АМАРТИЯ СЕН

ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

ФОНД ЛИБЕРАЛЬНАЯ МИССИЯ

ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Amartya Sen

The Idea of Justice

Амартия Сен

Идея справедливости

Перевод с английского
Дмитрия Кралечкина

МОСКВА · 2016

УДК 130.123
ББК 87.7
С31

Книга выпущена при поддержке
Фонда «Либеральная Миссия»

Сен, А.
С31 Идея справедливости [Текст] / Амартия Сен; пер. с англ. Д. Кралечкина; науч. ред. перевода В. Софронов, А. Смирнов. — М.: Изд-во Института Гайдара; Фонд «Либеральная Миссия», 2016. — 520 с.

ISBN 978-5-93255-457-9

Что такое социальная справедливость? Недостижимый идеал или одна из многих осуществимых возможностей? Вовсе не будучи вопросом досужих размышлений, идея справедливости играет важную роль в том, как — и насколько хорошо — живут люди. В настоящей книге выдающийся экономист Амартия Сен предлагает убедительную критику теорий социальной справедливости, которые не учитывают практические реалии.

Трансцендентальная теория справедливости, которая расцвела в эпоху Просвещения, имеет сегодня немало сторонников среди выдающихся философов; ее предметом является идеально справедливое социальное устройство, определяющее природу идеально справедливого общества. Сен, напротив, уделяет внимание сравнительным суждениям о том, что считается «более» или «менее» справедливым, и сравнительным достоинствам различных обществ, которые сложились вследствие определенных институтов и социальных взаимодействий.

В основе рассуждений Сена лежит признание обоснованных различий в нашем понимании того, что представляет собой «справедливое общество». Представители различных подходов — например, утилитаристы, экономические эгалитаристы, теоретики права на труд, либертарианцы — могут предлагать свои обоснованные ответы на вопросы, касающиеся справедливости, и все эти ответы будут совершенно разными. В свете этого Сен призывает читателей принять сравнительный подход к справедливости, позволяющий делать выбор между альтернативами, с которыми нам неизбежно приходится сталкиваться.

© Издательство Института Гайдара, 2016
Original English language edition first published by
Penguin Books Ltd, London.
Text copyright © Amartya Sen, 2009.
The author has asserted his moral rights.
All rights reserved

ISBN 978-5-93255-457-9

Содержание

Предисловие · 11
Какая именно теория? · 13; Публичное рассуждение, демократия и глобальная справедливость · 17; Европейское Просвещение и наше глобальное наследие · 18; Место разума · 22

Благодарности · 25

Введение. Подход к справедливости · 36
Рассуждение и справедливость · 39; Просвещение и основное расхождение · 41; Отправная точка · 44; Достижимость единственного трансцендентального согласия · 46; Три ребенка и флейта: иллюстрация · 49; Сравнительный или трансцендентальный аппарат? · 52; Реализация, жизни и возможности · 55; Одно классическое различие в индийской юриспруденции · 57; Значение процессов и обязанностей · 60; Трансцендентальный институционализм и глобальные упущения · 63

ЧАСТЬ I. ТРЕБОВАНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

1. Разум и объективность · 69
Критика традиции Просвещения · 73; Акбар и необходимость разума · 75; Этическая объективность и разумный анализ · 79; Адам Смит и беспристрастный наблюдатель · 85; Сфера действия разума · 87; Разум, чувства и Просвещение · 90

2. Ролз и после Ролза · 94
Справедливость как честность: подход Ролза · 96; От честности к справедливости · 99; Применение принципов справедливости Ролза · 102; Некоторые положительные выводы из ролзовского подхода · 106; Проблемы, которые поддаются эффективному решению · 110; Трудности, нуждающиеся в новом исследовании · 112; *Justitia* и *justitium* · 118

3. Институты и люди · 121
Обусловленность институционального выбора · 124; Ограничение поведения за счет договорного подхода · 125; Власть и потребность в уравновешивании · 128; Институты как основания · 130

4. Голос и общественный выбор · 136
Теория общественного выбора как подход · 140; Сфера действия

теории общественного выбора · 146; Дистанция между трансцендентальным и сравнительным подходами · 148; Достаточен ли трансцендентальный подход? · 151; Необходим ли трансцендентальный подход? · 154; Приводят ли сравнения к определению трансцендентального образца? · 155; Общественный выбор как аппарат рассуждения · 159; Взаимозависимость институциональной реформы и изменений в поведении · 167

5. Беспристрастность и объективность · 169
Беспристрастность, понимание и объективность · 172; Переплетение, язык и коммуникация · 174; Публичное рассуждение и объективность · 177; Различные области беспристрастности · 179

6. Закрытая и открытая беспристрастность · 181
Исходное положение и ограничения договорного подхода · 183; Граждане государства и те, кто за границей · 186; Смит и Ролз · 189; Об интерпретации Смита у Ролза · 195; Ограничения «исходного положения» · 197; Пренебрежение через исключение и глобальная справедливость · 200; Непоследовательное включение и пластичность фокусной группы · 206; Закрытая беспристрастность и местечковость · 211

ЧАСТЬ II. ФОРМЫ РАССУЖДЕНИЯ

7. Позиция, релевантность и иллюзия · 217
Позиционность наблюдения и знания · 217; Прояснение и иллюзия как следствия позиционности · 219; Объективные иллюзии и позиционная объективность · 224; Здоровье, заболеваемость и позиционные вариации · 227; Гендерная дискриминация и позиционные иллюзии · 229; Позиционность и теория справедливости · 231; Преодоление позиционных ограничений · 233; Кто наш ближний? · 234

8. Рациональность и другие люди · 238
Рациональные решения и реальный выбор · 240; Рациональный выбор против «теории рационального выбора» · 244; Узость традиционной экономики · 250; Личная выгода, симпатия и обязательство · 255; Обязательства и цели · 258

9. Множественность беспристрастных оснований · 262
Чего другие не могут разумно отвергнуть? · 265; Множественность того, что невозможно отвергнуть · 268; Взаимные выгоды сотрудничества · 270; Договорное мышление и область его применения · 272; Сила и ее обязанности · 274

10. Реализация, последствия и деятельность · 278

Аргументы Арджуны · 280; Окончательные итоги и полные итоги · 285; Последствия и реализация · 288; Реализация и деятельность · 290

ЧАСТЬ III. СОДЕРЖАНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

11. Жизни, свободы и возможности · 295
Ценность свободы · 298; Свобода: возможности и процессы · 299; Зачем помимо достижений рассматривать еще и возможность? · 309; Страх несоизмеримости · 313; Оценка и публичное рассуждение · 316; Возможности, индивиды и сообщества · 319; Устойчивое развитие и окружающая среда · 323

12. Возможности и ресурсы · 329
Бедность как нехватка возможностей · 330; Нарушение здоровья, ресурсы и возможности · 335; Использование первичных благ у Ролза · 338; Отступления от теории Ролза · 340; Равенство ресурсов у Дворкина · 342

13. Счастье, благополучие и возможности · 348
Счастье, возможность и обязанности · 350; Экономика и счастье · 351; Сфера действия и ограничения счастья · 353; Счастье как одно из эмпирических доказательств · 356; Утилитаризм и экономика благосостояния · 357; Информационные ограничения и невозможность · 359; Счастье, благополучие и успешность · 364; Здоровье: восприятие и измерение · 366; Благополучие и свобода · 369

14. Равенство и свобода · 374
Равенство, беспристрастность и предмет равенства · 376; Возможность, равенство и другие вопросы · 379; Возможности и личные свободы · 383; Множественность качеств свободы · 385; Возможность, зависимость и вмешательство · 389; Невозможность паретианского либерала · 395; Общественный выбор и формы игры · 402

ЧАСТЬ IV. ПУБЛИЧНОЕ РАССУЖДЕНИЕ И ДЕМОКРАТИЯ

15. Демократия как публичный разум · 409
Содержание демократии · 412; Ограниченная традиция демократии? · 416; Глобальные корни демократии · 418; Является ли Ближний Восток исключением? · 423; Роль прессы и медиа · 425

16. Практика демократии · 429
Предупреждение голода и публичное рассуждение · 433; Демократия и развитие · 437; Безопасность человека и политическая власть · 441; Демократия и политический выбор · 442; Права меньшинств и инклюзивные приоритеты · 445

17. Права человека и глобальные императивы · 449
Что такое права человека? · 451; Этика и право · 456; За пределами законодательного пути · 460; Права как свободы · 462; Возможность и процесс как аспекты свободы · 466; Совершенные и несовершенные обязанности · 468; Свободы и интересы · 473; Состоятельность экономических и социальных прав · 477; Анализ, жизнеспособность и применение · 484

18. Справедливость и мир · 488
Гнев и рассуждение · 491; Справедливость, которую надо видеть · 493; Множественность оснований · 495; Беспристрастное рассуждение и частичное упорядочивание · 497; Сфера действия частичных решений · 500; Аппарат сравнения · 502; Справедливость и открытая беспристрастность · 503; Запрет на местечковость как требование справедливости · 505; Справедливость, демократия и глобальное рассуждение · 510; Общественный договор и общественный выбор · 512; Различия и общности · 515

Памяти Джона Ролза

Предисловие

«Дети, кто бы их ни воспитывал, ничего не ощущают так болезненно, как несправедливость», — говорит Пип в «Больших надеждах» Чарльза Диккенса[1]. Думаю, Пип прав: после унизительной встречи с Эстеллой к нему возвращаются яркие воспоминания «взбалмошного, злого деспотизма», от которого он страдал, будучи в воспитании у сестры. Но сильное ощущение явной несправедливости бывает и у взрослых. Мы приходим в волнение, причем не без оснований, когда замечаем в мире не отсутствие полной справедливости, которой мы, как правило, и не ждем, а обычные устранимые несправедливости, с которыми хотим покончить.

Это достаточно очевидно в нашей повседневной жизни с ее различными формами неравенства и угнетения, от которых мы нередко страдаем, с полным правом на них злясь, но это относится и к более общему диагнозу несправедливости в большом мире, где мы живем. Можно с уверенностью предположить, что парижане не пошли бы на штурм Бастилии, Ганди не бросил бы вызов империи, над которой никогда не садилось солнце, Мартин Лютер Кинг не стал бы бороться с засильем белых в «стране свободы и обители смелости», если бы все они так или иначе не ощущали явную несправедливость, которую можно искоренить. Они не пытались достичь совершенно справедливого общества (даже если и можно было бы прийти к согласию о том, что оно собой представляет), они желали по возможности устранить очевидные несправедливости.

Выявление устранимой несправедливости не только побуждает нас задуматься о справедливости и несправед-

---

1. *Диккенс Ч.* Большие надежды //Собр. соч: В 30 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. Т. 23. С. 69.

ливости, но и является, как я буду доказывать в этой книге, центральным моментом теории справедливости. В предлагаемом здесь исследовании констатация несправедливости часто будет выступать в качестве отправного пункта для критического обсуждения[2]. Но можно задаться вопросом: если с этого можно начать, почему бы и не закончить этим? Зачем идти дальше нашего чувства справедливости и несправедливости? Почему нам понадобилась теория справедливости?

Понимание мира никогда не сводится к простому запоминанию наших непосредственных впечатлений. Оно обязательно требует рассуждения[3]. Мы должны «прочитать» то, что ощущаем или вроде бы видим, и спросить, что означают эти восприятия и как мы могли бы учесть их, не теряясь в них. Один из вопросов связан с надежностью наших чувств и ощущений. Чувство несправедливости может служить сигналом, который движет нами, но сигнал требует критического изучения, так что состоятельность вывода, основанного преимущественно на сигналах, должна подтверждаться тщательным разбором. Убежденность Адама Смита в важности моральных чувств не препятствовала ему в поисках «теории нравственных чувств» и не помешала утверждать, что ощущение вреда должно быть критически исследовано путем разумного анализа, позволяющего увидеть, может ли оно стать основанием для убедительного осуждения. Это требование анализа применимо и к склонности восхвалять те или иные вещи, тех или иных людей[4].

Нужно также спросить, какие именно виды рассуждения должны применяться при оценке этических и поли-

---

2. Критически важная роль чувства несправедливости подробно обсуждалась в работе: *Shklar J.N.* The Faces of Injustice. New Haven: Yale University Press, 1992.

3. Рассуждение (reasoning) у А. Сена обозначает преимущественно практику разумного разбора и сопоставления предлагаемых для подтверждения того или иного аргумента (или действия) оснований (reasons). В этом смысле «рассуждение» всегда ориентировано на обоснование и не может сводиться исключительно к простому высказыванию, «мнению» или произвольному выводу, поскольку требует «применения разума». — *Примеч. пер.*

4. Классическая книга Смита «Теория нравственных чувств» была опубликована ровно 250 лет назад, в 1759 г., а последнее (шестое) исправленное издание вышло в 1790 г. К новому юбилейному изданию, вышедшему в *Penguin Books* в 2009 г., я написал предисловие, в котором обсуждаю природу нравственных и политических исследований Смита, а также их неувядающее значение для современного мира.

тических понятий, таких как справедливость и несправедливость. В каком отношении выявление несправедливости, определение средств ее снижения или устранения могут быть объективными? Требуется ли для этого беспристрастность в каком-то определенном смысле — например, отвлечения от личной заинтересованности? Требуется ли также переоценка некоторых установок, даже если они не связаны с личной заинтересованностью, а отражают локальные представления и предрассудки, которые, возможно, не выдержат столкновения в споре с другими мнениями, не ограниченными подобной местечковостью? Какова роль рациональности и разумности в понимании требований справедливости?

Эти проблемы, как и некоторые другие общие вопросы, тесно связанные с ними, рассматриваются в первых десяти главах, а затем я перехожу к практическим проблемам, включающим критическую оценку оснований, на которые опираются суждения о справедливости (среди таких оснований могут быть свободы, способности, ресурсы, счастье, благополучие или что-то иное), и далее разбираю особое значение различных соображений, фигурирующих под общей рубрикой равенства и свободы, очевидную связь между поиском справедливости и стремлением к демократии, понимаемой как правление посредством обсуждения, а также природу, жизнеспособность и объем требований прав человека.

Какая именно теория?

В этой книге излагается теория справедливости в весьма широком смысле. Ее цель — прояснить, как мы можем подойти к вопросам укрепления справедливости или же устранения несправедливости, а не предложить решения вопросов о природе совершенной справедливости. Это указывает на очевидные отличия от наиболее значимых в современной моральной и политической философии теорий справедливости. Эти отличия, которые будут подробнее обсуждаться далее, во введении, требуют особого внимания.

Во-первых, теория справедливости, которая может послужить основанием для практического рассуждения, должна включать методы оценки того, как уменьшить несправедливость и укрепить справедливость, а не только стре-

миться к описанию совершенно справедливых обществ, чем, в основном, как раз и занимаются многие теории справедливости в современной политической философии. Две этих задачи — выявление совершенно справедливых типов устройства и определение того, укрепит ли то или иное социальное изменение справедливость, — связаны друг с другом определенными мотивами, однако аналитически они все равно остаются разными. Последний вопрос, на котором и сосредоточена данная работа, играет важнейшую роль при принятии решений относительно институтов, поведения и других факторов справедливости, и то, как принимаются эти решения, — ключевой момент теории справедливости, которая стремится руководить практическим рассуждением о необходимых действиях. Можно показать, что посылка, согласно которой это сравнительное исследование невозможно провести, не определив сначала требования совершенной справедливости, оказывается абсолютно неверной (что обсуждается в четвертой главе «Голос и общественный выбор»).

Во-вторых, хотя многие сравнительные вопросы справедливости можно успешно решить и прийти к согласию, обоснованному разумными аргументами, встречаются и другие сопоставления, в которых противоречащие друг другу соображения невозможно полностью согласовать друг с другом. В этой книге доказывается, что может быть много разных доводов, касающихся справедливости, каждый из которых выдерживает критический анализ, однако приводит к выводам, не совпадающим с выводами из других аргументов[5]. Разумные аргументы, уводящие в разных направлениях, могут выдвигаться людьми с разным опытом и традициями, но также могут возникать в рамках одного определенного общества или даже предлагаться одним и тем же человеком[6].

---

5. Значение множественности оценок было подробно и убедительно исследовано Исайей Берлином и Бернардом Уильямсом. Множественность может сохраняться даже внутри одного сообщества и даже у отдельных индивидов, и она не обязательно является отражением ценностей «различных сообществ». Однако также могут быть значимыми различия в оценках людьми из разных сообществ (что с разных сторон обсуждалось в важных работах таких исследователей, как Майкл Уолцер, Чарльз Тэйлор и Майкл Сэндел).

6. Например, Маркс отстаивал как устранение эксплуатации труда (связанное с обоснованностью получения того, что может считаться плодом усилий человека), так и распределение по потребностям (связанное с тре-

Когда речь идет о конфликтующих притязаниях, существует, скорее, потребность в разумном сопоставлении, которым человек занят либо в одиночку, либо с другими, а не в том, что можно назвать «отстраненной терпимостью», довольствующейся ленивым решением: «Вы правы в вашем сообществе, а я прав в своем». Главное — это рассуждение и беспристрастный анализ. Однако бывает так, что даже наиболее обоснованная из критических оценок оставит без изменений конфликтующие и конкурирующие друг с другом аргументы, которые невозможно опровергнуть беспристрастной проверкой. Далее я буду подробно обсуждать этот вопрос, а здесь хотел бы подчеркнуть, что необходимость рассуждения и анализа нисколько не подрывается тем, что некоторые конкурирующие друг с другом приоритеты могут сохраниться, несмотря на сопоставление разумных доводов. Множественность, от которой мы в этом случае не сможем избавиться, будет результатом рассуждения, а не воздержания от него.

В-третьих, наличие несправедливости, которую можно было бы исправить, нередко связано с поведенческими отклонениями, а не с институциональными недостатками (например, в «Больших ожиданиях» Пик вспомнил именно свою деспотическую сестру, и это не означает, что он обвиняет семью как институт). Справедливость в конечном счете связывается с тем, какой жизнью живут люди, а не только с природой окружающих их институтов. Тогда как многие главные теории справедливости сосредоточены, напротив, именно на том, как определить «справедливые институты», тогда как поведенческим качествам в них отводится производная, вторичная роль. Например, заслуженно прославившийся подход Ролза к «справедливости как честности» дает нам особый набор «принципов справедливости», которые нацелены исключительно на установление «справедливых институтов» (что позволит сформировать базовую структуру общества), и при этом подчеркивается, что поведение людей должно полностью соответствовать требованиям корректной работы этих институтов[7]. В соответствии с предлагаемым в этой

бованиями распределительной справедливости). Неизбежный конфликт двух этих приоритетов он обсуждал и в последней из своих серьезных работ, «Критике Готской программы» (1875).

7. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971 (русский перевод: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издатель-

книге подходом к справедливости доказывается, что избыточным вниманием к институтам (с которыми, как считается, поведение согласуется должным образом), упускающим из виду саму жизнь, которой способны жить люди, обусловлены некоторые весьма важные недочеты. Внимание к реальной жизни в оценке справедливости влечет ряд важных следствий, касающихся природы и сферы действия идеи справедливости[8].

Новое направление в теории справедливости, развиваемое в данной работе, имеет, как я буду доказывать, непосредственное значение для моральной и политической философии. Однако я также попытался обсудить значение выдвинутых здесь аргументов с теми, кто специально занимается правом, экономикой и политикой, и это, если настроиться на оптимистичный лад, может как-то сказаться на дискуссиях и решениях по практическим мерам и программам[9].

Существенную пользу в этом деле может принести применение сравнительного метода, который значительно шире теоретического аппарата общественного договора, налагающего определенные ограничения. Мы занимаемся сравнениями уровня справедливости, когда, к примеру, боремся с угнетением (таким как рабство или закабаление женщин), протестуем против систематического отказа в медицинской помощи (обусловленного как отсутствием медицинских учреждений в некоторых частях Африки или Азии, так и недостаточностью всеобщего медицинского обеспечения в большинстве стран, включая и США),

---

ство Новосибирского университета, 1995). Свой анализ справедливости он развивает и в некоторых отношениях расширяет в более поздних публикациях, начиная с «Политического либерализма»: *Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993.

8. Недавние исследования того, что можно назвать «концепцией возможностей», точно соответствуют пониманию справедливости в перспективе человеческой жизни и свобод, которыми люди могут в своей жизни пользоваться. См.: *Nussbaum M., Sen A.* The Quality of Life. Oxford: Clarendon Press, 1993. Сфера действия и ограничения этой концепции будут рассматриваться в главах 11–14.

9. Например, аргументы в пользу того, что я называю здесь «открытой беспристрастностью», допускающей при толковании справедливости законов учет как далеких голосов, так и близких (не только ради честного отношения к другим, но и ради преодоления зашоренности, что обсуждается Адамом Смитом в его «Теории нравственных чувств» и «Лекциях по юриспруденции»), имеют непосредственное значение для некоторых актуальных дискуссий в Верховном суде США, как показано в заключительной главе этой книги.

когда обличаем разрешение на пытки (которые в современном мире по-прежнему нередко используются — и порой даже странами, на которых держится вся мировая система), наконец, когда отказываемся мириться с фактами хронического недоедания (например, в Индии, пусть она и смогла победить голод)[10]. Мы можем достаточно часто соглашаться с тем, что некоторые из рассматриваемых изменений (таких как отмена апартеида, если брать пример другого рода) уменьшат несправедливость, но, даже если все согласованные изменения будут успешно осуществлены, мы не придем к тому, что можно было бы назвать совершенной справедливостью. Практические вопросы, похоже, не меньше теоретических соображений требуют достаточно радикального поворота в анализе справедливости.

Публичное рассуждение, демократия и глобальная справедливость

Даже если при предлагаемом здесь подходе принципы справедливости будут определяться не через институты, а через жизнь и свободу людей, институты все равно играют важную инструментальную роль в установлении справедливости. Вместе с определенными факторами индивидуального и социального поведения правильный выбор институтов занимает критически важное место в укреплении справедливости. Институты вносят свой вклад в нескольких отношениях. Они могут непосредственно влиять на жизнь людей, которой те могут жить, сообразуясь с разумно обоснованными ценностями. Институты также важны потому, что поддерживают нашу способность анализировать рассматриваемые нами ценности и приоритеты, особенно когда есть возможность публичного обсуждения (для которого требуется гарантия свободы слова и права на информацию, а также реальный способ подключения к компетентной дискуссии).

---

10. Мне выпала честь обратиться с речью «Требования справедливости» к Индийскому парламенту 11 августа 2008 г., по приглашению спикера. Это была первая из «Лекций имени Хирена Мукереджи», которые будут проходить в парламенте ежегодно. Полный текст лекции содержится в брошюре, изданной Индийским парламентом, а сокращенная версия была опубликована в следующем издании: *Sen A.* What Should Keep Us Awake at Night // The Little Magazine. 2009. Vol. 8. № 1, 2.

В данной работе демократия оценивается в категориях публичного рассуждения (главы 15–17), что ведет к пониманию демократии как «правления посредством обсуждения» (развитию этой идеи немало поспособствовал Джон Стюарт Милль). Однако демократию следует также рассматривать и в более общем аспекте, то есть через ее способность расширять разумное участие в политике, повышая доступность информации и осуществимость интерактивных дискуссий. Демократию следует судить не только по формально существующим институтам, но и по тому, в какой мере могут быть действительно услышаны голоса различных слоев общества.

Кроме того, этот подход к пониманию демократии может сказаться на ее развитии во всемирном масштабе, а не только в масштабе национального государства. Если демократию понимать не только в плане установления определенных институтов (таких как демократическое глобальное правительство или глобальные выборы), но и через возможность и сферу действия публичного рассуждения, тогда задачу *развития*, а не доведения до совершенства, глобальной демократии, как и глобальной справедливости, можно рассмотреть в качестве абсолютно ясной идеи, способной, судя по всему, повлиять на практические действия, не скованные национальными границами, и вдохновить их.

Европейское Просвещение и наше глобальное наследие

Что я могу сказать о предпосылках подхода, который намереваюсь здесь представить? Этот вопрос я буду подробнее обсуждать во введении, однако здесь должен указать на то, что предлагаемый в этой книге анализ справедливости опирается на направления мысли, которые особое развитие получили в тот период интеллектуального брожения, каковым стало европейское Просвещение. Но здесь я должен сразу же прояснить пару моментов, дабы предотвратить возможные недоразумения.

Первый состоит в том, что связь данного исследования с традицией европейского Просвещения не означает того, что интеллектуальные основания этой книги исключительно «европейские». В самом деле, одна из необычных — и можно даже сказать «эксцентричных» — черт этой

книги в сравнении с другими работами по теории справедливости заключается в том, что я постоянно применяю идеи незападных обществ, особенно из индийской интеллектуальной истории, а также истории других стран. В интеллектуальном прошлом Индии существовали мощные традиции разумной аргументации, а не просто опоры на веру и неразумные убеждения, и то же самое можно сказать о богатейших идеях некоторых других незападных обществ. Концентрируя внимание почти исключительно на западной литературе, современные (преимущественно западные) проекты в области политической философии в целом и в разработке требований справедливости в частности оставались, как я хотел бы показать, ограниченными и в некотором смысле провинциальными[11].

Это, впрочем, не означает, будто я утверждаю наличие некоего радикального расхождения между «западным» и «восточным» (или в целом «незападным») мышлением, обращенным к этим темам. Существует множество разных типов рассуждений и на Западе, и на Востоке, но было бы совершенно неверно думать, будто есть некий единый Запад, противостоящий «восточным по своему существу» установкам[12]. Подобные взгляды, порой встречающиеся в современных дискуссиях, весьма далеки от моей интерпретации. Скорее, мой тезис состоит в том, что похожие — или тесно связанные — идеи справедливости, честности, от-

---

11. Каутилью, древнеиндийского автора, писавшего о политической стратегии и политической экономии, в современной литературе, если, конечно, о нем вообще вспоминали, порой называли «индийским Макиавелли». В некотором смысле это неудивительно, поскольку в их идеях по стратегии и тактике и правда есть определенные сходства (несмотря на глубокие различия во многих других, зачастую гораздо более важных областях), однако забавно то, что индийского политического аналитика, жившего в IV в. до н.э., приходится представлять в качестве локальной версии европейского автора, родившегося в XV в. В этом, конечно, отражается не тот или иной вид жесткой географической иерархии, а попросту недостаточное знакомство западных интеллектуалов с незападной литературой (да и, по сути, интеллектуалов во всем современном мире, что обусловлено глобальным господством западного образования).

12. Действительно, в другой работе я доказывал, что не существует восточных установок как таковых и даже собственно индийских установок, поскольку в интеллектуальной истории этих стран можно увидеть аргументы, ведущие в разных направлениях (см. мои работы: *Sen A.* The Argumentative Indian. London and Delhi: Penguin, New York: FSG, 2005; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: Norton, London and Delhi: Penguin, 2006).

ветственности, долга, доброты и правильности развивались во многих частях света, и эта констатация позволяет расширить область применения аргументов, рассматриваемых в западной литературе, хотя, как я опять же утверждаю, наличие подобных рассуждений на глобальном уровне часто упускалось из виду или скрадывалось в господствующих традициях современного западного дискурса.

Например, некоторые рассуждения Гаутамы Будды (агностического проповедника «пути знания») или индийских авторов VI в. до н.э. из школы локаята (потребовавшей бескомпромиссной проверки всех традиционных верований) могут показаться, скорее, довольно близкими многим критическим работам ведущих авторов европейского Просвещения, а не противоречащими им. Но не стоит слишком уж биться над решением о том, считать ли Гаутаму Будду первым кандидатом на вступление в европейскую лигу Просвещения (в конце концов, на санскрите взятое им имя означает «просвещенный»); также нам нет нужды рассматривать глубокомысленный тезис о том, что европейское Просвещение можно возвести к косвенному влиянию азиатской мысли. Нет ничего слишком странного в признании того, что похожие интеллектуальные позиции поддерживались в разных частях света на разных этапах истории. Поскольку при рассмотрении схожих вопросов часто выдвигались в чем-то различающиеся аргументы, если мы будем ограничивать наши исследования определенными региональными рамками, есть риск упустить некоторые подсказки, способные помочь в рассуждении о справедливости.

Один из достаточно интересных и значимых примеров заключается в важном различии двух понятий справедливости, проведенном в ранней индийской юриспруденции, — различии *niti* и *nyaya*. Первая идея, *niti*, относится к упорядоченности организации, а также к правильности поведения, тогда как последняя, *nyaya*, связана с тем, что и как получается на деле, и особенно с жизнью, которой действительно могут жить люди. Это различие, значение которого будет обсуждаться во введении, помогает нам ясно понять, что есть два разных, хотя в какой-то мере связанных друг с другом, типа правильности, которые должны учитываться идеей справедливости[13].

---

13. Различие между *nyaya* и *niti* имеет значение не только в рамках государства,

Мое второе пояснение связано с тем, что авторы эпохи Просвещения тоже говорили не в один голос. Как я буду обсуждать во введении, существует важная дихотомия двух направлений теоретизации справедливости, которые были выбраны двумя группами ведущих философов, связанных с радикальной мыслью периода Просвещения. Один подход сосредоточился на выявлении совершенно справедливых социальных устройств и предполагал, что описание «справедливых институтов» остается главной, а порой и единственной открыто ставящейся задачей теории справедливости. В этой традиции основные идеи, так или иначе вращающиеся вокруг гипотетического «общественного договора», в XVII в. формулировались Томасом Гоббсом, а после него такими мыслителями, как Джон Локк, Жан-Жак Руссо и Иммануил Кант. Договорной подход оставался наиболее влиятельным и в современной политической философии, особенно после новаторской статьи Джона Ролза 1958 г. («Справедливость как честность»), чья концепция получила окончательное развитие в его книге «Теория справедливости»[14].

С другой стороны, ряд иных просвещенческих философов (например, Смит, Кондорсе, Уолстонкрафт, Бентам, Маркс, Джон Стюарт Милль) применяли некоторые подходы, общим для которых был интерес к сравнению разных способов прожить жизнь, испытывающих на себе влияние не только институтов, но и фактического поведения людей, социальных взаимодействий и других значимых факторов. Данная книга в значительной степени опирается на эту альтернативную традицию[15]. Аналитическая — и в большей мере математическая — дисциплина «теории

но также и в международных отношениях, что обсуждается в моей статье «Глобальная справедливость» (Global Justice), представленной в июле 2008 г. на Мировом форуме справедливости в Вене, финансируемом Американской ассоциацией юристов вместе с Международной ассоциацией юристов, Межамериканской ассоциацией юристов, Тихоокеанской ассоциацией юристов и Международным союзом адвокатов. Это часть «Мировой программы справедливости» Американской ассоциации юристов, ее материалы опубликованы в издании: *Heckman J. J., Nelson R. L., Cabatingan L.* (eds) Global Perspectives on the Rule of Law. London: Routledge-Cavendish, 2010.

14. *Rawls J.* Justice as Fairness // Philosophical Review. 1958. Vol. 67.

15. Это, однако, не помешает мне опираться на идеи, относящиеся к первому подходу, и пользоваться теми плодами просвещения, которые можно найти в работах, к примеру, Гоббса и Канта, а также, если говорить о наших временах, Джона Ролза.

общественного выбора», которую можно возвести к работам Кондорсе XVIII в., хотя в своей актуальной форме она была разработана в новаторских трудах Кеннета Эрроу середины XX в., относится к этому второму направлению исследований. Такой подход, если адаптировать его должным образом, может, как я берусь показать, существенно помочь в решении вопросов укрепления справедливости и устранения несправедливости в нашем мире.

Место разума

Несмотря на различия двух традиций Просвещения — договорной и сравнительной, — у них много сходств. К общим чертам относятся опора на разумное рассуждение и отсылка к требованиям публичного обсуждения. Хотя эта книга, в основном, связана со вторым подходом, а не с установкой на договор, разработанной Иммануилом Кантом и другими авторами, во многом она опирается на исходную кантовскую интуицию, которая в изложении Кристин Корсгард звучит так: «Принести в мир разум — это задача больше для нравственности, чем для политики, это дело и надежда человечества»[16].

В какой мере рассуждение способно дать нам надежное основание для теории справедливости — это, разумеется, тоже проблема, оказавшаяся причиной споров. В первой главе этой книги рассматриваются роль и сфера действия разумного рассуждения. Я оспариваю обоснованность трактовки эмоций, психологии или инстинктов как независимых источников оценки, не предполагающих никакого разумного рассмотрения. Импульсы и психические установки сохраняют, однако, свое значение, ведь у нас немало причин учитывать их в оценке справедливости и несправедливости в мире. Как я попытаюсь доказать, нет непримиримого конфликта между разумом и эмоцией, так что у нас есть все основания признать роль эмоций.

Существует, однако, и другой вид критики доверия разумному рассуждению: он говорит о том, что в мире пол-

---

16. *Korsgaard C.* Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 3. См. также: O'Neill O. Acting on Principle — An Essay on Kantian Ethics. New York: Columbia University Press, 1975; *Reath A., Korsgaard C., Herman B.* (eds). Reclaiming the History of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

но неразумия, и обращает внимание на нереалистичность предпосылки, утверждающей, будто мир способен подчиниться разуму. Кваме Энтони Аппиа, благожелательно, но последовательно критиковавший мои работы в некоторых связанных с рассматриваемыми вопросами областях, утверждал, что «сколько бы ни расширять нашу трактовку разума, чем как раз занимается Сен и в чем я крайне заинтересован, это еще не позволит решить всю задачу целиком. Занимая позицию разумного индивида, Сен должен отвернуться от повсеместности неразумия»[17]. Что касается описания положения вещей, Аппиа, конечно, прав, а его критика, не направленная, впрочем, на построение теории справедливости, неплохо обосновывает скептическое отношение к практической эффективности разумного обсуждения запутанных социальных проблем (таких как политики идентичности). Распространенность и неподатливость неразумия могут значительно снизить действие разумно обоснованных ответов на сложные вопросы.

Этот особый вид скептицизма, касающийся сферы действия рассуждения, ни в коей мере не служит, да и (как ясно говорит Аппиа) не должен служить основанием для того, чтобы мы отказались применять разум (насколько мы вообще на это способны) ради развития идеи справедливости или любого другого социально значимого понятия, такого, например, как идентичность[18]. Также он не опровергает аргументы, посредством которых мы пытаемся призвать друг друга к внимательному анализу наших выводов. Не менее важно отметить то, что, если другие видят в чем-то очевидный пример «неразумия», далеко не всегда они правы[19]. Разумное обсуждение спо-

---

17. *Appiah K. A.* Sen's Identities // Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen / K. Basu, R. Kanbur (eds). Oxford and New York: Oxford University Press, 2009. Vol. I. P. 488.

18. Существуют, на самом деле, убедительные данные, подтверждающие то, что публичные дискуссии могут способствовать более позитивному отношению к разуму. См. эмпирический материал в моих работах: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, Oxford: Clarendon Press, 1999; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: Norton, London: Penguin, 2006.

19. Как отмечает Джеймс Тербер, суеверные люди боятся проходить под лестницами, тогда как ученые, «желающие бросить вызов суеверию», начинают «специально искать лестницы, получая удовольствие от ходьбы под ними». Однако «если вы будете бегать под лестницами в течение достаточно длительного времени, с вами что-нибудь да случится» (*Thurber J.* Let Your Mind Alone! // New Yorker, 1 May 1937).

собно уравновесить конфликтующие позиции, которые могут казаться «неразумным» предрассудком, не являясь, однако, таковым. Вопреки некоторым предположениям, нет нужды устранять все разумные альтернативы, кроме одной-единственной.

Однако главная загвоздка в попытках ответить на этот вопрос в том, что предрассудки обычно сидят на шее того или иного разумного рассуждения, каким бы слабым или произвольным оно ни было. В самом деле, даже крайне догматичные люди обычно располагают определенными доводами, пусть весьма грубыми, которые поддерживают их догмы (к ним относятся расистские, сексистские, классовые или кастовые предрассудки, наряду со многими иными видами предубежденности, основанной на неточных рассуждениях). Неразумие, как правило, это не полный отказ от рассуждения, а опора на крайне примитивные и ущербные рассуждения. Поэтому есть надежда, что плохому рассуждению удастся противопоставить хорошее. Так что у разума есть своя сфера действия, пусть многие люди и отказываются, по крайней мере поначалу, участвовать в разумном рассуждении, даже если призвать их к нему.

Для аргументов, представленных в этой книге, важно вовсе не присутствие разума в каждом человеке непосредственно в данный момент. Такую посылку невозможно было бы принять, да это и не нужно. Тезис, гласящий, что люди пришли бы к согласию по какому-то конкретному вопросу, если бы рассудили о нем открыто и беспристрастно, не означает, естественно, что люди уже участвуют в этом рассуждении или хотя бы готовы к нему. Главное — это изучение того, что рассуждение потребовало бы для утверждения справедливости, и это изучение допускает сосуществование различных разумных позиций. Оно вполне совместимо с возможностью и даже безусловностью того, что в тот или иной момент времени не все желают провести подобный анализ. Разумное рассуждение наиболее важно для понимания справедливости даже в том мире, в котором много «неразумия», более того, именно в таком мире оно может оказаться особенно значимым.

Благодарности

Выражая благодарность за помощь, полученную мной в представляемой здесь работе, я должен начать со своего неоплатного долга перед Джоном Ролзом, который вдохновил меня заняться исследованиями в этой области. На протяжении десятилетий он был еще и великолепным учителем, а его идеи продолжают оказывать на меня влияние даже тогда, когда я не соглашаюсь с некоторыми из его выводов. Книга посвящена его памяти — и не только потому, что я столь многому у него научился, не только из-за его хорошего отношения ко мне, но и потому, что он подталкивал меня оставить сомнения и продолжить работу.

Мой первый продолжительный контакт с Ролзом состоялся в 1968–1969 гг., когда я приехал из Университета Дели в Гарвард в качестве приглашенного преподавателя и вел у студентов совместный семинар с ним и Кеннетом Эрроу. Эрроу — еще один важный источник вдохновения для этой книги, также оказавший влияние и на другие мои работы. Его влияние сказалось не только благодаря дискуссиям, продолжавшимся у нас десятилетиями, но и потому, что я пользуюсь аналитическим аппаратом современной теории общественного выбора, разработанной им.

Представленная здесь работа была выполнена в Гарварде, где я почти все время работал с 1987 г., а также в Тринити-колледже в Кембридже, особенно в те шесть лет, с 1998 по 2004 г., когда я туда вернулся, чтобы работать в качестве магистра этого великого колледжа, в котором пятьдесят лет назад я начинал размышлять над философскими вопросами. Особое влияние на меня оказали Пьеро Сраффа (Piero Sraffa) и Ч. Д. Брод (C. D. Broad), а Морис Добб (Maurice Dobb) и Деннис Робертсон (Dennis Robertson) поощряли развитие моих наклонностей.

Эта книга писалась медленно, поскольку мои сомнения и конструктивные идеи развивались на протяжении довольно длительного промежутка времени. В течение всех этих десятилетий у меня была особая привилегия — я мог получать комментарии, предложения, вопросы, опровержения и ободряющие замечания от очень большого числа людей, которые все мне очень помогли, поэтому мой список тех, кому я признателен, будет длинным.

Прежде всего, я должен отметить помощь и советы, полученные от моей жены, Эммы Ротшильд (Emma Rothschild), чье влияние заметно во всем тексте этой книги. Также читателям, знакомым с работами Бернарда Уильямса (Bernard Williams), будет очевидно и его влияние на мои идеи, связанные с философскими вопросами. Это влияние определяется многими годами «дружеской болтовни», а также продуктивным периодом совместного планирования, издания и написания введения к сборнику статей по утилитаристской концепции и ее ограничениям (*Sen A., Willams B.* (eds). Utilitarianism and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Мне очень повезло с коллегами, с которыми у меня были весьма поучительные беседы по политической и моральной философии. Я должен признать свой немалый долг не только перед Ролзом, но и перед Хилари Патнемом (Hilary Putnam) и Томасом Сканлоном (Thomas Scanlon), беседы с которыми, продолжавшиеся годами, многое для меня прояснили. Также я очень многому научился у У. В. О. Куайна (W. V. O. Quine) и Роберта Нозика (Robert Nozik), которые, к несчастью, покинули нас. Постоянным источником диалектического образования, в котором учителями выступали как студенты, так и мои коллеги, стали для меня совместные курсы в Гарварде. С Робертом Нозиком мы вели совместные курсы каждый год на протяжении почти десятилетия, в некоторых случаях в них принимал участие и Эрик Маскин (Eric Maskin), и оба они оказали влияние на мои идеи. В разные времена я также вел курсы с Джошуа Коэном (Joshua Cohen) (работавшим неподалеку, в Массачусетском технологическом университете), Кристин Джоллс (Christine Jolls), Филиппом ван Парийсом (Philippe Van Parijs), Майклом Сэнделом (Michael Sandel), Джоном Ролзом, Томасом Сканлоном, Ричардом Таком (Richard Tuck), а также с Каушиком Басу (Kaushik Basu) и Джеймсом Фостером (James Foster), когда они приезжали в Гарвард. Эти курсы не только принесли

мне огромное удовольствие, но и весьма помогли в разработке собственных идей, часто в споре с моими коллегами по этим курсам.

Во всех своих работах я часто пользуюсь критическими замечаниями студентов, и эта книга — не исключение. Если говорить об идеях именно из этой книги, я хотел бы выразить признательность за общение, в частности, Празанте Паттанаик (Prasanta Pattanaik), Каушику Басу (Kaushik Basu), Сиддикуру Османи (Siddiqur Osmani), Раджату Дебу (Rajat Deb), Рави Канбуру (Ravi Kanbur), Дэвиду Келси (David Kelsey) и Андреасу Папандреу (Andreas Papandreou), с которыми я общался на протяжении многих десятилетий, а в последние годы такую же пользу мне принесло общение со Стефаном Клазеном (Stephan Klasen), Энтони Лэденом (Anthony Laden), Санджаем Редди (Sanjay Reddy), Джонатаном Коэном (Jonathan Cohen), Феличией Кнаул (Felicia Knaul), Клеменсом Пуппе (Clemens Puppe), Бертилом Тунгодден (Bertil Tungodden), А. К. Шивой Кумаром (A. K. Shiva Kumar), Лоуренсом Гамильтоном (Lawrence Hamilton), Дугласом Хиксом (Douglas Hicks), Дженифер Пра Руджер (Jennifer Prah Ruger), Соусан Абадьян (Sousan Abadian) и многими другими.

Удовольствие и польза интерактивного обучения стали для меня ясны еще в 1970 и 1980 гг., когда я вел совместные курсы (которые один студент назвал «мятежными») в Оксфорде с Рональдом Дворкином (Ronald Dworkin) и Дереком Парфитом (Derek Parfit), а потом и с Дж. А. Коэном (G. A. Cohen). Недавно теплые воспоминания об этих спорах и дискуссиях вернулись ко мне благодаря любезному предложению Коэна провести в январе 2009 г. семинар в Университетском колледже Лондона, посвященный основному подходу данной книги, и он оказался весьма впечатляющим. На собрании присутствовало много оппонентов, включая, разумеется, самого Коэна, а также Джонатана Волфа (Jonathan Wolff), Лауру Валентис (Laura Valentis), Риза Мокала (Riz Mokal), Джорджа Летсаса (George Letsas) и Стивена Геста (Stephen Guest), чьи критические замечания оказались для меня весьма полезными (Лаура Валентис любезно прислала мне дополнительные комментарии в ходе общения, завязавшегося у нас после семинара).

Хотя теория справедливости, прежде всего, относится к философии, в этой книге используются идеи, представленные и в других дисциплинах. Главное исследовательское поле, на которое опирается данная книга, — это

теория общественного выбора. Хотя мои контакты со специалистами из этой сферы слишком многочисленны, чтобы их можно было отобразить в этой краткой сводке, я хотел бы выразить особую признательность за всю ту пользу, которую извлек из совместной работы с Кеннетом Эрроу и Котаро Сузумурой (Kotaro Suzumura), с которыми я редактировал «Учебник по теории общественного выбора» (Handbook of Social Choice & Welfare, оба тома уже вышли), а также выразить свое особое уважение к людям, сыгравшим ведущую роль в этой области, — Джерри Келли (Jerry Kelly), Вульфу Гэртнеру (Wulf Gaertner), Празанте Паттанаик (Prasanta Pattanaik) и Морис Саль (Maurice Salles), оказавшим особое влияние благодаря неустанным трудам, позволившим создать и вывести на передовые позиции журнал «Общественный выбор и благосостояние» (*Social Choice and Welfare*). Я также хотел бы выразить признательность за всю ту пользу, которую принесли мне длительные контакты и продолжительные дискуссии по проблемам общественного выбора с многими другими людьми — Патриком Саппсом (Patrick Suppes), Джоном Харсаний (John Harsanyi), Джеймсом Мирлисом (James Mirrlees), Энтони Эткинсоном (Anthony Atkinson), Питером Хаммондом (Peter Hammond), Чарльзом Блэкорби (Charles Blackorby), Судхиром Анандом (Sudhir Anand), Тапасом Мажундаром (Tapas Majundar), Робертом Поллаком (Robert Pollak), Кевином Робертсом (Kevin Roberts), Джоном Ромером (John Roemer), Энтони Шорроксом (Anthony Shorrocks), Робертом Сагденом (Robert Sugden), Джоном Веймарком (John Weymark) и Джеймсом Фостером (James Foster).

В своей работе над темой справедливости, особенно в ее связи со свободой и способностью, я постоянно испытывал влияние Марты Нуссбаум (Marta Nussbaum). Ее исследования в сочетании с ее неустанным вниманием к развитию «концепции способностей» оказали глубокое влияние на многие из недавних разработок в этом направлении, в частности в области, связанной с классическими аристотелевскими идеями «способности» и «процветания», а также с работами по человеческому развитию, гендерными исследованиями и правами человека.

Значение и применение концепции способностей были всесторонне изучены в последние годы в работах группы замечательных исследователей. И хотя их работы оказали значительное влияние на мои идеи, полный список был бы слишком большим, чтобы его можно было при-

вести здесь полностью. Я должен, однако, в качестве источников влияния упомянуть работы Сабины Алкайр (Sabina Alkire), Бины Агарвал (Bina Agarwal), Тани Бурхардт (Tania Burchardt), Энрики Кьяперро-Мартинетти (Enrica Chiappero-Martinetti), Флавио Комима (Flavio Comim), Дэвида Крокера (David Crocker), Северины Денелен (Séverine Deneulin), Сакико Фукуда-Парр (Sakiko Fukuda-Parr), Рейко Гото (Reiko Gotoh), Мозаффара Квизилбаша (Mozaffar Qizilbash), Ингрид Робейнс (Ingrid Robeyns) и Полли Вайзард (Polly Vizard). Также существует тесная связь между концепцией способностей и новой областью человеческого развития, первопроходцем в которой стал мой друг Мабуб уль Хак (Mahbub ul Haq), ныне покойный. В этой области исследований сегодня ведущую роль играют Пол Стритен (Paul Streeten), Фрэнсис Стюарт (Frances Stewart), Кейт Гриффин (Keith Griffin), Густав Ранис (Gustav Ranis), Ричард Джолли (Richard Jolly), Мегнад Десаи (Meghnad Desai), Судхир Ананд (Sudhir Anand), Сакико Фукуда-Парр (Sakiko Fukuda-Parr), Селим Джаан (Selim Jahan) и многие другие. «Журнал человеческого развития и способностей» (*The Journal of Human Development and Capabilities*) тесно связан с работами по концепции способностей, также особый интерес к этой сфере проявил журнал «Феминистская экономика» (*Feminist Economics*), и разговоры с его редактором, Дианой Страссман (Diana Strassman) об отношении между феминистской концепцией и концепцией способностей всегда были для меня весьма важными.

В Тринити-колледже я работал в замечательной компании философов, теоретиков права и других специалистов по проблемам справедливости, у меня были возможности общаться с Гарри Рансиманом (Garry Runciman), Ником Деньe (Nick Denyer), Жизелой Страйкер (Gisela Striker), Саймоном Блэкберном (Simon Blackburn), Катарин Барнар (Catharine Barnard), Джоанной Майлс (Joanna Miles), Ананьей Кабир (Ananya Kabir), Эриком Нельсоном (Eric Nelson), а также с Яном Хакингом (Ian Hacking) (который порой приезжал в свой старый колледж, где мы впервые встретились и общались, когда были студентами в 1950-х гг.). Также у меня была чудесная возможность общаться с выдающимися математиками, учеными в области естественных наук, историками, социологами, теоретиками права и специалистами по гуманитарным наукам.

Немалую пользу мне принесли беседы и с некоторыми другими философами, в частности (если присовокупить их

имена к тем, что уже были упомянуты) с Элизабет Андерсон (Elizabeth Anderson), Кваме Энтони Аппиа (Kwame Anthony Appiah), Кристианом Барри (Christian Barry), Чарльзом Бейцом (Charles Beitz), покойным Исайей Берлиным (Isaiah Berlin), Акил Бильграми (Akeel Bilgrami), Хилари Бок (Hilary Bok), Сисселой Бок (Sissela Bok), Сьюзан Брайсон (Susan Brison), Джоном Брумом (John Broome), Яном Картером (Ian Carter), Нэнси Картрайт (Nancy Cartwright), Дином Чаттерджи (Deen Chatterjee), Друсиллой Корнелл (Drucilla Cornell), Норманом Дэниелсом (Norman Daniels), покойным Дональдом Дэвидсоном (Donald Davidson), Джоном Дэвисом (John Davis), Юном Эльстером (Jon Elster), Барбарой Фрайд (Barbara Fried), Алланом Джиббардом (Allan Gibbard), Джонатаном Гловером (Jonathan Glover), Джеймсом Гриффином (James Griffin), Эми Гутман (Amy Gutmann), Моше Хальберталом (Moshe Halbertal), покойным Ричардом Хейром (Richard Hare), Дэниелом Хаусманом (Daniel Hausman), Тедом Хондериком (Ted Honderich), покойной Сьюзан Херли (Susan Hurley), Сьюзан Джеймс (Susan James), Фрэнсис Камм (Frances Kamm), покойным Стигом Кангером (Stig Kanger), Эрином Келли (Erin Kelly), Исааком Леви (Isaac Levi), Кристианом Листом (Christian List), Себастьяно Маффетоне (Sebastiano Maffetone), Авишай Маргалит (Avishai Margalit), Дэвидом Миллером (David Miller), покойным Сидни Моргенбессером (Sidney Morgenbesser), Томасом Нагелем (Thomas Nagel), Сари Нуссейбе (Sari Nusseibeh), покойной Сьюзан Моллер Окин (Susan Moller Okin), Чарльзом Парсонсом (Charles Parsons), Эрлиндой Пауэр-Струдер (Herlinde Pauer-Struder), Фабьен Петер (Fabienne Peter), Филиппом Петтитом (Philip Pettit), Томасом Погге (Thomas Pogge), Генри Ричардсоном (Henry Richardson), Аленом Райаном (Alan Ryan), Кэрол Ровейн (Carol Rovane), Деброй Зац (Debra Satz), Джоном Серлем (John Searle), покойной Джудит Шклар (Judith Shklar), Квентином Скиннером (Quentin Skinner), Хиллел Стайнер (Hillel Steiner), Деннисом Томпсоном (Dennis Thompson), Чарльзом Тэйлором (Charles Taylor) и Джудит Томпсон (Judith Thomson).

В размышлениях о праве мне сильно помогли дискуссии и с многими другими людьми, помимо вышеперечисленных, среди которых Брюс Акерман (Bruce Ackerman), судья Верховного суда Стивен Брейер (Stephen Breyer), Оуэн Фисс (Owen Fiss), покойный Герберт Харт (Herbert Hart), Тони Оноре (Tony Honoré), Энтони Лью-

ис (Anthony Lewis), Фрэнк Майклмен (Frank Michelman), Марта Миноу (Martha Minow), Роберт Нельсон (Robert Nelson), судья Верховного суда Кэйт О'Риган (Kate O'Regan), Джозеф Рац (Joseph Raz), Сьюзан Роз-Акерман (Susan Rose-Ackerman), Стивен Седли (Stephen Sedley), Касс Санстейн (Cass Sunstein) и Джереми Уолдрон (Jeremy Waldron). И хотя моя работа над этой книгой по-настоящему началась с моих «Лекций имени Джона Дьюи» («Благополучие, действие и свобода»), прочитанных на философском факультете Колумбийского университета в 1984 г., а завершилась, в целом, другим циклом философских лекций в университете Стэнфорда («Справедливость») в 2008 г., я также опробовал свои аргументы касательно теории справедливости в различных юридических школах. В дополнение к нескольким лекциям и семинарам в юридических школах в университетах Гарварда, Йеля и Вашингтона, я также прочитал «Лекции имени Сторрса» («Объективность») в юридической школе Йеля в сентябре 1990 г., «Лекции имени Розенталя» («Сфера справедливости») в Юридической школе Северо-западного университета в сентябре 1998 г. и специальную лекцию («Права человека и пределы права») в юридической школе Кардозо в сентябре 2005 г.[1]

В экономике, которая является моей первой специальностью и которая имеет особое значение для идеи справедливости, огромную пользу мне принесли дискуссии, длившиеся десятилетиями, с рядом исследователей, дополняющих вышеприведенный список. Среди них Джордж Акерлоф (George Akerlof), Амийя Багчи (Amiya Bagchi), Джазодхара Багчи (Jasodhara Bagchi), покойный Дипак Банерджи (Dipak Banerjee), Нирмала Банерджи (Nirmala Banerjee), Пранаб Бардхан (Pranab Bardhan), Алок Бхаргава (Alok Bhargava), Кристофер Блисс (Christopher Bliss), Сэмюэль Боулс (Samuel Bowles), Сэмюэль Бриттэн (Samuel Brittan), Роберт Кассен (Robert Cassen), покойный Сукхамой Чакраварти (Sukhamoy Chakravarty), Парта Дасгупта (Partha Dasgupta), Мринал Датта-Чаудхури (Mrinal

1. «Лекции имени Дьюи» были проведены преимущественно по инициативе Исаака Леви (Isaac Levi), «Лекции имени Сторрса» — Гвидо Калабрези (Guido Calabresi), «Лекции имени Розенталя» — Рональда Аллена (Ronald Allen), а лекция в Школе Кордоза — Дэвида Руденстайна (David Rudenstine). Дискуссии с ними и их коллегами принесли мне немалую пользу.

Datta-Chaudhuri), Ангус Дитон (Angus Deaton), Мегнад Десаи (Meghnad Desai), Жан Дрез (Jean Drèze), Бхаскар Дутта (Bhaskar Dutta), Жан-Поль Фитусси (Jean-Paul Fitoussi), Нэнси Фолбр (Nancy Folbre), Альберт Хиршман (Albert Hirschman), Деваки Джайн (Devaki Jain), Тапас Маджумдар (Tapas Majumdar), Мукул Маджумдар (Mukul Majumdar), Стивен Марглин (Stephen Marglin), Дипак Мазумдар (Dipak Mazumdar), Луиджи Пазинетти (Luigi Pasinetti), покойный И. Г. Пател (I. G. Patel), Эдмунд Фелпс (Edmund Phelps), К. Н. Радж (K. N. Raj), В. К. Рамачандран (V. K. Ramachandran), Джеффри Сакс (Jeffrey Sachs), Арджун Сенгупта (Arjun Sengupta), Реман Собхан (Rehman Sobhan), Барбара Солоу (Barbara Solow), Роберт Солоу (Robert Solow), Николас Стерн (Nicholas Stern), Джозеф Стиглиц (Joseph Stiglitz) и Стефано Заманьи (Stefano Zamagni).

Также у меня были крайне полезные беседы с Ишер Ахлувалия (Isher Ahluwalia), Монтеком Ахлувалия (Montek Ahluwalia), Полом Анандом (Paul Anand), покойным Питером Бауэром (Peter Bauer), Абхиджит Банарджи (Abhijit Banerjee), Лордес Бенерия (Lourdes Beneria), Тимоти Бесли (Timothy Besley), Кеном Бинмором (Ken Binmore), Нэнси Бердсолл (Nancy Birdsall), Уолтером Боссертом (Walter Bossert), Франсуа Бургиньоном (François Bourguignon), Сатьей Чакраварти (Satya Chakravarty), Кэнкен Чопра (Kanchan Chopra), Винсентом Кроуфордом (Vincent Crawford), Асимом Дасгуптой (Asim Dasgupta), Клодом д'Аспремоном (Claude d'Aspremont), Питером Даймондом (Peter Diamond), Авинашем Диксит (Avinash Dixit), Дэвидом Дональдсоном (David Donaldson), Эстер Дафло (Esther Duflo), Фрэнклином Фишером (Franklin Fisher), Марком Флербэ (Marc Fleurbaey), Робертом Франком (Robert Frank), Бенджамином Фридманом (Benjamin Friedman), Пиранджело Гареньани (Pierangelo Garegnani), покойным Луисом Дживерсом (Louis Gevers), покойным У. М. Горманом (W. M. Gorman), Яном Грааффом (Jan Graaff), Жаном-Мишелем Грандмоном (Jean-Michel Grandmont), Джерри Грином (Jerry Green), Тедом Грувсом (Ted Groves), Фрэнком Ханом (Frank Hahn), Вахидулом Хаком (Wahidul Haque), Кристофером Харрисом (Christopher Harris), Барбарой Харрис Уайт (Barbara Harris White), покойным Джоном Харсаний (John Harsanyi), Джеймсом Хекманом (James Heckman), Джудит Хейер (Judith Heyer), покойным Джоном Хиксом (John Hicks), Джейн Хамфрис (Jane Humphries), Нурулом Исламом (Nurul Islam), Ризва-

нулом Исламом (Rizwanul Islam), Дейлом Йоргенсоном (Dale Jorgenson), Дэниелем Канеманом (Daniel Kahneman), Азизуром Рахман Каном (Azizur Rahman Khan), Аленом Кирманом (Alan Kirman), Серджем Колмом (Serge Kolm), Яношом Корнай (Janos Kornai), Майклом Крамером (Michael Kramer), покойным Жаном-Жаком Лаффоном (Jean-Jacques Laffont), Ричардом Лэйардом (Richard Layard), Мишелем Ле Бретоном (Michel Le Breton), Яном Литтлом (Ian Little), Анурадхой Лютером (Anuradha Luther), покойным Джеймсом Мидом (James Meade), Джоном Мюэллбауэром (John Muellbauer), Филиппом Монджином (Philippe Mongin), Дилипом Мукереджи (Dilip Mookerjee), Анджаном Мукереджи (Anjan Mukherji), Халеком Накви (Khaleq Naqvi), Дипаком Найяром (Deepak Nayyar), Рохини Найяром (Rohini Nayyar), Томасом Пикетти (Thomas Piketty), Робертом Поллаком (Robert Pollak), Анисуром Рахманом (Anisur Rahman), Дебраджем Рэй (Debraj Ray), Мартином Равальон (Martin Ravallion), Элвином Ротом (Alvin Roth), Кристианом Сейдл (Christian Seidl), Майклом Спенсом (Michael Spence), Т. Н. Сринивасан (T. N. Srinivasan), Дэвидом Старреттом (David Starrett), С. Субраманияном (S. Subramanian), Котаро Сузумурой (Kotaro Suzumura), Мадхурой Сваминатхан (Madhura Swaminathan), Джудит Тендлер (Judith Tendler), Жаном Тиролем (Jean Tirole), Аленом Транной (Alain Trannoy), Джоном Викерсом (John Vickers), покойным Уильямом Викрей (William Vickrey), Йоргеном Вейбулл (Jorgen Weibull), Гленом Вейлем (Glen Weyl) и Менахемом Йаари (Menahem Yaari).

Также на протяжении многих лет мне помогали беседы по разным темам, тесно связанным со справедливостью, с Алака Басу (Alaka Basu), Дилипом Басу (Dilip Basu), Шейлой Бенхабиб (Seyla Benhabib), Сугатой Босе (Sugata Bose), Мирой Бувинич (Myra Buvinic), Линкольном Ченом (Lincoln Chen), Мартой Чен (Martha Chen), Дэвидом Крокером (David Crocker), Баруном Де (Barun De), Джоном Данном (John Dunn), Джулио Френком (Julio Frenk), Саккио Фукуда-Парр (Sakiko Fukuda-Parr), Рамачандрой Гуха (Ramachandra Guha), Гитой Рао Гупта (Geeta Rao Gupta), Джефри Хоторном (Geoffrey Hawthorn), Эриком Хобсбаумом (Eric Hobsbawm), Дженифер Хохшильд (Jennifer Hochschild), Стэнли Хоффманом (Stanley Hoffmann), Алишей Холланд (Alisha Holland), Ричардом Хортоном (Richard Horton), Айэшой Джалал (Ayesha Jalal), Феличией Кнаул (Felicia Knaul), Мелиссей Лэйн (Melissa Lane), Мэри Каль-

дор (Mary Kaldor), Джейн Мэнсбридж (Jane Mansbridge), Майклом Мармотом (Michael Marmot), Барри Мазуром (Barry Mazur), Пратапом Бхану Мехта (Pratap Bhanu Mehta), Удай Мехта (Uday Mehta), покойным Ральфом Милибандом (Ralph Miliband), Кристофером Мюрреем (Christopher Murray), Элинор Остром (Elinor Ostrom), Кэрол Ричардс (Carol Richards), Дэвидом Ричардсом (David Richards), Джонатаном Райли (Jonathan Riley), Мэри Робинсон (Mary Robinson), Элейн Скарри (Elaine Scarry), Гаретом Стедманом Джонсом (Gareth Stedman Jones), Ирен Тинкер (Irene Tinker), Меган Воган (Megan Vaughan), Дороти Веддерберн (Dorothy Wedderburn), Леоном Визельтиром (Leon Wieseltier) и Джеймсом Вольфенсоном (James Wolfensohn). В той части книги, в которой разбирается связь демократии со справедливостью (главы 15–17), я опираюсь на три мои лекции 2005 г. («Демократия») в Школе передовых международных исследований (School of Advanced International Studies, SAIS) Университета Джонса Хопкинса, расположенной в их кампусе в Вашингтоне. Эти лекции были проведены по инициативе Сунил Кхилнани (Sunil Khilnani), поддержанной Фрэнсисом Фукуямой, которые оба дали мне весьма полезные рекомендации. Лекции привели к другим дискуссиям на встречах SAIS, которые тоже очень мне пригодились.

Новая гарвардская «Программа по справедливости, благосостоянию и экономике», которой я руководил пять лет, с января 2004 по декабрь 2008 г., также предоставила мне прекрасные возможности общаться со студентами и коллегами, интересующимися схожими проблемами в разных областях. Новый директор, Уолтер Джонсон (Walter Johnson), поддерживает и расширяет пространство этого общения, используя свои таланты руководителя, и я смог совершенно свободно изложить основные идеи этой книги на моей прощальной презентации в группе, получив от нее взамен немало замечательных вопросов и комментариев.

Эрин Келли и Томас Сканлон оказали мне огромную помощь, прочитав значительную часть рукописи и высказав ряд критически важных советов. Я очень благодарен им обоим.

Расходы на исследование, включая работу помощников, отчасти были покрыты пятилетним проектом по демократии в Центре истории и экономики Королевского колледжа в Кембридже, поддержанным также Фондом Форда,

Фондом Рокфеллера и Фондом Меллона в 2003–2008 гг., а затем и новым поддержанным Фондом Форда проектом «Индия в глобальном мире», в котором особое внимание уделялось значению индийской интеллектуальной истории для современных проблем. Я очень благодарен за эту поддержку и очень ценю прекрасную работу по координации этих проектов, выполнявшуюся Ингой Халд Маркан (Inga Huld Markan). Также мне повезло с чрезвычайно способными и изобретательными помощниками, которые отнеслись к книге с глубочайшим интересом и предлагали дельные комментарии, которые помогли мне усовершенствовать аргументы и общее изложение. За это я благодарен Педро Рамосу Пинтосу (Pedro Ramos Pintos), который работал со мной больше года и оказал немалое влияние на книгу, а также работающим со мной в настоящее время Кристи Уолкер (Kirsty Walker) и Афсан Бхаделия (Afsan Bhadelia) за их неизменную помощь и интеллектуальный вклад.

Книга выходит в издательстве *Penguin* и одновременно, в Северной Америке, в *Harvard University Press*. Мой гарвардский редактор Майкл Аронсон (Michael Aronson) дал мне ряд превосходных советов. Два анонимных рецензента рукописи предоставили мне весьма ценные комментарии, а поскольку мои детективные изыскания позволили выяснить, что это были Фрэнк Ловетт (Frank Lovett) и Билл Талботт (Bill Talbott), я могу поблагодарить их здесь лично. Подготовка книги и редактура в *Penguin Books* прошли великолепно, несмотря на крайне сжатые сроки, — этой работой занимались бодрый и энергичный Ричард Дьюгид (Richard Duguid) (ответственный редактор), Джейн Робертсон (Jane Robertson) (редактор текста) и Филипп Берч (Phillip Birch) (помощник редактора). Всем им я крайне благодарен.

У меня не хватает слов, чтобы в полной мере выразить свою признательность издателю этой книги, Стюарту Проффиту (Stuart Proffitt) из *Penguin Books*, который дал мне ценнейшие советы и комментарии по каждой главе (да и, по сути, почти по каждой странице в этой книге), заставив меня переписать многие разделы рукописи, чтобы сделать их яснее и доступнее. Его рекомендации по общей организации книги также пришлись весьма кстати. Я могу представить себе, какое облегчение он испытает, когда наконец разделается с этой книгой.

Амартия Сен

ВВЕДЕНИЕ
Подход к справедливости

ПРИМЕРНО за два с половиной месяца до штурма Бастилии в Париже, который, собственно, и стал началом Французской революции, политический философ и оратор Эдмунд Берк заявил в лондонском парламенте: «Произошло событие, о котором сложно говорить и невозможно молчать». Это было 5 мая 1789 г. Речь Берка не имела непосредственного отношения к буре, готовой вот-вот разразиться во Франции. На самом деле причиной для нее стал импичмент Уоррена Гастингса, который в те времена управлял британской Ост-Индской компаний, занятой после своей победы в Битве при Плесси (23 июня 1757 г.) укреплением британского правления в Индии.

Предъявляя обвинение Уоррену Гастингсу, Берк упомянул «вечные законы справедливости», которые, Гастингс, по словам Берка, «нарушил». Мы действительно часто не можем молчать, когда сталкиваемся с вопиющей несправедливостью, рождающей в нас гнев, который трудно описать словами. Однако любой анализ несправедливости все равно требует ясных формулировок и подкрепленного разумными аргументами разбора.

Берк, на самом деле, не испытывал недостатка в словах: он красноречиво высказался не об одном, а о множестве злодеяний Гастингса, а потом скопом изложил ряд независимых друг от друга и достаточно разных причин, объясняющих, почему необходимо осудить как Уоррена Гастингса, так и саму природу складывающегося в Индии британского правления:

> Я обвиняю Уоррена Гастингса, эсквайра, в государственных преступлениях и правонарушениях.
>
> Я обвиняю его от имени Палаты общин Великобритании на собрании Парламента, доверие которого он предал.

> Я обвиняю его от имени всех Общин Великобритании, чей национальный характер он обесчестил.
>
> Я обвиняю его от имени народа Индии, чьи законы, права и свободы он извратил; чьи владения он уничтожил, чью страну он опустошил и разорил.
>
> Я обвиняю его от имени и в силу тех вечных законов справедливости, которые он нарушил.
>
> Я обвиняю его от имени самой человеческой природы, которую он грубо попирал, ущемлял и притеснял — людей обоих полов, любого возраста, ранга, положения и в любых жизненных обстоятельствах[1].

Ни один аргумент не выделен здесь в качестве того *единственного* разумного основания для импичмента Уоррена Гастингса, который бы представлялся решительным ударом. Напротив, Берк предлагает множество разных причин для вынесения импичмента[2]. Далее в этой работе я буду изучать процедуру, которую можно назвать «множественным обоснованием», заключающуюся, к примеру, в применении различных обвинений без поиска согласия касательно достоинств каждого из них. Основной вопрос здесь в том, должны ли мы прийти к согласию относительно какой-то одной линии обоснования, исключающей все остальные, ради разумного консенсуса по признанию факта несправедливости, требующей незамедлительного исправления. Здесь важно отметить главный для идеи справедливости момент: бывает сильное ощущение несправедливости, у которого много разных оснований, и при этом мы можем не соглашаться с тем, что то или иное основание является *главной* причиной для констатации несправедливости.

---

1. The Works of the Right Honourable Edmund Burke. London: John C. Nimmo, 1899. Vol. X. P. 144–145.
2. Я комментирую здесь не фактическую истинность утверждений Берка, а лишь его общий подход к предъявлению несколько оснований для предания Гастингса суду. Один из тезисов Берка, касающийся вероломства Гастингса, на самом деле был несправедлив. Достаточно странно, что Берк ранее защищал проходимца Роберта Клайва, который в гораздо большей степени отвечал за беззаконное разграбление Индии под эгидой Компании, чему Гастингс как раз хотел положить конец, сделав упор на закон и порядок (а также на внедрение элементов гуманизма в управление Компании, которые ранее напрочь отсутствовали). Эти исторические события я обсуждал в «Памятной речи» в Лондонской мэрии, прочитанной по случаю 250-й годовщины битвы при Плесси («Значение Плесси») в июне 2007 г. Расширенная версия лекции была опубликована в: *Sen A.* Imperial Illusions: India, Britain and the wrong lessons//The New Republic, December 2007.

Возможно, более понятную иллюстрацию этой общей мысли о сходящихся следствиях можно извлечь из недавнего события — принятого в 2003 г. правительством США решения начать военное вторжение в Ирак. О решениях такого рода можно судить по-разному, но здесь надо обратить внимание на следующее: возможно, что несколько отличающихся друг от друга, расходящихся аргументов приведут все же к одному и тому же выводу — в данном случае к тому, что курс на развязывание войны в Ираке, выбранный в 2003 г. коалицией, во главе которой стояли США, был ошибочным.

Рассмотрим различные, но в равной степени достаточно убедительные аргументы, выдвинутые в то время против решения начать войну в Ираке[3]. Во-первых, вывод об ошибочности вторжения может обосновываться отсутствием глобального соглашения, которое бы, в частности, проводилось через ООН и могло бы оправдать то, что одна страна посылает свою армию в другую. Второй аргумент может указать на то, что мы должны были использовать больше информации, например, о наличии или отсутствии оружия массового уничтожения в Ираке в период до вторжения; только после получения такой информации можно было бы принимать подобные военные решения, которые неизбежно подвергнут многих людей риску смерти, травмы или вынужденного перемещения. Третий аргумент может относиться к демократии как «правлению посредством обсуждения» (если вспомнить старое выражение, некогда ассоциировавшееся с Джоном Стюартом Миллем, но еще раньше использовавшееся Уолтером Бэджетом), сосредоточиваясь на политическом значении информационной манипуляции, достигаемой за счет искаженных сведений, сообщаемых жителям страны, а также специально созданных вымыслов (например, о воображаемой связи Саддама Хусейна с событиями 11 сентября или с «Аль-Каидой»), мешающих гражданам Америки оценить принятое исполнительной властью решение начать войну. Согласно четвертому ар-

---

3. Естественно, были выдвинуты аргументы и за вмешательство. Один из них — убежденность в том, что Саддам Хусейн нес ответственность за террористический акт 9 сентября, другой — что он состоял в тесных отношениях с «Аль-Каидой». Ни одно из этих обвинений не подтвердилось. Верно то, что Хусейн был жестоким диктатором, но таких диктаторов и в прошлом, и в наши дни хватает в разных странах.

гументу, главная проблема может заключаться не в чем-то из вышеперечисленного, а в реальных *последствиях* вторжения: вопрос в том, сможет ли оно установить мир и порядок в захваченной стране, на Ближнем Востоке, наконец во всем мир в целом и можно ли ожидать того, что оно снизит риски глобального насилия и терроризма, а не увеличит их?

Все это серьезные соображения, и они создают разные проблемы с оценками, ни одну из которых невозможно сразу же исключить в качестве не имеющей значения или неважной для решений относительно действий такого рода. В целом же, они не обязательно ведут к одному и тому же выводу. Но если, как в данном примере, показано, что все осмысленные критерии приводят к одной и той же констатации серьезной ошибки, значит, для утверждения данного вывода не нужно ждать выяснения относительных приоритетов каждого из этих критериев. Произвольное сокращение множества принципов, способных противоречить друг другу, до одного-единственного, прошедшего проверку, и отсекание всех остальных критериев оценки, на самом деле, не являются предварительным условием получения полезных и надежных выводов о том, что нужно сделать. Это относится как к теории справедливости, так и к любой другой области применения практического разума.

Рассуждение и справедливость

Теория справедливости оказывается нужной тогда, когда мы вступаем в рассуждение по теме, о которой, как отметил Берк, очень сложно говорить. Иногда утверждается, что справедливость — это вообще не предмет для рассуждений; якобы все дело в том, чтобы быть в меру чувствительным и понимать, в чем несправедливость. Подобными идеями легко прельститься. Когда мы, к примеру, узнаем о свирепствующем голоде, кажется вполне естественным протестовать, а не глубокомысленно рассуждать о справедливости и несправедливости. Однако бедствие может быть случаем несправедливости, только если его можно было предотвратить и особенно если те, кто могли принять меры предосторожности, пренебрегли ими. Так или иначе, рассуждение все равно участвует в переходе от наблюдения за трагедией к признанию факта несправ-

ведливости. Кроме того, случаи несправедливости могут быть гораздо более сложными и запутанными, чем оценка наблюдаемого бедствия. Могут предъявляться разные аргументы, указывающие на разнородные выводы, так что оценки справедливости далеки от однозначности.

От разумного обоснования часто предпочитают воздерживаться не возмущенные критики, а, скорее, непоколебимые хранители порядка и справедливости. Умалчивание всегда было привлекательным для тех, кто играл руководящую роль, кто был наделен государственной властью, кто не был уверен в мотивах действий или не желал тщательно анализировать основания своей политики. Лорд Мансфилд, влиятельный английский судья XVIII в., дал одному только что вступившему в должность колониальному губернатору такой совет: «Думайте о том, что, по-вашему, требует справедливость, и принимайте соответствующие решения. Но никогда не выдавайте свои резоны; поскольку ваше суждение, вероятно, будет верным, тогда как резоны наверняка будут ложными»[4]. Такой совет может пригодиться для тактичного правления, однако это, конечно, не гарантия правильных поступков. Также он не гарантирует того, что потерпевшие увидят и признают восстановление справедливости (что, как мы будем обсуждать далее, является одним из моментов принятия оправданных решений, относящихся к справедливости).

Одно из требований теории справедливости — применять разум при выявлении справедливости и несправедливости. Сотни лет авторы из самых разных стран, рассуждавшие о справедливости, пытались найти интеллектуальное основание для перехода от общего чувства несправедливости к обоснованному выявлению частных случаев несправедливости, а от него — к анализу того, как укрепить справедливость. В разных странах мира имеются давние — весьма впечатляющие — традиции осмысления справедливости и несправедливости, из которых можно почерпнуть немало глубоких идей, так что сейчас нам стоит перейти к рассмотрению этих традиций.

---

4. Это замечание принадлежит Уильяму Мюррею, первому эрлу Мэнсфилда, цит. по: *Campbell J.* The Lives of the Chief Justices in England: From the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield. London: John Murray, 1949–1957. Vol. 2. Chapter 40. P. 572.

Просвещение и основное расхождение

Хотя тема общественной справедливости обсуждалась столетиями, она испытала невиданный подъем в период европейского Просвещения XVIII–XIX вв., чему способствовали политическая атмосфера перемен, а также социально-экономические преобразования, происходившие тогда в Европе и Америке. Есть две основные и при этом расходящиеся линии рассуждений о справедливости, которые обнаруживаются у ведущих философов, связанных с радикальной мыслью этого периода. Это различие привлекало намного меньше внимания, чем оно, по моему мнению, действительно заслуживает. Я начну с этой дихотомии, чтобы определить место того конкретного понимания теории справедливости, которое я намереваюсь изложить в данном труде.

Один из подходов, открытый работами Томаса Гоббса в XVII в., а затем в разных аспектах развитый другими выдающимися мыслителями, среди которых, например, Жан-Жак Руссо, был сосредоточен на выявлении справедливого институционального устройства общества. Этот подход, который можно назвать «трансцендентальным институционализмом», обладает двумя отличительными чертами. Во-первых, он, в основном, обращает внимание на то, что сам же определяет в качестве совершенной справедливости, а не на сравнение справедливости и несправедливости. Он пытается лишь выделить социальные характеристики, которые по меркам справедливости превзойти невозможно, а потому не фокусируется на сравнении различных достижимых типов общественного устройства, которые, возможно, в равной степени не дотягивают до идеалов совершенства. Исследование в этом случае направлено на определение природы «справедливого», а не на обнаружение тех или иных критериев признания некоторой альтернативы в качестве «менее несправедливой», чем другая.

Во-вторых, в поисках совершенства трансцендентальный институционализм сосредоточивается, в основном, на правильном построении институтов и напрямую не занимается реальными обществами, которые могут в конечном счете возникнуть. Природа общества, возникающего из того или иного комплекса институтов, должна, разумеется, зависеть также и от внеинституциональных факто-

ров, таких как реальное поведение людей и их социальные взаимодействия. Если теория трансцендентально-институционального направления и предполагает в некоторых случаях проработку возможных последствий функционирования институтов, принимаются определенные посылки о поведении, которые помогают работе отобранных институтов.

Обе этих черты относятся к «договорному» стилю мышления, открытому Томасом Гоббсом, а потом развитому Джоном Локком, Жаном-Жаком Руссо и Иммануилом Кантом[5]. Гипотетический «общественный договор», который, как предполагается, был принят, очевидным образом говорит об идеальной альтернативе тому хаосу, в который, если бы не этот договор, погрузилось бы общество, причем договоры, которые в основном обсуждались этими авторами, касались именно выбора институтов. Итоговый результат состоит в том, что были разработаны теории справедливости, сосредоточенные на трансцендентальном определении идеальных институтов[6].

Здесь важно, однако, отметить, что трансцендентальные институционалисты, ищущие совершенно справедливых институтов, в некоторых случаях предоставили нам и весьма проницательный анализ нравственных или политических императивов общественно приемлемого поведения. В особенности это относится к Иммануилу Канту и Джону Ролзу, которые оба занимались трансцендентально-институциональным исследованием, но также осуществили глубокий анализ требований к поведенческим нормам. И хотя они были сосредоточены на выбо-

---

5. См.: *Гоббс Т.* Левиафан//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2; *Локк Дж.* Два трактата о правлении//Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3; *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре//Трактаты. М.: Наука, 1969; *Кант И.* Основоположения метафизики нравов//Собрание соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4.

6. Хотя подход общественного договора, открытый Гоббсом, совмещает в себе трансцендентализм и институционализм, стоит отметить, что две этих черты не обязательно всегда сопутствуют друг другу. Например, у нас может быть трансцендентальная теория, которая сосредоточена на социальной реализации, а не на институтах (простым примером развития «основанной на реализации трансценденции» был бы поиск совершенного утилитаристского мира с абсолютно счастливыми людьми). Или же мы можем сосредоточиться на институциональных оценках в сравнительном режиме, а не на трансцендентальном поиске совершенной подборки социальных институтов (предпочтение, отдаваемое большей или, наоборот, меньшей роли свободного рынка, может быть иллюстрацией сравнительного институционализма).

ре институтов, их исследования можно считать подходами к справедливости, «ориентированными на устройство» в более широком смысле, поскольку к устройству можно отнести не только правильные институты, но и правильное поведение[7]. Конечно, есть радикальное различие между концепциями справедливости, ориентированными на устройство и на реализацию: последние должны, к примеру, учитывать реальное поведение людей, а не просто предполагать, что все будут следовать идеальной линии поведения.

В противоположность трансцендентальному институционализму, ряд других теоретиков Просвещения стали применять множество сравнительных подходов, которые были направлены на социальную реализацию (проистекающую из наличных институтов, реального поведения и других факторов). Различные версии подобного сравнительного мышления можно найти, к примеру, в работах Адама Смита, маркиза де Кондорсе, Иеремии Бентама, Мэри Уолстонкрафт, Карла Маркса, Джона Стюарта Милля, а также у многих других мыслителей-первопроходцев XVIII и XIX столетий. И хотя эти авторы с их совершенно разными идеями о требованиях справедливости предложили множество способов социальных сравнений, можно сказать, пусть и рискуя небольшим преувеличением, что все они занимались сравнениями обществ, которые уже существовали или же могли реально возникнуть, и не ограничивали свои исследования трансцендентальными поисками совершенно справедливого общества. Занятые в основном сравнениями, ориентированными на реализацию, они часто интересовались устранением явной несправедливости в том мире, в котором сами жили.

Дистанция между двумя подходами, *трансцендентальным институционализмом*, с одной стороны, и *ориентированным на реализацию сравнением* — с другой, имеет важнейшее значение. Получилось так, что именно на первую традицию, то есть трансцендентальный институционализм, опирается в своих исследованиях справедливости

---

7. Как объясняет Ролз: «Другое ограничение заключается в том, что по большей части я рассматриваю принципы справедливости, которые должны регулировать вполне упорядоченное общество. Предполагается, что любой человек поступает справедливо и играет свою роль в поддержании справедливых институтов». (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 23).

главное направление современной политической философии. Наиболее сильное и монументальное изложение этого подхода к справедливости мы находим в трудах ведущего политического философа нашего времени, Джона Ролза (чьи идеи и крайне важный вклад будут изучаться во второй главе «Ролз и после Ролза»)[8]. В самом деле, «принципы справедливости» Ролза в его «Теории справедливости» целиком и полностью определяются через совершенно справедливые институты, хотя он исследует, причем блестяще, и нормы правильного поведения в политическом и нравственном контекстах[9].

По пути трансцендентального институционализма пошли и другие известнейшие современные теоретики справедливости; здесь можно вспомнить Рональда Дворкина, Дэвида Готье, Роберта Нозика. Их теории, в которых содержаться разные, но в каждом случае важные идеи об условиях «справедливого общества», имеют общую цель — определить справедливые правила и институты, даже если определяют они эти совершенные формы устройства абсолютно по-разному. Описание совершенно справедливых институтов стало главной задачей современных теорий справедливости.

Отправная точка

В отличие от большинства современных теорий справедливости, которые сосредоточены на «справедливом обществе», эта книга представляет собой попытку исследовать ориентированные на реализацию сравнения, главное внимание в которых уделяется укреплению или уменьшению

---

8. В «Теории справедливости» (1971) он пояснил: «Я попытался обобщить и представить в виде теории высокой степени абстракции традиционную теорию общественного договора, выдвигавшуюся Локком, Руссо и Кантом» (С. 15). См. также его работу «Политический либерализм» (*Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993). «Договорные» ориентиры теории справедливости Ролза подчеркивались им уже в ранней новаторской статье «Справедливость как честность» (*Rawls J.* Justice as Fairness // Philosophical Review. 1958. Vol. 67).

9. Указывая на необходимость, как он сам говорит, «рефлексивного равновесия», Ролз включает в свой социальный анализ требование подвергнуть ценности и приоритеты критическому разбору. Также «справедливые институты», как мы уже упоминали, определяются в анализе Ролза после того, как принята посылка о соответствии действительного поведения верным поведенческим правилам.

справедливости. В этом отношении она сходится не с сильной и более влиятельной в философском плане традицией трансцендентального институционализма, возникшей в период Просвещения (в первоначальном виде у Гоббса, а затем разработанной у Локка, Руссо, Канта и других теоретиков), а с «другой» традицией, которая также сложилась примерно в тот же период или сразу после него (в разных версиях, представленных Смитом, Кондорсе, Уолстонкрафт, Бентамом, Марксом, Миллем и др.). Тот факт, что у меня общая с этими мыслителями отправная точка, естественно, не означает, что я согласен с содержанием их теорий (это должно быть достаточно очевидным, поскольку они и сами существенно отличаются друг от друга), так что нам еще предстоит выяснить, куда мы через какое-то время прибудем, покинув этот отправной пункт[10]. Этому путешествию будет посвящена вся остальная часть книги.

Начальной позиции необходимо приписать определенное значение, особенно при отборе некоторых вопросов (например, «как можно укрепить справедливость?»), но не других (например, «что представляли бы собой совершенно справедливые институты?»). Эта отправная точка создает двойной эффект: во-первых, выбирается сравнительный, а не трансцендентальный путь, а во-вторых, задается фокусировка на актуальной реализации в рассматриваемых обществах, а не только на институтах и правилах. Если учитывать сегодняшний баланс интересов в современной политической философии, понятно, что это потребует радикальных изменений в формулировании теории справедливости.

Почему нам нужна такая двойная отправная точка? Я начну с трансцендентализма. Здесь я вижу две проблемы. Во-первых, не всегда разумное согласие по природе «справедливого общества» вообще достижимо, даже если выполнены строгие условия беспристрастности и открытого анализа (как они выписаны Ролзом в его «исходном по-

---

10. Также эти авторы по-разному используют слово «справедливость». Как отметил Адам Смит, у термина «справедливость» «несколько разных значений» (*Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. 6th edn. London: T. Cadell, 1790. VII. ii. 1. P. 10; Clarendon Press edition (1976). P. 269) [Цитаты из А. Смита здесь и далее приводятся по оригинальным изданиям, с учетом русских переводов (в большинстве случаев измененных), в том числе: *Смит А.* Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. — *Примеч. пер.*]. Далее я буду разбирать идеи Смита о справедливости, понимаемой в наиболее широком смысле.

ложении»): это проблема *достижимости* того трансцендентального решения, с которым можно было бы согласиться. Во-вторых, для действия практического разума, предполагающего реальный выбор, требуется некоторый аппарат сравнения относительных уровней справедливости, позволяющий сделать выбор из достижимых альтернатив, а не определение совершенной, но, возможно, недоступной ситуации, которую нельзя было бы превзойти: это проблема *избыточности* поиска трансцендентального решения. Теперь я намереваюсь обсудить эти проблемы трансцендентального подхода, но сначала позволю себе вкратце высказаться о сосредоточенности на институтах, характерной для трансцендентального институционализма.

Второй отправной момент относится к необходимости сосредоточиться на актуальной реализации и достижениях, а не только на установлении верных институтов и правил. Здесь контраст, как уже упоминалось ранее, связан с общей — и более широкой — дихотомией представлений о справедливости, ориентированных на устройство и на реализацию. Первая линия предполагает, что справедливость следует теоретически описывать через определенное организационное устройство — некоторые институты, нормативы, поведенческие правила, реальное наличие которых показало бы, что справедливость достигнута. В этом контексте возникает следующий вопрос: действительно ли анализ справедливости должен ограничиваться корректным определением базовых институтов и общих правил? Не должны ли мы еще исследовать и то, что возникает в таком обществе, в том числе то, какая жизнь и в самом деле можно быть у людей при наличии институтов и правил, а также других факторов (включая реальное поведение), которые на нее неизбежно повлияют?

Я рассмотрю аргументы по двум отправным моментам один за другим. Начну я с проблем трансцендентального определения, а именно с вопроса о достижимости, а затем перейду к проблеме избыточности.

Достижимость единственного трансцендентального согласия

Между конкурирующими принципами, прошедшими критический анализ, могут сохраняться серьезные разногласия, и каждый из таких принципов может претен-

довать на беспристрастность. Эта проблема достаточно серьезна в случае, к примеру, утверждения Джона Ролза о том, что в гипотетической ситуации первозданного равенства (которую он называет «исходным положением»), когда личные интересы людей им самим не известны, будет единогласно выбран строго определенный комплекс «двух принципов справедливости». Этим предполагается, что существует, по сути, только один вид беспристрастного рассуждения, удовлетворяющий требованиям честности, очищенной от личных интересов. Но это, как я берусь утверждать, ошибка.

Например, могут быть различия в точном сравнении, с одной стороны, распределительного равенства, а с другой — общего или совокупного улучшения. В своем трансцендентальном анализе Джон Ролз выбирает одну формулу (лексикографическое правило максимина, которое будет обсуждаться в главе 2) из множества доступных, но не приводит убедительных аргументов, которые бы исключили все остальные альтернативы, способные конкурировать за беспристрастное внимание с весьма специфической формулой Ролза[11]. Может быть и много других разумно обоснованных различий в частных формулах, которыми Ролз ограничивается в двух своих принципах справедливости, не показывая нам, почему другие альтернативы не могут тоже претендовать на внимание в беспристрастной атмосфере его исходного положения.

Если выявление совершенно справедливого социального устройства неизбежно остается проблематичным, тогда и вся стратегия трансцендентального институционализма представляется глубоко ущербной, даже если бы в мире была доступна каждая мыслимая альтернатива. Например, два принципа справедливости в классической трактовке «справедливости как честности» у Джона Ролза, которые будут подробнее обсуждаться во второй главе, относятся именно к совершенно справедливым институтам в мире, в котором доступны все альтернативные варианты. Од-

---

11. Различные типы беспристрастных правил распределения обсуждаются в моей работе «Об экономическом неравенстве» (*Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1973; расширенное издание с новым приложением, написанном совместно с Джеймсом Фостером: *Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1997). См. также: *Ryan A.* (ed.). Justice. Oxford: Clarendon Press, 1993; *Miller D.* Principles of Social Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

нако нам неизвестно, действительно ли множественность оснований справедливости позволит в исходной позиции сложиться единственному набору принципов справедливости. В таком случае последовательная проработка общественной справедливости у Ролза, осуществляющаяся пошагово, начиная с определения и установления справедливых институтов, застрянет на самых первых этапах.

В своих более поздних работах Ролз идет на некоторые уступки, признавая то, что «граждане, конечно, отличаются в том, какие концепции политической справедливости они считают наиболее разумными». Эту мысль он развивает в «Праве народов» (1999):

> Содержание публичного разума дано семейством политических концепций справедливости, а не одной-единственной концепцией. Существует много либерализмов и связанных с ними взглядов, а потому и много форм публичного разума, заданных семейством разумных политических концепций. И справедливость как честность, каковы бы ни были ее достоинства, — лишь одна из них[12].

Однако неясно, как Ролз разобрался бы с далеко идущими следствиями этой уступки. Специфические институты, с полной определенностью выбранные в качестве базовой структуры общества, потребовали бы некоего особого решения принципов справедливости, такого, что было выписано Розлом в его ранних работах, включая «Теорию справедливости» (1971)[13]. Как только тезис о единственности ролзовских принципов справедливости отбрасывается (соответствующие аргументы были намечены в поздних работах Ролза), институциональная программа, очевидно, сталкивается со значительной неопределенностью, и Ролз почти ничего не говорит нам о том, как можно было бы выбрать некий конкретный набор институтов на основе множества конкурирующих принципов справедливости,

---

12. См.: *Rawls J.* The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 137, 141.

13. Ролз обсуждает сложности достижения единственной совокупности принципов, которые бы руководили выбором институтов в исходном положении, в своей более поздней работе «Справедливость как честность: новая формулировка» (*Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement / E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. P. 132–134). Я крайне благодарен Эрину Келли за обсуждение со мной отношения поздних работ Ролза к его более ранним формулировкам теории справедливости как честности.

которые бы требовали разных институциональных комбинаций для базовой структуры общества. Ролз мог бы, конечно, решить эту проблему, отказавшись от трансцендентального институционализма своих ранних работ (особенно «Теории справедливости»), и этот ход мне, как автору данной книги, особенно бы понравился[14]. Однако я, боюсь, не могу утверждать, что Ролз намеревался двинуться именно в этом направлении, хотя в некоторых из своих поздних работ он вплотную подходит к данной проблеме.

Три ребенка и флейта: иллюстрация

Проблема единственности беспристрастного выбора совершенно справедливого общества определяется возможностью поддержания многих конкурирующих друг с другом оснований справедливости, которые все в равной мере претендуют на беспристрастность и при этом отличаются друг от друга, выступая в качестве соперников. Позвольте мне проиллюстрировать эту проблему примером, в котором вы должны решить, кто из трех детей — Анна, Боб или Карла — должен получить флейту, из-за которой они спорят. Анна претендует на флейту, поскольку она единственная из трех детей, кто умеет играть на ней (остальные не отрицают этого), а потому будет совершенно несправедливо отказать во флейте единственному человеку, кто на самом деле может на ней играть. Если бы это было все, что мы знали, аргумент за то, чтобы отдать флейту первому ребенку, был бы достаточно убедительным.

В альтернативном сценарии высказывается Боб, он защищает свое право на флейту, указывая на то, что он единственный из трех детей, кто настолько беден, что у него вообще нет собственных игрушек. Поэтому он мог бы играть с флейтой (два других ребенка соглашаются с тем, что они

---

14. Скептицизм Джона Грэя по отношению к теории справедливости Ролза носит намного более радикальный характер, чем у меня, однако мы согласны в том, что отвергаем убеждение, будто у вопросов о ценностях есть только один правильный ответ. Я также согласен с тем, что «разнообразие способов жизни и режимов является приметой человеческой свободы, а не ошибки» (*Gray J.* Two Faces of Liberalism (Cambridge: Polity Press, 2000. P. 139). Мое исследование направлено на варианты такого разумного согласия по вопросу об уменьшении несправедливости, которого все-таки можно достичь, несмотря на разницу в наших взглядах на «идеальные» режимы.

богаче, а потому хорошо обеспечены игрушками и развлечениями). Если бы вы выслушали только Боба и больше никого, у вас был бы обоснованный аргумент за то, чтобы отдать флейту ему.

В последнем сценарии высказывается Карла, которая указывает на то, что она много месяцев усердно трудилась, чтобы сделать флейту своими собственными руками (другие подтверждают это), и как раз тогда, когда она закончила работу, «именно в этот момент, — жалуется она, — эти экспроприаторы пришли, чтобы попытаться отобрать у меня флейту». Если бы вы услышали заявление одной лишь Карлы, вы, вероятно, были бы склонны отдать флейту ей, признавая ее вполне понятную претензию на обладание тем, что она же сама и сделала.

Выслушав троих детей и их разные рассуждения, вы должны будете принять сложное решение. Каждый из теоретиков разных убеждений (например, утилитарист, экономический эгалитарист или строгий либертарианец) может заявить о том, что есть совершенно очевидное справедливое решение, которое в данном случае просто напрашивается, и выявить его не составит труда. Однако почти наверняка каждый будет считать совершенно правильным решением совсем не то, что другой.

Боб, самый бедный ребенок, получит искреннюю поддержку экономического эгалитариста, если тот убежден в необходимости сокращения разницы в экономических средствах. С другой стороны, Карле, сделавшей флейту, достанутся симпатии либертарианца. Для утилитаристского гедониста задача, возможно, окажется наиболее сложной, однако он наверняка пожелает приписать больше значения, чем либертарианец или же экономический эгалитарист, тому факту, что удовольствие Анны, скорее всего, будет сильнее, ведь она единственная, кто умеет играть на флейте (существует также общеизвестная поговорка «кто попусту не тратит, тому не знать нужды»). Тем не менее утилитарист должен признать и то, что из-за относительной обездоленности Боба добавочный прирост его счастья, обусловленный получением флейты, может быть намного больше. «Право» Карлы на получение того, что она сделала, возможно, не сразу убедит утилитариста, однако в более глубоком утилитаристском размышлении нужно было бы принять к рассмотрению необходимость трудовых мотивов для создания общества, в котором порождение полезности поддерживается и поощряется тем,

что людям позволяют оставлять у себя плоды их собственного труда[15].

Либертарианец может принять решение отдать флейту Карле, но, в отличие от утилитариста, не будет обосновывать его мотивационными последствиями, поскольку либертарианец просто учитывает право человека на то, что было им сделано. Идея права на плоды труда может объединить правых либертарианцев и левых марксистов (пусть даже такое соседство им не по нраву)[16].

Общий вывод тут в том, что непросто отбросить в качестве несостоятельной любую из претензий, основанных, соответственно, на стремлении к человеческому самоосуществлению, устранении бедности или же праве пользоваться плодами собственного труда. Все эти разные решения поддерживаются серьезными аргументами, и мы, вероятно, не сможем сказать, что какой-то один аргумент определенно весомее остальных, если только не выбрать его произвольно[17].

Я ходу обратить здесь внимание и на тот достаточно очевидный факт, что различия между аргументами трех детей представляют расхождения не в их индивидуальных преимуществах (каждый ребенок считает, что ему выгодно получить флейту, и это подразумевается каждым из их аргументов), а в принципах, которые должны руководить распределением ресурсов в целом. Эти различия относятся к тому, какое социальное устройство следует принять,

---

15. Мы здесь, разумеется, рассматриваем простой случай, когда можно легко определить, кто и что именно произвел. Когда речь идет о флейте, самостоятельно сделанной Карлой, задача достаточно проста. Однако подобное определение может привести к серьезным проблемам, когда задействованы различные факторы производства, в том числе и нематериальные ресурсы.

16. Собственно, Карл Маркс сам стал сомневаться в «праве на плоды собственного труда», понимаемом им как «буржуазное право», которое в конце концов должно быть отвергнуто ради «распределения по потребностям»: эта точка зрения была достаточно убедительно развита им в последнем важном труде, «Критике Готской программы» (1875). Значение этой дихотомии обсуждается в моей работе: *Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1973. Chapter 4. См. также: *Cohen G. A.* History, Labour and Freedom: Themes from Marx. Oxford: Clarendon Press, 1988.

17. Как утверждал Бернард Уильямс, «несогласие не обязательно преодолевать». В самом деле, оно «может оставаться важной конститутивной чертой нашего отношения к другим, а также рассматриваться в качестве того, к чему нужно быть готовым, учитывая лучшие из имеющихся у нас объяснений причин подобных разногласий» (*Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana, 1985. P. 133).

какие социальные институты выбрать и каковы будут реальные социальные последствия. Дело не просто в том, что личные интересы трех детей различаются (хотя это, конечно, так), а в том, что каждый из трех аргументов указывает на особый тип беспристрастного и разумного обоснования.

Это относится не только к условиям честности в исходном положении Ролза, но и к другим требованиям беспристрастности, — например выдвинутому Томасом Сканлоном, согласно которому наши принципы должны удовлетворять «тому, что другие не могут разумно отвергнуть»[18]. Как отмечалось ранее, теоретики разных убеждений — например, утилитаристы, экономические эгалитаристы, теоретики права на труд или же строгие либертарианцы — будут, вероятно, в равной мере считать, что есть однозначное справедливое решение, которое легко установить, но каждый из них будет отстаивать очевидную правоту своего решения, отличного от решений всех остальных. То есть, возможно, нет никакого совершенно справедливого социального устройства, которое можно было бы определить и одобрить в ходе беспристрастного рассмотрения.

Сравнительный или трансцендентальный аппарат?

Проблема с трансцендентальным подходом возникает не только в силу возможной множественности конкурирующих принципов, заявляющих о том, что они важны для оценки справедливости. Сколь ни важна проблема несуществования поддающегося определению совершенно справедливого социального устройства, критически важным аргументом в пользу сравнительного подхода к практическому разуму, обосновывающему справедливость, оказывается не собственно недостижимость трансцендентальной теории, а ее избыточность. Если теория справедливости должна руководить разумным выбором политических программ, стратегий или институтов, тогда выявление типов совершенно справедливого социаль-

18. См.: *Scanlon T.* What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

ного устройства не считается ни необходимым, ни достаточным.

Например, если мы пытаемся выбрать между Пикассо и Дали, нет смысла отсылать к оценке (пусть даже такая трансцендентальная оценка возможна), согласно которой единственной идеальной картиной в мире остается «Мона Лиза». Такое мнение, быть может, интересно услышать, но оно не имеет никакого отношения к выбору между Дали и Пикассо[19]. В самом деле, совершенно не обязательно рассуждать о, возможно, величайшей или самой совершенной картине в мире, чтобы выбрать один вариант из двух предложенных. Не достаточно, да и, по сути, не особенно нужно знать то, что «Мона Лиза» — это совершеннейшая картина в мире, если выбор на самом деле между Дали и Пикассо.

Этот момент может показаться обманчиво простым. Разве теория, которая определяет трансцендентальную альтернативу, не говорит нам, в том же самом процессе определения, то, что мы хотим знать о сравнительной справедливости? Ответ отрицательный — не говорит. Конечно, нас может прельстить мысль, будто мы можем выстроить альтернативные варианты по рангу в зависимости от близости каждого из них к совершенной альтернативе, так что трансцендентальное определение может опосредованно дать нам еще и ранжир для альтернативных вариантов. Однако такой подход не слишком продвигает нас вперед, и одна из причин в том, что предметы различаются между собой в разных отношениях (так что возникает дополнительный вопрос оценки относительного значения их отличий друг от друга в разных отношениях), а также потому, что дескриптивная близость не обязательно оказывается ориентиром для оценочной близости (человек, который белому вину предпочитает красное, возможно, предпочтет либо белое, либо красное их смеси, хотя смесь, в очевидном описательном смысле, ближе к предпочитаемому красному вину, чем чисто белое).

Конечно, можно иметь теорию, которая дает сравнительные оценки альтернатив и в то же время предлагает

---

19. Эти вопросы подробнее обсуждаются в моей статье: *Sen A.* What Do We Want from a Theory of Justice? // Journal of Philosophy. 2006. № 103. О других связанных с этой темой вопросах см. также: *Cohen J., Sabel C.* Extra Rempublicam Nulla Justitia?; *Julius A. L.* Nagel's Atlas // Philosophy and Public Affairs. 2006. Vol. 34. № 2.

трансцендентальное определение (если только это не окажется невозможным из-за сохранения множества беспристрастных разумных доводов, претендующих на наше внимание). Это была бы «смешанная теория», однако ни один из двух этих разных типов суждений не следует из другого. Собственно, стандартные теории справедливости, связанные с трансцендентальным подходом (например, теории Гоббса, Руссо, Канта и — в наше время — Ролза или Нозика), не являются в действительности смешанными теориями. Верно, однако, то, что в процессе разработки своих трансцендентальных теорий некоторые из этих авторов представили частные аргументы, перетекающие в сравнительное исследование. Однако в целом определение трансцендентальной альтернативы не дает решения проблемы сравнения двух произвольных нетрансцендентальных вариантов.

Трансцендентальная теория просто занимается другими вопросами, не теми, что важны для сравнительной оценки, так что ее вопрос может быть весьма интересным с интеллектуальной точки зрения и при этом не иметь непосредственного значения для проблемы выбора, с которой приходится иметь дело. Нам же требуется основанное на публичном рассуждении согласие относительно приоритетности альтернатив, допускающих реализацию. Разделение между трансцендентальным и сравнительным является достаточно последовательным, и подробнее оно будет обсуждаться в четвертой главе («Голос и общественный выбор»). Собственно, сравнительный подход играет основную роль в аналитической дисциплине «теории общественного выбора», открытой маркизом де Кондорсе и другими французскими математиками в XVIII в., в основном работавшими в Париже[20]. Формальная дисциплина общественного выбора долгое время не особенно использовалась, хотя в одной специфической области — теории голосования — работа продолжалась. Эта дисциплина была возрождена и приняла свою современную форму в работах Кеннета Эрроу середины XX в.[21] Данный

---

20. См. в особенности: *Borda J.-C. de.* Mémoire sur les élections au scrutin // Mémoires de l'Académie Royale des Sciences. 1781; Condorcet de. Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix. Paris: L'Imprimerie Royale, 1785.

21. *Arrow K. J.* Social Choice and Individual Values. New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963.

подход в последние десятилетия превратился в оживленное поле аналитического исследования, изучающего способы и средства обоснования сравнительных оценок социальных альтернатив ценностями и приоритетами рассматриваемых людей[22]. Поскольку работы по теории общественного выбора обычно носят достаточно технический характер и в основном состоят из математических формул, а большинство результатов могут быть установлены только за счет развернутых математических рассуждений[23], базовый подход этой теории привлек не так уж много внимания, особенно среди философов. Однако он и поддерживающая его логика весьма близки к общепринятому пониманию природы правильных социальных решений. В том конструктивном подходе, который я намереваюсь изложить в данной работе, идеи теории общественного выбора сыграют существенную роль[24].

Реализация, жизни и возможности

Теперь я обращусь ко второй части указанного отправного момента, а именно потребности в теории, которая не ограничена ни выбором институтов, ни выявлением идеального общественного устройства. Потребность в понимании справедливости, ориентированном на реализацию, связана с аргументом, утверждающим, что справедливость не может быть безразлична к жизни, которой люди действительно могут жить. Значение человеческих

---

22. Об общих характеристиках концепции общественного выбора, поддерживающих и определяющих аналитические результаты, см. в моей Нобелевской речи, прочитанной в Стокгольме в декабре 1998 г., а затем опубликованной в следующих изданиях: *Sen A.* The Possibility of Social Choice // American Economic Review. 1999. Vol. 89; Les Prix Nobel 1998. Stockholm: The Nobel Foundation, 1999.

23. Математические формулы, однако, в определенном смысле важны для содержания аргументов, представляемых в виде аксиом и теорем. Обсуждение некоторых связей между формальными и неформальными аргументами см. в моей работе «Коллективный выбор и общественное благосостояние»: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970 (переиздано в: Amsterdam: North-Holland, 1979), где чередуются главы, посвященные математическим и неформальным аргументам. См. также мой критический обзор литературы в: *Sen A.* Social Choice Theory // K. Arrow, M. Intriligator (eds). Handbook of Mathematical Economics. Amsterdam: North-Holland, 1986.

24. Связь между теорией общественного выбора и теорией справедливости — главная тема четвертой главы «Голос и общественный выбор».

жизней, опыта и реализации невозможно заменить информацией о существующих институтах и действующих правилах. Институты и правила весьма важны, поскольку влияют на происходящее, они неотъемлемая часть реального мира, однако действительность как таковая выходит далеко за пределы организационной картины и включает жизнь, которой людям удается — или не удается — жить.

Если мы обращаем внимание на человеческие жизни, у нас есть основание интересоваться не только различными вещами, которые мы способны сделать, но и свободами, которые у нас действительно есть при выборе различных образов жизни. Свобода, позволяющая выбирать собственную жизнь, может быть весьма важным вкладом в наше благополучие, и даже если не ограничиваться ракурсом благополучия, свобода все равно может считаться важной. Наличие возможности рассуждать и выбирать — это важный аспект человеческой жизни. В действительности же мы не обязаны стремиться исключительно к собственному благополучию, мы сами должны решить, какие у нас основания для достижения чего бы то ни было (этот вопрос будет подробнее обсуждаться в главах 8 и 9). Мы не обязаны быть Ганди, Мартином Лютером Кингом, Нельсоном Манделой или Десмондом Туту, чтобы признать то, что у нас могут быть цели и приоритеты, которые отличаются от поиска исключительно личного благополучия, безразличного ко всему остальному. Свободы и способности, которыми мы пользуемся, также могут быть для нас ценными, и только мы в конечном счете можем решить, как использовать имеющуюся у нас свободу.

Даже в этом кратком обзоре (более полное исследование развивается далее в этой книге, особенно в главах 11–13) важно подчеркнуть, что, если социальная реализация оценивается через способности, действительно имеющиеся у людей, а не через удобства или счастье (как рекомендуют Иеремия Бентам и другие утилитаристы), тогда намечаются некоторые весьма важные расхождения. Во-первых, человеческие жизни рассматриваются в таком случае инклюзивно: вместо того чтобы игнорировать все, кроме удовольствий или удобств, которые в итоге появляются у людей, во внимание принимаются имеющиеся у них реальные свободы. Есть и второй важный аспект свободы: она налагает на нас ответственность за то, что мы делаем.

Свобода выбора дает нам возможность решить, что именно сделать, однако с этой возможностью приходит ответственность за поступки — в той мере, в какой мы их сами выбрали. Поскольку способность — это сила сделать нечто, ответственность, проистекающая из этой способности или силы, является частью концепции способностей, а это освобождает место для требований долга, которые в целом можно назвать деонтологическими требованиями. Здесь соображения агентности[25] и следствия подхода, основанного на способностях, перекрываются друг с другом; но в утилитаристском подходе (связывающем ответственность лица с его собственным счастьем) нет ничего непосредственно сопоставимого с указанными соображениями и следствиями[26]. Точка зрения, ориентированная на социальную реализацию, включая и реальные способности, которые могут быть у людей, неизбежно выводит нас на более широкий спектр проблем, которые оказываются наиболее значимыми для анализа справедливости в мире, а потому требуют исследования и тщательной проработки.

Одно классическое различие в индийской юриспруденции

Для понимания различия взглядов на справедливость, ориентированных на устройство и на реализацию, полезно вспомнить об одном старом различии из санскритских текстов по этике и правоведению. Рассмотрим два разных слова — *niti* и *nyaya*, — которые в классическом санскрите оба обозначают «справедливость». К главным значениям термина *niti* относятся правильность организации и корректность поведения. В отличие от *niti*, термин *nyaya* обозначает всеобъемлющую концепцию осуществленной справедливости. С этой точки зрения роли

---

25. Агентность (*agency*) — способность «агента» (лица, организации или какой-либо другой инстанции) совершать действие. Вопросы «агентности», ее атрибуции и понимания «действия» как такового стали отдельным направлением исследований в социологии и аналитической философии, а сам термин стал пониматься в качестве концепта, указывающего на целый ряд проблем, в той или иной степени учитываемых и А. Сеном. — *Примеч. пер.*

26. Этот вопрос будет далее обсуждаться в главах 9 («Множественность беспристрастных оснований») и 13 («Свобода, благополучие и возможности»).

институтов, правил и организации, какими бы важными они ни были, должны оцениваться в более широком и полном контексте *nyaya*, который неизбежно связан с миром в том виде, в каком он действительно формируется, а не только с институтами или правилами, которые у нас есть[27].

Если брать частное приложение этого различия, ранние индийские теоретики права с порицанием высказывались о том, что сами называли *matsyanyaya*, то есть «справедливостью в мире рыб», где большая рыба может свободно сожрать маленькую. Они предупреждают нас о том, что предотвращение *matsyanyaya* должно быть главной задачей справедливости, и крайне важно сделать так, чтобы «справедливость рыб» не проникла в мир людей. Основная идея тут в том, что свершение справедливости в смысле *nyaya* — это вопрос оценки не только институтов и правил, но и самих обществ. Сколь бы правильными ни были созданные институты, если большая рыба все еще может проглотить маленькую, когда ей этого захочется, значит, налицо нарушение человеческой справедливости как *nyaya*.

Рассмотрим один пример, чтобы прояснить различие между *niti* и *nyaya*. Фердинанд I, император Священной Римской империи в XVI в. изрек свой знаменитый тезис: «Fiat justitia, et pereat mundus», что можно перевести как «Пусть восторжествует справедливость, даже если миру суждено погибнуть». Эта суровая максима может выступать в качестве предписания *niti* — крайне жесткого, но при этом защищавшегося некоторыми людьми (собственно, и самим императором Фердинандом), однако

---

27. Наиболее известный из древнеиндийских теоретиков права, а именно Ману, был чрезвычайно озабочен разными *niti*, многие из которых носили весьма строгий характер (в современных индийских дискуссиях мне доводилось встречаться с описанием Ману как «фашистского законодателя», что не лишено истины). Однако Ману также не мог не заниматься примерами реализации и *nyaya*, когда надо было оправдать верность определенных *niti*. Например, утверждалось, что лучше быть объектом презрения, чем презирать, поскольку «презираемый спит спокойно, просыпается в счастье и счастливо идет по этому миру; тогда как презирающий гибнет» (глава 2, инструкция 163). Точно так же там, «где женщин не почитают, все ритуалы бесплодны», поскольку «где женщины в семье несчастны, семья вскоре разрушается, но всегда процветает там, где женщины не несчастны» (глава 3, инструкции 56 и 57). Переводы я взял из замечательного издания Венди Донигера: The Laws of Manu / W. Doniger (trans.). London: Penguin, 1991.

сложно было бы одобрить полное разрушение как пример справедливого мира, если справедливость понимать в более широком смысла *nyaya*. Если мир действительно погибнет, вряд ли это достижение достойно похвалы, даже если суровое и жесткое предписание *niti*, ведущее к такому результату, можно обосновать весьма изощренными аргументам самого разного толка.

Подход, ориентированный на реализацию, упрощает понимание важности не поиска совершенной справедливости, а предотвращения очевидной несправедливости в мире. Как показывает пример *matsyanyaya*, задача справедливости — не просто пытаться достичь или мечтать о достижении совершенно справедливого общества и совершенно справедливых социальных институтов, а предупреждать явные случаи вопиющей несправедливости (избегая, скажем, страшного положения *matsyanyaya*). Например, когда люди в XVIII и XIX вв. выступали за отмену рабства, они не разделяли иллюзию, будто отмена рабства приведет к созданию совершенно справедливого мира. Их мысль состояла скорее в том, что рабовладельческое общество является абсолютно несправедливым (из числа вышеперечисленных авторов эту точку зрения постоянно высказывали Адам Смит, Кондорсе и Мэри Уолстонкрафт). Именно оценка невыносимой несправедливости рабства сделала его отмену главным приоритетом, и для этого не требовался консенсус о том, чем могло бы быть совершенно справедливое общество. Тем, кто вполне обоснованно полагает, что американская Гражданская война, которая привела к отмене рабства, стала для Америки большим шагом в сторону справедливости, пришлось бы смириться с тем, что с точки зрения трансцендентального институционализма (который признает разницу лишь между совершенной справедливостью и всем остальным) об укреплении справедливости посредством отмены рабства сказать почти нечего[28].

---

28. Интересно, что Карл Маркс называет американскую Гражданскую войну «единственным великим событием современной истории» потому, что она привела к отмене рабства (см.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1 // Соч. Издание второе. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23. С. 266). Хотя Маркс утверждал, что капиталистические условия труда являются эксплуататорскими, он не забывал указывать на то, каким огромным достижением был наемный труд в сравнении с системой рабского труда. По этому вопросу см. также «Grundrisse» Маркса (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1858 гг. // Соч. Изда-

Значение процессов и обязанностей

Те, кто склонен рассматривать справедливость как *niti*, а не *nyaya* (конкретные термины этой оппозиции могут звучать по-разному), возможно, опасаются, что сосредоточенность на реальном осуществлении приведет к игнорированию значения социальных процессов, в том числе исполнения индивидуального долга и обязанностей. Бывает так, что мы делаем нечто правильное и при этом не достигаем успеха. Тогда как положительный результат может осуществиться не потому, что мы стремились к нему, а по какой-то иной, порой даже случайной причине, и тогда мы можем ошибочно решить, что справедливость восторжествовала. Вряд ли было бы правильно (как утверждает этот аргумент) сосредоточиваться исключительно на том, что действительно происходит, игнорируя процессы, усилия и формы поведения. Философов, которые подчеркивают роль долга и другие составляющие того, что можно назвать деонтологическим подходом, порой особенно волнует тот факт, что различие между устройством и реализацией вроде бы сильно напоминает старое различие между деонтологическим и консеквенциалистским подходами к справедливости.

Эти опасения важно рассмотреть, но, как я готов утверждать, они в конечном счете беспочвенны. Полная характеристика результатов должна была бы оставить место для включения конкретных процессов, посредством которых с течением времени возникает определенное положение вещей. В статье журнала *Econometrica*, опубликованной около десятилетия назад, я назвал это «полным итогом», который включает соответствующие процессы и который необходимо отличать от «окончательного итога»[29]: например, незаконный арест — это не просто захват кого-то или задержание, это именно незаконный арест. Подобным образом нельзя списывать со счета и роль действующего агента, фокусируясь лишь на том, что происходит исключительно в кульминаци-

---

ние второе. М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. Т. 46). Анализ справедливости у Маркса не ограничивается его нередко обсуждавшейся критиками увлеченностью «последней стадией, коммунизмом».

29. *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65.

онный момент; например, существует реальное различие между людьми, которые умирают от голода вследствие обстоятельств, над которыми никто не властен, и людьми, умершими от голода, который был запланирован теми, кто желал достичь такого результата (оба случая — это, конечно, трагедия, однако они по-разному соотносятся с вопросами справедливости). Можно рассмотреть ситуацию другого рода: если кандидат в президенты утверждает, что ему действительно важно не просто выиграть на предстоящих выборах, но «выиграть честно», тогда искомый результат должен быть в определенном смысле «полным итогом».

Рассмотрим пример другого рода. В индийском эпосе «Махабхарата», а именно в части под названием «Бхагавадгита» (или сокращенно «Гита»), накануне битвы, являющейся центральным эпизодом эпоса, непобедимый воин Арджуна высказывает свои глубокие сомнения относительно того, должен ли он руководить сражением, которое приведет к многочисленным жертвам. Его советник Кришна говорит ему, что он должен ставить на первое место свой долг, то есть вступить в бой, невзирая на последствия. Этот знаменитый спор часто интерпретируют как столкновение деонтологии с консеквенциализмом: Кришна, как деонтологист, побуждает Арджуну поступать по долгу, тогда как последний, гипотетический консеквенциалист, обеспокоен ужасными последствиями войны.

Кришна превозносит требования долга, и это должно решить спор, по крайней мере с религиозной точки зрения. В самом деле, «Бхагавадгита» стала весьма важным для индуистской философии теологическим трактатом, в котором, в основном, рассматривается «устранение» сомнений Арджуны. Моральная позиция Кришны была также с воодушевлением поддержана многими комментаторами — писателями и философами из самых разных стран мира. Т. С. Элиот в своих «Четырех квартетах» резюмирует взгляд Кришны в виде предписания: «Но не думайте о грядущих плодах./Плывите вперед» [«And do not think of the fruit of action./Fare forward.»]. Элиот поясняет, чтобы мы не упустили главную мысль: «Итак, не доброго вам пути,/Но пути вперед, путешественники»[30] [«Not fare

30. *Eliot T.S.* The Dry Salvages // Four Quartets. London: Faber and Faber, 1944.

well,/But fare forward, voyagers»]. В другой работе («Рассудительном индусе») я доказывал, что, если не ограничиваться собственно концовкой спора в «Бхагавадгите» как части «Махабхараты» и посмотреть на предыдущие разделы «Гиты», в которых Арджуна излагает свою позицию, или же на «Махабхарату» в целом, ограничения точки зрения Кришны станут вполне очевидными[31]. Действительно, после полного разорения страны, последовавшего за завершением «справедливой войны», к концу «Махабхараты», где описывается, как горело множество погребальных костров, а женщины оплакивали смерть своих любимых, трудно сохранить убежденность в том, что более широкая точка зрения Арджуны действительно была окончательно преодолена Кришной. Могут сохраняться весьма сильные аргументы в пользу «доброго пути», а не просто «пути вперед».

Хотя это различие может, в общем, соответствовать различению консеквенциалистской и деонтологической точек зрения, здесь особенно важно выйти за пределы этого элементарного противопоставления, чтобы понять то, что опасения Арджуны были связаны с тем, что он пойдет *не* по «доброму пути». Арджуна был обеспокоен не только тем, что, если начнется война, в которой он будет на стороне справедливости и правды, как ответственный за их восстановление, в этой войне погибнет много народа. Это, конечно, волновало его, однако в первой части «Гиты» Арджуна обеспокоен еще и тем, что он сам обязательно должен будет убить многих, в том числе и тех людей, которых он любит и с которыми у него личные отношения, поскольку это битва между двумя ветвями одной и той же семьи, к которым присоединилось множество людей, известных каждой из сторон. Собственно, реальное событие, которым обеспокоен Арджуна, выходит далеко за пределы того взгляда на последствия, который абстрагируется от процесса. Последовательное понимание социальной реализации, играющее центральную роль в справедливости как *пуаya*, должно принять полную форму широкого описания, включающего процесс[32]. Было бы сложно отказаться от внимания к социальной

Р. 29–31. (Цит. по: *Элиот Т. С.* Стихотворения и поэмы/А. Сергеев (пер.). М.: Радуга, 2000. С. 273, 275).

31. *Sen A.* The Argumentative Indian. London and Delhi: Penguin, 2005.

32. Я вернусь к этому в главе 10 «Реализация, последствия и деятельность».

реализации на том основании, что оно является узкоконсеквенциалистским, а потому игнорирует рассуждение, обосновывающее деонтологическую проблематику.

Трансцендентальный институционализм и глобальные упущения

Это вводное обсуждение я завершу замечанием относительно одного особого аспекта ограниченности, присущей общей склонности магистральной линии политической философии к трансцендентальному институционализму. Рассмотрим какие-либо из тех важных изменений, которые можно было бы предложить для реформирования институциональной структуры современного мира, чтобы сделать его менее несправедливым и нечестным (в соответствии с общепринятыми критериями). Взять, к примеру, реформу патентного права, которая бы повысила доступность хорошо известных и дешевых в производстве лекарственных средств для нуждающихся в них, но бедных пациентов (например, страдающих от СПИДа), — эта проблема, очевидно, имеет некоторое значение для глобальной справедливости. Здесь мы должны поставить вопрос: какие институциональные реформы нам понадобятся, чтобы сделать мир чуть менее несправедливым?

Однако обсуждение такого рода, относящееся к укреплению справедливости в целом и упрочению глобальной справедливости в частности, показалось бы попросту «пустопорожними разговорами» тем, кто верит в тезис Гоббса (и Ролза), гласящий, что для применения принципов справедливости к выбору совершенного комплекса институтов нам потребовалось бы суверенное государство (это однозначное следствие из анализа вопросов справедливости в рамках трансцендентального институционализма). Совершенная глобальная справедливость, достигаемая через, безусловно, справедливый комплекс институтов, даже если бы нечто подобное можно было определить, наверняка потребовала бы наличия суверенного глобального государства, а в отсутствие последнего вопросы глобальной справедливости трансценденталистам представляются неразрешимыми.

Рассмотрим то, как «идеи глобальной справедливости» решительно отвергаются одним из наиболее оригинальных, сильных и гуманных философов нашего вре-

мени, моим другом Томасом Нагелем, работы которого столь многому меня научили. В своей по-настоящему захватывающей статье, опубликованной в 2005 г. в журнале *Philosophy and Public Affairs*, он опирается именно на свое трансцендентальное понимание справедливости и приходит к выводу, что глобальная справедливость не считается заслуживающим внимания предметом, поскольку проработанные институциональные требования, необходимые для справедливого мира, в наше время реализовать на глобальном уровне невозможно. Об этом он пишет так: «Мне кажется, что очень сложно возразить Гоббсу на его тезис о связи между справедливостью и суверенитетом», так что «если Гоббс прав, идея глобальной справедливости без мирового правительства — это просто химера»[33].

Поэтому в глобальном контексте Нагель сосредоточивается на прояснении других требований, отличных от требований справедливости, — например, на «минимальной гуманной морали» (которая «руководит нашим отношением ко всем остальным людям»), а также на долгосрочных стратегиях радикального изменения в институциональном устройстве («Я считаю, что наиболее вероятный путь к той или иной версии глобальной справедливости пролегает через создание явно несправедливых и нелегитимных глобальных структур власти, которые терпимы к интересам наиболее сильных из современных национальных государств»[34]). Здесь важно противопоставление двух моментов: понимания институциональных реформ через их роль в осуществлении трансцендентальной справедливости (как она формулируется Нагелем) и их оценки с точки зрения улучшений, которые такие реформы действительно приносят, в частности благодаря искоренению явной несправедливости (что является составной частью излагаемого в этой книге подхода).

В подходе Ролза применение теории справедливости также требует обширного набора институтов, который определяет базовую структуру полностью справедливого общества. Неудивительно, что Ролз, по сути, отступает от своих собственных принципов справедливости, когда речь заходит о том, как мыслить глобальную справедливость, но его не привлекают фантазии, требую-

---

33. См.: *Nagel T.* The Problem of Global Justice // Philosophy and Public Affairs. 2005. Vol. 33. P. 115.

34. Ibid. P. 130–133, 146–147.

щие создания глобального государства. В своей поздней работе «Право народов» Ролз упоминает о некоем «дополнении» к описанному им осуществлению требований «справедливости как честности» на национальном уровне (в рамках одной страны). Однако это дополнение довольно-таки скудное, оно достигается через переговоры между представителями разных стран по некоторым весьма элементарным вопросам цивилизованности и гуманности, которые можно считать предельно ограниченными составляющими справедливости. В действительности Ролз не пытается вывести «принципы справедливости», которые могли бы вырасти из таких переговоров (конечно, что бы в них ни возникло, оно не заслуживает такого наименования), и сосредоточивается, напротив, на некоторых общих принципах гуманного поведения[35].

Действительно, теория справедливости, как она формулируется в господствующем ныне трансцендентальном институционализме, сводит многие из наиболее важных вопросов справедливости к пустой риторике, пусть даже она признается «благонамеренной». Когда люди во всем мире выступают за *большую* глобальную справедливость — и я выделяю здесь сравнительный термин «больше», — они требуют не какой-то «минимальной гуманности». Но в то же время они выступают не за «совершенно справедливое» мировое общество, а просто за устранение некоторых возмутительно несправедливых условий, что позволило бы укрепить глобальную справедливость (точно так же, как в свое время делали Адам Смит, Кондорсе и Мэри Уолстонкрафт), причем согласие в оценке подобных условий может быть достигнуто в публичном обсуждении, несмотря на расхождение взглядов по другим вопросам.

Угнетенные и обездоленные могли бы найти созвучие своим требованиям в воодушевляющем стихотворении Шеймаса Хини:

История говорит: не надейся
На этом краю могилы,
Но все же, раз в жизни,
Волна справедливости, давно взыскуемая,

---

35. См.: *Rawls J.* The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Подняться сможет,
Надежду и историю рифмуя[36].

Каким бы воодушевляющим ни было ожидание окончательной рифмы надежды и истории, в справедливости трансцендентального институционализма почти нет места для подобного воодушевления. Это ограничение служит иллюстрацией того, что во многом нам придется отклониться от господствующих теорий справедливости. И это главная тема данной книги.

---

36. History says, Don't hope
On this side of the grave,
But then, once in a lifetime
The longed-for tidal wave
Of justice can rise up,
And hope and history rhyme. (*Heaney S.* The Cure at Troy: A Version of Sophocles' Philoctetes. London: Faber and Faber, 1991).

Часть I

Требования справедливости

❧

1. Разум и объективность

Людвиг Витгенштейн, один из величайших философов нашего времени, в предисловии к своей первой философской книге, «Логико-философскому трактату», опубликованному в 1921 г., писал: «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать»[1]. В более поздних работах Витгенштейн пересмотрит свои взгляды на речь и ясность, однако полезно узнать, что великий философ, даже когда писал «Трактат», не всегда точно следовал своему завету. В письме Паулю Энгельману, написанному в 1917 г., Витгенштейн оставил одно удивительно загадочное замечание: «Я работаю весьма усердно, но хотел бы быть умнее и лучше. Ведь это одно и то же»[2]. Правда? Одно и то же — быть *умнее* и быть *лучше*?

Я, конечно, знаю, что в современном трансатлантическом английском стерлась разница между «быть хорошим» [being good] в смысле морального качества и «хорошо себя чувствовать» [being well] в смысле комментария о здоровье (никаких болей, хорошее кровяное давление и т.д.), так что я давно перестал удивляться бросающейся в глаза нескромности некоторых из моих друзей, на вопрос о том, как у них дела, отвечающих фразой, которую можно принять за похвальбу: «Я очень хорош» [I am

1. Интересно отметить, что Эдмунд Берк также упоминал о том, что в некоторых обстоятельствах говорить сложно (см. введение, где я приводил соответствующую цитату из Берка), однако он все равно продолжал говорить о таких предметах, поскольку, по его словам, было «невозможно молчать» о том серьезном вопросе, который он поднял (имеются в виду аргументы за вынесение импичмента Уоррену Гастингсу). Совет Витгенштейна придерживаться молчания в том случае, когда мы не можем говорить достаточно ясно, во многих отношениях представляется противоположностью подхода Берка.

2. См.: *McGuinness B.F.* (ed.). Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir. Oxford: Blackwell, 1967. P. 4–5.

very good]. Однако Витгенштейн не был американцем, а в 1917 г. было еще далеко до завоевания всего мира этим энергичным американским выражением. Когда Витгенштейн сказал, что быть «лучше» и «умнее» — это «одно и то же», он, должно быть, подразумевал некоторую вполне содержательную оценку.

В основании этой мысли лежит признание того, что многие ужасные поступки совершаются людьми, в том или ином смысле обманывающимися относительно своих действий. Недостаток ума, конечно, может быть причиной моральных прегрешений и дурного поведения. Размышление о том, какой поступок был бы действительно умным, иногда помогает нам правильнее вести себя с другими людьми. То, что так бывает, ясно доказывается современной теорий игр[3]. К числу обоснованных причин для хорошего поведения относится также и собственная выгода человека от подобного поведения. Действительно, все члены группы могут получить значительную выгоду, придерживаясь правил хорошего поведения, способных помочь каждому. Вряд ли группа поступит умно, если ее действия нанесут ущерб всем ее членам[4].

Но, возможно, Витгенштейн имел в виду не это. Если мы будем умнее, это, возможно, даст нам способность яснее думать о наших целях, задачах и ценностях. Если эгоизм в конечном счете является примитивным мышлением (несмотря на только что упомянутые сложности), ясность в понимании более сложных приоритетов и обязательств, которых мы желаем придерживаться и которые готовы исполнять, скорее всего, будет зависеть от нашей способности к рассуждению. У людей могут быть хорошо продуманные основания для социально приемлемых действий, отличные от поиска личной выгоды.

Если мы будем умнее, это, возможно, позволит понять не только собственную выгоду, но и то, что наши дей-

---

3. См., например: *Schelling T.* Choice and Consequence. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984; *Rabin M.* A Perspective on Psychology and Economics // European Economic Review. 2002. Vol. 46; *Tirole J.* Rational Irrationality: Some Economics of Self-Management // European Economic Review. 2002. Vol. 46; *Benabou R., Tirole J.* Intrinsic and Extrinsic Motivation // Review of Economic Studies. 2003. Vol. 70; *Fehr E., Fischbacher U.* The Nature of Human Altruism // Nature. 2003. № 425.

4. Различные способы осмысления умного поведения см. в эссе 1–6 моей работы «Рациональность и свобода» (*Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

ствия в значительной степени влияют на жизни других. Сторонники «теории рационального выбора» (впервые предложенной в экономике, а затем с энтузиазмом подхваченной некоторыми теоретиками политики и права) постарались убедить нас в истинности достаточно специфического представления о рациональном выборе, состоящем исключительно в умном преследовании эгоистических интересов (собственно, именно так, пусть это и несколько странно, «рациональный выбор» определяется представителями официальной «теории рационального выбора»). Тем не менее эта достаточно отталкивающая идея не смогла утвердиться в наших головах. Не так-то легко принять мысль, будто совершенно иррационально и глупо пытаться сделать для других что-то помимо того добра, которое могло бы улучшить ваше собственное благосостояние[5].

«Что мы должны друг другу» — важная тема для вдумчивого размышления[6]. Такое размышление может вывести нас за пределы узкого взгляда на личные интересы, показав даже, что, когда мы преследуем хорошо обдуманные цели, иногда приходится поступиться собственной выгодой, ведь мы пытаемся достичь не только ее. Также бывают случаи, когда у нас есть причины воздержаться от преследования одних лишь собственных целей (независимо от того, являются ли они исключительно эгоистичными), поскольку мы можем придерживаться правил приличного поведения, которые оставляют место для того, чтобы своих целей (как эгоистичных, так и неэгоистичных) добивались и другие люди, живущие в одном мире с нами[7].

---

5. Об этом и связанных с ним вопросах см. в: *Nagel T.* The Possibility of Altruism. Oxford: Clarendon Press, 1970; *Sen A.* Behaviour and the Concept of Preference // Economica. 1973. Vol. 40; *Sen A.* Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory // Philosophy and Public Affairs. 1997. Vol. 6 (две последние статьи включены в сборник: Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); *Akerlof G.* An Economic Theorist's Book of Tales. Cambridge: Cambridge University Press, 1984; *Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1984; *Elster J.* The Cement of Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

6. *Scanlon T.* What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

7. Некоторые комментаторы усматривают загадку в том, что мы можем разумно отказаться от безусловного преследования своих собственных целей, позволив другим людям добиваться своих целей (некоторые даже видят в этом своеобразное «доказательство» того, что на самом деле нашими

Поскольку предшественники официальной «теории рационального выбора» существовали уже во времена Витгенштейна, возможно, его мысль заключалась в том, что, если мы будем умнее, это поможет нам точнее думать о наших общественных заботах и обязанностях. Как предполагается, некоторые дети жестоко обращаются с другими детьми или животными именно по причине своей неспособности правильно оценить природу и силу боли других, тогда как эта оценка обычно приходит с интеллектуальным созреванием.

Мы, разумеется, не можем точно знать, что имел в виду Витгенштейн[8]. Однако есть много свидетельств того, что сам он тратил немало времени и интеллектуальных усилий на размышления о собственных ответственности и обязательствах. Результат не всегда был действительно умным или мудрым. В 1938 г. Витгенштейн был готов отправиться в Вену, по которой недавно прошелся торжественным маршем Гитлер, — и это несмотря на то, что Витгенштейн был евреем и никогда не отличался сдержанностью и способностью к дипломатии; от поездки его отговорили коллеги по колледжу в Кембридже[9].

подлинными целями были совсем не те цели, что мы думали), однако здесь нет никакой особой тайны, если адекватно оценить область действия практического рассуждения. Эти вопросы будут обсуждаться в главе 8 «Рациональность и другие люди» и главе 9 «Множественность беспристрастных оснований».

8. Тибор Мэкан блестяще развил эту проблему с интерпретацией в своей работе «Человек, который лучше и умнее: идея Витгенштейна о совершенстве человека» (*Machan T.* A Better and Smarter Person: A Wittgensteinian Idea of Human Excellence, представлена на 5-м Международном симпозиуме по Витгенштейну в 1980 г.).

9. Экономист Пьеро Сраффа, оказавший существенное влияние на Людвига Витгенштейна при переоценке последним своих ранних философских позиций, представленных в «Логико-философском трактате» (и, соответственно, помогавший проложить путь к более поздним работам Витгенштейна, включая «Философские исследования» (*Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell. 1953)), сыграл главную роль, когда пришлось отговаривать Витгенштейна от поездки в Вену и выступления со сложной лекцией перед одержавшим победу Гитлером. Интеллектуальные и личные отношения Витгенштейна и Сраффы затрагиваются в моем эссе «Сраффа, Витгенштейн и Грамши» (*Sen A.* Sraffa, Wittgenstein and Gramsci // Journal of Economic Literature. 2003. Vol. 41. № 4). Сраффа и Витгенштейн были близкими друзьями, а также коллегами, как сотрудники Тринити-колледжа в Кэмбридже. В главе 5 («Беспристрастность и объективность») см. обсуждение интеллектуального диалога Сраффы с Антонио Грамши, а потом и с Витгенштейном; в этой же главе раскрывается значение этого трехстороннего диалога для некоторых тем данной работы.

Однако в беседах Витгенштейна есть немало подтверждений, что сам он считал необходимым применять свои интеллектуальные способности для того, чтобы сделать мир лучше[10].

Критика традиции Просвещения

Если Витгенштейн имел в виду именно это, значит, он — в одном важном смысле — оставался наследником европейского Просвещения как влиятельной традиции, в которой трезвое рассуждение считалось главным союзником стремления улучшить общество. Усовершенствование общества посредством систематического рассуждения — вот наиболее заметная линия аргументов, ставших частью интеллектуального подъема европейского Просвещения, особенно в XVIII в.

Однако вряд ли можно сделать вывод о всеобщем господстве рациональности в представлениях, преобладавших во времена, считающиеся периодом Просвещения. Как показал Исайя Берлин, в «эпоху Просвещения» существовали и другие, антирационалистические течения[11]. Тем не менее именно значительная и в той или иной мере вполне осознанная опора на разум стала важнейшей чертой просвещенческой мысли, отличавшей ее от традиций, господствовавших ранее. В то же время в современных политических дискуссиях общим местом стало утверждение о том, что Просвещение переоценило сферу действия разума. Действительно, утверждалось, что излишнее доверие рациональности, которое традиция Просвещения сумела привить современному мышлению, способствовало склонности к жесточайшему насилию в постпросвещенческом мире. Выдающийся философ Джонатан Гловер в своей весьма основательной книге «Моральная история XX в.» соглашается с этим тезисом, утверждая,

---

10. Это стремление связано с тем, что его биограф Рэй Монк называет «долгом гения»: *Monk R.* Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Vintage, 1991.

11. См.: *Berlin I.* Against the Current: Essays in the History of Ideas/H. Hardy (ed.). London: Hogarth Press, 1979; *Hardy H.* (ed.). The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. London: John Murray, 1990; *Hardy H.* (ed.). Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002; *Hardy H.* (ed.). Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. London: Pimlico, 2000.

что «просвещенческий взгляд на человеческую психологию» все больше казался «скудным и механическим», тогда как «просвещенческие надежды на общественный прогресс, достижимый за счет распространения гуманности и научного исследования», сегодня представляются весьма «наивными»[12]. Далее он (как и другие критики Просвещения) связывает современную тиранию с этой позицией, утверждая, что не только «Сталин и его наследники» оставались «в плену Просвещения», но и «Пол Пот косвенно находился под его влиянием»[13]. Однако, поскольку Гловер не пытается найти решение в опоре на авторитет религии или традиции (в этой связи он отмечает, что «мы не можем избежать Просвещения»), острие критики он обращает против насаждаемых силой мнений, которые в немалой степени поддерживаются чрезмерно уверенными рассуждениями. «Жестокость сталинизма, — утверждает он, — коренилась в убеждениях»[14].

Сложно спорить с указанием Гловера на власть сильных мнений и ужасных убеждений, как, собственно, и опровергнуть его тезис о «роли идеологии в сталинизме». Вопрос, который следует тут поставить, связан не с отвратительной властью дурных идей, а с выводом, утверждающим, что эта власть означает необходимость критики сферы действия разума в целом и позиции Просвещения в частности[15]. Действительно ли нужно считать, что за склонность к незрелым убеждениям и за некритические мнения неприятных политических лидеров должна отвечать традиция Просвещения, раз многие из просвещенческих авторов главное значение в принятии решений приписывали рассуждению, которое специально противопоставляли опоре на слепую веру? Конечно, «жестокости сталинизма» можно противостоять, как, собственно, и делали диссиденты, обоснованным доказательством наличия огромного разрыва между обещанием и практикой, открытым показом бесчеловечности режима, противоречащей его же заявлениям, — причем власти вынуждены

---

12. См.: *Glover J.* Humanity: A Moral History of the Twentieth Century. London: Jonathan Cape, 1999. P. 6–7.
13. Ibid. P. 310.
14. Ibid., p. 313.
15. Далее обсуждение опирается на мою рецензию на книгу Гловера: *Sen A.* The Reach of Reason: East and West // New York Review of Books. 2002. № 47; переиздано с небольшими изменениями в: *Sen A.* The Argumentative Indian. London: Penguin, 2005 (эссе 13).

были не допускать анализа этой бесчеловечности, применяя цензуру и чистки.

Действительно, один из главных доводов в пользу разума состоит в том, что он помогает нам анализировать идеологию и слепую веру[16]. Разум, конечно, не был главным союзником Пол Пота. Эту роль играли ярость и неразумное убеждение, которые не оставили никакой возможности для разумного анализа. К числу интересных и важных вопросов, столь убедительно поднятых критикой традиции Просвещения у Гловера, относится и следующий: где искать средство от дурного рассуждения? С этим вопросом соотносится другой: каково отношение между разумом и эмоциями, в том числе состраданием и симпатией? Кроме того, следует спросить: каково предельное оправдание опоры на разум? Дорожим ли мы разумом как хорошим инструментом, и если так, то чему он служит? Или же разум оправдывает сам себя, а тогда как отличить его от слепой веры, которая не задает вопросов? Все эти проблемы обсуждались веками, но нам все равно нужно разобрать их, поскольку в этой работе в исследовании идеи справедливости главное внимание уделяется именно разумному рассуждению.

Акбар и необходимость разума

У. Б. Йейтс написал на полях своего экземпляра «Генеалогии морали» Ницше: «Но почему Ницше думает, что ночью нет звезд, а есть только летучие мыши, совы и безумная луна?»[17] Скептическое отношение Ницше к человечеству и его депрессивный взгляд на будущее получили извест-

---

16. Конечно, многие грубые убеждения рождаются в результате некоего разумного обоснования, возможно весьма примитивного (например, расистским и сексистским предрассудкам часто удается сохраниться за счет мнимого «обоснования», утверждающего, что люди с небелым цветом кожи или женщины уступают в биологическом или интеллектуальном отношении). Аргументы в пользу опоры на разум не предполагают отрицания того легко распознаваемого факта, что люди обычно приводят основания, призванные защитить их убеждения (сколь угодно грубые). Смысл разумного *рассуждения* как дисциплины в том, чтобы подвергнуть преобладающие убеждения и сомнительные обоснования критической оценке. Эти вопросы далее будут обсуждаться в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»).

17. См.: *Glover*. Humanity: A Moral History of the Twentieth Century. P. 40.

ность до начала XX в. (он умер в 1900 г.). События следующего столетия, включая мировые войны, холокост, геноцид и другие зверства, дают нам достаточно поводов задуматься о том, не был ли Ницше прав в своем скептическом отношении к человеческому роду[18]. Действительно, размышляя над вопросами Ницше в конце XX в., Джонатан Гловер приходит к выводу, что мы «должны пристальнее присмотреться к чудовищам внутри нас», предложить средства и методы, позволяющие «заключить их в клетку и приручить»[19].

Начало нового столетия — один из поводов, которым многие решили воспользоваться для критического разбора того, что случилось и что нужно сделать. Сегодня эти размышления не всегда столь же пессимистичны или скептичны по отношению к человеческой природе и возможности разумного изменения, как у Ницше (или Гловера). Интересный пример противоположного толка можно увидеть в относящихся к гораздо более ранним временам размышлениях могольского императора Акбара, жившего в Индии на смене тысячелетий, а не столетий. Когда первое тысячелетие мусульманского календаря Хиджры подошло в 1591–1592 гг. к концу (прошла тысяча лунных лет после легендарного путешествия Мухаммеда из Мекки в Медину в 622 г.)[20], Акбар занялся масштабным изучением социальных и политических ценностей, а также правовой и культурной практики. Особое внимание он уделял проблемам отношений между разными сообществами и потребности в мирном сосуществовании и плодотворном сотрудничестве, которая остро ощущалась в Индии XVI в., уже тогда являвшейся мультикультурной. Мы должны признать, что политика Акбара для его времени была совершенно необычной. В Европе свирепствовала инквизиция, а Джордано Бруно был сожжен в Риме по обвинению в ереси в 1600 г., как раз тогда, когда Акбар в Индии заявил о необходимости религиозной терпимости. Он не только указал на то, что государство обязано заботиться о том, чтобы «ни одного человека не ущемляли из-за его религии и всякому было позволено прини-

---

18. Джавед Ахтар, поэт, пишущий на урду, написал стихотворение в стиле газель: «Религия или война, каста или раса, этих вещей он не знает/При нашей дикости, как нам судить дикого зверя» (*Akhtar J.* Quiver: Poems and Ghazals//D. Matthews (trans.). New Delhi: HarperCollins, 2001. P. 47).

19. *Glover*. Humanity: A Moral History of the Twentieth Century. P. 7.

20. Лунный год в среднем равняется 354 дням, 8 часам и 48 минутам, а потому проходит заметно быстрее солнечного.

мать ту религию, которая ему по нраву»[21], но также систематически устраивал дискуссии в своей столице Агре между индуистами, мусульманами, христианами, джайнами, парсами, иудаистами и представителями других религий, а иногда приглашал и агностиков с атеистами.

Осознавая религиозное многообразие народа, Акбар заложил некоторые основные принципы секуляризма и религиозного нейтралитета государства; в светскую конституцию, принятую Индией в 1949 г., после получения независимости от Британии, были включены многие положения, провозглашенные Акбаром еще в 1590-х гг. К этим принципам относится интерпретация секуляризма как требования равноудаленности государства от различных религий, ни одна из которых не должна им поощряться в ущерб другим.

Общий подход Акбара к оценке общественного обычая и государственной политики опирался на его общий тезис о том, что «стремление к разуму» (а не к «болотистой традиции», как сам он говорил) помогает разобраться со сложными проблемами правильного поведения в обществе и препятствиями, мешающими созданию справедливого общества[22]. Вопрос секуляризма — лишь один из многих примеров, когда Акбар заявлял о том, что мы должны свободно исследовать вопрос, действительно ли разум поддерживает определенный обычай или дает оправдание проводимой политической программе; например, он отменил все особые налоги, взимавшиеся с немусульман, посчитав их дискриминационными, ведь они противоречили равному отношению ко всем гражданам. В 1582 г. он принял решение отпустить «всех имперских рабов», поскольку извлечение выгоды «силой» находится «за пределами царства справедливости и хорошего поведения»[23].

---

21. Перевод см. в: *Smith V.* Akbar: the Great Mogul. Oxford: Clarendon Press, 1917. P. 257.

22. Подборку отличных статей, в которых исследуются убеждения и политика Акбара, а также факторы, под воздействием которых он пришел к своей неортодоксальной позиции, включающей и предпочтение разума традиции, см. в: *Habib I.* (ed.). Akbar and His India. Delhi and New York: Oxford University Press, 1997.

23. Сведения по этим и другим политическим решениям, основанным на рассуждениях Акбара, см. в замечательной работе Ширин Мусви, из которой взяты также отдельные используемые здесь переводы высказываний Акбара: *Moosvi S.* Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences. New Delhi: National Book Trust, 1994.

Примеры критики Акбаром господствующей социальной практики легко найти и в предложенных им аргументах. Например, он был против браков в детском возрасте, которые в те времена были общепринятыми (к сожалению, они не полностью искоренены на индийском субконтиненте и в наши дни), поскольку, с его точки зрения, «предмет, который является целью в браке», в этом случае «еще далек, но есть непосредственная возможность нанести вред». Он также критиковал индуистскую практику, запрещавшую повторный брак вдов (она будет реформирована только спустя несколько столетий), добавляя, что «в религии, которая запрещает повторное замужество вдов», беды, проистекающие из дозволения браков в детском возрасте, «намного значительнее». Касательно наследования собственности, Акбар отметил, что «в мусульманской религии меньшая доля наследства причитается дочери, хотя ей стоило бы дать большую долю, учитывая ее слабость». Совершенно иной тип рассуждения можно увидеть в том, что он позволял проводить религиозные ритуалы, которые сам оценивал весьма скептически. Когда его второй сын Мурад, знавший, что Акбар против всех религиозных ритуалов, спросил его, не стоит ли их запретить, Акбар ту же отверг эту мысль, поскольку «если помешать этому бесчувственному простаку, который считает телесные упражнения поклонением Богу, он потом вообще не вспомнит о Боге».

Хотя сам Акбар оставался практикующим мусульманином, он выступал за то, чтобы всякий подвергал свои унаследованные убеждения и приоритеты критической оценке. Собственно, наиболее важный момент в защите Акбаром секулярного и толерантного мультикультурного общества связан, вероятно, с той ролью, которую он во всем своем предприятии приписывал разумному рассуждению. Акбар считал разум высшей инстанцией, поскольку даже в попытке оспорить права разума мы должны были бы вынести на обсуждение определенные разумные доводы. Когда на него набросились строгие традиционалисты, принадлежавшие к его же собственной религии и защищавшие инстинктивную веру исламской традиции, не задающую вопросов, Акбар сказал своему другу и доверенному наместнику Абулу Фазлу (замечательному знатоку санскрита, а также арабского и персидского языков): «Стремление к разуму и отвержение традиционализма совершенно очевидно стоят выше любой нужды в до-

казательстве»[24]. Он приходит к выводу, что «путь разума» или «правило интеллекта» (*rahi aql*) должны быть основным критерием добра и справедливого поведения, а также любой приемлемой системы юридических обязанностей и прав[25].

Этическая объективность и разумный анализ

Акбар верно указывал на необходимость разумного подхода. Как я теперь намереваюсь доказать, даже значимость эмоции можно оценить за счет применения разума. В самом деле, важное место эмоций в наших размышлениях можно проиллюстрировать разумными основаниями, заставляющими принимать их всерьез (хотя и критически). Если на нас сильно влияет какая-то отдельная эмоция, есть все основания спросить, что именно она говорит нам. Разум и эмоция играют в человеческом мышлении взаимодополнительные роли, и сложное отношение между ними будет подробнее рассмотрено далее в этой главе.

Несложно понять, что этические суждения требуют *rahi aql* — применения разума. Проблема, однако, в следующем: почему мы должны считать разум верховным арбитром в этических вопросах? Есть ли у рассуждения — или, быть может, рассуждения какого-то специфического типа — какая-то особая роль, которую можно считать руководящей и главнейшей для этических суждений? Поскольку поддержка со стороны разума едва ли сама по себе может наделять ценностью, мы должны спросить: почему, собственно, эта поддержка со стороны разума так важна? Можно ли заявить, что разумный анализ дает некую гарантию достижения истины? Такой тезис было бы сложно обосновать, и не только потому, что природа моральных и политических убеждений является столь сложным

---

24. См.: *Ali A. M.* The Perception of India in Akbar and Abul Fazl //Akbar and His India/Habib (ed.). 1997. P. 220.

25. Акбар мог бы поддержать вывод Томаса Сканлона (предложенный в его прекрасном исследовании роли разума в определении того, «что мы должны друг другу»), согласно которому мы не должны «считать идею разума таинственной, словно бы она нуждалась в философском объяснении через другое, более основополагающее понятие и словно бы такое объяснение можно было ей в самом деле дать» (*Scanlon T.* What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 3).

предметом, но и, главное, потому, что в этике, да и в любой другой дисциплине, даже самые строгие из исследований все же могут потерпеть неудачу.

Действительно, порой весьма сомнительная процедура может случайно закончиться тем, что даст более правильный ответ, чем предельно строгое рассуждение. Это достаточно очевидно в эпистемологии: даже если у определенной научной процедуры большая вероятность успеха, чем у альтернативных процедур, не исключено, что безумная процедура даст в каком-то частном случае верный ответ (который правильнее более разумных процедур). Например, человек, который, когда надо проверить время, доверяет остановившимся часам, дважды в сутки узнаёт совершенно точное время, и, если ему повезло взглянуть на такие часы именно в эти мгновения, его остановившиеся часы могут оказаться точнее, чем все остальные, работающие часы, с которыми он мог бы их сверить. Однако, если говорить о процедуре, которую требуется выбрать, вряд ли можно рекомендовать довериться неработающему хронометру, а не часам, которые идут более-менее точно, пусть даже идущие часы два раза в сутки могут оказаться не такими точными, как остановившиеся[26].

Есть причины думать, что подобный аргумент приложим и к выбору лучшей разумно обоснованной процедуры, хотя и нет гарантии того, что она будет неизменно давать верный результат или даже что она всегда будет правильнее какой-то иной процедуры, менее разумной (пусть даже мы могли бы оценить правильность суждений с той или иной степенью уверенности). Доводы в пользу разумного анализа заключаются не в том или ином гарантированном способе получения совершенно верных результатов (возможно, такого способа не существует вовсе), а в необходимости придерживаться разумной объективности, насколько это для нас возможно[27]. Как я хотел бы показать, аргументы за то, чтобы опираться в этических

---

26. Лила Маджумдар, бенгальский писатель (и тетя великого кинорежиссера Сатьяджита Рейя), рассказывая о своей молодости, вспомнила о том, что она, когда была дерзкой студенткой колледжа, однажды остановила случайного прохожего и спросила его — просто чтобы смутить и ошарашить: «О, здравствуйте, когда вы приехали из Читтагонга?» Прохожий в крайнем изумлении ответил: «Вчера, но как вы узнали?»

27. См. у Бернарда Уильямса весьма содержательное обсуждение трактовки разумного мнения как мнения, «нацеленного» на истину (*Williams B.* Deciding to believe // Problems of the Self. Cambridge: Cambridge Universi-

суждениях на рассуждение, определяются требованиями объективности, а для последних необходима определенная дисциплина рассуждения. Важная роль, которой в этой работе наделяется рассуждение, соотносится с потребностью в объективном рассуждении при осмыслении вопросов справедливости и несправедливости.

Поскольку объективность сама по себе достаточно сложный вопрос моральной и политической философии, она требует некоторого комментария. Означает ли стремление к этической объективности то, что нам нужно искать некие этические *объекты*? Хотя многочисленные и весьма сложные обсуждения объективности в этике велись обычно в контексте онтологии (в частности, метафизики, занятой вопросом о том, «какие этические объекты существуют»), сложно понять, что могли бы представлять собой такие этические объекты. Поэтому я хотел бы солидаризоваться с аргументом Хилари Патнема, утверждающим, что эта линия исследования, в целом, довольно бесполезна и мало чем обоснована[28]. Когда мы обсуждаем требования этической объективности, мы спорим не о природе и содержании гипотетических «этических» объектов.

Конечно, есть этические утверждения, предполагающие наличие неких вполне определимых и наблюдаемых объектов (например, этого требует поиск наблюдаемых доказательств того, что тот или иной человек является смелым или сострадательным), тогда как предмет других этических утверждений не обязательно связан с какими-либо объектами (например, суждение о том, что данный человек является абсолютно аморальным или несправедливым). Но, несмотря на некоторое пересечение между описанием и оценкой, этика не может быть всего лишь областью истинного описания особых объектов. Скорее, как

---

ty Press, 1973). См. также: *Railton P.* Facts, Values and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

28. *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. Патнем озабочен не только бесполезностью онтологического подхода к объективности этики, но и допускаемой этим подходом ошибкой, скрывающейся в поиске чего-то весьма далекого от природы рассматриваемого предмета. «Я считаю попытку дать онтологическое объяснение объективности математики, по сути, попыткой подвести под *истины* математических *положений основания, не являющиеся частью математики*, а попытку дать онтологическое объяснение объективности этики — сходной попыткой подвести под *истины этических* положений *основания, не являющиеся частью этики*, и обе эти попытки, по моему мнению, абсолютно ошибочны» (P. 3).

утверждает Патнем, «настоящие этические вопросы оказываются разновидностью практического вопроса, а практические вопросы включают не только оценки, но и сложное сочетание философских убеждений, религиозной веры и основанных на фактах мнений»[29]. Реальные процедуры, используемые для достижения объективности, не всегда оказываются ясными или четко оговоренными, однако, как утверждает Патнем, их можно прояснить и расшифровать, если вопросы, на которые они ориентированы, будут должным образом разобраны[30].

Рассуждение, необходимое при анализе требований справедливости, должно включать некоторые базовые требования беспристрастности, которые считаются составными частями представлений о справедливости и несправедливости. Здесь стоит вспомнить идеи Джона Ролза и его анализ моральной и политической объективности, который он представил вместе со своей защитой объективности «справедливости как честности» (этому вопросу посвящена следующая глава)[31]. Ролз утверждает: «Первый существенный момент состоит в том, что концепция объективности должна определять публичные основы мыш-

---

29. См.: *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press 2004. P. 75.

30. В моей книге «Развитие как свобода» (*Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999) я воздержался от какого-либо серьезного обсуждения методологии этики, обосновав тезис о приемлемости некоторых общих приоритетов развития доводами, скорее, здравого смысла. Хилари Патнем со всей присущей ему проницательностью и последовательностью проанализировал методологию, на которую завязаны исследования в области экономики развития, и показал, как частная методология моей работы сходится, к моему глубокому удовлетворению, с его общей концепцией объективности. См.: *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002; а также: *Walsh V.* Sen after Putnam // Review of Political Economy. 2003. Vol. 15.

31. Я должен здесь подчеркнуть, что существует заметная разница между тем, как смотрит на проблему объективности Патнем, сохраняя возможность для скептицизма относительно «универсальных принципов» (в своей «Этике без онтологии» он пишет: «Немногие реальные проблемы можно решить, трактуя их в качестве примеров универсального обобщения», *p.* 4), и подходом к этой проблеме Ролза, который постоянно применяет универсальные принципы наряду с исследованием специфических качеств отдельных этических проблем (*Rawls J.* Political Liberalism. P. 110–118). Однако ни у Ролза, ни у Патнема нет желания рассматривать объективность этики в контексте онтологии или поиска неких реальных объектов. В данной работе я опираюсь на исследования Патнема и Ролза одновременно, однако не буду дополнительно рассматривать частные вопросы, касающиеся их различий.

ления, достаточные для применения понятия суждения и для достижения выводов на основе разумных доводов и доказательств после обсуждения и должного размышления». Он также утверждает: «Говорить, что определенное политическое убеждение является объективным — значит говорить, что есть основания, заданные разумной и взаимно признанной политической концепцией (удовлетворяющей этим основным условиям), достаточные для того, чтобы убедить всех разумных людей в том, что оно разумно»[32].

Интересно было бы обсудить, должен ли этот критерий объективности, содержащий некоторые очевидно нормативные элементы (особенно в части определения «разумных людей»), совпасть с тем, что, скорее всего, пройдет проверку открытым и информированным публичным рассмотрением. В отличие от Ролза, Юрген Хабермас занимался, в основном, последним (то есть процедурным) направлением, не опираясь на некое независимое от процедур определение того, что убедило бы людей, являющихся «разумными» и готовых счесть некоторое политическое убеждение тоже «разумным»[33]. Я признаю силу мысли Хабермаса и верность проводимого им категориального различия, хотя и не до конца убежден в том, что подходы Ролза и Хабермаса действительно радикально различаются стратегиями рассуждения, соответствующими каждому из них.

Чтобы получить политическое общество того рода, которым Хабермас обычно занимается, он вводит несколько точных требований для публичного обсуждения. Если люди способны проявить разумность, принимая в расчет точки зрения других людей и новую информацию, что должно быть одним из главных требований открытого публичного диалога, тогда разрыв между двумя подходами, возможно, не будет таким уж важным[34].

---

32. *Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. P. 110, 119. См. также: *Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement / E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

33. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92; см. также ответ Джона Ролза: *Rawls J.* Reply to Habermas // Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92.

34. Хабермас также утверждает, что согласие того рода, что должно возникнуть в описываемой им системе, будет существенно отличаться от более «либеральных правил» и приоритетов Ролза (*Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political

Здесь я не буду проводить серьезного различия между теми, кого Ролз относит к категории «разумных людей», и всеми остальными людьми, несмотря на то что он часто ссылается на эту категорию «разумных людей» и, очевидно, часто ее применяет. В другой работе я попытался доказать, что в целом все мы способны быть разумными, проявив открытость к новой информации и размышляя над аргументами, предлагаемыми разными сторонами, а также участвуя в обсуждении и спорах о том, как трактовать основополагающие вопросы[35]. Я не считаю, что эта посылка фундаментально отличается от идеи самого Ролза о «свободных и равных людях», которые все в равной мере обладают «моральными способностями»[36]. Представляется, что анализ Ролза больше обращен на *характеристику* людей, занятых обсуждением, а не на *категоризацию* неких «разумных людей», которая бы исключала других[37]. Роль беспрепятственного публичного обсуждения представляется главной для демократической политики в целом и осуществления общественной справедливости в частности[38].

Liberalism//The Journal of Philosophy. 1995). Необходимо определить, являются ли эти различия между выводами Хабермаса и Ролза относительно содержательных результатов следствием двух разных процедур, используемых соответственно Хабермасом и Ролзом, а не их мнений о том, как открытые обсуждения могли бы проходить в свободном демократическом взаимодействии. См. также: *Habermas J.* Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics/C. Cronin (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

35. См. мои работы: *Sen A.* The Reach of Reason: East and West//New York Review of Books. 2000. № 47; *Sen A.* Open and Closed Impartiality//Journal of Philosophy. 2002. Vol. 99; *Sen A.* The Argumentative Indian. London: Penguin, 2005; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W.W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006.

36. Ролз ссылается в частности на две «моральные способности», а именно «способность чувствовать, что является справедливым» и «способность понимать, что является благом» (*Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement/E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. P. 18–19).

37. Действительно, от Ролза не узнаешь о том, как те, кого можно считать «неразумными людьми», могли бы согласиться с идеями справедливости и как они могли бы включиться в социальный порядок.

38. См.: *Cohen J.* Deliberation and Democratic Legitimacy//The Good Polity: Normative Analysis of the State/A. Hamlin, P. Pettit (eds). Oxford: Blackwell, 1989; *Cohen J.* Politics, Power and Public Relations, Tanner Lectures at the University of California, Berkeley, 2007. См. также: *Benhabib S.* (ed.) Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Адам Смит и беспристрастный наблюдатель

Публичное рассуждение, очевидно, важная составляющая объективности политических и этических мнений. И если Ролз предлагает один из способов осмысления объективности как элемента оценки справедливости, другой способ можно найти у Адама Смита — в его апелляции к беспристрастному наблюдателю. У этого «старого» подхода (когда я пишу эти строки, прошло почти 250 лет с первой публикации «Теории нравственных чувств» Смита в 1759 г.) очень широкая сфера действия. Также у него есть процедурное и реальное содержание. Когда решение пытаются найти в публичном рассуждении, есть все основания не оставлять вне поля зрения позиции и доводы, предлагаемые любыми людьми, чьи оценки важны либо потому, что затронуты их интересы, либо же потому, что их подход к рассматриваемым предметам проясняет определенные суждения, и этой ясности не удастся достичь, если не дать таким позициям голоса.

Если главным вопросом для Ролза являются, судя по всему, вариации личных интересов и приоритетов, Адам Смит занимался также и необходимостью расширить пространство дискуссии, чтобы избежать местечковой ограниченности ценностей, которая может привести к игнорированию некоторых важных аргументов, неизвестных в данной культуре. Поскольку отсылка к публичной дискуссии может принимать гипотетическую форму («что сказал бы об этом беспристрастный наблюдатель из далекого края?»), один из главных методологических вопросов Смита — потребность обращаться к широкому спектру точек зрения и позиций, основанных на различных предысториях, как близких и знакомых, так и далеких и неизвестных, потребность, которая не может довольствоваться встречами и знакомствами (будь они реальными или гипотетическими) с теми, кто живет в той же культурной и социальной среде, с однотипными предысториями, предрассудками и убеждениями относительно того, что разумно, а что нет, а также со схожими мнениями о том, что можно сделать, а что нельзя. Указание Адама Смита на то, что мы должны, помимо прочего, рассматривать чувства «с определенного расстояния», обосновывается задачей исследования не только влия-

ния личных интересов, но также устоявшихся традиций и обычаев[39].

Несмотря на различия аргументов разных типов, предложенных Смитом, Хабермасом и Ролзом, в их подходах к объективности есть существенное сходство, поскольку каждым из них объективность прямо или косвенно связывается со способностью пройти испытание, которым представляется многосторонний анализ, учитывающий разную информацию. В этой работе я также буду считать разумный анализ, проводимый с разных точек зрения, основной частью требований объективности, предъявляемых этическим и политическим мнениям.

Однако здесь я должен добавить и даже подчеркнуть то, что принципы, которые выдержат подобный анализ, не обязательно сложатся в одну-единственную систему (по причинам, которые были изложены во введении). В этом отношении я ближе к Хилари Патнему, чем к Джону Ролзу[40]. Действительно, любой подход к справедливости вроде ролзовского, который предлагает осуществить выбор принципов справедливости, строго придерживаясь единственной институциональной структуры (это элемент трансцендентального институционализма, обсуждавшийся во введении), а затем излагающий в модусе «как если бы» поэтапную историю развертывания справедливости, не способен смириться с сохранением многих конкурирующих и не совпадающих друг с другом принципов. Как уже говорилось во введении, я отстаиваю возможность того, что сохранятся противоположные, но при этом в равной мере прошедшие проверку позиции, которые невозможно подвергнуть некоей радикальной хирургической операции, которая бы сократила их количество и позволила упаковать их в один аккуратный ящик четких и хорошо подогнанных друг к другу требований, которые, согласно теории Ролза, вывели бы нас на некий единообразный институциональный путь к их собственному выполнению (при реализации силами суверенного государства).

---

39. См. также обсуждение у Саймона Блэкберна роли «общей точки зрения», и в частности роли Адама Смита и Давида Юма в развитии этой позиции (*Blackburn S.* Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. Oxford: Clarendon Press, 1998, особенно гл. 7).

40. И полностью согласен с Бернардом Уильямсом, см: *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana, 1985, гл. 8. См. также: *Gray J.* Two Faces of Liberalism. London: Polity Press, 2000.

Хотя между разными подходами к объективности, рассмотренными здесь, есть различия, базовое их сходство состоит в общем признании необходимости разумного сопоставления на беспристрастной основе (эти подходы существенно отличаются в части требований к беспристрастности, что будет обсуждаться в главе 6). Разум, естественно, может выступать в разных формах, находящих различные применения[41]. Но поскольку мы ищем этическую объективность, нужное нам разумное рассуждение должно удовлетворять тому, что можно считать требованиями беспристрастности. Разумные основания справедливости могут отличаться, если использовать одно из выражений Смита, от оснований «самолюбия», а также от доводов благоразумия, однако они все равно составляют довольно значительную территорию. Исследованию этой огромной территории как раз и посвящена большая часть этой книги.

Сфера действия разума

Рассуждение — неиссякаемый источник надежды и веры в мире, омраченном дурными поступками, как прошлыми, так и настоящими. Несложно понять, почему это так. Даже в том случае, когда нечто кажется нам безусловно удручающим, мы можем поставить свою реакцию под вопрос и спросить, является ли она верной и должны ли мы в самом деле руководствоваться ею. Можно думать о том, как смотреть на других людей, другие культуры и чужие претензии, как относиться к ним и как исследовать различные основания для уважения и терпимости. Также мы можем рассуждать о наших собственных ошибках, пытаясь научиться не повторять их, — например, Кендзабуро Оэ, великий японский писатель, надеется на то, что японская нация сохранит приверженность «идее демократии и решению никогда больше не развязывать войны», в чем ей поможет понимание ее собственной «истории территориальных захватов»[42].

---

41. Некоторые из этих различий я буду рассматривать в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»).

42. *Oe K.* Japan, the Ambiguous, and Myself. Tokyo and New York: Kodansha International, 1995. P. 118–119. См. также: *Yasuaki O.* Japanese War Guilt and Post-

Не менее важно то, что интеллектуальное испытание необходимо и для выявления поступков, которые не должны были нанести вред, однако все же привели к этому следствию; например, такие ужасные события, как голод, могут оставаться неизученными из-за ошибочной посылки, будто их нельзя предотвратить, не увеличив доступность продовольствия, чего сложно достичь достаточно быстро. Сотни тысяч и даже миллионы могут умереть из-за пагубного бездействия, проистекающего из неразумного фатализма, прикрывающегося маской выдержки, которую обосновывают реализмом и здравым смыслом[43]. Собственно, голод предотвратить довольно просто — в том числе и потому, что обычно он затрагивает лишь небольшую часть населения (редко более 5% и едва ли хотя бы раз выше 10%), а распределение наличных запасов продовольствия можно организовать за счет уже имеющихся средств, таких как срочное создание рабочих мест, которое позволяет дать нуждающимся непосредственный доход для приобретения продуктов питания. Конечно, если есть больше запасов продовольствия, ситуация упрощается (проще проводить государственное распределение продуктов, а большая доступность продовольствия на рынке помогает удерживать цены на более низком уровне, чем в противном случае), однако большие запасы продовольствия не являются абсолютно необходимым условием успешного предотвращения голода (хотя обычно именно эта посылка считалась само собой разумеющейся и принималась за оправдание бездействия в плане предоставления быстрой помощи). Относительно небольшое пере-

---

war Responsibilities of Japan // Berkeley Journal of International Law. 2002. Vol. 20. Подобным образом и в послевоенной Германии урок, извлеченный из ошибок прошлого, стал важным аспектом современных немецких приоритетов.

43. Я обсуждал причины голода и требования к программам по предотвращению голода в работе: *Sen A.* Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation. Oxford: Clarendon Press, 1981; а также в совместной работе с Жаном Дрезом: *Sen A., Drèze J.* Hunger and Public Action. Oxford: Clarendon Press, 1989. Это одна из иллюстраций общей проблемы, состоящей в том, что ошибочная теория может привести к фатальным последствиям. Об этом вопросе см. мою работу «Развитие как свобода» (*Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf and Oxford: Clarendon Press, 1999), а также: *Alkire S.* Development: A Misconceived Theory Can Kill // Amartya Sen / C. W. Morris (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009; *Gráda C. Ó.* Famine: A Short History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

распределение поставок продовольствия, необходимое, чтобы избежать голодной смерти, может осуществляться за счет создания покупательной способности у тех, кто в силу того или иного бедствия лишен всякого дохода, что обычно оказывается главной причиной смерти от голода[44].

Рассмотрим другой пример, который наконец начинает привлекать заслуженное внимание, — деградацию окружающей среды и небрежное отношение к ней. Все более ясно, что это серьезнейшая проблема, которая тесно связана с негативными последствиями человеческого поведения, однако она возникает не из какого-то особого желания современных людей навредить тем, кто еще не родился, и даже не из равнодушия к интересам будущих поколений. Однако из-за отсутствия разумно обоснованных действий, нацеленных на решение этой проблемы, нам все еще не удается принять должные меры по защите окружающей среды, которые бы обеспечили устойчивость стандартов качественной жизни. Чтобы предупредить катастрофы, вызванные человеческой небрежностью или бесчувственной черствостью, нам требуется критический анализ, а не только доброжелательность по отношению к другим[45].

Во всех этих случаях рассуждение — наш союзник, а не угроза. Почему же тогда с этим совершенно не со-

---

44. Далее, поскольку большинство жертв голода страдают и часто умирают от обычных болезней (чему способствуют истощение и распространение инфекций, вызванные усиливающимся недоеданием), многого можно достичь за счет здравоохранения и медицинской инфраструктуры. Для более чем 80% умерших в результате голода в Бенгалии в 1943 г. причины смерти были непосредственно связаны с распространенными в данном регионе заболеваниями, тогда как на долю голодной смерти как таковой приходилось не более одной пятой общего числа жертв (см. Приложение D в моей работе «Бедность и голод»: *Sen A.* Poverty and Famines. Oxford: Clarendon Press, 1981). Похожая картина возникает и во многих других случаях массового голода. См. особенно: *Waal A. de.* Famine that Kills: Darfur, Sudan, 1984–1985. Oxford: Clarendon Press, 1989; *Waal A. de.* Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa. London: African Rights and the International African Institute, 1997. Этот вопрос оценивается в моей статье «Рукотворные катастрофы» в «Оксфордском медицинском учебнике» (*Sen A.* Human Disasters//The Oxford Textbook of Medicine. Oxford: Oxford University Press, 2008).

45. См. в особенности: *Stern N.* The Economics of Climate Change: The Stern Review. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. По этому вопросу сейчас есть обширная литература, и некоторые споры по-прежнему не утихают. Изучение вины человека за деградацию окружающей среды началось уже довольно давно. Проницательную оценку ранних работ по этой теме можно найти в: *Sagoff M.* The Economy of the Earth: Philosophy, Lawand the Environment. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

гласны те, кто не готов доверять разумному рассуждению? Один из главных вопросов, которые следует рассмотреть, состоит в следующем: возможно, на критиков разума влияет тот факт, что некоторых людей *слишком* сильно убеждает их собственное рассуждение, так что они начинают игнорировать контраргументы и посылки, которые могли бы привести к противоположному выводу. Возможно, именно эта проблема волнует Гловера, она и в самом деле является законным поводом для беспокойства. Однако затруднение здесь, несомненно, возникает из-за поспешной и плохо обоснованной уверенности, а не из-за применения разума как такового. Средством от плохого рассуждения служит рассуждение хорошее, а задача разумного анализа в том и заключается, чтобы перейти от первого ко второму. Также возможно, что в некоторых утверждениях «просвещенческих авторов» не была в должной мере отмечена необходимость повторных оценок и осторожности, однако из этого сложно вывести общее обвинение, предъявляемое просвещенческой позиции как таковой, или, тем более, осуждение общей роли разума в справедливом поведении и достойной социальной политике.

Разум, чувства и Просвещение

Есть, однако, еще один вопрос, связанный со значением непроизвольных эмоций и холодного расчета в их отношении друг к другу, — вопрос, о котором было что сказать многим авторам Просвещения. Аргументы Джона Грея о необходимости «новой психологии» опираются на признание им взаимосвязи политики и психологии. Вряд ли можно думать, что рассуждение, основанное на доступных данных о человеческом поведении, не привело бы к допущению этой взаимосвязи. В предупреждении зверств огромную роль может, несомненно, сыграть инстинктивное отвращение к жестокости и бесчувственности, а потому Гловер верно подчеркивает важность отдельных факторов, в том числе «склонности отвечать людям с определенным уважением» и «симпатии, то есть внимания к страданиям и счастью других».

Однако здесь не обязательно наметится конфликт с разумом, который может поддержать те же самые приоритеты. Очевидно, правильное рассуждение сыграло эту роль и в проведенном Гловером изучении опасностей односто-

роннего и излишне уверенного в себе убеждения (как раз это имел в виду Акбар, когда указывал, что даже для спора с разумом нужны разумные доводы). Также рассуждение не обязательно ограничивает понимание, если оно оправдано, того, что безусловная опора на один лишь холодный расчет, возможно, не является хорошим (или разумным) способом обеспечения человеческой безопасности.

Действительно, если мы прославляем разум, это не значит, что есть какие-то основания для отрицания огромной роли в психологии инстинктов и спонтанных реакций[46]. Они могут дополнять друг друга, и во многих случаях понимание освобождающей и просвещающей роли наших чувств способно стать достойным предметом для разумного рассуждения. Адам Смит, центральная фигура шотландского Просвещения (и весьма влиятельная во французском Просвещении), подробно проанализировал основополагающую роль эмоций и психологических реакций в своей «Теории нравственных чувств»[47]. Смит, возможно, зашел не так далеко, как Давид Юм, утверждавший, что «разум и чувство сопутствуют друг другу почти во всех моральных определениях и выводах»[48], однако оба считали рассуждение и чувство тесно связанными актами. Разумеется, Смит и Юм в равной мере были образцовыми «просвещенческими авторами», точно так же как Дидро или Кант.

Тем не менее потребность в разумном анализе психологических установок не исчезает после того, как признана сила эмоций и подтверждена положительная роль многих инстинктивных реакций (например, чувства отвращения к жестокости). В частности, Смит — возможно, даже в большей степени, чем Юм, — отводил разуму весьма значительную роль в оценке наших чувств и психологических интересов. Собственно, Юм, похоже, часто считает страсть сильнее разума. Как утверждает Томас Нагель в своей книге «Последнее слово», где представлена блестящая защита разума, «Юм, как известно, считал, что, поскольку „страсть“, не поддающаяся рациональной оценке, должна скрываться за всяким мотивом, не может быть

---

46. См. также: *Nussbaum M. C.* Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

47. См. Ibid.

48. *Юм Д.* Исследование о принципах морали//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 181.

ни собственно практического разума, ни нравственного разума»[49]. Смит не разделял этот взгляд, хотя он, как и Юм, считал эмоции важными и оказывающими заметное влияние, утверждая, что наши «первые восприятия» правильного и неправильного «могут быть предметом не разума, а непосредственного чувства и ощущения». Однако Смит утверждал также, что даже эти инстинктивные реакции на то или иное поведение не могут не опираться, пусть и неявно, на наше разумное понимание причинно-следственных связей между поведением и последствиями «в обширном множестве частных случаев». Кроме того, первые впечатления могут также измениться после критического исследования, проведенного, к примеру, на основе эмпирического изучения причин, способного, как отмечает Смит, показать, что определенный «предмет является средством для достижения какого-то другого предмета»[50].

Аргумент Адама Смита в пользу обязательного разумного анализа хорошо иллюстрируется его рассуждением о том, как оценивать наши установки по отношению к господствующим практикам. Это, очевидно, важно для отстаиваемой Смитом реформы, в частности для аргументов, поддерживающих отмену рабства, снижение бремени произвольных бюрократических ограничений, действующих в разных странах, а также ослабление карательных ограничений, наложенных на малоимущих в качестве условия экономической поддержки, предоставляемой в соответствии с «Законами о бедных»[51].

---

49. *Nagel T.* The Last Word. New York: Oxford University Press, 1997. P. 102. Однако Юм, судя по всему, придерживается другого мнения по вопросу о приоритете. Хотя он, казалось бы, приписывает страсти более высокий статус, чем разуму, он также утверждает: «Как только мы замечаем ложность какого-нибудь предположения или недостаточность каких-либо целей, аффекты уступают нашему разуму без всякого противодействия» (*Юм Д.* Трактат о человеческой природе//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 459).

50. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. London: T. Cadell, 1790; переиздано в: Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 319–320.

51. В своем прекрасно обоснованном эссе «Почему экономики нуждаются в этической теории» Джон Брум утверждает: «Экономисты не любят навязывать свое этическое мнение людям, но вопрос не в этом. Немногие экономисты находятся в положении, в котором они могли бы навязать свое мнение кому бы то ни было... Решение для них состоит в том, что надо придумать хорошие аргументы и разработать теорию. Это значит, что не надо скрываться за предпочтениями других людей, когда сами эти предпочтения не всегда хорошо обоснованы, когда люди сами могут искать помощи у экономистов, чтобы сформировать лучшие предпо-

Конечно, нельзя спорить с тем, что идеология и догматические убеждения могут возникнуть не только из религии и обычая, что чаще всего и случалось, однако это не отрицает роли разума в оценке логики, поддерживающей инстинктивные установки, и тем более в разборе аргументов, предлагаемых для обоснования взвешенного политического курса. То, что Акбар называл «путем разума», не исключает внимания к ценности инстинктивных реакций и не требует игнорировать ту функцию информирования, которую часто играют наши психологические реакции. И все это вполне согласуется с тем, что нашим не прошедшим критическую проверку инстинктам не следует давать права последнего слова.

чтения». (*Broome J.* Why Economies Need Ethical Theory // Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen / K. Basu, R. Kanbur (eds). Oxford: Oxford University Press, 2009. Vol. 1. P. 14). Это, конечно, именно то, что пытался делать Смит.

2. Ролз и после Ролза

Эта глава посвящена, в основном, критике теории справедливости, представленной ведущим политическим философом нашего времени, Джоном Ролзом. Я буду обсуждать различия наших позиций, однако я не могу приступить к этой критике, не признав сначала, в какой мере мое собственное понимание справедливости и политической философии в целом определялось тем, чему я у него научился, и не сказав, что все мы перед ним в неоплатном долгу за возрождение философского интереса к теме справедливости. Действительно, именно Ролз сформировал эту тему в ее сегодняшнем виде, и свою критику я начну с воспоминания о том воодушевлении, с которым были встречены произведенные им радикальные преобразования современной политической философии. Мне помогли не только тексты Ролза, ведь у меня была привилегия, этот замечательный человек был моим другом и коллегой. Его доброжелательность поражала, а его проницательные комментарии, критика и предложения неизменно просвещали меня, радикально повлияв на мое мышление.

Мне повезло со временем, в котором я жил. Моральная и политическая философия под руководством Ролза сделала огромный шаг вперед именно тогда, когда я начал ею интересоваться, как сторонний наблюдатель из других дисциплин (сначала из математики и физики, а затем из экономики). Его статья 1958 г. «Справедливость как честность» показалась лучом света, впечатление от которого сегодня описать не так-то просто, и точно такое же воздействие оказывали его более ранние статьи 1950-х гг. о природе «процедур решения» и различных понятиях «правил», которые я читал, будучи студентом, — они будоражили и проясняли мои собственные мысли[1].

---

1. См.: *Rawls J.* Outline of a Decision Procedure for Ethics // Philosophical Review.

А затем, в 1971 г., вышла основополагающая книга Ролза «Теория справедливости»[2]. Надо сказать, что Ролз, Кеннет Эрроу и я использовали один из ее первоначальных вариантов в нашем общем курсе по политической философии, когда я в 1968–1969 академическом году был приглашенным преподавателем в Гарварде (приехав из Университета Дели, являвшегося тогда моим постоянным местом работы). Я писал свою собственную книгу по общественному выбору (включающую и соответствующую трактовку справедливости) — «Коллективный выбор и общественное благосостояние» (1970), так что проницательные комментарии и предложения Ролза принесли мне немалую пользу. Чуть позже мне была предоставлена привилегия дать формальный комментарий по окончательному тексту «Теории справедливости» для издательства Гарвардского университета. Возможно, это прозвучит несколько напыщенно, но тогда мне показалось понятным то чувство, которое выразил в своем стихотворении Вордсворт: «Благословенно на рассвете быть живым,/Но молодым быть — подлинное счастье!» [«Bliss was it in that dawn to be alive,/ But to be young was very heaven!»].

Это чувство восхищения не померкло за многие годы, хотя сегодня я считаю, что некоторые из несущих конструкций ролзовской теории справедливости имеют серьезные дефекты. Я буду обсуждать то, в чем не согласен с его теорией, однако сначала должен воспользоваться возможностью и признать то, что Ролз подвел прочный фундамент под теорию справедливости и саму ее проблематику[3]. Некоторые из базовых понятий, которые Ролз

1951. Vol. 60; *Rawls J.* Two Concepts of Rules // Philosophical Review. 1955. Vol. 64; *Rawls J.* Justice as Fairness // Philosophical Review. 1958. Vol. 67. Эти статьи включены в издание: *Freedman S.* (ed.). John Rawls: Collected Papers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. См. также: *Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement // E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

2. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971 (русский перевод: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995). См. также: *Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993; *Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement (2001).

3. Идеи Ролза о справедливости, в свою очередь, оказали глубокое влияние на экономику благосостояния. См.: *Phelps E. S.* (ed.). Economic Justice. Harmondsworth: Penguin, 1973; Recent Developments in Welfare Economics: Justice et équité // Frontiers of Quantitative Economics / M. Intriligator (ed.). Amsterdam: North-Holland, 1977. Vol. III.

считал наиболее существенными, по-прежнему определяют мое собственное понимание справедливости, несмотря на иное направление и выводы моей работы.

Справедливость как честность: подход Ролза

Возможно, для ролзовского понимания справедливости наиболее существенной является его идея о том, что справедливость следует толковать через требования честности. Хотя любое краткое изложение в конечном счете оказывается актом варварства, будет полезно вкратце описать (пусть и рискуя излишним упрощением) ролзовскую теорию «справедливости как честности», чтобы сосредоточиться на некоторых ее основных чертах, помогающих понять подход Ролза, а затем попытаться разработать тему справедливости дальше[4]. В этом подходе основным считается понятие честности, и в некотором смысле оно должно «предшествовать» разработке принципов справедливости. Я готов доказывать, что у нас есть все причины согласиться с Ролзом в том, что осуществление справедливости должно связываться с идеей честности и в определенном смысле выводиться из нее. Эта центральная идея не только важна для теории Ролза, но и связана на глубочайшем уровне с большинством исследований справедливости, включая и то, что я собираюсь представить в данной книге[5].

---

4. Здесь я должен отметить, что идея справедливости фигурирует в работах Ролза по крайней мере в трех разных контекстах. Во-первых, есть выведение его «принципов справедливости», основанных на идее честности, а выведенные принципы, в свою очередь, определяют институты, необходимые, если основываться на справедливости, для базовой структуры общества. Эта теория, которую Ролз прорабатывает весьма подробно, развивается поэтапно — с указанного выведения до законотворчества и выполнения того, что Ролз считает требованиями «справедливости как честности». Вторая сфера — это сфера рефлексии и развития «рефлексивного равновесия», в которой могут фигурировать идеи справедливости, однако фокус внимания в этом случае смещается на наши личные оценки блага и правильности. Третий контекст — то, что Ролз называет «пересекающимся консенсусом», относится к сложным паттернам наших согласий и разногласий, от него зависит стабильность социальных порядков. Здесь я буду заниматься, в основном, первой проблемой — принципами справедливости.

5. Воздействие мысли Ролза можно заметить и в других современных работах по справедливости, например у Рональда Дворкина, Томаса Нагеля, Роберта Нозика, Томаса Поггe, Йозефа Раца, Томаса Сканлона

Что же такое честность? Эту основополагающую идею можно представить по-разному, однако главным ее моментом должно быть требование избегать предвзятости в суждениях, учитывать интересы и нужды других людей, а также, самое главное, не допускать влияния собственных интересов, приоритетов, эксцентричных черт и предрассудков. В целом честность можно считать требованием беспристрастности. Определение требований беспристрастности у Ролза основано на его конструктивной идее об «исходном положении», играющей главную роль в его теории «справедливости как честности». Исходное положение — это воображаемая ситуация первозданного равенства, в которой стороны договорного процесса не знают о том, кем именно они будут в будущей группе, каковы будут их личные интересы. Их представители должны сделать выбор за «занавесом неведения», то есть в воображаемой ситуации избирательного неведения (в частности, незнания различных частных интересов и реальных взглядов на благую жизнь, то есть незнания того, что Ролз называет «всеобъемлющими предпочтениями»), и именно в этом положении сконструированного неведения принципы справедливости выбираются единогласно. Эти принципы справедливости в формулировке Ролза определяют основные социальные институты, которые должны управлять обществом, каковое они, как мы можем себе вообразить, «создадут» в будущем.

В этом воображаемом исходном положении размышления о принципах справедливости требуют беспристрастности, необходимой для честности. В «Теории справедливости» Ролз излагает эту мысль следующим образом:

> Исходное положение — подходящее начальное статус-кво, которое гарантирует, что фундаментальные соглашения, достигаемые при нем, являются честными. Этот факт приводит к выражению «справедливость как честность». Так что ясно, что я хочу сказать: одна концепция справедливости более разумна по сравнению с другой или более обоснована, если рациональные люди в исходном положении могли бы выбрать принципы одной, а не другой, как в большей мере

и многих других, чьи исследования, очевидно, испытали на себе значительное влияние теории Ролза, хотя в некоторых случаях, например в трудах Роберта Нозика, это влияние проявлялось через довольно напряженную дискуссию (см.: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008).

обеспечивающие справедливость. Концепции справедливости должны быть ранжированы по их приемлемости для людей, поставленных в указанные обстоятельства[6].

В своих более поздних работах, особенно в «Политическом либерализме» (1993), основанном на его «Лекциях имени Дьюи» в Колумбийском университете, Ролз предложил еще более полное обоснование того, как должен работать механизм честности[7]. Справедливость как честность, по существу, трактуется как «изначально» «политическая концепция справедливости» (p. XVII). Основной вопрос, рассматриваемый Ролзом, заключается в том, как люди могут сотрудничать друг с другом в обществе, несмотря на то что они поддерживают «противоположные по своей сути, хотя и разумные всеобъемлющие учения» (p. XVIII). Это становится возможным, «когда граждане разделяют разумную политическую концепцию справедливости», которая дает им «основание, на котором может проходить и достигать рационального решения публичное обсуждение фундаментальных политических вопросов, конечно, не во всех случаях, но, как мы надеемся, в большинстве наиболее важных конституционных вопросов и проблем элементарной справедливости» (p. XX–XXI). Например, граждане могут отличаться своими религиозными убеждениями и общими представлениями о добре и достойной жизни, однако они, с точки зрения Ролза, руководствуются соображениями, требующими согласия о том, как учитывать все эти различия между членами общества и как достигнуть единого набора принципов справедливости, рассматриваемых как честные всеми представителями группы.

---

6. *Rawls J.* A Theory of Justice. 1971. P. 17. (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1994. С. 30–32. Перевод изменен).

7. Необычайный размах рассуждений Ролза можно дополнительно подтвердить теми подлинными сокровищами, которые были изданы недавно, — текстами Ролза, в том числе ранее не публиковавшимися, в которых его ранние работы находят продолжение и развитие. См.: *Rawls J.* Collected Papers / S. Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; *Rawls J.* The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; *Rawls J.* Lectures on the History of Moral Philosophy / B. Herman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000; *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, revised edn, 2000; *Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement / E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

От честности к справедливости

Заданное таким образом применение честности направлено на выявление подходящих принципов, которые будут определять отбор справедливых институтов, необходимых для базовой структуры общества. Ролз определяет некоторые довольно специфические принципы справедливости (которые я вскоре буду обсуждать) и выдвигает сильный тезис, согласно которому эти принципы должны быть приняты единогласным решением, проистекающим из политической концепции справедливости как честности. Он доказывает, что, поскольку эти принципы выбрали бы все, кто находится в исходном положении, в его первозданном равенстве, они составляют подходящую «политическую концепцию» справедливости и что у людей, выросших в хорошо упорядоченном обществе, управляемом этими принципами, были бы все причины следовать чувству справедливости, на них основанному (независимо от частной концепции каждого человека о «благой жизни» или личных «всеобъемлющих» приоритетов). Таким образом, единогласный выбор этих принципов справедливости выполняет значительную часть работы в системе Ролза, осуществляя отбор *институтов* для базовой структуры общества, а также формулируя определение *политической концепции* справедливости, которая, как предполагает Ролз, будет соответствующим образом влиять на индивидуальное поведение, согласуя его с этой общей концепцией (я еще вернусь к этому вопросу в данной главе).

Выбор основных принципов справедливости — это первый акт многоэтапного развертывания общественной справедливости у Ролза. Эта первая стадия приводит к следующей, «конституционной», на которой реальные институты, соответствующие выбранным принципам справедливости, отбираются с учетом условий каждого конкретного общества. Работа этих институтов, в свою очередь, ведет к дальнейшим общественным решениям на следующих этапах системы Ролза, например, через соответствующее законодательство (на «стадии законодательства», как говорит сам Ролз). Воображаемая последовательность выстраивается шаг за шагом по строго заданной линии благодаря тщательно проработанному выведению совершенно справедливого социального устройства.

Весь этот процесс основан на том, что на первом этапе появляются, как сам Ролз их называет, «два принципа справедливости», которые влияют на все остальные шаги в его системе. Я должен выразить некоторый скепсис относительно весьма конкретного тезиса Ролза о том, что в исходном положении был бы выбран единственный и вполне определенный комплекс принципов справедливых институтов, необходимых для полностью справедливого общества. Изначально существует множество общих и порой противоречащих друг другу соображений, влияющих на наше понимание справедливости[8]. Они не обязаны различаться удобным для нас образом, то есть так, что только один набор принципов действительно воплощал бы в себе беспристрастность и честность, а остальные — нет, а потому их было бы легко отобрать[9]. У многих из них есть общие черты непредвзятости и бесстрастности, многие представляют максимы, защитники которых могли бы пожелать, чтобы они «стали всеобщим законом» (если использовать знаменитое требование Иммануила Канта)[10].

Действительно, множественность непредвзятых принципов может отражать, как я готов доказывать, тот факт, что беспристрастность способна принимать разные формы и проявляться совершенно по-разному. Например, если вспомнить иллюстрацию с конкурирующими притязания-

---

8. Скепсис в отношении к тезису Ролза о точном договором результате исходного положения можно обосновать и другими аргументами. В частности, экономисты и теоретики принятия решений обычно скептически относились к выводу Ролза о правдоподобии предсказанного им результата исходного положения и особенно к вероятности «максимина» как выбранного решения, на котором, как можно считать, основан ролзовский «принцип различия». О частных причинах ставить под вопрос вывод Ролза см.: Social Choice and Justice: Collected Papers of Kenneth J. Arrow. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983. Vol. I. Эдмунд Фелпс стал одним из первых широко использовать ролзовские правила справедливости в экономическом анализе, хотя он также высказывал некоторые сомнения относительно выводов Ролза; см.: *Phelps E. S.* (ed.). Economic Justice (1973); *Phelps E. S.* Studies in Macroeconomic Theory, II: Redistribution and Growth. New York: Academic Press, 1980.

9. Все альтернативные теории справедливости, сравниваемые и сталкиваемые друг с другом в работе Джона Ромера «Теории распределительной справедливости» (*Roemer J.* Theories of Distributive Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), содержат некоторые претензии на беспристрастность, так что выбор между ними должен основываться на других доводах.

10. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Собрание соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 173. О требованиях кантовского рассуждения см. в частности: *Herman B.* Morality as Rationality: A Study of Kant's Ethics. New York: Garland Publishing, 1990.

ми трех детей на флейту, рассмотренную во введении, требование каждого ребенка опирается на ту или иную общую теорию, указывающую, как непредвзято и беспристрастно относиться к людям, если сосредоточиваться, соответственно, на эффективном применении и полезности, на экономической справедливости и честности в распределении, наконец на правах на плоды собственного индивидуального труда. Их аргументы носят совершенно общий характер, и рассуждение каждого о природе справедливого общества отражает разные базовые идеи, каждая из которых может защищаться беспристрастно (не выступая паразитарным добавлением к личным интересам). А если не получается выработать единственный набор принципов справедливости, которые бы вместе задавали институты, необходимые для базовой структуры общества, тогда и саму процедуру «справедливости как честности», развитую в классической теории Ролза, использовать сложно[11].

Как было указано во введении, основной тезис Ролза о формировании единственного набора принципов справедливости в исходном положении (обсуждавшийся и защищавшийся в его «Теории справедливости») значительно смягчается и уточняется в более поздних работах. Действительно, в книге «Справедливость как честность: новая формулировка» Ролз отмечает, что «существует бесконечно много соображений, к которым можно апеллировать в исходном положении, и каждая альтернативная концепция справедливости поддерживается одним соображением и умаляется другими», так что само «равновесие разумных доводов покоится на суждении, в то время как суждение формируется и направляется размышлением»[12]. Когда Ролз далее соглашается с тем, что «идеала в полном смысле достичь невозможно», он имеет в виду свою идеальную тео-

---

11. Боюсь, что мой скепсис относительно тезиса Ролза о единогласном выборе общественного договора в «исходном положении» не является свежей идеей. Мои первые сомнения, которые я разделял со своим другом Гарри Рансиманом, были отражены в нашей совместной работе «Игры, справедливость и общая воля»: *Sen A., Runciman G.* Games, Justice and the General Will // Mind. 1965. Vol. 74. Это было, конечно, до публикации «Теории справедливости» Ролза в 1971 г., однако мы основывались на описании Ролзом «исходного положения» в его новаторской статье «Справедливость как честность» (*Rawls J.* Justice as Fairness // Philosophical Review. 1958. Vol. 67). См. также мою книгу: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; новое издание: Amsterdam: North-Holland, 1979.

12. *Rawls.* Justice as Fairness: A Restatement. 2001. P. 133–134.

рию справедливости как честности. Однако не обязательно считать «не идеальной» теорию справедливости, которая оставляет место для несогласия и расхождений по некоторым вопросам, сосредоточиваясь при этом на многих надежных выводах, которые обязательно возникли бы из разумного согласия по требованиям справедливости.

Однако ясно, что, если оговорки Ролза действительно подразумевают то, что он, судя по всему, хочет ими сказать, значит, его прежнюю поэтапную теорию справедливости как честности нужно отвергнуть. Если институты должны создаваться на основе единственного набора принципов справедливости, вытекающих из применения честности в исходном положении, тогда невозможность получить такой уникальный набор не может не ударить в самое сердце теории. И здесь намечается реальное противоречие, возникшее в рассуждениях Ролза за эти годы. Он не отвергает, по крайней мере явно, свою теорию справедливости как честности, однако, судя по всему, согласен с тем, что существуют непреодолимые трудности в достижении единогласного одобрения единственного набора принципов справедливости в исходном положении, а это не может не повлечь пагубных последствий для его теории «справедливости как честности».

Сам я склонен думать, что первоначальная теория Ролза сыграла огромную роль, заставив нас понять различные аспекты теории справедливости, и даже если эту теорию следует отвергнуть, на что, как я утверждаю, указывают достаточно сильные аргументы, многие новаторские идеи Ролза, выполнившие просветительскую функцию, не потеряют своего значения — политическая философия будет и дальше обогащаться ими. Его теорию можно искренне ценить и в то же время серьезно критиковать, и я был бы как никогда счастлив, если бы сам Ролз согласился, будь это возможно, составить мне компанию в этой «двойственной» оценке теории справедливости как честности.

Применение принципов справедливости Ролза

Так или иначе, позвольте мне продолжить изложение ролзовской теории справедливости как честности. Ролз никогда от нее не отказывался, и в современной моральной философии она оставалась наиболее влиятельной теорией

справедливости. Ролз утверждал, что в исходном положении следующие «принципы справедливости» будут приняты единогласно (*Rawls J.* Political Liberalism. 1993. P. 291):

> а. У каждого человека есть равное право на совершенно удовлетворительный набор равных основных свобод, который совместим с подобным набором свобод для каждого.
>
> б. Общественные и экономические неравенства должны удовлетворять двум условиям. Во-первых, они должны быть привязаны к должностям и постам, открытым для всех при условии честного равенства возможностей; во-вторых, они должны приносить наибольшую пользу наименее обеспеченным членам общества.

Важно отметить, что принципы справедливости, выделенные Ролзом, включают приоритет свободы («первый принцип»), в соответствии с которым предпочтение отдается максимальной свободе каждого, согласованной с подобной свободой для всех, а не другим соображениям, в том числе экономическому или социальному равноправию. Равной личной свободе отдается приоритет перед требованиями второго принципа, который связан с равенством некоторых общих благоприятных возможностей и с равноправием в распределении ресурсов общего назначения. То есть свободы, которыми могут пользоваться все, не должны нарушаться на основании, скажем, стимулирования роста богатства или дохода, а также ради лучшего распределения экономических ресурсов между людьми. И хотя Ролз отдает свободе абсоютный приоритет, перед которым отступают все другие соображения (и здесь явно просматривается некоторый максимализм), за всем этим скрывается более общий тезис: свободу нельзя сводить к одной из возможностей, дополняющей другие (такие как экономический достаток); в человеческой жизни личной свободе отводится совершенно особое место. Именно этот более общий — и не обязательно максималистский — тезис я буду использовать в качестве одной из подсказок в конструктивной части данной книги.

Другие вопросы институционального выбора решаются на ролзовских принципах справедливости посредством сложной системы требований, которые объединены во «второй принцип». Первая часть второго принципа определяет институциональное требование: необходима гарантия того, чтобы публичные возможности были открыты для всех и чтобы никто не был исключен или

ущемлен на основе, скажем, расы, этноса, касты или религии. Вторая часть второго принципа (называемая «принципом различия») связана с распределительным равноправием, а также с общей эффективностью, и она говорит о максимально возможном улучшении положения наименее обеспеченных членов общества.

Предложенный Ролзом анализ равноправия в распределении ресурсов отсылает к списку так называемых первичных благ, которые считаются средствами общего назначения, позволяющими достичь ряда целей (то есть это любые ресурсы, которые в целом полезны для получения того, чего хотят люди, сколь бы многообразны ни были их желания). Ролз считает, что к первичным благам относятся такие вещи, как «права, свободы и возможности, доходы и благосостояние, общественные основы самоуважения»[13]. Отметим, что свободы снова включены в список, но на этот раз как одна из возможностей наряду с другими, такими как доход и благосостояние.

Важно не только то, что отнесено к вопросам распределения, но и то, что Ролз исключает некоторые распределительные требования, которые подчеркивались другими теоретиками. Действительно, важно отметить доводы того типа, которые напрямую не влияют на оценочное рассуждение у Ролза, например тезисы, основанные на правах, связанных с представлениями о заслугах, достоинствах или материальной собственности. Ролз приводит обоснованное оправдание как этих исключений, так и того, что было им включено[14].

Продуктивность, однако, получает косвенное признание в силу своей роли в повышении эффективности и равноправия, так что неравенства, связанные с ними, допускаются и защищаются в распределительной теории Ролза, если эти неравенства помогают наименее обеспеченным людям в итоге улучшить свое положение, например, под воздействием стимулов. Очевидно, в мире, в котором индивидуальное поведение оформляется не только «концепцией справедливости», принятой в исходном положении, нет способа избежать проблемы стимулов.

---

13. *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 67.
14. См. также: *Murphy L., Nagel T.* The Myth of Ownership: Taxes and Justice. New York: Oxford University Press, 2002. В этой работе общие идеи справедливости применяются к идеологически нагруженной борьбе за налоговую политику (p. 4).

С другой стороны, если бы неравенства, основанные на необходимости стимулов, были бы в исходном положении признаны неправильными и несправедливыми (их можно считать чем-то вроде взяток, которые дают людям, чтобы заставить их усердно и достаточно продуктивно трудиться), тогда разве принципы, принятые в исходном положении, не должны были бы исключить потребность в стимулах? Если справедливая экономика не должна содержать неравенство, определяемое стимулами, не должны ли принципы, складывающиеся в этом состоянии беспристрастности, принять форму согласия людей на причитающиеся им доли без необходимости в получении взяток? А поскольку, согласно рассуждению Ролза, в мире после договора каждый человек будет вести себя соответственно концепции справедливости, рождающейся в исходном положении, не должны ли мы ожидать в этом мире, ориентированном на долг, самопроизвольного подчинения каждого своим производительным обязанностям (как части этой концепции справедливости), не нуждающегося в каких бы то ни было стимулах?

Мысль о том, что люди будут самопроизвольно делать то, на что они согласились в исходном положении, принадлежит самому Ролзу[15]. Однако Ролз, видимо, доходит «лишь до этого места и не дальше», и не совсем ясно, можно ли провести четкую границу, позволяющую считать приемлемыми неравенства, основанные на стимулах (даже в мире, в котором поведенческие нормы, возникающие из исходного положения, в равной мере эффективны для всех), и при этом отвергать другие основания для неравенства[16].

Эта проблема может привести к ответам двух разных типов. Один состоит в аргументации, убедительно представленной Дж. А. Коэном в его книге «Спасение справедливости и равенства» (2008) и доказывающей то, что согласие с неравенством по причине необходимости стимулов ограничивает сферу действия ролзовской теории справедливости[17].

---

15. См.: «Предполагается, что любой человек поступает справедливо и играет свою роль в поддержании справедливых институтов» (*Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 23).

16. О других соотносимых с этими вопросами моментах см.: *Murphy L., Nagel T.* The Myth of Ownership. New York: Oxford University Press, 2002.

17. См.: *Cohen G. A.* Rescuing Justice and Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008. См. также: *Sen A.* Merit and Justice // K. Arrow, S. Bowles, S. Durlauf (eds). Meritocracy and Economic Inequality. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Уступка стимулам может иметь практический смысл, однако может ли она быть частью убедительной теории, тем более справедливости? В мире, в котором справедливость означает исключительно трансцендентальную справедливость, подход Коэна представлялся бы вполне законной критикой.

Другое решение того же вопроса исходит из того, что трудно представить, будто потребность в стимулах можно устранить, ожидая, что концепция справедливости в исходном положении заставит каждого играть совершенно продуктивную роль без помощи стимулов. Коэн, вероятно, прав в том, что общество, которое можно считать совершенно справедливым, не должно содержать в себе барьера в виде основанного на стимулах неравенства, однако это просто еще одна причина для того, чтобы при разработке теории справедливости поменьше думать о трансцендентальной справедливости. Промежуточная позиция Ролза, возможно, недостаточно трансцендентальна для Коэна, однако есть и другие проблемы с трансцендентальным подходом (по уже обсуждавшимся причинам), с которыми Ролзу приходится иметь дело, пусть и без поддержки со стороны Коэна. В мире сравнительной справедливости справедливый мир Коэна, возможно, превосходит тот мир, который был намечен ролзовской концепцией справедливости как честности, однако теория сравнительной справедливости должна в основном применяться для сопоставления достижимых возможностей, которые, если судить по их мере справедливости, уступают «справедливым» мирам как Коэна, так и Ролза.

Некоторые положительные выводы из ролзовского подхода

Несложно понять, что в ролзовском подходе к справедливости как честности, а также в том, как Ролз представил и объяснил его следствия, содержатся весьма важные достижения. Во-первых, блестяще обоснованная Ролзом идея, согласно которой честность имеет ключевое значение для справедливости, выступает важнейшим тезисом, выводящим нас далеко за пределы того понимания, которым ограничивались предшествующие труды по теме справедливости (например, аргументы, служащие для обоснования утилитаристской теории Бентама). И хотя

я не считаю, что беспристрастности, заключенной в рефлексивном аппарате «исходного положения» (на который Ролз в основном опирается), достаточно для данной цели, это ни в коей мере не означает, что надо выступить против главной идеи Ролза об основополагающем приоритете честности в разработке теории справедливости.

Во-вторых, я должен еще раз проговорить ранее уже высказанную мной мысль о немалом значении тезиса Ролза о природе объективности в практическом разуме, в частности его аргумента, сформулированного следующим образом: «Первый существенный момент состоит в том, что концепция объективности должна определять публичные основы мышления, достаточные для применения понятия суждения и достижения выводов на основе разумных доводов и доказательств после обсуждения и должного размышления»[18]. Этот вопрос достаточно подробно обсуждался в первой главе («Разум и объективность»), и здесь я его больше прорабатывать не буду.

В-третьих, помимо прояснения потребности в идее честности как предпосылки справедливости, Ролз предлагает нам еще одну базовую идею, указывая на имеющиеся у людей «моральные способности», связанные со «способностью чувствовать, что является справедливым» и «способностью понимать, что является благом». Этим определяется резкое отличие от воображаемого мира, которым только и занимаются некоторые версии «теории рационального выбора» (они будут подробнее обсуждаться в главе 8 «Рациональность и другие люди»), то есть мира, в котором люди обладают лишь чувством личной выгоды и благоразумием, но, очевидно, не имеют какой бы то ни было способности или склонности рассматривать идеи честности и справедливости[19]. Ролз не только обогащает понятие рациональности, но также проводит весьма полезное различие между «рациональным» и «разумным»[20], и в данной работе я буду постоянно использовать это различие.

В-четвертых, приоритет, отданный свободе, причем в достаточно радикальной форме абсолютного приоритета, привлекает внимание к сильным аргументам в поль-

---

18. *Rawls*. Political Liberalism. 1993. P. 110.

19. Я обсуждал ограничения главных версий «теории рационального выбора» в моей работе: *Sen A*. Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, особенно во вводном эссе, а также эссе 3–5.

20. См., в особенности: *Rawls*. Political Liberalism. P. 48–54.

зу трактовки свободы в качестве отдельного требования, во многих случаях перевешивающего все остальные вопросы при оценке справедливости общественного устройства. Свобода, конечно, может действовать наряду с другими компонентами при определении общего благополучия человека: она включается в список «первичных благ», составленный Ролзом в качестве элемента картины индивидуального благополучия, используемой в его принципе различия. Однако, выходя далеко за пределы этой общей с другими компонентами роли, которую она играет в качестве первичного блага, свобода обладает также совершенно особым, дополнительным статусом, который имеет самостоятельное значение. Приписывание свободе особого места и общего превосходства над остальными компонентами никоим образом не ограничивается констатацией значения свободы как одного из многих факторов общего благополучия человека. Хотя личная свобода на самом деле полезна, так же как доход и другие первичные блага, это не единственное объяснение ее значения. Она играет ключевую роль для свободы человека, поскольку затрагивает наиболее приватные стороны личной жизни, но также она необходима на самом базовом уровне (например, в форме свободы слова) для практики публичного рассуждения, основополагающей для оценки того или иного общества[21]. Разумное понимание важности личной свободы на протяжении многих веков заставляло людей защищать ее и бороться за нее, и этому вряд ли можно удивляться. Выделяя значение свободы, которой наделены все, Ролз привлекает внимание к различию между свободой и другими полезными средствами, которое действительно важно отметить и развить[22].

В-пятых, отстаивая в первой части второго принципа необходимость честности процедур, Ролз сумел значитель-

---

21. О том, что свобода, в том числе свобода выражения, играет ключевую роль для справедливости, причем в нескольких разных отношениях, см. также: *Scanlon T.* The Difficulty of Tolerance. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

22. Приоритет свободы играет важную роль для результата, выведенного в моей работе «Невозможность паретианского либерала» (*Sen A.* The Impossibility of a Paretian Liberal//Journal of Political Economy. 1970. Vol. 78). Эту связь Джон Ролз прекрасно прокомментировал в своем эссе: *Rawls J.* Social Unity and Primary Goods//Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Подробнее я буду обсуждать этот вопрос в главе 16.

но обогатить работы по неравенству в социальных науках, которые зачастую слишком уж сосредоточивались на разнице в социальном *статусе* или экономических *результатах*, игнорируя разницу в практических процессах, например тех, что связаны с недопущением людей к определенным постам в силу их расы, цвета кожи или гендера[23].

В-шестых, отдав должное свободе и признав необходимость позволить людям открыто и равноправно конкурировать за посты и должности, принцип различия указывает на важность равноправия в социальном устройстве, так что особое внимание привлекается к положению наименее обеспеченных людей[24]. Борьбе с бедностью, оцениваемой через нехватку базовых благ, в теории Ролза уделяется много места, и этот ролзовский акцент и в самом деле оказал большое влияние на исследования государственной политики в сфере борьбы с бедностью.

Наконец (хотя это лишь мое прочтение, которое не все сочтут корректной интерпретацией Ролза), сосредоточившись на «первичных благах» (то есть средствах общего назначения, необходимых для достижения общих целей человека), Ролз косвенно признает значение человеческой свободы в предоставлении людям реальной, а не только формально признанной возможности делать то, что они хотели бы сделать со своей жизнью. Далее, в главах 11 и 12, я буду доказывать, что наличие у человека первичных благ и реальные свободы, которыми можно действительно пользоваться, — вот два момента, которые далеко не всегда сходятся друг с другом, и эту проблему можно

---

23. Одна из причин необычайно позитивной реакции, вызванной во всем мире избранием Барака Обамы на пост президента США, состоит в доказательстве ослабления расового барьера в политике страны. Этот момент отличается от того, что Обама, очевидно, вполне подходит на роль идейного лидера, независимо от его расовых корней.

24. Критерий распределения ресурсов, состоящий в «лексикографическом максимине», используется в «принципе различия» Ролза, которым приоритет отдается людям, наименее обеспеченным в каждой из рассматриваемых конгломераций (определяемых в соответствии с индексом владения первичными благами). Когда наименее обеспеченные люди в двух разных конгломерациях являются равно обеспеченными, тогда внимание переносится на положение следующей за ними по обеспеченности группы и т. д. Интересующиеся формальной структурой этого критерия могут найти его простую формулировку и обсуждение разных его аспектов в моей работе: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. 1970; см. также: *Phelps.* Economic Justice. 1973; *Atkinson A.* The Economics of Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1975.

решать, занявшись как раз действительными возможностями людей[25]. Так что, выделив в инструментальном плане значение человеческой свободы, Ролз, можно сказать, обозначил четко определенное место для мышления, ориентированного на свободу, в основном корпусе своей теории справедливости[26].

Проблемы, которые поддаются эффективному решению

Проблемы и затруднения, однако, сохраняются. Начну с пары важных проблем, которые, как я надеюсь, все же можно решить, не вступая в противоречие с основным подходом Ролза, и которые уже привлекли к себе значительное внимание в научной литературе.

Во-первых, утверждалось, что абсолютный приоритет свободы является чрезмерным максимализмом. Почему мы должны во всех случаях считать недоедание, голодную смерть и отсутствие медицинской помощи менее важными проблемами, чем посягательство на личную свободу какого угодно рода? Этот вопрос во всей его остроте впервые был поставлен Гербертом Хартом вскоре публикации «Теории справедливости» Ролза[27], а в своих более поздних работах (особенно в «Политическом либерализме») Ролз сам в какой-то мере пришел к тому, чтобы ограничить приоритет свободы[28]. В действительности можно согласиться с тем, что у свободы должен быть определенный приоритет, но абсолютно неограниченный приоритет почти наверняка является чрезмерным. Например, существуют разные схемы взвешивания, которые отдают частичный приоритет одному вопросу перед другим[29].

---

25. Этот вопрос обсуждается в моей статье: *Sen A.* Justice: Means versus Freedoms // Philosophy and Public Affairs. 1990. Vol. 19. № 2.

26. Примерно в том же смысле сильные аргументы Филиппа Ван Парийса в пользу базового дохода для каждого опираются на роль, которую такой доход играет в укреплении свободы любого человека. См.: *Parijs P. V.* Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism. Oxford: Clarendon Press, 1995.

27. *Hart H.* Rawls on Liberty and Its Priority // University of Chicago Law Review. 1973. Vol. 40.

28. *Rawls.* Political Liberalism. 1993. Ch. VIII. Также были уточнения приоритета свободы и в его первой книге, «Теории справедливости»: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 124, 195–196.

29. Существует математическая проблема «взвешивания», которая, возмож-

Во-вторых, согласно принципу различия Ролз оценивает возможности людей через средства, которые у них имеются, не принимая в расчет значительные различия в их возможностях *превратить* первичные блага в достойную жизнь. Например, человек с ограниченными физическими возможностями может сделать намного меньше, чем обычный человек с тем же уровнем дохода и прочих первичных благ, не страдающий от ограниченности возможностей. Беременной женщине требуется, помимо прочего, большая нутритивная поддержка, чем другому человеку, не вынашивающему ребенка. Превращение первичных благ в возможность делать разные вещи, которые человек, не исключено, стремится делать, порой сильно варьируется в зависимости от врожденных характеристик (например, склонности к определенным наследственным заболеваниям), а также от различных приобретенных качеств или последствий влияния разных экологических сред (например, жизни в районе, являющемся природным резервуаром инфекционных заболеваний, или в районе с их частыми вспышками). Следовательно, есть сильные доводы в пользу перехода от исключительного внимания к первичным благам к реальной оценке свобод и возможностей[30]. Одна-

---

но, повлияла на Ролза в том, что он приписал свободе полный лексикографический приоритет. Ролз, конечно, считал, что неправильно приравнивать свободу к другим средствам обеспечения человеческого процветания. Это, судя по всему, заставило его отдать свободе неоспоримый приоритет во всех неоднозначных случаях, что представляется слишком сильным решением, если мое прочтение намерения Ролза верно. В действительности математика взвешивания допускает различные промежуточные позиции значительного веса, приписанного свободе (в разных степенях интенсивности). Некоторые из методов более гибкого применения процедуры взвешивания обсуждаются в моей работе «Выбор, благосостояние и измерение» (Choice, Welfare and Measurement, 1982), особенно в эссе 9–12. Есть много других способов наделения определенным приоритетом одного вопроса, а не другого, которые не требуют того, чтобы этот приоритет был совершенно неоспоримым во всех обстоятельствах (как предполагается «лексической» формой, выбранной Ролзом).

30. Об этом см. мои работы: *Sen A.* Equality of What?//Tanner Lectures on Human Values/S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press. Vol. I. 1980); *Sen A.* Commodities and Capabilities. Amsterdam: North-Holland. 1985; *Sen A.* Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992; а также сборник: *Sen A., Nussbaum M.* (eds). The Quality of Life. Oxford: Clarendon Press, 1993. Соответствующие фундаментальные вопросы рассматриваются в настоящей книге в главах 11 («Жизни, свободы и возможности») и 12 («Возможности и ресурсы»).

ко, если моя интерпретация мотивов Ролза, заставивших его ввести понятие первичных благ, верна (то есть если косвенно целью была человеческая свобода), тогда я мог бы утверждать, что переход от первичных благ к возможностям стал бы не существенным расхождением с программой самого Ролза, а, скорее, корректировкой стратегии практического разума[31].

Трудности, нуждающиеся в новом исследовании

Проблемам, обсуждавшимся в предыдущем разделе, уделялось немало внимания в прошлом, да и сейчас они не обделены им. Хотя они не нашли полного решения, есть причины думать, что их центральные моменты сейчас достаточно ясны и понятны. Я буду обсуждать их в этой книге и далее, однако я все же хочу подчеркнуть, что следует обратить больше внимания на прояснение некоторых других проблем, связанных с подходом Ролза, которые не так часто освещались в современной научной литературе.

1) *Непреодолимое значение реального поведения*

Во-первых, у Ролза применение честности в рамках подхода общественного договора направляется на определение «справедливых институтов» путем достижения «согласия по принципам, которые призваны регулировать институты базовой структуры начиная с настоящего момента»[32]. В ролзовской системе справедливости как честности непосредственное внимание уделяется почти исключительно «справедливым институтам», тогда как «справедливые общества», которые, возможно, должны опираться и на эффективные институты, и на реальные поведенческие характеристики, не попадают в фокус исследовательского интереса.

Сэмюэль Фриман, который вместе с Эрином Келли провел огромную работу по сбору и изданию многочис-

---

31. О стратегическом преимуществе применения инструментария дохода даже в том случае, когда главной целью является укрепление свободы, см.: *Parijs P. V.* Real Freedom for All (1995). См. также: *Daniels N.* Just Health (2008).

32. *Rawls J.* Political Liberalism. 1993. P. 23.

ленных рукописей Ролза, дает следующее резюме ролзовской стратегии «справедливости как честности»:

> Ролз применяет идею гипотетического общественного согласия, чтобы доказать принципы справедливости. Сами эти принципы применяются первым делом для того, чтобы определить справедливость институтов, составляющих *базовую структуру общества*. Индивиды и их действия справедливы в той мере, в какой они соответствуют требованиям справедливых институтов... То, как [эти институты] задаются и встраиваются в социальную систему, в значительной мере влияет на характеры, желания и планы людей, на их взгляды на будущее, а также на то, какими людьми они стремятся стать. В силу глубокого воздействия этих институтов на то, какими людьми мы оказываемся, Ролз утверждает, что базовая структура общества является «первым предметом справедливости»[33].

Понятно, насколько этот подход, завязанный на *niti*, отличается от любого подхода к справедливости, основанного на *nyaya*, — например подхода теории общественного выбора (об этом различии см. во введении). Последний должен, скорее, обосновывать оценку сочетания общественных институтов и паттернов публичного поведения социальными последствиями и реализацией, к которым они приводят (учитывая при этом любое внутреннее значение, которое может быть у отдельных институтов и паттернов поведения в рамках социальной реализации, которая подлежит оценке).

В этом сопоставлении два отдельных вопроса заслуживают особого внимания. Во-первых, при понимании справедливости как *nyaya* невозможно пренебрегать реальной социальной реализацией, которая, скорее всего, возникнет из того или иного выбора институтов при условии наличия некоторых других социальных качеств (включая реальные паттерны поведения). То, что действительно происходит с людьми, не может не играть главной роли для теории справедливости в альтернативном подходе *nyaya* (который не игнорирует и те внутренние оценки, которые можно разумно связать с наличием институтов и норм поведения, также рассматривающихся в качестве имеющих самостоятельное значение).

---

33. *Freedman S.* Introduction: John Rawls — An Overview // S. Freedman (ed.). The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 3–4.

Во-вторых, даже если мы согласны с тем, что единогласный выбор базовых общественных институтов, получающих всеобщее одобрение, приведет к некоему определению «разумного» поведения (или «справедливого» поведения), все равно остается большой вопрос: как выбранные институты будут работать в мире, в котором реальное поведение далеко не всегда полностью соответствует разумному поведению, как оно было определено. С точки зрения Ролза, единогласный выбор принципов справедливости является достаточным основанием для формирования на их основе «политической концепции» справедливости, принимаемой всеми, однако это всеобщее одобрение все еще может существенно расходиться с реальными паттернами поведения, которые возникают в том или ином реальном обществе с этими институтами. Поскольку никто не превзошел Ролза в убедительности и проработанности доказательства того, что для правильного функционирования общества необходимо «разумное поведение» индивидов, он, очевидно, хорошо понимал сложности, связанные с любыми предположениями о самопроизвольном возникновении всеобщего разумного поведения всех членов общества.

Тогда следует поставить следующий вопрос: если справедливость происходящего в обществе зависит от сочетания институциональных качеств и реальных характеристик поведения, а также других факторов, определяющих социальную реализацию, тогда возможно ли выявить «справедливые» институты общества, не соотнося их с реальным поведением (которое не обязательно тождественно «справедливому» или «разумному» поведению)? Простое согласие с некоторыми принципами, составляющими верную «политическую концепцию справедливости», не решает этой проблемы, если искомая теория справедливости должна так или иначе применяться к выбору институтов в реальных обществах.

Действительно, у нас есть все причины признать, что осуществление справедливости — это в какой-то мере вопрос постепенного формирования паттернов поведения, то есть не бывает мгновенного скачка после принятия определенных принципов справедливости и полной перестройки реального поведения каждого сообразно этой политической концепции справедливости. В общем, институты следует выбирать не только в соответствии с природой рассматриваемого общества, но и соотнося их с дей-

ствительными паттернами поведения, которых можно ожидать даже в том случае, когда политическая концепция справедливости принята всеми — или же после такого принятия. В системе Ролза выбор двух принципов справедливости должен гарантировать правильный выбор институтов и одновременно возникновение корректного реального поведения, демонстрируемого всеми, так что индивидуальная и социальная психология полностью определяется тем или иным видом политической этики. Подход Ролза, развиваемый с удивительной последовательностью и умением, содержит в себе довольно формальное и грубое упрощение серьезной многосторонней задачи, состоящей в сочетании действия принципов справедливости с реальным поведением людей, что является главным вопросом практического рассуждения об общественной справедливости. И это существенный недостаток, поскольку можно доказать, что отношение между общественными институтами и реальным, а не идеальным индивидуальным поведением не может не иметь критического значения для любой теории справедливости, нацеленной на то, чтобы результатом общественного выбора стала общественная справедливость[34].

2) *Альтернативы договорному подходу*

Ролзовский метод исследования отсылает к «договорному» рассуждению, предполагающему вопрос: какой «общественный договор» был бы единогласно принят всеми, кто находится в исходном положении? Договорной метод в целом относится к кантианской традиции[35], и он был весьма влиятелен в современной политической и моральной философии, которую в немалой степени опреде-

---

34. Далее я покажу, что отношение между двумя этими моментами в осуществлении свободы было главным камнем преткновения в древнеиндийской политической мысли, например в спорах между Каутильей и Ашокой (см. гл. 3 «Институты и люди»). Также это главная тема одного из центральных рассуждений Адама Смита в его исследовании политической философии и юриспруденции. См.: *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. T. Cadell, 1790 (новое издание: The Theory of Moral Sentiments / D. D. Raphael, A. L. Macfie (eds). Oxford: Clarendon Press, 1976); *Smith A.* Lectures on Jurisprudence // The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith / R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (eds). Oxford: Clarendon Press, 1978. Vol. 5.

35. *Кант И.* Критика практического разума // Собрание соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4.

лял Ролз. Теория справедливости как честности встраивается Ролзом в эту понятую в широком смысле традицию, и, как было отмечено во введении, он описывает свою теорию как попытку «обобщить и представить в виде теории высокой степени абстракции традиционную теорию общественного договора, выдвигавшуюся Локком, Руссо и Кантом»[36].

Этот тип рассуждения, который приводит к общественному договору, Ролз сравнивает с утилитаристской традицией, основное внимание уделяющей производству «наибольшего блага в сумме по всем членам, когда это благо является полным благом, определяемым всеобъемлющим учением»[37]. Это интересное и важное сравнение, однако, сосредоточиваясь исключительно на этом частном различии, Ролз получает возможность пренебречь исследованием других подходов, не являющихся ни утилитаристскими, ни договорными. Если снова взять пример Адама Смита, он упоминает об особом инструменте, названном им «беспристрастным наблюдателем», который позволяет обосновывать суждения о справедливости требованиями честности. Это не модель общественного договора, но и не модель максимизации совокупной суммы полезностей (и даже не максимизации какого-либо иного агрегированного показателя «полного блага»).

Идея рассмотреть вопрос честности через оптику смитовского беспристрастного наблюдателя дает некоторые возможности, которые не так-то легко найти в договорной логике, используемой Ролзом. Нам нужно изучить, в каких отношениях логика Смита, предполагающая беспристрастного наблюдателя, способна учесть возможности, которые вряд ли может обеспечить договорной подход. Среди таких возможностей:

1) проведение сравнительных оценок, а не только определение трансцендентального решения;
2) учет социальной реализации, а не только требований институтов и правил;
3) допущение неполноты социальной оценки, которая, однако, все же способна дать ориентир при решении важ-

---

36. *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 15.

37. *Rawls.* Justice as Fairness: A Restatement. 2001. P. 95–96. Действительно, это был главный отправной момент, к которому Ролз специально привлек внимание еще в своей новаторской статье «Справедливость как честность» (*Rawls J.* Justice as Fairness // Philosophical Review. 1958. Vol. 67).

ных проблем общественной справедливости, в том числе при срочном устранении явной несправедливости;
4) учет голосов тех, кто находится вне договорной группы, необходимый, чтобы либо учесть их интересы, либо избежать ловушки местечковости.

Ранее, во введении, я уже вкратце прокомментировал каждую из этих ограничивающих договорной подход и ролзовскую теорию «справедливости как честности» проблем, которые требуют более конструктивного решения.

3) *Значение глобальных аспектов*

Применение общественного договора в его ролзовской форме неизбежно ограничивает число участников, стремящихся к свершению справедливости, членами данного политического сообщества или же «народом» (как сам Ролз называл эту коллективность, в целом напоминающую национальное государство в стандартной политической теории). Инструмент, которым выступает исходное положение, в этом случае дает нам мало возможностей, если только не попытаться выйти на глобальный общественный договор, чем занялись Томас Погге и другие исследователи, предложившие «космополитическое» расширение исходного положения Ролза[38]. Но в случае глобального общества возможность действовать в соответствии с ролзовским порядком создания институтов, который, таким образом, требует мирового правительства, весьма проблематична, и во введении у меня уже был повод прокомментировать скептицизм, который заставил таких авторов, как Томас Нагель, отрицать саму возможность глобальной справедливости.

Однако мир за пределами той или иной страны не может не играть роли в оценке справедливости в этой стране, и тому есть по меньшей мере две разные причины, которые вкратце уже были описаны ранее. Во-первых, то, что происходит в стране, и то, как работают ее институты, не может не оказывать влияния, в том числе весьма значительного, на весь остальной мир. В этом легко убедиться, если рассмотреть глобальные террористические акты или же попытки воспрепятствовать им, а также та-

38. См.: *Pogge T. W.* (ed.). Global Justice. Oxford: Blackwell, 2001.

кие события, как вторжение в Ирак под предводительством США. Собственно, факторы влияния, распространяющиеся через национальные границы, заметны в любом месте нашего мира. Во-вторых, у каждой страны или общества могут быть местечковые убеждения, которые требуют более глобального изучения и анализа, поскольку такой анализ способен расширить класс и тип рассматриваемых проблем и поскольку фактические предпосылки, которые скрываются за частными этическими и политическими суждениями, можно поставить под вопрос, если опираться на опыт других стран и народов. Если нужна более полная оценка, чувствительная к глобальным проблемам критика может оказаться важнее местных дискуссий, например, по ценностям, связанным с неравным положением женщин, по допустимости пыток или, если уж на то пошло, по смертной казни. Применение честности в анализе Ролза нацелено на другие вопросы, в частности на различающиеся личные интересы и приоритеты индивидуумов *внутри* определенного общества. Способы и средства, позволяющие работать с ограничениями личных интересов и одновременно местечковостью, будут рассматриваться в следующих главах.

Justitia и *justitium*

Эту главу я завершу комментарием относительно другого, возможно не столь судьбоносного, вопроса. В ролзовской теории «справедливости как честности» идея честности связана с *людьми* (как они могут быть честными друг с другом?), тогда как ролзовские принципы справедливости применяются к выбору *институтов* (как определить справедливые институты?). В анализе Ролза (по поводу которого я выразил некоторые сомнения) идея честности приводит к этому выбору, однако мы должны учесть то, что честность и справедливость — совершенно разные понятия в рассуждении Ролза. Он тщательно проясняет различие двух этих идей, и я уже комментировал данный момент ранее в этой главе.

Однако насколько фундаментально различие честности и справедливости, различие, которое, совершенно очевидно, необходимо для ролзовской теории «справедливости как честности»? Я получил достаточно характерный и недвусмысленный ответ от самого Джона Ролза, когда

попросил его прокомментировать одно критическое замечание к его подходу, высказанное мне в личной беседе Исайей Берлиным. Берлин сказал, что «справедливость как честность» вряд ли может быть настолько фундаментальной идеей, поскольку в некоторых из наиболее важных мировых языков вообще нет двух четко различающихся слов для «справедливости» и «честности». Например, во французском нет специализированных терминов, которые бы позволили отделить одно от другого: в обоих случаях употребляется слово «justice»[39]. Ролз ответил, что реальное наличие достаточно разных специализированных слов на самом деле не имеет большого значения; главный вопрос в том, могут ли люди, говорящие на языке, где нет такого различия, которое бы вводилось отдельным словом, различать два этих понятия и, соответственно, артикулировать это различие, используя сколь угодно большое число слов. Я считаю, что это действительно правильный ответ на вопрос Берлина[40]. Слова играют важную роль, но не следует становиться их пленниками.

Существует интересное различие, связанное с самим словом «справедливость», к которому мое внимание привлек У.В.О. Куайн в одном из комментариев на мое эссе. В письме от 17 декабря 1992 г. он написал мне:

> Я стал думать о слове *justice* вместе с *solstice* [«солнцестояние»]. Ясно, что последнее, *solstitium* — это *sol* + сокращенное *stit* от *stat*, то есть «солнечная остановка»; так что я подумал, что, возможно, *justitium* первоначально означало правовую остановку. Я проверил по словарю Мейе, и он под-

---

39. У английского слова *fair* немецкие корни, оно происходит от древнего верхненемецкого *fagar*, от которого возникло староанглийское *faeger*. Первоначально эти термины использовались в основном в эстетическом смысле, обозначая «приятный» или «привлекательный». Использовать *fair* в смысле «честности» или «равноправия» начинают позже, в среднеанглийском.

40. Однако я должен признаться, что, когда готовилась публикация французского перевода книги Ролза о добродетелях «справедливости как честности», было очень интересно поразмышлять над тем, как парижский интеллектуал решит непростую задачу и справится с выражением «justice comme justice» [«справедливость как справедливость»]. Я должен сразу сказать, что французский переводчик Ролза сохранил различие благодаря тщательно подобранным описаниям и акцентуации основной идеи через выражение «la justice comme équité» (см.: *Rawls J.* Théorie de la justice/C. Audard (trans.). Paris: Editions du Seuil, 1987. См. также: *Rawls J.* La justice comme équité: Une Reformulation de Théorie de la justice/B. Guillaume (trans.). Paris: Éditions La Découverte, 2008.

> твердил мои догадки. Странно, но слово означало перерыв в судебных заседаниях. Я стал проверять дальше и выяснил, что *justitia* не связана с *justitium*. *Justitia* — это *just*(*um*) + *-tia*, то есть «just-ness», как это и должно быть, тогда как *justitium* — это *jus* + *stitium*.

Прочитав письмо Куайна, я забеспокоился о судьбе нашего демократического наследия и тут же заглянул, с некоторой тревогой, в «Великую хартию вольностей», классический документ по демократическому правлению. К счастью, то, что я увидел, меня успокоило: «Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam», что можно перевести так: «Ни одному человеку не будем мы продавать право или справедливость, отказывать ему в них или откладывать их исполнение». У нас есть все основания порадоваться тому, что лидеры великого антиавторитарного движения, которое привело к созданию «Великой хартии», не только знали, что делают, но и сумели найти правильные слова (пусть даже я вполне могу себе представить, что судьи, заседающие в судах по всему миру, пришли бы в беспокойство, узнав, что в «Великой хартии вольностей» нет никакой гарантии «перерыва в судебных заседаниях»).

Главные достижения Джона Ролза в разработке идей честности и справедливости заслуживают безоговорочного уважения, однако есть и другие идеи, которые представлены в его теории справедливости, и, как я утверждал, они требуют критического анализа и некоторого видоизменения. Ролзовский анализ честности, справедливости, институтов и поведения позволил нам намного глубже понять справедливость, в развитии теории которой он сыграл (и продолжает играть) очень важную конструктивную роль. Однако мы не можем превратить ролзовскую концепцию справедливости в своеобразную интеллектуальную «остановку». Мы должны воспользоваться всей сокровищницей идей, доставшихся от Ролза, и пойти дальше, не беря «перерыва». Нам нужна «justitia», а не «justitium».

3. Институты и люди

ВЕРА в то, что добро, как указывал Витгенштейн (см. главу 1), тесно связано с умом, появилась не вчера, хотя и кажется чем-то новым. На самом деле многие мыслители в разные времена нередко высказывались по этому вопросу, хотя не всегда проводили эту связь столь же четко, как это сделано в замечании Витгенштейна. В качестве интересного примера можно привести Ашоку, императора Индии III в. до н.э., автора многочисленных высказываний о благе и справедливом поведении, высеченных на прочных каменных табличках и на столбах по всей стране и за ее пределами. О связи доброты и ума говорит одна из наиболее известных надписей, сделанных по его повелению.

Ашока выступал против нетерпимости и за понимание того, что, даже когда определенная социальная группа или религиозное вероисповедание считает себя противоположным остальным, «следует при всяком удобном случае проявлять должное уважение и к другим вероисповеданиям». Одно из оснований этого предписания относительно поведения имело общий эпистемический характер: «Все чужие вероисповедания по той или иной причине заслуживают почитания». Но далее он говорит: «Тот, кто почитает свое собственное вероисповедание, порицая вероисповедания других единственно из привязанности к своему собственному, в действительности причиняет таким поведением *серьезнейший ущерб своему собственному вероисповеданию*»[1]. Ашока ясно указал на то,

---

1. Курсив мой. — *А. С.* Эти высказывания Ашоки относятся к Эдикту XII (о «Терпимости») в Йеррагуди. Я использую перевод из: *Smith V.A.* Asoka: The Buddhist Emperor of India. Oxford: Clarendon Press, 1909. P. 170–171 (с некоторыми небольшими исправлениями, основанными на исходном санскритском тексте).

что нетерпимость к убеждениям и религиям других людей мешает удостовериться в великодушии нашей собственной традиции. Поэтому он выдвинул тезис, согласно которому недостаток ума, то есть незнание, способное причинить «серьезнейший ущерб» собственному вероисповеданию, которое как раз и пытаются утвердить, может оказаться глупым и непродуктивным. Подобное поведение, если следовать такой логике, — одновременно «не хорошее» и «не умное».

В рассуждениях Ашоки об общественной справедливости можно обратить внимание не только на его убежденность в том, что укрепление благосостояния и свободы народа в целом — это важная роль как государства, так и отдельных членов общества, но и на мысль, что подобное социальное совершенствование может достигаться благодаря хорошему поведению самих граждан, которого они придерживаются добровольно, без принуждения со стороны какой-либо силы. Немалую часть своей жизни Ашока потратил на то, чтобы взрастить в людях привычку к такому хорошему отношению друг к другу, которое бы стало самопроизвольным, а надписи, оставленные по его приказу по всей стране, были частью этой программы[2].

В противоположность Ашоке, уделявшему основное внимание поведению людей, Каутилья, который был главным советником деда Ашоки Чандрагупты (императора Маурьев, основавшего династию, и первого царя, правившего почти всей территорией Индии), а также автором знаменитого трактата IV в. до н. э. «Ахтрашастра» (что приблизительно переводится как «Политическая экономия»), делал упор на построение и использование общественных институтов. Политическая экономия Каутильи была основана на его понимании роли институтов в успешной политике и одновременно в эффективной экономике, а потому он считал институциональные механизмы, включая ограничения и запреты, главными фак-

---

2. Поразительный список необычайных общественных начинаний Ашоки, а также его общие программы по развитию механизмов социального благосостояния, которые бы действовали для всех людей, которыми он правил, заставили Г. Дж. Уэллса заявить в своих «Очерках истории», что «среди десятков тысяч имен монархов, заполонивших колонки исторических сводок, среди их величия, любезностей, проницательности, королевского великолепия и т. п., имя Ашоки блистает едва ли не единственной звездой» (*Wells H. G.* The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind. London: Cassell, 1940. P. 389).

торами хорошего поведения и необходимыми сдержками поведенческих отклонений. Это, очевидно, достаточно прямолинейный институциональный взгляд на укрепление справедливости, и Каутилья почти не делал скидок на способность людей добровольно совершать хорошие поступки, которые не направлялись бы ни хорошо продуманными материальными стимулами, ни ограничениями или наказанием, которое, с его точки зрения, иногда бывает необходимым. Сегодня многие экономисты, конечно, разделяют взгляд Каутильи на природу человека, считая ее порочной, однако такие взгляды резко расходятся с оптимистической верой Ашоки в то, что можно сделать людей намного лучше, убеждая их в том, что надо больше размышлять, и взращивая в них понимание того, что глупые мысли обычно приводят к жестокому поведению, которое влечет ужасные для всех последствия.

Ашока почти наверняка переоценивал то, что можно сделать посредством одного только изменения поведения. Начинал он в роли сурового и непреклонного императора, однако потом пережил серьезный нравственный и политический переворот, когда был поражен тем зрелищем варварства, которое являла собой его собственная победоносная война с индийским царством, которое он еще не успел покорить, — с Калингой (сегодняшней Ориссой). Он решил изменить свои нравственные и политические приоритеты, принял учение Гаутамы Будды о ненасилии, постепенно распустил свою армию и начал освобождать рабов и крепостных, взяв на себя роль скорее нравственного учителя, чем сильного правителя[3]. К сожалению, обширная империя Ашоки распалась на отдельные части вскоре после его смерти, однако есть некоторые данные, подтверждающие, что, пока он был жив, этого не происходило. Одна из причин сохранения империи при его жизни заключалась в том, что народ испытывал к нему немалое уважение, а другая в том, что он, на самом деле, не до конца демонтировал административную систему дисциплинированного правления, созданную Каутильей (этот момент обсуждался у Брюса Рича[4]).

---

3. О жизни Ашоки см.: *Thapar R.* Asoka and the Decline of the Mauryas. Oxford: Oxford University Press, 1961; *Singh U.* A History of Ancient and Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century. New Delhi: Pearson Education, 2008.

4. По этому вопросу см. его превосходную книгу: *Rich B.* To Uphold the World:

Хотя оптимизм Ашоки относительно сферы действия и влияния нравственного поведения, конечно, подтвердился не полностью, можно ли сказать, что Каутилья оказался прав, поскольку не верил в возможность достижения хороших результатов за счет общественной этики? Можно с достаточной уверенностью утверждать, что точки зрения Ашоки и Каутильи сами по себе оставались неполными, однако они в равной мере заслуживают внимания, если мы хотим обдумать способы и средства укрепления справедливости в обществе.

Обусловленность институционального выбора

Взаимозависимость институтов и паттернов поведения в укреплении общественной справедливости имеет значение не только для оценки идей о правлении, пришедших из далекого прошлого (например, идей Каутильи и Ашоки), но также, что достаточно очевидно, для их применения к современной экономике и политической философии[5]. Один из вопросов, которые можно поставить относительно предложенной Джоном Ролзом формулировки справедливости как честности, звучит так: если паттерны поведения в разных обществах отличаются друг от друга (чему есть эмпирические подтверждения), как Ролз может использовать одни и те же принципы справедливости на «конституционной», как сам он ее называет, «стадии», чтобы определить базовые институты для разных обществ?

Отвечая на этот вопрос, следует отметить, что принципы Ролза, обосновывающие справедливые институты, в целом не определяют конкретные институты, а задают правила, которые должны руководить выбором реальных институтов. Следовательно, при выборе реальных институтов нужно учитывать действительные характеристики стандартного социального поведения — в той мере, в ка-

---

The Message of Ashoka and Kautilya for the 21st Century. New Delhi: Penguin, 2008. Chapter 8.

5. См. проведенный Эдмундом Фелпсом прекрасный анализ этой взаимозависимости в концепции капитализма Фридриха Хайека: *Phelps E. S.* Hayek and the Economics of Capitalism: Some Lessons for Today's Times // 2008 Hayek Lecture. Vienna: Friedrich August von Hayek Institute, January 2008.

кой это на самом деле необходимо. Рассмотрим, к примеру, второй ролзовский принцип справедливости:

> Общественные и экономические неравенства должны удовлетворять двум условиям. Во-первых, они должны быть привязаны к должностям и постам, открытым для всех при условии честного равенства возможностей; во-вторых, они должны приносить наибольшую пользу наименее обеспеченным членам общества[6].

Хотя первая часть, вероятно, однозначно предполагает необходимость недискриминационных институтов, которые не должны обусловливаться поведенческими нормами, можно с уверенностью признать, что требования, соответствующие «честному равенству возможностей», могли бы значительно повысить роль поведенческих качеств (например, какого рода критерии отбора были бы эффективными при данных характеристиках поведения?) в правильном выборе институтов.

Если мы обратимся ко второй части этого принципа институционального выбора (то есть важному требованию, получившему самостоятельное название «принципа различия»), нужно будет выяснить, как различные и потенциально осуществимые институциональные меры будут сочетаться и взаимодействовать с нормами поведения, стандартными для данного общества. В самом деле, формулировка принципа различия отражает связь этого критерия с тем, что будет на самом деле происходить в обществе (то есть с тем, будут ли неравенства «приносить наибольшую пользу наименее обеспеченным членам общества»). И опять же, это дает Ролзу гораздо больше возможностей для того, чтобы встроить в свой подход чувствительность к различиям в поведении.

Ограничение поведения за счет договорного подхода

Есть, однако, и второй вопрос, важный для обсуждения отношения между реальным поведением и выбором институтов. Этот вопрос, сформулированный в последней

---

6. *Rawls*. Justice as Fairness: A Restatement/E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. P. 42–43.

главе, связан с предположением Ролза, согласно которому, как только общественный договор будет заключен, люди откажутся от одностороннего поиска собственной выгоды и будут, напротив, следовать правилам поведения, которые необходимы для того, чтобы общественный договор работал. Ролзовская идея «разумного» поведения распространяется на реальное поведение, разумность которого можно предполагать, как только эти единогласно избранные в исходном положении институты введены в строй[7].

Относительно природы поведения *после договора* Ролзом выдвигаются достаточно строгие посылки. Этот вопрос в «Политическом либерализме» он трактует так:

> Разумные люди... безусловно, желают такого общественного мира, в котором они, в качестве свободных и равных людей, могут сотрудничать друг с другом на условиях, с которыми все они согласны. Им важно, чтобы в этом мире царила взаимность и каждый, соответственно, извлекал пользу наравне со всеми. Напротив, люди неразумны в том же самом базовом отношении, когда они планируют участвовать в совместных делах, однако не желают уважать или даже предполагать (если только не для видимости, которую необходимо изображать в публичном пространстве) те или иные общие принципы или стандарты, определяющие справедливые условия сотрудничества. Они готовы нарушить эти условия в угоду собственным интересам, когда обстоятельства позволяют им так поступить[8].

Предполагая, что реальное поведение в мире после принятия общественного договора будет подчиняться требованиям разумного поведения, соответствующим договору, Ролз значительно упрощает выбор институтов, поскольку указывает нам, чего именно ожидать от поведения людей после того, как институты будут созданы.

Ролза, конечно, нельзя обвинить в том, что в изложении своей теории он допускает непоследовательность, оставляя в ней пробелы. Однако остается вопрос: как эту последовательную и вполне логичную политическую модель можно перевести в критерии, необходимые для суждений о справедливости в мире, где живем мы, а не в воображаемом мире, которым Ролз в основном занимался? Точка зрения Ролза и в самом деле имеет смысл, если

---

7. По этому вопросу см.: *Laden A.* Games, Fairness, and Rawls's "A Theory of Justice"//Philosophy and Public Affairs. 1991. Vol. 20.

8. *Rawls.* Political Liberalism. P. 50.

цель — обрисовать то, как достичь совершенно справедливого общественного устройства и даже абсолютно справедливого общества (в создании которого должно помочь разумное поведение)[9]. Однако в результате зазор между трансцендентальным мышлением и сравнительными суждениями в области общественной справедливости, о котором я говорил во введении, становится намного более заметным и проблематичным.

Между предпосылками Ролза о разумном поведении, следующем из предположительного согласия в исходном положении, и представлением Ашоки об обществе, руководимом правильным поведением (или *dharma*), есть немалое сходство, хотя, конечно, критический подход Ролза позволяет нам получить намного более полную картину того, как все должно работать в мире, который мы пытаемся создать, учитывая двойную роль институтов и поведения. Это можно считать важным вкладом в рассуждение о трансцендентальной справедливости, который имеет самостоятельное значение. Ролз дает весьма убедительное и ясное описание своего идеализированного трансцендентального представления об институтах и поведении:

> Итак, если вкратце: 1) помимо способности понимать, что́ является благом, граждане обладают способностью понимать, что́ является справедливым и честностным, а также желанием действовать в соответствии с требованиями этих концепций; 2) когда они считают, что институты и социальные практики справедливы или честны (в соответствии с определением этих терминов в указанных концепциях), они го-

9. Здесь, однако, есть важный вопрос, связанный с тем, насколько теория Ролза подходит под характеристики трансцендентальной справедливости, ведь в ней есть уступка неравенствам, необходимым для удовлетворения требования наличия стимулов. Если мы примем аргумент Дж. А. Коэна, представленный в его работе «Спасение справедливости и равенства» (*Cohen G. A.* Rescuing Justice and Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), согласно которому из-за этой детали теория Ролза должна считаться не удовлетворяющей условиям теории совершенной справедливости, поскольку в последней не должно быть уступок неравенству, которое бы влекло людей к правильному поведению (ведь в справедливом мире они должны придерживаться такого поведения даже без личных стимулов), тогда, конечно, ролзовская теория совершенной справедливости будет дискредитирована. Как уже обсуждалось в предыдущей главе, это важный теоретический вопрос, поскольку Ролз выдвигает строгие поведенческие требования к поступкам людей в мире после договора, однако исключает необходимость в идеальном поведении, не нуждающемся в стимулах, встраивая стимулы в сам общественный договор.

> товы и желают принимать участие в этих договоренностях при условии, что у них есть разумная уверенность в том, что и другие примут такое же участие; 3) если другие люди с очевидным намерением стремятся принять участие в справедливых и честных договоренностях, граждане обычно приобретают доверие к ним и веру в них; 4) это доверие и вера становятся сильнее и полнее, когда успех кооперативных договоренностей подтверждается в течение длительного времени; 5) то же самое верно и в том случае, когда базовые институты, сформированные так, чтобы обезопасить наши фундаментальные интересы (основные права и свободы), признаются с большей уверенностью и с большим желанием[10].

Эта позиция весьма поучительна и во многих отношениях остается важным источником, которым мы можем вдохновляться. Однако, если мы пытаемся бороться с несправедливостью в мире, в котором живем, где институциональные пробелы сочетаются с отклонениями в поведении, нам нужно подумать и о том, как создать институты здесь и сейчас, чтобы укрепить справедливость, гарантировав людям, которые живут сегодня, но не будут жить вечно, свободы (в том числе политические), а также благосостояние. И именно в этом пункте реалистическая трактовка поведенческих норм и паттернов приобретает значение для выбора институтов и осуществления справедливости. Требовать от поведения современных людей больше, чем, скорее всего, будет выполнено, — это, возможно, не самый лучший путь для отстаивания справедливости. Эта элементарная идея должна сыграть свою роль в современных рассуждениях о справедливости и несправедливости, и она будет фигурировать в конструктивных разработках, которым посвящена оставшаяся часть этой книги.

Власть и потребность в уравновешивании

Здесь, вероятно, мы должны также принять во внимание основную идею Джона Кеннета Гелбрейта о природе правильных социальных институтов, нужных, судя по всему, обществу. Гелбрейт отлично понимал негативное влияние ничем не сдерживаемой власти, обусловленное не только тем, что для общества крайне важно институциональное

10. *Rawls*. Political Liberalism. P. 86

равновесие, но и тем, что власть развращает. Он подчеркивал важность особых социальных институтов, которые могли бы действовать в качестве «уравновешивающей силы» друг для друга. Это требование и его значение были сформулированы в работе Гелбрейта 1952 г. «Американский капитализм», в которой можно найти и необычайно проницательное объяснение того, почему успех американского общества тесно связан с работой множества институтов, которые сдерживают и уравновешивают силу и господство, которого в противном случае мог бы добиться какой-то один институт[11].

Анализ Гелбрейта способен в значительной степени прояснить те негативные моменты, которые проявились в последние годы в США, когда исполнительная ветвь власти попыталась взять в свои руки больше неограниченной власти, чем, в общем-то, предполагалось американской конституцией. Но еще более удивительно то, что эта работа Гелбрейта может очень многое рассказать о дисфункциях в однопартийных государствах с централизованной системой правления, таких как бывший Советский Союз. Вопреки первоначальному политическому энтузиазму и надеждам на справедливость, порожденным Октябрьской революцией, чудовищные политические и экономические сбои стали неотъемлемой характеристикой СССР (в их числе чистки, показательные суды, ГУЛАГ, а также плохо работающие экономические и социальные институты, в которых господствовала бюрократия). Причину этих сбоев, по крайней мере одну из них, можно усмотреть в полном отсутствии уравновешивающих сил в советской институциональной структуре. Этот вопрос, очевидно, связан с отсутствием демократии, и к этой теме я вернусь позже (в главе 15 «Демократия как публичный разум»). Вопрос демократической практики можно напрямую соотнести с наличием и применением уравновешивающей силы в обществе, в котором есть много голосов и источников ресурсов.

---

11. *Galbraith J. K.* American Capitalism: The Concept of Countervailing Power. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1952; London: Hamish Hamilton, 1954; исправленное издание — 1957. См. также: *Parker R.* John Kenneth Galbraith: His Life, His Politics, His Economics. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005; переиздано как: *Parker R.* John Kenneth Galbraith: A Twentieth-Century Life. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

Институты как основания

Любая теория справедливости должна отводить важное место роли институтов, так что выбор институтов не может не быть центральным элементом любой убедительной концепции справедливости. Однако, по уже обсуждавшимся причинам, мы должны стремиться к институтам, которые *укрепляют* справедливость, а не считать институты самодостаточными проявлениями справедливости, в чем, скорее, отражалась бы позиция институционального фундаментализма. И хотя ориентированная на устройство точка зрения *niti* часто интерпретируется так, будто наличие правильных институтов само является достаточным условием удовлетворения требований справедливости, более широкая позиция *nyaya* должна указывать на необходимость исследования социальной реализации, сложившейся на данной институциональной основе. Конечно, институты сами могут совершенно законно считаться частью реализации, которая осуществляется благодаря им, однако вряд ли мы должны уделять внимание только им, поскольку вопрос касается еще и человеческой жизни[12].

Есть старая традиция экономического и социального анализа, которая отождествляет осуществление справедливости с тем, что считается правильной институциональной структурой. Существует великое множество примеров, когда внимание уделялось исключительно институтам, и при этом убедительно отстаивались альтернативные институциональные точки зрения на справедливое общество, среди которых можно найти как концепцию чудесной работы свободных рынков и свободной торговли, представляющейся настоящей панацеей, так и утопические картины обобществленных средств производства и центрального планирования, ставшего словно бы по волшебству эффективным. Однако есть немало эмпирических данных, позволяющих сделать вывод: ни одна

---

12. Судья Верховного суда Стивен Брейер весьма убедительно и ясно обозначил важность «внимания к цели и последствию» в интерпретации демократической конституции, подчеркнув роль «последствий как важного мерила, которым можно оценить верность данной интерпретации этим демократическим принципам» (*Breyer S.* Active Liberty: Interpreting Our Democratic Constitution. New York: Knopf, 2005. P. 115).

из этих грандиозных институциональных формул обычно не приносит того, чего ожидали их авторы-провидцы, так что их реальный успех в создании благоприятных социальных результатов всецело зависит от изменчивых социальных, экономических, политических и культурных обстоятельств[13]. Возможно, дело не только в том, что институциональный фундаментализм ни во что не ставит сложное строение обществ, но и в том, что достаточно часто самодовольство, сопутствующее мнимой институциональной мудрости, на самом деле мешает критическому исследованию реальных последствий работы рекомендованных институтов. Действительно, с точки зрения чисто институционального подхода у справедливости, по крайней мере если рассуждать формально, нет никакой истории за пределами установления «справедливых институтов». Однако с чем бы ни связывать хорошие институты, трудно представить, будто они хороши сами по себе, а не в качестве возможных способов эффективной реализации приемлемых или даже превосходных социальных результатов.

Может показаться, что все это достаточно легко понять. Однако институциональный фундаментализм часто подразумевается самой природой доказательства необходимости тех или иных выбранных институтов, даже в политической философии. Например, в своем заслуженно прославившемся исследовании «морали по согласию» Дэвид Готье опирается на соглашения различных сторон, которые принимают форму одобрения определенных институциональных устройств, и предполагает, что путь к общественной справедливости тем самым уже пройден. Институтам отдается решительный приоритет, не зависящий от реальных последствий, порождаемых институтами, ставшими предметом соглашения. Собственно, сам Готье в изрядной мере опирается на то, что рыночная экономика сделает свое дело и создаст эффективное устройство, на котором должны сосредоточиться стороны, стремящиеся к соглашению, а как только установлены «правильные» институты, считается, что мы окажемся в их надежных руках. Готье вполне прозрачно указывает

---

13. Некоторые причины этого расхождения между строго институциональными взглядами и реальными результатами обсуждаются в моей работе: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf; Oxford: Oxford University Press, 1999.

на то, что установление правильных институтов освобождает стороны от необходимости вечно придерживаться ограничений нравственности. Глава книги Готье, в которой все это объясняется, имеет довольно-таки красноречивое название: «Рынок: свобода от нравственности»[14].

Наделение институтов столь важной ролью в оценке общественной справедливости, как у Дэвида Готье, является, возможно, исключением, но есть много других философов, которые, очевидно, поддались тому же искушению. Конечно, нас может привлечь мысль, будто институты становятся неприступными, как только они, как мы себе представляем, рационально выбраны неким гипотетическим справедливым соглашением, независимо от того, чего именно эти институты действительно добиваются. Главный момент рассматриваемой проблемы в том, можем ли мы ограничиться выбором институтов (которые, очевидно, выбираются с прицелом на результаты, поскольку последние являются предметом переговоров и соглашений), не задаваясь при этом вопросом о статусе соглашений и институтов *после того,* как определенное устройство выбрано, и независимо от реальных последствий его функционирования[15].

Существуют некоторые теории, которые не выглядят такими же институционально-фундаменталистскими, как теория Готье, однако они также утверждают приоритет выбранных институтов перед качеством результатов и реализации. Например, когда Роберт Нозик доказывает обосновываемую соображениями справедливости необходимость гарантировать индивидуальные свободы, включая права собственности, свободный обмен валюты, свободу передачи собственности и свободу наследования, он представляет институты, необходимые для реализации этих прав (то есть не только правовой, но и экономический аппарат), в качестве основных требований, вытекающих из его взгляда на справедливое общество[16]. И он готов все отдать на откуп этим институтам, не требуя ни-

---

14. *Gauthier D.* Morals by Agreement. Oxford: Clarendon Press, 1986. Chapter IV («The Market: Freedom from Morality»).

15. Однако защита рыночной экономики не обязательно должна быть безоговорочной. См., например, у Джона Грея убедительную апологию рынка как института, учитывающую в то же время важность последствий (*Gray J.* The Moral Foundations of Market Institutions. London: IEA Health and Welfare Unit, 1992).

16. См.: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН: 2008.

какого последующего пересмотра, который бы основывался на оценке результатов (в его теории, по крайней мере в ее чистой форме, не предполагается никакого «моделирования» результата). Формально, здесь все еще сохраняется различие между оценкой институтов самих по себе и представлением институтов в качестве элемента справедливости, существенного потому, что они необходимы для реализации чего-то от них отличного, например, как в системе Нозика, «прав» людей. Однако это различие является, скорее, формальным, и не будет большой ошибкой считать теорию Нозика в конечном счете достаточно фундаменталистской в вопросе институтов.

Но что, если совокупность институтов, считающихся «справедливыми», приводит к ужасным результатам для людей в этом обществе (не нарушая при этом их непосредственные интересы, например, если взять пример Нозика, не отменяя гарантию либертарианских прав[17])? Нозик признавал, что здесь может быть проблема. Действительно, он готов сделать исключение для того случая, когда отстаиваемая им система, в которой полный приоритет отдается либертарианским правам, могла бы привести к тому, что сам он назвал «катастрофическими моральными последствиями»[18]. В таких крайних случаях институциональные требования можно отбросить. Однако, как только допускается такое исключение, становится неясным, что остается от базового приоритета в его теории справедливости, а также от фундаментальной позиции, приписываемой в этой теории необходимым институтам и правилам. Если катастрофических моральных последствий достаточно для того, чтобы вообще отказаться от опоры на предположительно правильные институты,

---

17. Можно показать, что экономические и политические силы, порождающие даже наиболее ужасные из случаев голода, могут приводить к такому результату, не нарушая чьих-либо либертарианских прав. По этому вопросу см. мою работу: *Sen A.* Poverty and Famines: An Essay and Entitlement and Deprivation. Oxford; Oxford University Press, 1981. См. также первую главу «Разум и объективность» данной книги и книгу: *Ó Gráda C.* Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives. Dublin: University College Dublin Press, 2006.

18. Нозик, однако, оставляет этот вопрос открытым: «Я надеюсь избежать обсуждения того, являются ли эти жесткие ограничения абсолютными, или же они могут быть нарушены во избежание катастрофических моральных последствий, и если верно второе, то какие структуры получаются в результате» (*Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 53).

не получится ли так, что дурные социальные последствия, являющиеся не абсолютно катастрофическими, но все же достаточно отвратительными, могли бы выступить достаточным основанием для переоценки приоритета институтов, ранее считавшегося безоговорочным?

Более общий вопрос, разумеется, в том, что каким бы совершенным ни был любой институт, всегда сохраняется вероятность ошибки, если не уделять постоянно внимание тому, что действительно происходит в мире. И хотя Джон Ролз совершенно очевидно заинтересован в такой дискуссии об институтах, в которой последние бы рассматривались через поддерживаемую ими социальную структуру, все-таки, определяя свои «принципы справедливости» исключительно в категориях институтов, Ролз тоже в какой-то мере разделяет чисто институциональный подход к справедливости[19]. Точно так же поступают и другие ведущие теоретики справедливости, поскольку в конечном счете они опираются на устойчивость институтов, которые рекомендуют в соответствии с тем, как те должны действовать.

И здесь мы подходим к развилке. Существуют резко отличающиеся от подобных институциональных подходов теории справедливости и общественного выбора, в которых для оценки того, как действительно идет процесс и можно ли то или иное социальное устройство считать справедливым, всегда учитывается действительно возникшее общественное положение. Подобный подход разделяется утилитаризмом (хотя в нем оценка социальных состояний ограничивается достаточно узким ракурсом созданной полезности, а все остальное попросту игнорируется), однако в намного более общем смысле тем же занимается теория общественного выбора как особый подход к оценке и справедливости, развитый благодаря теоретическому аппарату, созданному Кеннетом Эрроу и в целом согласующемуся с нормативными концепциями, разработанными такими авторами, как Кондорсе и Адам Смит. В этом случае при оценке положения вещей нет нужды опираться исключительно на полезность или, если уж

---

19. Конечно, в ролзовской системе «справедливости как честности» институты выбираются с прицелом на результаты. Однако, когда они уже выбраны благодаря «принципам справедливости», внутри системы нет процедуры, с помощью которой можно было бы проверить, действительно ли работа институтов приводит к ожидаему результату.

на то пошло, на «конечные состояния» (как их называет Роберт Нозик), игнорируя огромное значение процессов, которые были вызваны к жизни. Скорее всего, полное, действительно возникающее положение вещей считается в этом случае критическим и важным для оценки правильности наших поступков и возможности что-то исправить.

В рамках всеобъемлющей позиции *nyaya* мы никогда не сможем переложить работу по установлению справедливости на те или иные *niti* социальных институтов и правил, которые считаем абсолютно правильными, а потом успокоиться и считать себя свободными от необходимости и далее проводить социальную оценку (не говоря уже о том, чтобы считать себя «свободными от нравственности», если вспомнить красноречивое выражение Дэвида Готье). Вопросы о том, как идут дела и можно ли в них что-то улучшить, — это постоянная и неотъемлемая часть задачи по осуществлению справедливости.

4. Голос и общественный выбор

Когда Александр Великий в 325 г. до н.э. вторгся на северо-запад Индии, он провел несколько сражений с царями Пенджаба и во всех победил. Однако он не смог внушить своим солдатам желание вступить в борьбу с могущественным императорским семейством Нанда, которое правило значительной частью Индии из своей столицы Паталипутры в Восточной Индии (ныне город Патна). Впрочем, Александр не был готов просто так вернуться в Грецию и, будучи прилежным учеником Аристотеля, потратил значительное время на непринужденные беседы с индийскими философами и теоретиками, как религиозными, так и социальными[1].

Однажды, во время одного из таких оживленных обменов мнениями, покоритель мира спросил группу джайнистских философов, почему они не обращают на него никакого внимания. На что получил вполне демократический ответ:

> Царь Александр, каждый человек может обладать лишь той поверхностью земли, на которой он стоит. Ты человек, как и все мы, но ты все время чем-то занят, не делаешь добра, странствуешь вдали от дома, обуза и для себя, и для других!.. Вскоре ты умрешь, и тогда у тебя будет ровно столько земли, сколько потребуется, чтобы тебя похоронить[2].

---

1. В Индии было немало неортодоксальных интеллектуальных течений в это время, то есть примерно в тот период, когда были составлены великие эпосы, Рамаяна (особенно Вальмики Рамаяна) и «Махабхарата», которые датируются VII–V вв. до н.э. Значительная степень неортодоксальности убеждений и рассуждений, развиваемых в эпосах, обсуждается в моем предисловии к новому изданию Вальмики Рамаяны в серии «Clay Sanskrit Library»: *Valmiki*. Ramayana Book One/R. Goldman (trans.), R. Gombrich, S. Pollock (eds). NY.: New York University Press, 2005. Также именно в эти времена, в VI в. до н.э., теретические учения Гаутамы Будды и Махавиры Джины бросили решительный вызов господствующей религиозной ортодоксии.

2. Источники по этой и другим беседам см. в моей работе: *Sen A.* The Argumen-

По произведениям биографа Александра Македонского, Арриана, мы знаем, что Александр ответил на этот суровый эгалитаристский упрек с тем же неподдельным восхищением, которое он продемонстрировал при встрече с Диогеном, когда выразил огромное уважение к своему собеседнику и согласился с аргументом, высказанным против него. Но его личное поведение, как отметил Арриан, совершенно не изменилось, оставаясь «полной противоположностью того, чем он тогда восхищался»[3].

Конечно, споры и дискуссии не всегда приносят результат, но все же такое бывает. Собственно, даже в случае Александра вполне возможно, что эти вроде бы праздные беседы — с Диогеном, с джайнами и многими другими — привели к расширению кругозора и раскрепощению его мышления, а также усилили его неприязнь к интеллектуальной ограниченности. И независимо от того, что случилось с самим Александром, каналы коммуникации, возникшие после его путешествия в Индию, столетиями оказывали глубочайшее влияние на индийскую литературу, драму, математику, астрономию, скульптуру и многие другие сферы жизни, во многих важных отношениях определив облик Индии[4].

Понимание требований справедливости, как и любая иная сфера человеческой деятельности, не может быть делом одиночки. Когда мы пытаемся оценить то, как должны поступить и какого рода общества должны считаться явно несправедливыми, у нас есть основания выслушать

---

tative Indian (London: Allen Lane, and New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005.

3. См.: *Green P.* Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography. Berkeley, CA: University of California Press, 1992. P. 428.

4. Далее, в главе 15 («Демократия как публичный разум»), будет обсуждаться то, что именно под греческим влиянием индусы начали собственные эксперименты с демократическим правлением на местном уровне. С другой стороны, греки также сильно увлеклись индийскими идеями и философией, которые часто представлялись в несколько романтическом виде. О сходствах между греческой и индийской философиями этого периода см. замечательное исследование: *McEvilley T.* The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. New York: Allworth Press, 2002. Некоторые из этих сходных черт, вероятно, возникли независимо друг от друга, но также существовали обширные области влияния и взаимодействия. Важным, но, к сожалению, неопубликованным исследованием этого вопроса является: *Mitchener J.* India, Greece and Rome: East–West Contacts in Classical Times (отпечатано на мимеографе). Office of the UK Deputy High Commissioner, Kolkata, India, 2003.

взгляды и предложения других, уделить им определенное внимание, что, возможно, заставит нас пересмотреть некоторые из наших выводов, хотя это и не обязательно. Также мы достаточно часто пытаемся привлечь внимание других людей к нашим приоритетам и нашему образу мысли, и эти попытки порой увенчиваются успехом, хотя в других случаях они остаются безрезультатными. Дело не только в том, что диалог и коммуникация являются предметом теории справедливости (у нас достаточно причин для скепсиса по отношению к возможности «справедливости без дискуссий»), но и в том, что природа, обоснованность и сфера действия предложенных теорий зависят от результатов дискуссии и обсуждения.

Было бы весьма сложно отстоять теорию справедливости, исключающую возможность того, что наши самые искренние усилия все еще не обязательно позволят нам освободиться от того или иного заблуждения, поскольку те могут быть неявными. В действительности подход, допускающий неполноту суждений и соглашающийся с отсутствием раз и навсегда заданной цели, совершенно не обязан быть пораженческим. Теории практического разума особенно важно выбрать для себя аппарат, позволяющий вести рассуждения в рамках структуры достаточно мощной теории, и это, собственно, и есть тот подход к справедливости, который развивается в данной работе.

Однако большинство ведущих исследователей не считают, что теории справедливости хоть в чем-то подобны структуре рассуждения как такового, подлежащего дальнейшим уточнениям. Скорее всего, эти теоретики желают во что бы то ни стало подвести нас к четко определенной формуле общественной справедливости, к надежному определению природы справедливых социальных институтов, очищенному от любых неясностей. Теория Ролза прекрасно иллюстрирует эту мысль. Как мы уже отмечали, существует немало критических размышлений, посвященных таким вопросам, как приоритетное значение честности, концепция исходного положения, природа представительства, связанного с реализацией и типом единогласия, которого ожидают от выбора институциональных принципов в исходном положении. Все эти общие рассуждения, как нас уверяют, должны привести к абсолютно однозначным правилам, которых надо придерживаться, поскольку они суть недвусмысленные принципы справедливости, из которых вытекают вполне опре-

деленные институциональные следствия. Если взять ролзовскую теорию справедливости, к этим принципам (обсуждавшимся в главе 2) первоначально относились: приоритет свободы (первый принцип), некоторые требования процедурного равенства (первая часть второго принципа) и некоторые требования равноправия, объединенные с эффективностью, — в виде приоритетной поддержки интересов и выгод наименее обеспеченной группы (вторая часть второго принципа). Благодаря столь четкому разграничению принципов теория Ролза может не бояться обвинений в неопределенности.

Но, быть может, все это слишком точно? Если наше рассуждение, которое мы развиваем в данной книге, верно, тогда подобная степень уточнения требует от нас закрыть глаза на ряд значимых и даже жизненно важных соображений. Природа и содержание «принципов справедливости» Ролза, а также способ их выведения могут привести к некоторым весьма проблематичным исключениям, среди которых:

1) игнорирование возможности обоснованного ответа на вопросы о сравнениях в области справедливости, являющееся следствием сосредоточения исключительно на определении требований совершенно справедливого общества;
2) формулировка требований справедливости через принципы справедливости, которые относятся исключительно к «справедливым институтам» и не учитывают более широкого ракурса социальной реализации;
3) игнорирование возможного негативного влияния на людей за пределами той или иной страны действий и решений, принимаемых там, когда на институциональном уровне исключается необходимость прислушиваться к голосам тех, кто оказался затронут этими действиями и решениями за пределами страны;
4) невозможность создания той или иной систематической процедуры для корректировки влияния местечковых ценностей, способных стать угрозой для любого общества, когда оно обособлено от всего остального мира;
5) отрицание той возможности, что даже в исходном положении разные люди могли бы, даже после широкой публичной дискуссии, по-прежнему поддерживать некоторые довольно разные принципы, определяющие справедливость, что обусловливается множественно-

стью их разумных политических норм и ценностей (а не различиями в их личных интересах);

6) исключение той возможности, что некоторые люди не всегда будут вести себя «разумно» даже после гипотетического общественного договора, и это может повлиять на уместность любого общественного мероприятия (включая, естественно, и выбор институтов), каковая значительно снижается благодаря безапелляционному применению общей посылки, будто все будут придерживаться некоего специфического вида «разумного» поведения[5].

Если есть смысл не поддаваться на искушение, требующее закрыть глаза на важные вопросы, связанные со справедливостью, тогда определение и осуществление требований справедливости должно, судя по всему, проходить в гораздо более широкой и опирающейся на опыт форме. Значение такого публичного обсуждения, которое постоянно акцентировалось и самим Джоном Ролзом, особенно увеличивается в этом более обширном начинании.

Возможно, природу этой задачи можно немного прояснить посредством теории общественного выбора, и поэтому я перейду к данному исследовательскому направлению.

Теория общественного выбора как подход

Этику и политику обсуждают не первый день. Аристотель писал об этих предметах в IV в. до н. э. — многогранный и ясный анализ этики и политики представлен в «Никомаховой этике» и «Политике»; в Индии его современник

5. Некоторые из этих ограничений уже обсуждались, а некоторые еще только будут обсуждаться в следующих главах. Последний пункт в этом списке упущений и допущений привлек некоторое внимание в современной научной литературе, пусть и в несколько условной форме, а именно за счет признания того, что теории должны работать с «неидеальными» условиями. Другие пункты, однако, нет смысла интерпретировать через различие между «идеальными» и «неидеальными» теориями, а потому их не удастся положить под то же сукно. Сфера действия и границы «идеальной теории» исследовались на продуктивном симпозиуме «Общественная справедливость: идеальная теория, неидеальные обстоятельства» (Social Justice: Ideal Theory, Non-Ideal Circumstances // Social Theory and Practice. 2008. Vol. 34), который прошел под руководством Ингрид Робейнс (Ingrid Robeyns) и Адама Свифта (Adam Swift).

Каутилья, исповедовавший гораздо более жесткий институциональный подход, писал о них в своем знаменитом трактате по политической экономии «Артхашастре» (которая обсуждалась в предыдущей главе). Однако исследование формальных процедур публичных решений и поддерживающих их нормативных предпосылок, зачастую скрытых, началось намного позже. Один из способов разобраться с подобными вопросами можно найти в теории общественного выбора, которая в качестве самостоятельной систематической дисциплины сложилась во времена Французской революции.

Это направление было открыто французскими математиками, в основном работавшими в Париже в конце XVIII в., такими как Жан-Шарль де Борда и маркиз де Кондорсе, — они занимались проблемой получения агрегированных оценок, основанных на индивидуальных приоритетах, используя преимущественно математические методы. Формальную теорию общественного выбора они создали благодаря исследованиям агрегирования индивидуальных суждений группы, состоящей из разных людей[6]. Интеллектуальная атмосфера того времени испытала на себе сильнейшее влияние европейского и особенно французского Просвещения (а также Французской революции), отличавшегося интересом к разумному конструированию общественного порядка. Собственно, некоторые из первых теоретиков общественного выбора, особенно Кондорсе, фигурировали в числе интеллектуальных лидеров Французской революции.

К мотивам, двигавшим первыми теоретиками общественного выбора, можно было бы отнести желание избежать произвола и неустойчивости в процедурах общественного выбора. Их работа была сосредоточена на развитии аппарата рациональных демократических решений в группе, обращающей внимание на предпочтения и интересы всех ее членов. Однако их теоретические изыскания принесли довольно пессимистические результаты. Кондорсе, например, показал, что правило большинства может быть совершенно противоречивым, когда, например, предложение А побеждает предложение В, собрав

---

6. *Borda J.-C. de.* Mémoire sur les élections au scrutin//Mémoires de l'Académie Royale des Sciences (1781); *Condorcet de.* Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix. Paris: L'Imprimerie Royale, 1785.

большинство голосов, предложение В побеждает предложение С тем же самым способом, а предложение С, в свою очередь, побеждает А — точно так же, большинством голосов (это доказательство иногда называют «парадоксом Кондорсе). На протяжении XIX в. было много исследований, посвященных природе этих затруднений, однако нередко их результаты оказывались столь же пессимистичными. Действительно, в этой области работали некоторые из наиболее одаренных людей, которые пытались справиться с проблемами общественного выбора, в частности Льюис Кэрролл, автор «Алисы в Стране чудес», который писал об общественном выборе под своим настоящим именем, как Ч. Л. Доджсон[7].

Теория общественного выбора как отдельное направление получила современную форму, возродившись в работах Кеннета Эрроу примерно в 1950 г. (также Эрроу дал ей само это название). Кроме того, он был весьма обеспокоен трудностями групповых решений и противоречиями, к которым они могут привести. Эрроу придал теории общественного выбора структурированный аналитический вид, с определенными в явном виде и хорошо проанализированными аксиомами, требующими, чтобы общественные решения удовлетворяли определенным минимальным условиям разумности, из которых должны вытекать верные системы общественных приоритетов и правильный выбор социальных структур[8]. Это привело к рождению современной теории общественного выбора, которая заменила неупорядоченный подход Кондорсе, Борда и других авторов, признав необходимость указывать в явном виде то, какие именно условия должны удовлетворяться той или иной процедурой общественного решения, чтобы она считалась приемлемой. В равной мере это позволило другим исследователям вносить изменения в аксиомы и параметры Эрроу, подвергая их разумной критике.

Новаторские работы Эрроу определили позитивное и вполне конструктивное направление. Однако, если говорить о его собственных аксиомах, Эрроу сгустил и так

---

7. См.: *Dodgson C. L.* A Method of Taking Votes on More Than Two Issues. Oxford: Clarendon Press, 1876; *Dodgson C. L.* The Principles of Parliamentary Representation. London: Harrison, 1951.

8. Классической книгой по теории общественного выбора является работа Эрроу, написанная на основе его докторской диссертации: *Arrow K.* Social Choice and Individual Values. New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963.

уже достаточно темные краски, придя к удивительному — и крайне пессимистичному — результату, который, казалось, имел всеобщее значение, а именно к так называемой «теореме Эрроу о невозможности» (сам Эрроу дал ей более благозвучное название «общей теоремы возможности»)[9]. Этот математический результат, отличающийся удивительной элегантностью и убедительностью, показывает, что даже достаточно мягкие условия разумной чувствительности общественных решений к тому, чего хотят члены общества, не могут быть одновременно удовлетворены какой бы то ни было процедурой общественного выбора, которую можно было бы описать в качестве рациональной и демократической (в той вполне убедительной трактовке этих требований, которую применял сам Эрроу). Через два столетия после всплеска интереса к социальной рациональности, нашедшего выражение в Просвещении и особенно в работах теоретиков Французской революции, стало казаться, что сама тема рациональных демократических решений обречена на провал, и это как раз в то время, когда из страданий и ужасов Второй мировой войны рождался новый мир, полный демократических надежд[10].

Пессимистическая теорема Эрроу и ряд новых математических результатов, которые последовали за его новаторскими разработками, вместе с широкими общими дискуссиями, порожденными этими исследованиями, в основном техническими, — все это со временем привело к значительному конструктивному воздействию на теоре-

---

9. *Arrow*. Social Choice and Individual Values (1951, 1963). Неформальные, а также формально-математические пояснения этого результата см. в моей работе: *Sen A*. Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; переиздано в: Amsterdam: North-Holland, 1979.

10. Был получен ряд результатов о невозможности, которые основывались на вариациях в аксиомах Эрроу и показали другие конфликты между внешне разумными требованиями к рациональному общественному выбору. Наряду со многими другими работами см.: *Sen A*. Collective Choice and Social Welfare (1970); *Fishburn P. C*. The Theory of Social Choice. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973; *Kelly J*. Arrow Impossibility Theorems. New York: Academic Press, 1978; *Suzumura K*. Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Pattanaik P. K., Salles M*. (eds). Social Choice and Welfare. Amsterdam: North-Holland, 1983; *Schwartz T*. The Logic of Collective Choice. New York: Columbia University Press, 1986. Обсуждение, которое служит прекрасным введением в тему, можно найти в работах: *Kelly J*. Social Choice Theory: An Introduction. Berlin: Springer Verlag, 1987; *Gaertner W*. A Primer in Social Choice Theory. Oxford: Oxford University Press, 2006.

тическое исследование общественного выбора[11]. Теоретики, занимавшиеся групповыми решениями, были вынуждены внимательнее присмотреться к тому, почему разумные, на первый взгляд, требования осмысленной демократической практики приводят к подобной невозможности. Также было выяснено, что, хотя такая невозможность и такие тупиковые ситуации возникают с заметной частотой и в самых разных обстоятельствах, в большинстве случаев их в целом можно устранить за счет процедур общественных решений, которые более чувствительны к информации[12]. Информация о межличностных сравнениях благосостояния и относительных преимуществ оказывается особенно важной для решения проблемы невозможности[13].

---

11. Мотивационные, а также аналитические связи между теоремами о невозможности и возникшими конструктивными подходами обсуждались в моей Нобелевской лекции «Возможность общественного выбора»: *Sen A.* The Possibility of Social Choice // American Economic Review. 1999. Vol. 89; Le Prix Nobel 1998. Stockholm: The Nobel Foundation, 1999. Соответствующие математические отношения разбираются в моих работах: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997; *Sen A.* Social Choice Theory // Handbook of Mathematical Economics / K. J. Arrow, M. Intriligator (eds). Amsterdam: North-Holland, 1986. Vol. 3.

12. Это был один из принципиальных вопросов моей Нобелевской лекции 1998 г. «Возможность общественного выбора» (The Possibility of Social Choice, 1999). См. также: *Fleurbaey M.* Social Choice and Just Institutions; New Perspectives // Economics and Philosophy. 2007. Vol. 23.

13. Межличностные сравнения можно полностью аксиоматизировать и включить в точном виде в процедуры общественного выбора, для чего разрабатываются и применяются разные конструктивные варианты, см., в частности, некоторые мои работы: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare (1970); *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement (1982); *Sen A.* Social Choice Theory // Handbook of Mathematical Economics (1986). Этой теме посвящено немало работ, среди которых упомяну следующие: *Hammond P. J.* Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle // Econometrica. 1976. Vol. 44; *d'Aspremont C., Gevers L.* Equity and the Informational Basis of Collective Choice // Review of Economic Studies. 1977. Vol. 44; *Arrow K. J.* Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice // American Economic Review. 1977. Vol. 1977; *Maskin E.* A Theorem on Utilitarianism // Review of Economic Studies. 1978. Vol. 45; *Gevers L.* On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings // Econometrica. 1979. Vol. 47; *Maskin E.* Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice // Theory and Decision. 1979. Vol. 11; *Roberts K. W S.* Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels; Interpersonal Comparability and Social Choice Theory // Review of Economic Studies. 1980. Vol. 47; *Suzumura K.* Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Blackorby C., Donaldson D., Weymark J.* Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A Diagrammatic Introduction // International Economic Review. 1984. Vol. 25; *d'Aspremont C.* Axioms for Social Welfare Ordering // Social Goals and Social Organization / L. Hurwicz, D. Schmeidler, H. Sonnenschein (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Большинство механических процедур политического выбора (таких как голосование и выборы) или экономической оценки (например, оценки национального дохода) могут учитывать лишь небольшой объем информации, если не брать дискуссии, порой сопровождающие подобные операции. Результат голосования сам по себе не показывает ничего, помимо того что один кандидат получил больше голосов, чем другой. Примерно так же экономическая процедура агрегации национального дохода опирается только на информацию о том, что было куплено и продано и по какой цене, не учитывая какие бы то ни было другие показатели. И так со всем остальным. Когда вся информация, которую мы можем ввести в систему оценки или принятия решений, столь незначительна, мы должны смириться с указанными выше пессимистическими результатами. Однако для верного понимания требований справедливости, потребностей социальной организации и институтов, для удовлетворительной реализации общественной политики нам потребуется намного больше информации и подтвержденных эмпирических данных.

Кеннетт Эрроу сам в итоге присоединился к разработке способов и средств расширения информационного базиса общественного выбора[14]. Собственно, Кондорсе указал на общее направление движения еще в 1780-х гг.[15] Мотивы, стоящие за его работами по общественному выбору, побуждали его всеми силами защищать государственное и особенно женское образование — Кондорсе одним из первых подчеркнул особое значение школьного обучения девочек. Также здесь есть прямая связь с глубоким интересом Кондорсе к обогащению общественной статистики и с его требованием обязательной поддержки общественного обсуждения, поскольку все это помогает использовать больше информации в процедурах общественного выбора и в исследовании социальной справедливости[16].

---

14. *Arrow K. J.* Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice // American Economic Review. 1977. Vol. 67.

15. *Condorcet de.* Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793). Позднее опубликовано в: Oeuvres de Condorcet. Vol. 6. Paris: Firmin Didot Frères, 1847; переиздано в: Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968.

16. Об этом вопросе см. мою Нобелевскую лекцию, прочитанную в декабре 1998 г.: *Sen A.* The Possibility of Social Choice // American Economic Review. 1999. Vol. 89. См. также: *Mongin P., Mongin F.* The News of the Death of Welfare Economics Is Greatly Exaggerated // Social Choice and Welfare. 2005. Vol. 25.

Я вернусь к этим вопросам после того, как рассмотрю природу и следствия огромного различия между теорией общественного выбора, сосредоточенной на ранжировании альтернативных способов социальной реализации, и мейнстримными теориями справедливости, которые занимаются не способами оценки укрепления или ослабления справедливости, а определением типов совершенно справедливого социального устройства, принимающих форму «справедливых институтов».

Сфера действия теории общественного выбора

В силу мнимой удаленности формальной теории общественного выбора от вопросов, представляющих непосредственный интерес, многие комментаторы склонны были считать ее малоприменимой. Строгая математическая форма формальной теории общественного выбора также способствовала этому ощущению удаленности общественного выбора как научной дисциплины от практического разумного обсуждения. Иными словами, реальное взаимодействие между теорией общественного выбора и решением практических задач значительно осложнялось наличием, пусть и мнимым, слишком большого разрыва между формально-математическими методами, с одной стороны, и понятными публичными аргументами — с другой.

Неудивительно, что многие комментаторы считают, будто теория общественного выбора, если оценивать ее по практическому значению, уступает философскому анализу общественной справедливости. Хотя работы Гоббса, Канта или Ролза требуют прилежного изучения и содержат сложные аргументы, все же их основные идеи в целом усвоить и использовать вроде бы проще, чем результаты, предложенные теорией общественного выбора. Таким образом, основные философские теории справедливости, как многим кажется, намного ближе к миру практики, чем теория общественного выбора, как бы она ни хотела тоже к нему приблизиться.

Справедлив ли этот вывод? Я хотел бы доказать, что он несправедлив и, более того, верным может быть прямо противоположный вывод, по крайней мере в одном важном смысле. У теории общественного выбора много качеств, благодаря которым она способна существенно помочь теории справедливости, и этот вопрос мы будем

обсуждать далее. Сейчас же я хотел бы начать с указания на одно из наиболее важных различий между теорией общественного выбора и основными теориями справедливости. Будучи оценивающей дисциплиной, теория общественного выбора занимается преимущественно рациональным основанием социальных суждений и публичных решений, принимаемых при выборе социальных альтернатив. Результаты процедуры общественного выбора принимают форму ранжирования различных обстоятельств, выстраиваемого с «общественной точки зрения», то есть в свете оценок людей, которых касаются принимаемые решения[17]. Это заметно отличается от поиска лучшей альтернативы из всех возможных, которым занимались теории справедливости от Гоббса до Ролза и Нозика[18].

Это различие важно по причинам, которые уже обсуждались в предыдущих главах. Трансцендентальный подход не может сам по себе работать с вопросами укрепления справедливости и сравнивать альтернативные предложения по созданию более справедливого общества, не требуя при этом сделать воображаемый прыжок в утопический мир совершенной справедливости. В самом деле, ответы, которые дает или может дать трансцендентальный подход к справедливости, значительно отличаются и весьма далеки от проблем, которые заставляют людей участвовать в дискуссиях о справедливости и несправедливости

---

17. Далее мы будем обсуждать то, что индивидуальные ранжиры, которые служат отправной информацией, могут интерпретироваться по-разному, и эта гибкость в интерпретации важна для применимости теории общественного выбора, определяя ее способность приспосабливать формат общественного выбора к различным проблемам социальной оценки. См.: *Arrow K. J., Sen F., Suzumura K.* (eds). Social Choice Re-examined. London: Macmillan, 1997; *Arrow K. J., Sen F., Suzumura K.* (eds). Handbook of Social Choice and Welfare. Amsterdam and Oxford: Elsevier, 2002; Vol. 1; 2010. Vol. 2; *Anand P., Pattanaik P. K., Puppe C.* (eds). The Handbook of Rational and Social Choice. Oxford: Oxford University Press, 2009.

18. Иногда в формулировках теории общественного выбора результаты определяются не в виде ранжиров социальных состояний, а в форме «функций выбора», которые говорят нам, какие достойные выбора альтернативы есть в каждом возможном множестве. Хотя формат функции выбора может показаться довольно далеким от формулирования отношения, на самом деле они аналитически связаны друг с другом, и мы можем определить неявные ранжиры, стоящие за каждой функцией выбора. См. по этому вопросу мои работы: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982 (переиздано в: Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), эссе 1 и 8; *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, эссе 3, 4 и 7, а также цитировавшиеся в этих книгах — боюсь, довольно многочисленные — исследования.

(связанной, например, с голодом, бедностью, неграмотностью, пытками, расизмом, угнетением женщин, необоснованным тюремным заключением или невозможностью получить медицинскую помощь, то есть с теми социальными фактами, которые нуждаются в исправлении).

Дистанция между трансцендентальным и сравнительным подходами

Тем не менее, сколь бы ни было важным это элементарное различие, формальная отстраненность трансцендентального подхода от функциональных суждений о справедливости сама по себе не означает, что трансцендентальный подход не может быть правильным. Возможно, есть некая менее очевидная связь, какое-то отношение между трансцендентальным и сравнительным аспектами, благодаря которому трансцендентальный подход способен служить верным методом сравнительных оценок. Этот вопрос нуждается в исследовании, однако желание поверить в то, что трансцендентальная теория должна содержать определенные разумные аргументы, которые якобы помогут решить все вопросы, связанные со сравнением, по сути, ничем не оправдано. Собственно, некоторые теоретики трансцендентального подхода не только соглашаются с тем, что между этими задачами есть разрыв, но и всячески его подчеркивают, утверждая, что идти по кривой дорожке сравнений — это просто глупость (а с чисто трансцендентальной точки зрения это и в самом деле кривая дорожка). Например, Роберт Нозик довольствуется требованием обязательного соблюдения всех либертарианских прав (это и есть *его* собственная трансцендентальная картина) и при этом отвергает саму проблему компромиссов между различными вариантами неполного и несовершенного осуществления прав разных типов (не желает пользоваться тем, что сам называет «утилитаризмом прав»)[19]. Примерно такую же позицию занимают Гоббс, Локк или Руссо: трудно понять, как определение совершенного устройства, для которого предназначены их теории, помогло бы нам со сравнениями между несовершенными альтернативами, необходимыми для принятия решений.

---

19. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 53.

Ситуация с Кантом или Ролзом сложнее, поскольку их тщательно проработанная логика выявления трансцендентального решения дает нам некоторые, хотя и не все подсказки для решения также и вопросов сравнения. Например, ролзовская формулировка принципа различия, являющегося компонентом его второго принципа справедливости, дает определенное основание для ранжирования разных альтернатив по их относительным преимуществам для наименее обеспеченной группы[20]. Но этого нельзя сказать о другой части ролзовского второго принципа, поскольку в этом случае различные нарушения честного равенства возможностей следовало бы оценить по критериям, которые, однако, не получают у Ролза сколько-нибудь законченной проработки. То же самое относится к тем посягательствам на свободы, которые могли бы отрицать осуществление первого принципа, поскольку свободы могут быть разных типов (о чем говорит сам Роллз), и совершенно неясно, как сравнивать различные посягательства на свободы. Есть разные способы такой сравнительной оценки, но ни одному из способов Ролз не отдает приоритета. В действительности же он вообще почти ничего не говорит об этом вопросе. И в этом, конечно, нет никакой проблемы, если ограничиваться целями самого Ролза, ведь трансцендентальное определение не требует рассмотрения этого дополнительного вопроса о сравнении. Трансцендентальная теория не обязана быть тем, что во введении было названо «смешанной» теорией (решающей одновременно трансцендентальные и сравнительные вопросы), и, хотя в рассуждениях Ролза вопросы сравнения рассматриваются подробнее, чем в других трансцендентальных теориях, все равно сохраняется значительный разрыв. Смешанная теория не нужна Ролзу для его принципов справедливости (определяющих совершенно справедливые институты), поэтому он и не предлагает такой теории.

Но разве трансцендентальное определение само по себе не говорит нам о вопросах сравнения, даже когда эти вопросы не рассматриваются в явном виде? Нет ли здесь некоторой *аналитической* связи? Не впали ли мы в заблуждение из-за искусственных разделений, которых на самом деле нет? Эти сомнения требуют серьезного исследования.

---

20. См. по этому вопросу мою работу: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970 (переиздано в: Amsterdam: North-Holland, 1979). Chapter 9.

В частности, следует рассмотреть два вопроса. Во-первых, не может ли быть так, что трансцендентальное определение совершенно справедливого социального устройства автоматически скажет нам, как ранжировать и другие альтернативы? Соответственно, не могут ли ответы на трансцендентальные вопросы косвенно подвести нас и к сравнительным оценкам справедливости, представляющимся в таком случае чем-то вроде «побочного продукта»? Например, не могут ли сравнения «расстояния до трансцендентального образца», на котором находятся различные социальные устройства, выступить основанием для подобной сравнительной оценки? Не может ли трансцендентальный подход быть «достаточным» для получения намного больших результатов, чем можно судить по его номинальному содержанию?

В-вторых, раз уж мы заговорили о достаточности, необходимо также вспомнить о необходимости. Не может ли быть так, что сперва надо получить ответ на трансцендентальный вопрос («что такое справедливое общество?»), выполнив, таким образом, главное требование последовательной и хорошо обоснованной теории *сравнительной* справедливости, которая в противном случае, то есть без такого ответа, лишилась бы надежных оснований и впала бы в противоречия? Не является ли трансцендентальный подход, нацеленный на определение совершенно справедливого состояния, *необходимым* также и для сравнительных суждений о справедливости?

Скрытая вера в достаточность или необходимость (а иногда и в то, и в другое) трансцендентального подхода для сравнительной оценки, очевидно, сыграла важную роль в распространении убеждения, согласно которому этот подход имеет ключевое значение для всей теории справедливости[21]. Многим теоретикам, не отрицающим, впрочем, практическую значимость или интеллектуальный интерес сравнительных суждений, трансценденталь-

---

21. Действительно, даже в теории общественного выбора, аналитический аппарат которой построен именно на отношениях и нацелен на сравнительные суждения, реальные исследования «общественной справедливости» были тесно связаны с определением трансцендентальной справедливости (нередко по образцу, заданному Ролзом). В академических исследованиях справедливости трансцендентальный формат применяется повсеместно, и теория общественного выбора, несмотря на ее более широкий аналитический базис, не смогла избежать влияния трансцендентализма при отборе проблем, подлежащих детальному изучению.

ный подход представлялся главным условием хорошо обоснованной теории справедливости. Следовательно, гипотезы о достаточности и необходимости требуют более пристального изучения, позволяющего определить то место, которое пристало занимать трансцендентальным теориям в политической философии справедливости.

Достаточен ли трансцендентальный подход?

Производит ли трансцендентальный подход в качестве своего побочного продукта относительные выводы, которые можно легко извлечь, так что трансцендентальный образец, возможно, в конечном счете дает нам намного больше, чем указано в его явных формулировках? В частности, является ли характеристика полностью справедливого общества достаточной для получения ранжира отклонений от справедливого устройства, оцениваемых по дистанции от совершенства, так что из трансцендентального определения, возможно, вытекают и сравнительные градации?

Этот подход, когда сравнение делается по признаку удаленности от идеала, хотя и может показаться в какой-то мере убедительным, на самом деле не работает. Трудность заключается в том факте, что в определении дистанции задействуется много качеств, связанных со множеством отличий, в том числе с разными областями отклонения, варьирующимися размерностями нарушений и разнообразными способами сопоставления отдельных нарушений. Определение трансцендентального образца не дает нам никакого метода разрешения этих проблем и получения относительного ранжира отклонений от него. Например, в ролзовском анализе справедливого общества отклонения могут возникать в самых разных областях, в том числе в виде посягательства на свободу, что к тому же может привести к различным прегрешениям против отдельных свобод (многие из которых фигурируют у Ролза в его подробном описании свободы и ее приоритета). Также могут быть нарушения — опять же в самых разных формах — требований равноправия в распределении первичных благ (возможны самые разные отклонения от требований «принципа различия»).

Существует много разных способов оценки величины каждого такого отклонения и определения сравни-

тельной удаленности актуального распределения от того, что требовалось бы принципами полной справедливости. Кроме того, мы должны рассмотреть отклонения в процедурном равенстве (такие как пренебрежение честным равенством публичных возможностей или способностей), которые фигурируют в области ролзовских требований справедливости (в первой части второго принципа). Чтобы взвесить эти процедурные отклонения *по отношению* к дефектам складывающихся схем межличностного распределения (например, первичных благ), которые также фигурируют в системе Ролза, нам потребовалась бы отдельная спецификация (данная, возможно, в виде аксиом) их относительной важности или значимости (или «компромиссов», как они порой называются в несколько несовершенном словаре многомерных оценок). Однако эти оценки, и в самом деле весьма полезные, находятся за пределами той конкретной процедуры, которой представляется определение трансцендентального образца, и по сути они являются основными ингредиентами «сравнительного», а не «трансцендентального» подхода к справедливости. Характеристика безупречной справедливости, пусть даже ее можно было бы дать в ясном виде, не привела бы к четкому описанию того, как сравнивать и ранжировать все эти многообразные отклонения от безупречности.

Отсутствие таких позволяющих проводить сравнение следствий не является, разумеется, препятствием для самой трансцендентальной теории, понимаемой в качестве самодостаточного достижения. Пренебрежение сравнениями ни в коем смысле не может считаться «внутренней» проблемой теории; в действительности некоторые чистые трансценденталисты решительно выступили бы против любого заигрывания с градациями и сравнительными оценками, а также, скорее всего, вообще исключили бы выводы об относительных сравнениях. В частности, они могут указать на мысль о том, что «правильное» социальное устройство ни в коем случае нельзя понимать в качестве «лучшего» социального устройства, что открыло бы возможность для шаткого в интеллектуальном отношении, по крайней мере с некоторых точек зрения, мира дифференцированных оценок, выражаемых в терминах «лучше» или «хуже» (и связанных с относительностью превосходной степени «наилучшего»). Абсолютность трансцендентально «правильного», радикально отличная от относительности «лучшего» или «наилучшего», воз-

можно, и в самом деле подкрепляется сильными основаниями, хотя это не обязательно (здесь я воздержусь от рассмотрения этого вопроса)[22]. Но это, разумеется, нисколько не помогает — и это наш главный аргумент — в сравнительных оценках справедливости, а потому и в выборе из множества альтернативных политических курсов.

Конечно, члены любого политического сообщества могут представить себе, сколь огромная и всеобъемлющая реорганизация была бы произведена, если бы они одним прыжком достигли идеала абсолютно справедливого общества. В этом смысле строгая трансцендентальная теория может служить чем-то роде великого революционного «учебника однократного применения». Однако вряд ли можно часто обращаться к этому чудесному радикальному учебнику в тех реальных спорах о справедливости, которые мы постоянно ведем. Вопросы о том, как уменьшить количество многообразных видов несправедливости, характерных для нашего мира, обычно определяют область применимости анализа справедливости; здесь нет речи о том, чтобы перепрыгнуть к трансцендентальному совершенству. Также здесь стоит отметить общий аналитический момент, уже упомянутый во введении, а именно то, что для выявления несправедливости не нужно обладать единственным определением «справедливого общества», поскольку однозначный диагноз неполноценности общества, в котором наблюдается, к примеру, масштабный голод, всеобщая безграмотность или развал здравоохранения, может согласовываться с существенно различными определениями совершенно справедливых социальных устройств.

Даже если мыслить трансцендентальный образец не в качестве безотносительно «правильного» социального устройства, а в сравнительной перспективе «лучшего» устройства, определение лучшего самого по себе не слишком много говорит нам о всей системе ранжирования, например о том, как сравнить две не лучшие альтернативы, и точно так же оно не указывает на единственный ранжир, в котором лучшее определяет вершину; в действительности одно и то же лучшее может согласовываться с самыми разными ранжирами, стоя на их вершине.

---

22. См., однако: *Kymlicka W.* Rawls on Teleology and Deontology // Philosophy and Public Affairs. 1988. Vol. 17.

Если рассмотреть уже использованную аналогию, тот факт, что какой-то человек считает «Мону Лизу» лучшей картиной в мире, ничего не говорит о том, как он оценит Пикассо по сравнению с Ван Гогом. Поиск трансцендентальной справедливости сам по себе может быть увлекательным интеллектуальным упражнением, однако, независимо от того, как именно мы мыслим трансцендентальный образец — как находящееся вне всякого сравнения «правильное» или же как относительно «лучшее», предполагающее сравнительный контекст, — он не способен сообщить нам что-то существенное о сравнительных достоинствах разных социальных устройств.

Необходим ли трансцендентальный подход?

Рассмотрим теперь гипотезу, согласно которой определение лучшего или правильного является необходимым, хотя, возможно, недостаточным, для ранжирования двух произвольных альтернатив по справедливости. Если понимать необходимость в обычном смысле, этот вариант представляется достаточно странным. В сравнительных суждениях в какой угодно области относительная оценка двух альтернатив обычно проводится между ними двумя, так что нет никакой необходимости взывать о помощи к третьей — «нерелевантной» — альтернативе. Действительно, совершенно не очевидно, почему для суждения о том, что некое социальное устройство X лучше альтернативного устройства Y, мы должны обращаться к определению некоей совершенно иной альтернативы, скажем Z, которая представляется «лучшим» (или абсолютно «правильным») социальным устройством. Когда мы приводим доводы в пользу Ван Гога или Пикассо, нет смысла беспокоиться о выявлении самой совершенной картины в мире, которая бы превзошла все произведения Ван Гога и Пикассо, а также все остальные картины в мире.

Можно, однако, подумать, что аналогия с эстетикой проблематична, поскольку у человека может и не быть представления о совершенной картине, тогда как в трансцендентальных теориях справедливости идея «справедливого общества» многим казалась ясно определимой. (Далее я буду доказывать, что наличие лучшей или непогрешимой альтернативы в действительности не гарантируется даже

максимально полным ранжированием относительных достижений справедливости, однако в данный момент я рассуждаю так, словно бы подобное определение было возможным.) Возможность определения совершенной альтернативы не указывает на то, что необходимо или даже полезно ссылаться на нее при суждении об относительных достоинствах двух иных альтернатив; например, мы можем с полной уверенностью считать, что гора Эверест — самая высокая в мире, так что ни один другой пик не может ее превзойти, однако это знание не является ни необходимым, ни особенно полезным при сравнении высот, скажем, гор Килиманджаро и Мак-Кинли. Общераспространенная убежденность в том, что невозможно сделать осмысленное сравнение двух произвольных альтернатив, если не определить предварительно наилучшую альтернативу, содержит в себе нечто крайне странное. Между этими вещами вообще нет никакой аналитической связи.

Приводят ли сравнения к определению трансцендентального образца?

Итак, трансцендентальное определение не является ни необходимым, ни достаточным для получения сравнительных суждений о справедливости. Однако мы должны рассмотреть связь третьего типа, которая теоретически может связывать сравнительное с трансцендентальным. Не может ли быть так, что сравнительные сопоставления различных альтернатив должны, помимо прочего, быть способны дать определение трансцендентально справедливого социального устройства? Не является ли трансцендентальное неизменным следствием полного применения сравнительного подхода? Будь это так, мы могли бы убедительно доказать, что в некоем слабом смысле остается необходимость рассмотрения трансцендентальной альтернативы. Конечно, это уже не предполагало бы, что есть какая-то потребность использовать трансцендентальный подход для получения сравнительных оценок, однако трансцендентальное определение в результате стало бы необходимым элементом теории справедливости — в том смысле, что, если невозможно ответить на трансцендентальный вопрос — значит мы должны прийти к выводу, что не можем в полной мере ответить и на вопрос о сравнении.

Должна ли последовательность парных сравнений обязательно привести нас к самому лучшему? Эта мысль может показаться убедительной, поскольку превосходная степень и в самом деле представляется естественным завершением убедительного сравнения. Однако в целом такой вывод ничем не обоснован. В действительности же только в случае «хорошо упорядоченного» ранжира (например, полного и транзитивного упорядочивания конечного множества) мы можем быть уверены, что множество парных сравнений всегда должно определить еще и наилучшую «альтернативу».

Следовательно, мы должны спросить: насколько полной должна быть оценка, чтобы она могла стать систематической дисциплиной? В «тотальном» подходе, характерном для стандартных теорий справедливости, включая теорию Ролза, неполнота обычно представляется недостатком или по крайней мере признаком незавершенности исследования. Действительно, сохранение неполноты порой расценивается в качестве изъяна теории справедливости, который ставит под вопрос положительные утверждения, выдвигаемые подобной теорией. Но на самом деле, теория справедливости, систематически оставляющая место для неполноты, возможно, позволит нам прийти к достаточно строгим — и достаточно значимым — суждениям (например, о несправедливости голода, все еще встречающегося в мире экономического процветания, или постоянного и по-прежнему заметного притеснения женщин), для которых не нужны в высшей степени дифференцированные оценки каждого политического и социального устройства в сравнении с любым другим устройством (например, не нужно решать такие вопросы: «Какой именно налог необходимо взимать в экологических целях с продажи нефти в той или иной конкретной стране?»).

В другой работе я обсуждал то, почему систематическая и последовательная теория разумной оценки, включая оценку общественной справедливости, не обязана принимать «тотальную» форму[23]. Неполнота может сохраняться

---

23. Этот центральный момент теории общественного выбора я попытался развить в моей книге «Коллективный выбор и общественное благосостояние» (Collective Choice and Social Welfare, 1970). Кроме того, этот вопрос заново рассматривался в некоторых из моих более поздних статей, куда были также включены критические комментарии. В их числе: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65; *Sen A.* The

по нескольким разным причинам, включая неустранимые пробелы в информации, невозможность прийти к однозначному суждению при наличии расходящихся соображений, которые невозможно полностью исключить даже при полной осведомленности. Например, возможно, будет трудно примирить конфликтующие требования различных соображений касательно равноправия, конкретным случаем которых является выбранный Ролзом принцип лексикографического максимина, согласно которому абсолютный приоритет нужно отдать любому сколь угодно минимальному выигрышу наименее обеспеченной группы, даже если этот выигрыш влечет огромные убытки для групп, не являющихся наименее обеспеченными, но все же находящихся в плачевном положении, так что беспристрастные наблюдатели могли бы занять по отношению к ним иную, но все равно разумную позицию. Также могут быть различные разумные компромиссы между небольшим приростом свободы, являющейся приоритетом в соответствии с первым принципом Ролза, и тем или иным уменьшением экономического неравенства, сколь угодно значительным. Важность признания множественности оснований справедливости уже обсуждалась в этой книге, и в следующих главах я буду неоднократно обращаться к данному вопросу.

Несмотря на эту устойчивую двусмысленность, мы все же можем совершенно уверенно согласиться с тем, что признаком несомненного социального неблагополучия является сохранение голода или же широко распространенная недоступность медицинской помощи, которые требуют немедленного исправления (что, соответственно, приведет к укреплению справедливости), даже если учесть издержки, которыми чреваты соответствующие действия. Примерно так же мы можем признать возможность того, что свободы разных индивидуумов порой конфликтуют друг с другом (так что провести тонкую настройку требований «равной свободы» бывает достаточно сложно), и при этом все же полностью согласиться с тем, что пытки заключенных, проводящиеся с позволения правительства, или же необоснованное заключение в тюрьмы подо-

---

Possibility of Social Choice//American Economic Review. 1999. Vol. 89; *Sen A.* Incompleteness and Reasoned Choice//Synthese. 2004. Vol. 140. См. также ответ Исаака Леви на последнюю из указанных работ в его статье «Amartya Sen» в том же номере журнала *Synthese*, а также его важную книгу: *Levi I.* Hard Choices. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

зреваемых, которым закрыт путь к судебным процедурам, являются несправедливым нарушением свободы, требующим незамедлительных мер.

Есть и еще одно соображение, способное обосновать необходимость сохранения в политике места для неполноты суждений об общественной справедливости, даже если у каждого человека есть совершенно упорядоченный ранжир возможных социальных устройств. Поскольку теория справедливости в ее стандартных формах отсылает к соглашению разных сторон (например, к единогласному соглашению, к которому должны прийти, если следовать теории Ролза, участники «исходного положения»), неполнота может возникать и в силу того, что разные люди не обязательно откажутся от некоторых различий в оценках (приходя к согласию при этом по большому числу сравнительных суждений). Даже после того, как личные интересы и приоритеты были каким-то образом «исключены» из рассмотрения — посредством таких инструментов, как «занавес неведения», — все же могут сохраниться конфликтующие взгляды на социальные приоритеты, например, по вопросу о том, как сопоставить требования, основанные на потребностях, с правами на плоды собственного труда (как в примере с тремя детьми, спорящими о том, кому достанется флейта).

Даже когда у всех сторон имеются собственные полные ранжиры справедливости, которые не сходятся друг с другом, их «пересечение», то есть *общие* убеждения разных сторон, даст частичный ранжир, допускающий разные степени уточнения (в зависимости от сходства этих разных упорядоченных ранжиров)[24]. Приемлемость неполноты в оценках, в действительности, является центральной темой всей теории общественного выбора; также она важна и для теорий справедливости, пусть даже ролзовская «справедливость как честность» и другие подобные теории решительно утверждают (это ведь именно утверждение, а не тезис, который был бы действительно обоснован аргументами), что в «исходном положении», как и в других похожих форматах, наверняка возникнет полное согласие.

Итак, по причине неполных индивидуальных оценок и одновременно неполной сходимости оценок разных ин-

---

24. Формальные характеристики «частично пересекающихся упорядочиваний» обсуждаются в моей работе: *Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1973 (расширенное издание с приложением, написанным совместно с Джеймсом Фостером (James Foster), вышло в 1997 г.).

дивидуумов сохраняющаяся неполнота может оставаться устойчивой чертой суждений об общественной справедливости. Это может стать проблемой для определения совершенно справедливого общества, а также осложнить выведение трансцендентальных следствий[25]. И все же такая неполнота в огромном числе случаев, когда возможно честное согласие по частичным ранжирам, составленным на основе парных сопоставлений, не помешала бы выдвинуть сравнительные суждения о справедливости, то есть о том, как укрепить справедливость и уменьшить несправедливость.

Следовательно, разрыв между относительным и трансцендентальным подходами к справедливости представляется достаточно существенным. Вопрос «Что такое справедливое общество?», несмотря на свою интеллектуальную привлекательность, не является, как я показал, удачным отправным пунктом для плодотворной теории справедливости. К этому следует добавить еще один вывод: возможно, он не является и вероятным конечным пунктом. Систематической теории сравнительной справедливости не нужен ответ на вопрос «Что такое справедливое общество?», и она не обязана его давать.

Общественный выбор как аппарат рассуждения

В таком случае, чем важна теория общественного выбора для теории справедливости? Между ними много связей, но я укажу здесь семь важных пунктов, дополняющих (уже обсуждавшееся) внимание к социальным реализациям[26].

---

25. В математическом плане необходимо признать, что транзитивное, но неполное упорядочивание конечного множества обязательно дает один или больше «максимальных» элементов, в том смысле, что есть одна или больше альтернатив, которые не подчиняются никакому другому элементу. Максимальное множество, однако, нельзя путать с множеством «лучших» элементов, поскольку максимальность гарантирует наличие не лучшего элемента, а лишь того, что не хуже любого другого. О весьма важном различии между максимальностью (необходимой для приемлемого выбора) и оптимальностью (необходимой для совершенного выбора) см. мои работы: *Sen A.* Internal Consistency of Choice // Econometrica. 1993. Vol. 61; *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65. Основополагающий характер этого математического различия рассматривается в: *Bourbaki N.* General Topology. Reading, MA: Addison-Wesley, 1966. Parts I, II; *Bourbaki N.* Theory of Sets. Reading, MA: Addison-Wesley, 1968.

26. См. также мою работу: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare (1970).

1) *Фокусировка на сравнительных, а не только трансцендентальных аспектах*

Возможно, наиболее важный вклад общественного выбора как подхода в теорию справедливости состоит в обращении к сравнительным оценкам. Этот предназначенный для получения относительных, а не трансцендентальных результатов аппарат сосредоточен на практическом рассуждении, обосновывающем выбор и решения, которые надо принять, а не на спекуляциях о том, каким должно быть справедливое общество (по которому может и не быть никакого согласия). Теория справедливости должна что-то говорить о тех выборах, которые нам действительно приходится делать, а не гипнотизировать нас воображаемым, но невероятным миром непревзойденного совершенства. Поскольку я уже достаточно подробно обсудил это расхождение двух подходов, далее здесь я его комментировать не буду.

2) *Признание неизбежной множественности конкурирующих принципов*

Теория общественного выбора уделила большое внимание множественности оснований, каждое из которых требует нашего внимания, когда рассматриваются вопросы общественной справедливости, причем порой эти основания могут конфликтовать друг с другом. Эта неизбежная множественность иногда может приводить к невозможности решения или выбора, создавая тупиковую ситуацию, однако необходимость учитывать вероятность длительных конфликтов неустранимых принципов должна играть достаточно большую роль в теории справедливости. В следующих главах эта множественность будет исследована подробнее.

3) *Допущение и упрощение повторного исследования*

Еще одна довольно важная черта состоит в том, что теория общественного выбора всегда оставляла место для повторного исследования и более глубокого критического разбора. В самом деле, один из главных выводов из таких научных результатов, как теорема невозможности

Эрроу, состоит в доказательстве того, что общие принципы социальных решений, которые первоначально выглядят правдоподобными, оказываются довольно проблематичными, поскольку на самом деле могут конфликтовать с другими общими принципами, представляющимися, по крайней мере поначалу, не более проблематичными.

Часто в своих размышлениях о правильности принципов мы ограничиваемся, пусть это и не всегда заметно, некими конкретными случаями, которые фокусируют наше внимание на соответствующих идеях: человеческий разум обычно не в состоянии охватить огромную сферу применимости общих принципов. Но как только принципы формулируются в абстрагированных от контекста терминах, а потому распространяются на многие случаи, отличные от тех, что первоначально вызвали у нас интерес к самим этим принципам, мы можем, хотя уже подписались под ними, столкнуться с ранее не замеченными трудностями. И тогда приходится решать, от чего отказываться и почему. Некоторые склонны считать теорию общественного выбора слишком терпимой и нерешительной (Кондорсе думал, что его результаты станут началом дискуссии, а не ее завершением), однако представленная основными теориями справедливости, например у Ролза и Нозика, альтернатива, заключающаяся в непреклонном требовании соблюдать весьма строгие правила, несправедлива к самой идее справедливости.

4) *Допустимость частичных решений*

Теория общественного выбора допускает возможность, что даже полная теория справедливости даст неполные ранжиры справедливости. Действительно, неполнота во многих случаях может быть «утвердительной», то есть вести к утверждениям вроде того, что *x* и *y нельзя* ранжировать по справедливости. Это отличается от неполноты, которая принимается в рабочем порядке, пока ждут и работают над полным решением, которое будет получено на основе более точной информации, более глубокого исследования или при помощи введения каких-то дополнительных критериев.

Теория справедливости должна оставить место для неполноты и того, и другого рода, то есть и утвердительной, и временной. Временная неполнота может отражать методологические затруднения, а не какое-то глубокое

концептуальное или оценочное противоречие. Методологические проблемы порой связаны с ограниченными знаниями, со сложностью расчетов или с какими-то иными практическими препятствиями к применению (соображения такого рода были блестяще изучены Гербертом Саймоном, что привело к его важному понятию «ограниченной рациональности»[27]). Даже когда неполнота является в этом смысле временной, она может быть достаточно устойчивой, чтобы потребовать включения в действующую теорию справедливости, в которой также должно оставаться место для новых исследований и возможных расширений. Напротив, в случае утвердительной неполноты частичность решения является одним из выводов теории справедливости, пусть даже эта теория остается открытой для дальнейшего анализа и ревизии.

5) *Многообразие интерпретаций и отправных данных*

Формальная структура теории общественного выбора, которая часто принимает форму исследования задаваемых системами аксиом функциональных связей между индивидуальными ранжирами и приоритетами, с одной стороны, и социальными выводами — с другой, открыта для альтернативных интерпретаций. Например, в этой области исследований существует заметный интерес к различию между агрегированием индивидуальных интересов и агрегированием индивидуальных суждений[28].

Чей-то голос может иметь значение либо потому, что затронуты интересы этого человека, либо потому, что его идеи и суждения могут прояснить дискуссию. Также суждение человека может считаться важным либо потому, что он непосредственно является одной из сторон обсуждения (в таком случае это называется «правом членства»), либо потому, что точка зрения этого человека и ее обоснование способны внести важный вклад и уточнения в оценку, а потому стоит выслушать его доводы, независимо от того, является ли он участником переговоров (и это называется

---

27. См.: *Simon H.* Models of Man. New York: Wiley, 1957; *Simon H.* Models of Thought. New Haven: Yale University Press, 1979.

28. Это часть типологии проблем общественного выбора, обсуждавшихся в моей статье: *Sen A.* Social Choice Theory: A Re-examination//Econometrica. 1977. Vol. 45, переиздано в: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement (1982; 1997).

«просветительской релевантностью»)[29]. В ролзовском универсуме справедливости как честности на политическом уровне, насколько можно судить, внимание уделяется исключительно праву членства (хотя Ролз придумывает исходное положение, чтобы отсечь влияние личных интересов на выбор принципов справедливости), тогда как в подходе Адама Смита, в котором определенную роль играют «беспристрастные наблюдатели», далеким голосам также может быть приписана важная функция в силу их просветительской релевантности, позволяющей, например, освободиться от местечковости локальных точек зрения. Это различие будет подробнее исследоваться в главе 6.

Иногда так называемые «индивидуальные» ранжиры и приоритеты можно считать относящимися не к разным людям, а к разным подходам, применяемым одним и тем же человеком к рассматриваемым решениям, причем все эти подходы могут требовать определенного уважения и внимания. Еще одна вариация обусловлена тем, что индивидуальные ранжиры могут порождаться не индивидуальными предпочтениями (как бы их ни понимать), что обычно предполагалось в общепринятой теории общественного выбора, а различными типами рассуждений. В целом теория общественного выбора как отдельная дисциплина занимается выработкой общих суждений для социального выбора, основанных на множестве разных точек зрения и приоритетов.

6) *Упор на точные формулировки и рассуждения*

В эксплицитности полностью выписанных аксиом и тщательных выводов есть определенное достоинство, поскольку она позволяет понять, что именно предполагается ими и что именно из них вытекает. Поскольку требования, связанные с осуществлением справедливости, рассматриваемым в публичном обсуждении, а иногда и в теориях справедливости, зачастую оставляют достаточно места для более ясных формулировок и более полной аргументации, эта эксплицитность сама может быть важным вкладом.

---

29. Вопрос права членства занимает центральное место в важном анализе агрегирования суждений, представленном Кристианом Листом и Филипом Петтитом: *List C., Pettit P.* Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result//Economics and Philosophy. 2002. Vol. 18.

Рассмотрим, например, тезис Ролза о том, что в исходном положении должен сложиться договор с указанными им приоритетами, в том числе с общим приоритетом свободы, включенным в его первый принцип, и условным приоритетом интересов наибеднейшей группы, оцениваемой по наличию у нее первичных благ, каковой приоритет включен в его второй принцип[30]. Но существуют и другие альтернативные договоры, требующие внимания, и даже в условиях исходного положения, возможно, не будет очевидного согласия по тому, какой из них выбрать. Убежденность Ролза в том, что два его принципа обязательно возникнут в исходном положении, не подкрепляется никаким надежным рассуждением, неясно даже, какие нормативные посылки привели бы конкретно к этому выбору или были бы совместимы с ним. Собственно, благодаря ряду весьма подробных исследований в теории общественного выбора удалось выявить аксиоматическое основание этих предпосылок Ролза[31] и прояснить спор, с ними связанный. И даже если эти аксиомы, соответствующие предпосылкам, не решают сложного вопроса о том, что именно выбрать, они показывают, в каких направлениях могут развиваться продуктивные нормативные дискуссии.

В силу сложной природы человеческих ценностей и общественных мотивов порой их непросто выразить в точных аксиомах, однако потребность в эксплицитности, насколько последней вообще можно достичь, должна обладать немалым достоинством в диалоге. Вопрос о том, насколько далеко следует заходить в аксиоматизации, в значительной степени решается только суждением, выносимым с учетом конкурирующих друг с другом требований — с одной стороны, точного описания, а с другой — необходимости принять во внимание сложности, которые, возможно, трудно аксиоматизировать, хотя они все равно являются важными моментами, способными принести пользу обсуждению, даже если формулируются в более общих или более размытых терминах. Теория общественного выбора может играть в этом интерактивном процессе важную роль прояснения.

---

30. Ролз представляет несколько аргументов в своей «Теории справедливости» (1971) касательно того, почему эти принципы должны привлечь внимание в исходном положении, а в своих более поздних работах, особенно в «Политическом либерализме» (1993), подкрепляет их в каком-то смысле более общими доводами.

31. См. список литературы, указанный в сноске 177.

7) *Роль публичного рассуждения в общественном выборе*

Хотя теория общественного выбора первоначально разрабатывалась рядом математиков, у ее предмета были тесные связи с защитой публичного разума. Математические результаты могут быть отправными данными для публичной дискуссии, чего как раз и хотел Кондорсе, который сам был выдающимся математиком. Результаты, указывающие на невозможность, включая парадокс, выявленный Кондорсе, и гораздо более категоричную теорему о невозможности, доказанную Эрроу, в определенной мере представимы как вклад в публичное обсуждение того, как решать эти проблемы и какие варианты следует рассмотреть и разобрать[32].

Рассмотрим другую теорему о невозможности в теории общественного выбора («невозможность паретианского либерала»), которая показывает несовместимость даже минимального объема свободы индивидов в их личной жизни с уважением к единогласным и всеобщим предпочтениям, касающимся любого другого выбора[33]. Этот вывод, который я представил в 1970 г., спровоцировал появление большого числа работ о природе и причинах подобного результата, указывающего на невозможность, а также, конечно, о его следствиях[34]. Это, в частности, привело к критическо-

---

32. Важный вклад в прояснение роли и значения публичного рассуждения был сделан в работах Джеймса Бьюкенена и созданной им школы «публичного выбора». См.: *Buchanan J.* Social Choice, Democracy, and Free Markets; Individual Choice in Voting and the Market//Journal of Political Economy. 1954. Vol. 62. См. также: *Buchanan J.*, Market and the State. Brighton: Wheatsheaf Books, 1986; *Buchanan J., Tullock G.* The Calculus of Consent. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962.

33. Этот результат был включен в мою работу: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare (1970). Chapter 6, а также в: *Sen A.* The Impossibility of a Paretian Liberal//Journal of Political Economy. 1970. Vol. 78. Вкратце он будет обсуждаться в главе 14 («Равенство и свобода»).

34. К числу таких работ можно отнести следующие: *Gibbard A.* A Pareto-Consistent Libertarian Claim//Journal of Economic Theory. 1974. Vol. 7; *Bernholz P.* Is a Paretian Liberal Really Impossible?//Public Choice. 1974. Vol. 20; *Seidl S.* On Liberal Values//Zeitschrift für Nationalökonomie. 1975. Vol. 35; *Blau J.* Liberal Values and Independence//Review of Economic Studies. 1975. Vol. 42; *Campbell D. E.* Democratic Preference Functions//Journal of Economic Theory. 1976. Vol. 12; *Kelly J. S.* Rights-Exercising and a Pareto-Consistent Libertarian Claim//Journal of Economic Theory. 1976. Vol. 13; *Farrell M. J.* Liberalism in the Theory of Social Choice//Review of Economic Studies.

му анализу релевантности предпочтений (прояснившему, что обосновывающее некое предпочтение рассуждение может иметь значение, даже если это предпочтение разделяется всеми единогласно), а также правильного способа отображения ценностей свободы и либерализма в общественном выборе. (Эти вопросы будут подробнее обсуждаться в главе 14 «Равенство и свобода».) Кроме того, этот результат привел к дискуссиям о том, что люди должны уважать права друг друга на личную жизнь, поскольку результат, указывающий на невозможность, опирается, помимо прочего, на условие, которое называется «универсальной областью», согласно ему любой набор индивидуальных предпочтений считается одинаково допустимым. Если, например, оказывается, что для защиты всеобщей свободы мы должны взращивать терпимость к ценностям друг друга, тогда это публичное разумное оправдание культивирования терпимости[35]. То есть то, что формально является просто результатом, указывающим на невозможность, может повлечь разные следствия для публичного рассуждения, касающиеся, в частности, нормативного статуса предпочтений, понимания требований свободы и потребности в переоценке норм рассуждений и поведения[36].

1976. Vol. 43; *Ferejohn J. A.* The Distribution of Rights in Society // Decision Theory and Social Ethics / H. W. Gottinger, W. Leinfellner (eds). Boston: Reidel, 1978; *Barnes J.* Freedom, Rationality and Paradox // Canadian Journal of Philosophy. 1980. Vol. 10; *Hammond P.* Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle // Logic, Methodology and the Philosophy of Sciences, 11 / L. J. Cohen, H. Pfeiffer, K. Podewski (eds). Amsterdam: North-Holland, 1982; *Suzumura K.* On the Consistency of Libertarian Claims // Review of Economic Studies. 1978. Vol. 45; *Gaertner W., Krüger L.* Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Paretian Libertarianism // Economica. 1981. Vol. 48; *Suzumura K.* Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare (1983); *Basu K.* The Right to Give up Rights // Economica. 1984. Vol. 51; *Wriglesworth J. L.* Libertarian Conflicts in Social Choice. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; *Riley J. M.* Liberal Utilitarianism. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; *Mueller D.* Public Choice II. New York: Cambridge University Press, 1989. См. также специально посвященный «либеральному парадоксу» выпуск журнала «Анализ и критика» (Analyse & Kritik. 1996. Vol. 18), в котором опубликованы статьи большого числа авторов, занимающихся этой темой, а также мой ответ.

35. Я попытался обсудить эту связь в статьях: *Sen A.* Minimal Liberty // Economica. 1992. Vol. 59; *Sen A.* Rationality and Social Choice // American Economic Review. 1995. Vol. 85 (переиздано в моей книге: *Sen A.* Rationality and Freedom (2002)). См. также: *Seidl.* On Liberal Values (1975).

36. См.: *Mongin P.* Value Judgments and Value Neutrality in Economics // Economica. 2006. Vol. 73; *Fleurbaey M., Salles M., Weymark J.* (eds). Justice, Political Liberalism and Utilitarianism. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Взаимозависимость институциональной реформы и изменений в поведении

Как мы уже говорили ранее, между толчком к переосмыслению поведения на основе общественной справедливости и институциональной потребностью в укреплении общественной справедливости, учитывающей поведенческие параметры общества, существует двустороннее отношение. Например, акцент Кондорсе на значимости образования женщин был связан, помимо прочего, с признанием им необходимости привлекать женщин к участию в государственных делах, а не только в семейной и социальной жизни. Роль голосов женщин может, в свою очередь, подвести нас к тому, чтобы в государственной политике отдать приоритет женскому образованию как фактору укрепления справедливости в обществе, обусловленного как его прямой пользой, так и косвенными следствиями.

Роль образования и просвещения в подходе к обществу, применяемом Кондорсе, оказывается центральной. Рассмотрим, к примеру, его тщательно проработанные взгляды на проблему населения, резко отличающиеся от однобокой встревоженности Мальтуса неспособностью человеческого разума остановить быстрый рост населения. Кондорсе еще до Мальтуса указал на возможность масштабного перенаселения, которое возникнет, если уровень роста не уменьшится, — Роберт Мальтус и сам признавал, что опирался на это наблюдение, когда разрабатывал свою алармистскую теорию катастрофической перенаселенности.

Однако Кондорсе также указывал, что в более образованном обществе с социальным просвещением, публичной дискуссией и более широким образованием женщин рост населения мог бы значительно замедлиться и даже остановиться или обратиться вспять, — и эту часть анализа Мальтус решительно отверг, порицая Кондорсе за его легкомыслие[37]. Сегодня, когда Европа борется с опасно-

---

37. См.: *Condorcet M.-J.-A.-N. de C.* Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (более позднее переиздание этой работы см. в: Oeuvres de Condorcet. Paris: Firmin Didot Frères, 1847. Vol. 6); позже переиздано в: Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968; *Malthus T.R.* Essay on the Principle of Population, As It Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers. London: J. Johnson, 1798; см. то же произведение в серии *Penguin Clas-*

стью сокращения, а не взрывного роста населения, а данные по всему миру все яснее говорят о значительном воздействии образования в целом и женского образования в частности на снижение уровня роста населения, данная Кондорсе оценка просвещения и взаимопонимания оправдала себя в гораздо большей степени, чем неприкрытый цинизм Мальтуса, который отрицал действие доброй воли людей и их разума на уменьшение размера семьи[38]. Сделанный Кондорсе акцент на роли индивидуального и публичного обсуждения семейных решений и социальных процессов отражается в теоретических основаниях теории общественного выбора как общего подхода.

Действительно, базовая связь между публичным рассуждением, с одной стороны, и необходимостью социальных решений, в выработке которых принимали бы участие все граждане — с другой, оказывается центральной не только для практической задачи повышения эффективности демократии, но и для теоретической проблемы обоснования надлежащим образом проработанной идеи общественной справедливости как того требуют общественный выбор и честность. Обе этих цели важны для задачи, которую призвана решить данная работа.

---

sics: *Malthus T. R.* An Essay on the Principle of Population/A. Flew (ed.). Harmondsworth: Penguin Books, 1982.

38. См. по этому вопросу мою статью: *Sen A.* Fertility and Coercion // University of Chicago Law Review. 1996. Vol. 63; а также: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999.

5. Беспристрастность и объективность

Знаменитая королевская крепость и тюрьма в Париже, Бастилия, была взята штурмом 14 июля 1789 г. Когда революция набрала силу, Французское национальное собрание в августе того же года приняло «Декларацию прав человека», а в ноябре запретило своим членам работать на официальных постах в государстве Людовика XVI. Но поддержал ли Французскую революцию Эдмунд Берк, который с такой симпатией отзывался об индусах, притесняемых Ост-Индской компанией (что обсуждалось во введении), и поддерживал американцев во время их революции в 1776 г.? Сочувствовал ли он Революционному обществу, которое на своей знаменитой лондонской встрече в ноябре 1789 г. поздравило Французское национальное собрание с его радикальным начинанием? Ответ отрицательный. Берк был решительно против Французской революции: он недвусмысленно осудил ее в своей речи в лондонском парламенте в феврале 1790 г.

Берк был вигом, однако его отношение к Французской революции было очевидно консервативным. Действительно, его оценка этой революции привела к формулировке ряда основоположений современной консервативной философии, представленных в его работе «Размышления о революции во Франции». Однако в этом нет никакого противоречия с радикальной позицией Берка по Индии, которая на базовом уровне была, впрочем, тоже консервативной, поскольку Берк оплакивал — наряду с прочим — уничтожение старого индийского социального порядка и хорошо функционирующего общества. В полном соответствии со своими консервативными склонностями Берк выступал против потрясений, вызванных новым британским правлением в Индии, и в то же время против волнений во Франции. С точки зрения современного классификаторского мышления первая позиция Берка (по от-

ношению к британскому правлению в Индии) может показаться «левой», тогда как вторую (по Французской революции) можно отнести к «правой» политике, однако с точки зрения принципов самого Берка они отлично уживались друг с другом, не создавая никаких противоречий.

Но что сказать об американской войне за независимость? В этом случае Берк, конечно, не был консервативным, поскольку поддержал восстание в Америке и выступил за серьезные изменения. Как все это сходится одно с другим? Я думаю, неправильно интерпретировать различные решения, принимаемые человеком по разным вопросам, так, словно они должны были подчиняться одной классификационной идее, в данном случае — консерватизму. Особенно это относится к Берку, человеку широких взглядов, который занимался большим числом самых разных вопросов и учитывал самые разные их аспекты. Но также это относится и к совокупности разных доводов касательно справедливости, значимых для того или иного отдельного события. Нелепо было бы пытаться объяснить позиции Берка по разным событиям XVIII в. через *одну* его наклонность — консервативную, радикальную или какую-то иную.

Но даже в случае Американской революции во взгляде Берка на США чувствовалась сильная консервативная составляющая. Мэри Уолстонкрафт, британская радикальная активистка и одна из первых феминистских мыслителей, вскоре после речи Берка в парламенте, обличающей Французскую революцию, задала ему несколько непростых вопросов. Ее критика в итоге вышла книгой, в форме одного длинного письма, которое включало в себя критику позиций Берка не только по Французской революции, но и по Американской революции, им поддержанной. Уолстонкрафт замечает, словно бы в недоумении: «Не могу себе представить, на основе какого же принципа г-н Берк мог выступить в защиту американской независимости»[1]. Почему радикально настроенная Мэри Уолстонкрафт мог-

---

1. Это цитата из первой из двух книг Уолстонкрафт, посвященных тому, что мы сегодня называем «правами человека»: первая, написанная в 1790 г., называлась «Защита прав людей в письме достопочтенному Эдмунду Берку по случаю его Размышлений о революции во Франции» (A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; occasioned by his Reflections on the Revolution in France). Через два года за ней последовала вторая книга — «Защита прав женщин» (A Vindication of the Rights of Woman). Обе монографии включены в издание: *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of

ла критиковать Берка за его поддержку Американской революции?

В действительности Уолстонкрафт говорила о несостоятельности такой защиты свободы, которая выделяет некоторых людей, чью свободу и независимость нужно лелеять и оберегать, тогда как страданиям других не уделяется никакого внимания. Уолстонкрафт выступила против Берка, потому что он ничего не говорил о правах американских рабов, защищая при этом свободу людей, *не* являвшихся *рабами* и требовавших независимости. Вот что она сказала:

> ...все его [Берка] убедительные аргументы говорят о том, что рабство должно покоиться на вечном основании. Если принять то, что его раболепное обожание античности и осмотрительное уважение эгоистического интереса имеют ту силу, которую он им приписывает, работорговлю вообще не следует отменять; а поскольку наши невежественные праотцы, не понимавшие врожденного достоинства человека, узаконили торговлю, которая попирает любые доводы разума и религии, мы должны подчиниться нечеловеческому обычаю и назвать жесточайшее оскорбление человеческой природы любовью к нашей стране и надлежащим соблюдением законов, коими охраняется наша собственность[2].

Рабство будет отменено в США гораздо позже, чем в Британской империи: это произойдет только после Гражданской войны 1860-х гг. В ретроспективе можно понять, что критика Уолстонкрафт взгляда Берка на Американскую революцию выходила далеко за пределы вопросов непротиворечивости теории. Действительно, США потребовалось определенное время, чтобы устранить эту аномалию, так как сохранение практики рабовладения серьезно компрометировало американскую приверженность всеобщей свободе. Собственно, даже президент Авраам Ликольн первоначально не требовал политических и социальных прав для рабов, ограничиваясь лишь минимальными правами, касающимися жизни, свободы и плодов труда, хотя к этому времени прошло уже семьдесят лет после того, как

---

the Rights of Woman / S. Tomaselli (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

2. *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman / S. Tomaselli (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 13.

Мэри Уолстонкрафт недвусмысленно указала на противоречие в американской риторике свободы.

Главная мысль, которую стремится донести до нас в этом, как и в других своих текстах Мэри Уолстонкрафт, состоит в том, что невозможно защищать свободу людей, если она обособляет определенных лиц, чьи свободы важны, от тех, кто не включаются в эту привилегированную категорию[3]. Через два года после письма Берку она опубликовала второй из своих трактатов по правам человека, «Защиту прав женщин»[4]. Одна из сквозных тем этого второго тома состоит в том, что мы не можем выступать за права мужчин, не проявляя равного интереса к правам женщин. Одна из центральных ее идей в этом тексте, как, впрочем, и в других, заключается в том, что справедливость по самой своей природе должна обладать всеобщей сферой действия, а не прилагаться к проблемам и положению лишь некоторых людей, но не других.

Беспристрастность, понимание и объективность

Может ли быть адекватным понимание этики в целом и справедливости в частности, которое ограничивает наше внимание некоторыми людьми, а не другими, предполагая, пусть и неявно, что некоторые важны, а другие — нет? Современная моральная и политическая философия, в основном, пошла в направлении, указанном Мэри Уолстокрафт: она отрицает такую возможность и требует, чтобы каждый считался важным в моральном и политическом отношении[5]. Даже если по той или иной причине мы в итоге

---

3. Аргумент Уолстонкрафт имеет чрезвычайно широкое применение, в том числе он относится к статусу неприкасаемых в Индии (положение неприкасаемых не менялось в годы империи, а отменен этот статус был только после получения Индией независимости в 1947 г.), к положению небелого населения в Южной Африке во времена апартеида (которое изменилось только после падения этого режима), а также к менее очевидным случаям исключения, основанного на классе, религии или этносе.

4. *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects (1792).

5. См. посвященный памяти Сьюзан Моллер Окин отличный сборник статей ведущих философов о том, как велась эта борьба за включение и как она, в целом, на теоретическом уровне была выиграна: Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin / D. Satz, R. Reich (eds). New York: Oxford University Press, 2009.

сосредоточиваемся на свободах определенной группы людей (например, членов нации, сообщества или семьи), должна быть какая-то отсылка, позволяющая встроить такой узкий анализ в более широкий и мощный теоретический аппарат, способный учесть каждого. Избирательное включение на произвольной основе в привилегированную категорию, чьи интересы имеют значение, а голоса считаются, представляется выражением предубеждения. Всеобщность включения, которой требует Уолстокрафт, является, в действительности, элементом беспристрастности, место которой в этике в целом и в теории справедливости в частности мы уже обсуждали (а именно в первой главе).

Возможно, Иммануил Кант больше других способствовал пониманию этого всеобщего требования, в том числе и тех принципов, что схвачены его часто цитируемой формулой: «Поступай так, как если бы твоя максима в то же время должна была служить всеобщим законом»[6]. Когда Генри Сиджвик, великий утилитаристский экономист и философ, сформулировал свое собственное требование всеобщности, он сблизил свою трактовку с кантовской, несмотря на разницу между утилитаризмом и философией Канта. В предисловии к своей классической книге «Методы этики» Сиджвик говорит об этом так: «То, что все правильное для меня должно быть правильным и для всех людей в схожих обстоятельствах, — а именно в такой форме я принял кантовскую аксиому, — представлялось мне несомненно фундаментальным, определенно истинным и имеющим некоторое практическое значение»[7]. Называя максиму Канта «определенно истинной», Сиджвик использует термины, которые некоторые ограничивают исключительно вопросами науки и эпистемологии, не считая применимыми к этике.

Ранее я уже обсуждал то, как беспристрастность оценки может послужить понятным и убедительным примером объективности в моральной и политической философии. То, что в контексте общепринятого разделения науки и ценностей может представляться просто ошибочной формулировкой, способно отражать ту установку, которую должен усвоить и сам язык. Действительно, когда Сиджвик указы-

---

6. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов//Собр. соч.: В 6 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 4. С. 216.

7. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. London: Macmillan, 1907; New York: Dover, 1966. Предисловие к шестому изданию, p. xvii.

вает, что тезис Канта является «определенно истинным», его мысль достаточно ясна, и нам не нужно вдаваться в обсуждение того смысла, в каком этические суждения могут быть объективными или истинными. Язык справедливости и несправедливости в значительной степени отражает общее понимание и способы передачи содержания суждений и тезисов такого рода, даже если глубинную природу подобных суждений, когда она уже понята, можно обсуждать.

На самом деле, здесь есть два разных вопроса несубъективности: первый — вопрос понимания и коммуникации на некоем объективном основании (без которого мнения и высказывания каждого были бы ограничены исключительно личной субъективностью, которая не всегда постижима для других людей), а второй — вопрос объективной возможности соглашения (без которого не было бы смысла участвовать в споре относительно корректности тезисов, выдвигаемых разными людьми). Утверждение Уолстонкрафт о необходимости включения всех людей в сферу морального и политического рассмотрения, а также тезис Сиджвика об истине всеобщности и непредвзятости в равной мере предполагают вопросы как межличностного понимания, так и общей истинности. Оба соотносятся с идеей объективности в разных смыслах. В работах по этической объективности был рассмотрен каждый из этих вопросов, и, хотя они связаны друг с другом, это все же не один и тот же вопрос.

Переплетение, язык и коммуникация

Я начну с первой темы — коммуникации и межличностного понимания, которые играют главную роль в публичном рассуждении. Наш язык отражает множество интересов, на которые опираются наши этические оценки. Факты и ценности переплетаются здесь в запутанный клубок, однако, как проницательно отметила Вивиан Уолш, «хотя выражение „переплетение факта и ценности“ является общепринятым термином, обычно мы имеем дело (как показывает [Хилари] Патнем) с *тройным* переплетением — факта, условности и ценности»[8]. Здесь стоит особенно подчеркнуть ту роль, которую понимание условностей играет в прояснении наших социальных и этических изысканий.

---

8. *Walsh V.* Sen after Putnam // Review of Political Economy. 2003. Vol. 15. P. 331.

Действительно, почти восемьдесят лет назад Антонио Грамши, возможно наиболее изобретательный марксистский философ XX в., в своих «Тюремных тетрадях», написанных, когда он отбывал тюремное заключение в Турине, отметил: «По своему мировоззрению человек всегда принадлежит к определенной группировке, и именно к той, в которую входят все социальные элементы, разделяющие тот же, что и он, образ мысли и действий. Люди являются конформистами, им свойствен тот или иной конформизм; это всегда люди-масса или люди-коллективы»[9].

Интересно — пусть это и будет небольшим отступлением — обсудить это внимание Грамши к подобным переплетениям и применению правил языка, которое оказало заметное влияние на развитие современной философии. Как я попытался доказать в другом тексте[10], логика Грамши сыграла опосредованную, но существенную роль в весьма важном переходе, совершенном Людвигом Витгенштейном под сильным влиянием Пьеро Сраффы, когда он в итоге отказался от своих ранних и в целом обреченных на провал поисков полной теории того, что порой не совсем верно называют «изобразительной теорией значения», в основном отраженной в его «Логико-философском трактате» (1921). При такой трактовке высказывание рассматривается в качестве представления положения дел, картиной которого оно выступает, так что предложение и то, что оно описывает, должны иметь в каком-то смысле одну и ту же логическую форму.

Сомнения Витгенштейна относительно обоснованности этого подхода развились и созрели после его возвращения в Кембридж в январе 1929 г. (раньше он был там студентом, работавшим с Бертраном Расселом). В изменении его взглядов немалую роль сыграл Пьеро Сраффа, кембриджский экономист (работавший, как и Витгенштейн, в Тринити-колледже), испытавший, в свою очередь, значительное влияние Антонио Грамши, с которым он тесно сотрудничал (в том числе в активной интеллектуальной среде *L'Ordine Nuovo*, журнала, основанного Грамши и потом запрещенного фашистским правительством Муссолини).

---

9. *Грамши А.* Исторический материализм и философия Бенедетто Кроче // Философские тетради. М.: Политиздат, 1991. Ч. 1. С. 26. См. также: *Hoare Q., Smith G.N.* (eds). Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. London: Lawrence and Wishart, 1971.

10. *Sen A.* Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci // Journal of Economic Literature. 2003. Vol. 41.

Витгенштейн позднее рассказывал Хенрику фон Вригту, выдающемуся финскому философу, что из-за их разговоров [со Сраффой] он чувствовал себя «как дерево, у которого обрезали все ветви». Обычно работы Витгенштейна разделяют на «раннего Витгенштейна» и «позднего Витгенштейна», и водоразделом двух этих периодов считается 1929 год. В предисловии к своему монументальному труду «Философские исследования» Витгенштейн отметил, что на него повлияли «замечания преподавателя университета г-на П. Сраффа, в течение многих лет неустанно занимавшегося анализом моих мыслей». Витгенштейн добавляет: «Этому стимулирующему воздействию я обязан наиболее последовательными идеями моего сочинения»[11].

Также Витгенштейн говорил одному своему другу (Рашу Рису, тоже кембриджскому философу), что самое важное, чему его научил Сраффа, — это «антропологический способ» рассмотрения философских проблем[12]. Если «Трактат» пытается рассмотреть язык отдельно от социальных обстоятельств, в которых он употребляется, то в «Философских исследованиях» подчеркиваются условности и правила, которые наделяют высказывание их частным значением. Это, конечно, и есть элемент того, что Вивиан Уолш называет «тройным переплетением», которое крайне интересовало и Грамши, и Сраффу. Легко понять связь этого подхода с тем, что стало именоваться «философией обыденного языка», ставшей важной дисциплиной в англо-американской философии, в первую очередь под влиянием «позднего Витгенштейна»[13].

---

11. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Философские работы. М.: Гнозис, 1996. Ч. 1. С. 78.

12. В своем проницательном анализе влияния Сраффы, а также Фрейда на позднюю философию Витгенштейна Брайан Макгинесс указывает, что на Витгенштейна оказал воздействие «этнологический и антропологический способ рассмотрения проблем, который он перенял у экономиста Сраффы». См.: *McGuinness B.* (ed.). Wittgenstein and His Times. Oxford: Blackwell, 1982. P. 36–39.

13. Здесь я должен упомянуть широко известную историю о моменте, который якобы стал поворотным в переходе Витгенштейна от мира «Трактата» к миру «Философских исследований», пусть она и обладает чисто анекдотическим интересом. Согласно этой байке, когда Витгенштейн сказал Сраффе, что для понимания значения высказывания нужно посмотреть на его логическую форму, Сраффа в ответ прикоснулся к своему подбородку кончиками пальцев, что было легко понять как неаполитанский жест, выражающий скепсис, а потом спросил: «Какова логическая форма этого?». Пьеро Сраффа (с которым позже мне посчастливилось близко познакомиться, когда я был сначала студентом в кэмбриджском

Грамши особо подчеркивал, что в философии необходимо обращать внимание на роль обыденного языка, а значение этого эпистемологического вопроса связывал со своими социальными и политическими интересами. В эссе об изучении философии Грамши обсуждает «несколько предварительных замечаний», к числу которых относится и смелый тезис о том, что «нужно разбить широко распространенный предрассудок, будто философия представляет собой нечто очень трудное, как такая интеллектуальная деятельность, которая свойственна лишь определенной категории ученых-специалистов или профессиональных философов, систематически работающих в данной области». Как утверждал Грамши, «нужно предварительно доказать, что все люди — „философы", определив границы и особенности такой „стихийной философии", свойственной „всему свету"». Что же относится к стихийной философии? Первое, что Грамши причисляет к этой категории, — это «сам язык, представляющий собой не только (и не столько) набор грамматически бессодержательных слов, но и совокупность определенных понятий и представлений». Сложно было бы не понять значение этого тезиса для того «антропологического» понимания языка и коммуникации, которое Сраффа донес до Витгенштейна, и это, по сути, один из наиболее важных вопросов во всех «Тюремных тетрадях» Грамши.

Публичное рассуждение и объективность

Очевидно, что в той или иной форме конформизм нужен для понимания в любой из областей, в том числе и для понимания этических высказываний, но есть еще и вопрос одобрения или отвержения тезиса, который был по-

---

Тринити-колледже, а потом и его коллегой) решительно заявил, что эта история, хотя и не является совершенно апокрифической («Я не могу вспомнить именно такого случая»), является скорее басней, а не реальным событием («Я спорил с Витгенштейном так часто и так много, что моим пальцам не приходилось упражняться в красноречии»). Однако эта история служит яркой иллюстрацией того, что скепсис, выраженный свойственным неаполитанцам прикосновением к подбородку кончиками пальцев (пусть даже такой жест делает тосканец, родившийся в Турине), может интерпретироваться исключительно благодаря установленным правилам и условностям (то есть за счет неаполитанского «потока жизни», как обычно говорили в кругу Грамши).

нят. Как политический радикал, Грамши хотел изменить мышление и приоритеты людей, но для этого требовалось работать с общепринятым образом мысли и действия, поскольку для того, чтобы общаться с другими, люди, как говорится в уже приведенной нами цитате из Грамши, всегда выступают «конформистами, им свойствен тот или иной конформизм; это всегда люди-масса или люди-коллективы». То есть задача в каком-то смысле двойственная: надо использовать язык и образы, чтобы эффективно участвовать в коммуникации за счет применения конформистских правил, и в то же время надо пытаться заставить этот язык выражать нонконформистские идеи. Цель состояла в том, чтобы формулировать и обсуждать радикально новые идеи, которые в то же время было бы легко понять, применяя старые правила интерпретации.

Значение этой двойственной задачи очевидно в том случае, когда мы развиваем общепринятые идеи справедливости и в то же время предлагаем некоторые дополнительные идеи, которые должна учесть теория справедливости. Поскольку публичное рассуждение и споры играют основную роль в деле осуществления справедливости (по обсуждавшимся причинам), роль такого двойного предприятия весьма существенна для проекта данной книги. Здесь особое внимание при рассмотрении правильности того или иного этического положения уделяется рассуждению, на котором основан тот или иной тезис, а также приемлемости соответствующего способа рассуждения. Как мы уже доказывали ранее (в первой главе), проблема объективности играет важную роль в этом начинании. Требования этической объективности, как мы указывали, тесно связаны со способностью выдержать открытое публичное обсуждение, а это, в свою очередь, напрямую зависит от беспристрастной природы сформулированных позиций и обосновывающих их аргументов.

Предложенная Мэри Уолстонкрафт критика Берка включает, прежде всего, констатацию того, что Берк в своей защите решительного требования независимости, выдвинутого американцами, на самом деле поддерживает рабство, поставленное на «вечное основание». Изложение этого момента выводит Уолстонкрафт на разоблачение общей позиции Берка, обусловленное ее исключающим характером, противоречащим беспристрастности и объективности. Эта позиция, к примеру, никогда не могла бы выполнить ролзовское требование к объективному

«политическому убеждению», для которого должны быть «основания, заданные разумной и обоюдно признанной политической концепцией (удовлетворяющей этим основным условиям), достаточные для того, чтобы убедить всех разумных людей в том, что оно разумно»[14]. Из необходимости объективности для коммуникации и для языка публичного рассуждения следуют более специфические требования объективности в этической оценке, включающие и требования беспристрастности. Объективность в обоих смыслах имеет определенную роль в функционировании публичного рассуждения, эти роли связаны друг с другом, но все же не совпадают.

Различные области беспристрастности

Место беспристрастности в оценке общественной справедливости и социального устройства крайне важно для понимания справедливости, рассматриваемой с этой точки зрения. Однако существует базовое различие двух достаточно разных способов применения беспристрастности, и этот контраст необходимо обсудить подробнее. Я буду называть два этих способа «открытой» и «закрытой» беспристрастностью. При «закрытой беспристрастности» процедура вынесения беспристрастных суждений охватывает исключительно членов данного общества или нации (то есть, как говорит Ролз, данного «народа»), для которых эти суждения выносятся. В ролзовском методе «справедливости как честности» в качестве особого приема используется исходное положение, из которого выводится общественный договор между гражданами определенного политического сообщества. Ни один чужак не участвует в договорной процедуре и не привлекается к ней.

Напротив, в случае «открытой беспристрастности» процедура вынесения беспристрастных оценок может (а в некоторых обстоятельствах и должна) привлекать суждения и тех, кто находится вне фокусной группы (то есть

---

14. *Rawls J.* Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993. P. 119. Хотя кажется, что терминология Ролза делит людей на разумных и неразумных, это не ограничивает применимости его критерия ко всем людям — в той мере, в какой они желают участвовать в публичном обсуждении, изучать предложенные аргументы и доказательства, открыто обсуждать их (см. об этом главу 1).

группы партнеров по договору), дабы избежать местечковой предубежденности. Адам Смит применяет свой известный прием — «беспристрастного наблюдателя», а потому требование беспристрастности, как сам он объясняет в «Теории нравственных чувств», отсылает к незаинтересованным суждениям «любого честного и беспристрастного наблюдателя», не обязательно принадлежащего (а иногда в идеале и вовсе не принадлежащего) фокусной группе[15]. Беспристрастные точки зрения могут выражаться с позиций, которые находятся как вовне сообщества, нации или культуры, так и в их рамках. Смит выступал за то, чтобы было место и для тех, и для других, поскольку они в равной степени нужны.

Это различие, важное для теории справедливости, является темой следующей главы.

---

15. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments, 1759 (переработанное издание — 1790); переиздано в: *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Oxford: Clarendon Press, 1976.

6. Закрытая и открытая беспристрастность

В мысленном эксперименте Адама Смита с беспристрастностью в качестве особого приема используется «беспристрастный наблюдатель», и это существенное отличие от закрытой беспристрастности «справедливости как честности». Основная идея точно изложена Адамом Смитом в его «Теории нравственных чувств» как требование при оценке собственного поведения «исследовать его так, как его, насколько мы можем вообразить, исследовал бы беспристрастный наблюдатель» или, как указывается в более позднем издании той же книги, «исследовать наше собственное поведение, как его, насколько мы можем представить, исследовал бы любой другой честный и беспристрастный наблюдатель»[1].

В акценте на беспристрастности, который ставит современная политическая и моральная философия, в значительной степени отражается сильное влияние Канта. Хотя об изложении этой идеи у Смита вспоминают не так часто, есть существенные сходства между кантовским и смитовским подходами. В действительности же предложенный Смитом анализ со стороны «беспристрастного наблюдателя» может считаться новаторской идеей в интерпретации беспристрастности и определении требований честности, то есть в сфере, крайне важной для мира европейского Просвещения. Идеи Смита получили признание не толь-

---

1. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. London: T. Cadell, расширенная версия: 1790; переиздано: Oxford: Clarendon Press, 1976. III. I, 2; расширенная версия вышла в шестом издании. Обсуждение выделенного нами момента см. в: *Raphael D. D.* The Impartial Spectator // Essays on Adam Smith / A. S. Skinner, T. Wilson (eds). Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 88–90. О центральном значении этих вопросов в просвещенческом мировоззрении, особенно в работах Смита и Кондорсе, см.: *Rothschild E.* Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

ко у такого принадлежащего эпохе Просвещения мыслителя, как Кондорсе, писавшего о Смите. Иммануил Кант также был знаком с его «Теорий нравственных чувств» (впервые опубликованной в 1759 г.), которую он комментировал в письме Маркусу Херцу в 1771 г. (хотя, к сожалению, Херц назвал гордого шотландца «англичанином Смитом»)[2]. Это было раньше появления классических работ Канта, «Основоположений метафизики нравов» (1785) и «Критики практического разума» (1788), и представляется весьма вероятным, что Кант испытал влияние Смита.

В каком-то смысле можно говорить о резком расхождении смитовского подхода «беспристрастного наблюдателя» и договорного подхода, одной из наиболее важных реализаций которого является «справедливость как честность» Ролза. Необходимость обращения к представлению о том, как вещи выглядели бы с точки зрения «любого другого честного и беспристрастного наблюдателя», — это требование, позволяющее привлечь суждения, высказываемые незаинтересованными людьми, в том числе из других обществ, как близких, так и далеких. Напротив, институциональная конструктивность системы Ролза ограничивает возможности включения точек зрения «чужаков» в процесс вынесения беспристрастной оценки. И хотя Смит часто говорит о беспристрастном наблюдателе как «внутреннем человеке», один из главных мотивов интеллектуальной стратегии Смита состоял в том, чтобы расширить наше понимание и сферу этического исследования[3]. Этот момент Смит излагает так (Theory of Moral Sentiments, III.3.38. P. 153–154):

> В одиночестве мы склонны слишком сильно переживать все то, что относится к нам... Беседа с другом приводит нас в лучшее расположение духа, а с чужаком — в еще лучшее. Человека внутри нас, абстрактного и идеального наблюда-

---

2. *Raphael M.* Introduction //Smith. The Theory of Moral Sentiments. 1976. P. 31.

3. В своем прекрасном описании значения «общей точки зрения» для моральной философии Саймон Блэкберн интерпретирует использование беспристрастного наблюдателя у Смита именно в этом смысле (*Blackburn S.* Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning. Oxford: Clarendon Press, 1998). Конечно, беспристрастный наблюдатель у Смита находит и такое применение. Однако Смит использует этот мысленный эксперимент еще и в качестве диалектического приема, позволяющего поставить под вопрос и оспорить общепринятые идеи. И это, несомненно, важное применение, даже если при этом не складывается никакой общей точки зрения, важность которой Блэкберн справедливо подчеркивает.

> теля наших чувств и поведения, часто необходимо будить и напоминать о его обязанности посредством присутствия настоящего наблюдателя: и именно от этого наблюдателя, от которого мы менее всего ждем симпатии и снисхождения, мы, скорее всего, получим наиболее полный урок самообладания.

Смит обращался к этому рефлексивному приему, беспристрастному наблюдателю, чтобы выйти за пределы рассуждения, которое может (в том числе и незаметно) ограничиваться местными условностями мышления, и, применяя соответствующую процедуру, внимательно изучить то, как принятые условности выглядели бы с точки зрения «далекого наблюдателя». Смит обосновывает эту процедуру открытой беспристрастности следующим образом:

> Мы никогда не сможем изучить наши собственные чувства и мотивы, никогда не сможем вынести о них суждение, если только не удалимся от нашего естественного положения, попытавшись рассмотреть их с определенного расстояния. Но этого мы можем достичь, лишь попытавшись взглянуть на них глазами других людей или так, как другие люди, скорее всего, могли бы на них посмотреть[4].

Итак, рассуждение Смита не только допускает, но и требует рассмотрения взглядов других, и далеких людей, и близких. Эта процедура достижения беспристрастности оказывается в определенном смысле открытой, а не закрытой, ограниченной точкой зрения и пониманием одного только местного сообщества.

Исходное положение и ограничения договорного подхода

Даже если ролзовский «занавес неведения» призван, собственно говоря, устранить влияние личных интересов и наклонностей индивидов в фокусной группе, этот прием не требует анализа, в котором нужно было бы смотреть «глазами остального человечества» (говоря словами Смита). Для того чтобы решить эту проблему, понадобилось бы нечто большее «выключения идентичности» *в рамках* локальной фокусной группы. В этом смысле процедурный

4. *Smith*. The Theory of Moral Sentiments. III, 1, 2. 1975. P. 110.

метод закрытой беспристрастности, применяемый в соответствии с концепцией «справедливости как честности», может считаться по своему строению «местечковым».

Чтобы избежать недоразумений, позвольте мне объяснить, что, указывая на ограниченную сферу действия ролзовского способа достижения «принципов справедливости» (и, соответственно, определения «справедливых институтов»), я не обвиняю Ролза в местечковости (что, конечно, было бы глупо). Вопрос связан только с одной конкретной стратегией, используемой Ролзом для достижения «справедливости как честности» посредством исходного положения, которое является лишь одним из элементов его обширного корпуса исследований по политической философии; например, представленный Ролзом анализ необходимости «рефлексивного равновесия» при определении наших личных предпочтений, приоритетов и смысла справедливости не содержит подобных ограничений. Многие идеи, высказанные Смитом в связи с потребностью в открытости и в интересе к тому, что можно было бы увидеть «глазами остального человечества», были бы, что совершенно очевидно, поддержаны Ролзом, а не отвергнуты им. Общий экуменический интерес Ролза как политического философа к аргументам, сформулированным с самых разных точек зрения, невозможно оспорить[5]. В той части анализа Ролза, которая связана со значением «публичных основ мышления» и необходимостью «рассматривать наше общество и наше место в нем объективно»[6], конечно, много общих черт с рассуждениями Смита[7].

---

5. В ответ на некоторые вопросы, которые я поставил Ролзу в 1991 г., основываясь на моем первом прочтении рукописи его первого наброска «Права народов», который позднее сложится в книгу, в письме от 16 апреля 1991 г. я получил столь характерный для него мягкий и успокаивающий ответ: «Я, в общем-то, разделяю космополитический взгляд на мировое общество или на возможность такого общества, хотя тут, естественно, может быть много вариантов».

6. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 450.

7. Как мы будем обсуждать далее, еще больше сходств между аппаратом публичного рассуждения в версии Смита и «контрактуалистским» подходом Томаса Сканлона, который отличается от договорного подхода Ролза, но при этом сохраняет то, что сам Сканлон считает «главным элементом традиции общественного договора, восходящей к Руссо», а именно «идею общей готовности изменить наши личные требования, чтобы найти основание для объяснения, которое могли бы принять и другие»

И все же процедура отделенных друг от друга «исходных положений», действующих на основе запланированной изоляции, не дает гарантии адекватного объективного анализа социальных условностей и местечковых переживаний, которые могут повлиять на то, какие именно правила выбираются в исходном положении. Когда Ролз говорит, что «наши моральные принципы и убеждения объективны в той мере, в которой они получены и проверены посредством допущения этой общей точки зрения», он пытается распахнуть дверь для открытого разбора, однако чуть далее в том же высказывании эта дверь, можно сказать, захлопывается — благодаря процедурной форме, требующей соотнесения с территориально изолированным исходным положением, — «и оценкой аргументов в их пользу через ограничения, выраженные концепцией исходного положения»[8].

Именно договорной аппарат «справедливости как честности» заставляет Ролза ограничивать обсуждения в исходном положении политически изолированной группой, члены которой «рождены в обществе, в котором они живут своей жизнью»[9]. Здесь нет не только процедурного препятствия воздействию местных предрассудков, но и систематического способа представлять идеи, обдуманные в исходном положении, на суд всего остального человечества. Проблемой тут оказывается отсутствие вписанного в процедуры требования обязательно исследовать локальные ценности, которые после дополнительного анализа могут оказаться предрассудками и предубеждениями, общими для данной фокусной группы.

Ролз, в действительности, отмечает ограниченность своей регионально замкнутой формулировки справедливости, созданной для «народа» определенной страны

(*Scanlon*. What We Owe to Each Other. 1998. P. 5). В данное обсуждение договорного рассуждения, основанное на формулировке Ролза, я не включаю «контрактуалистский» подход Сканлона, однако вернусь к нему в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»).

8. *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 450.

9. Более полная цитата выглядит так: «Справедливость как честность представляет собой новый вариант доктрины общественного договора... Честные условия общественной кооперации понимаются в качестве тех, с которыми согласились участвующие в ней люди, то есть свободные и равные граждане, рожденные в обществе, в котором они живут своей жизнью». (*Rawls*. Political Liberalism. P. 23).

или политического сообщества: «В какой-то момент политическая концепция справедливости должна будет рассмотреть справедливые отношения между народами или, как я буду говорить, право народов». Этот вопрос и в самом деле рассматривается в более поздней работе Ролза (в «Праве народов», 1999). Однако «справедливые отношения между народами» — это совсем не то же самое, что потребность в открытом анализе ценностей и практик того или иного сообщества или политического объединения посредством процедуры, свободной от местечковости. За закрытую формулировку программы ролзовского «исходного положения», в которой никакая процедура не гарантирует открытого разбора публичных ценностей, приходится платить немалую цену.

Предложенный Ролзом «занавес неведения», применяющийся в «исходном положении», — весьма эффективный инструмент, заставляющий людей смотреть дальше своих личных интересов и целей. Однако он не способен обеспечить открытого разбора локальных ценностей, которые могут быть ограниченными и местечковыми. Поэтому стоит прислушаться к скептическому мнению Смита о возможности выйти за пределы местных установок или даже скрытой нетерпимости: мы не способны на это, «если только не удалимся от нашего естественного положения, попытавшись рассмотреть их [чувства и мотивы] с определенного расстояния». Процедура Смита включает, таким образом, требование открытой (не ограниченной локальными рамками) реализации беспристрастности: «Этого мы можем достичь, лишь попытавшись взглянуть на них глазами других людей или так, как другие люди, скорее всего, могли бы на них посмотреть»[10].

Граждане государства и те, кто за границей

В чем проблемы ограниченности исключительно точками зрения и интересами представителей того или иного суверенного государства? Не так ли, собственно, и устроена политика в мире, состоящем из суверенных государств? Должна ли идея справедливости выходить за пределы обычного распорядка практической политики? Не сле-

10. *Smith*. The Theory of Moral Sentiments, III, 1, 2. P. 110.

дует ли эти более широкие проблемы отнести, напротив, к категории гуманитарных инициатив, не связывая их с идеей справедливости?

На самом деле, здесь по крайней мере три разные проблемы. Во-первых, справедливость — это в какой-то мере отношение, для которого важны идеи обязанностей друг перед другом. Ролз в полной мере признает наши обоюдные обязанности, как и способ достижения «рефлексивного равновесия», определяющего то, что мы на самом деле должны делать — по крайней мере в минимальном варианте — для других людей. Как утверждал Иммануил Кант, многие обязанности, признаваемые нами, имеют форму, как он сам говорит, «несовершенных обязанностей», которые не определяются точным образом и при этом не являются ни абстрактными, ни маловажными (я вернусь к этому вопросу в главе 17 настоящей книги, когда буду обсуждать права человека). Мы бы существенно ограничили наши обязанности, решив доказать, что на самом деле ничего не должны другим людям, которые живут не с нами, пусть даже мы и можем относиться к ним с добротой и расположением, которые в таком случае были бы признаком добродетели. Если мы все же что-то должны другим — как далеким людям, так и близким, — и даже если описание этой ответственности остается смутным, тогда достаточно комплексная теория справедливости должна включать этих людей в свои размышления о справедливости (а не только в специально выделенную зону благодушных гуманитарных инициатив).

Теория беспристрастности, сфера действия которой точно совпадает с границами суверенного государства, следует территориальным разграничениям, которые, конечно, имеют правовое значение, но не обязательно обладают столь же очевидным политическим или моральным смыслом[11]. Этим не опровергается то, что часто мы мыслим собственные идентичности в категориях групп, которые включают одних и, безусловно, исключают других. Однако наше чувство идентичностей, которых у нас, на самом деле, много, не ограничивается пределами исключительно государства. Мы отождествляем себя с людьми той же религии, той же языковой группы, той же расы, того же гендера, тех же политических убеждений или

11. Этот вопрос я буду дополнительно рассматривать в следующей главе.

той же профессии[12]. Эти множественные идентичности не стыкуются с государственными границами, и люди, по сути, делают то, что они, как им представляется, на самом деле «должны» делать, а не просто то, что они согласны делать, поскольку добродетельны.

Во-вторых, действия одной страны могут оказывать серьезное влияние на жизнь в других странах. И это бывает не только в результате планомерного применения силы (например, оккупации Ирака в 2003 г.), но и благодаря более опосредованному влиянию торговли и коммуникации. Мы живем не в каких-то изолированных коконах. И если институты и политика одной страны влияют на жизни людей в другой, разве не должны голоса этих людей из других стран каким-то образом учитываться при определении того, что справедливо и несправедливо в организации общества, которая обычно оказывает глубокое влияние, как прямое, так и косвенное, на людей в других обществах?

В-третьих, в дополнение к этим проблемам можно также вспомнить замечание Смита об опасности местечковости в случае полного пренебрежения голосами посторонних. Дело не в том, что голоса и взгляды посторонних людей должны учитываться просто потому, что они существуют (ведь у посторонних тоже могут быть совершенно неосновательные или неубедительные мнения), а в том, что объективность требует серьезного анализа и учета различных внешних точек зрения, отражающих чужой эмпирический опыт. Иная точка зрения способна заставить задаться вопросом, и даже если во многих случаях такой вопрос, как выясняется после соответствующего изучения, не заслуживает внимания, так бывает не всегда. Если мы живем в локальном мире устоявшихся убеждений и строго определенных практик, местечковость может оставаться нераспознанным и не исследуемым результатом (Смит иллюстрировал этот момент тем, что древние афиняне, в том числе даже Платон и Аристотель, подкрепляли разумными аргументами традиционную для тех времен практику детоубийства, поскольку не были знакомы с обществами, которые функционировали без этой якобы необходимой меры). Изучение взглядов других людей вместе с обосно-

12. По этому вопросу см. мою работу: *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London: Penguin, 2006.

вывающими эти взгляды доводами может быть эффективным способом определения требований объективности.

Итак, оценка справедливости требует привлечения к анализу «глаз человечества», во-первых, потому, что мы можем по разным причинам отождествлять себя с людьми, живущими не только в нашем местном сообществе; во-вторых, потому, что наши решения и действия могут влиять на жизни других людей, как далеких, так и близких; в-третьих, потому, что видимое ими со своих отличных в силу иной географии и истории точек зрения может помочь нам преодолеть нашу собственную местечковость.

Смит и Ролз

«Беспристрастный наблюдатель», задействованный у Смита, относится к договорному рассуждению примерно так же, как модели честного арбитража (когда может учитываться взгляд произвольного лица) — к моделям честных переговоров (участие в которых ограничивается членами группы, вступившей в исходный договор, действующий для «народа» той или иной суверенной страны). В анализе Смита релевантные суждения могут поступать из области, внешней для точек зрения участников переговоров; собственно, как говорит сам Смит, они могут поступать от любого «честного и беспристрастного» наблюдателя. Обращаясь к беспристрастному наблюдателю, Смит, разумеется, не желает передать право принимать решение последней арбитражной инстанции, которую представлял бы некий незаинтересованный и непричастный человек, и в этом смысле аналогия с судебным арбитражем здесь не работает. Однако она работает в том смысле, что предполагается создание пространства, где можно выслушать людей не в силу их принадлежности к группе принимающих решения, а потому, что это, возможно, поможет нам достичь более полного и более честного понимания.

Это, конечно, было бы бесперспективным ходом, если бы мы хотели достичь некоей полной оценки справедливости, которая бы устранила все проблемы с решениями[13]. Ранее уже обсуждавшаяся (во введении и в пер-

---

13. Джон Грэй доказывал, и, по-моему, довольно убедительно, что «если у либерализма есть будущее, оно требует отказаться от поиска рационального консенсуса относительно лучшего способа жизни» (*Gray J.* Two Faces of

вой главе) допустимость неполноты, как в ее временной, так и в утвердительной форме, — это элемент методологии той дисциплины, которая допускает и упрощает использование точек зрения беспристрастных наблюдателей, как близких, так и далеких. Они выступают не в качестве арбитров, а как люди, чьи интерпретации и оценки помогают нам при рассмотрении той или иной проблемы прийти к менее пристрастному пониманию этики и справедливости, если сравнивать с исключительным вниманием лишь к голосам тех, кто непосредственно причастен к данной проблеме (и предложением в таком случае всем остальным не заниматься не своим делом). Голос определенного человека может быть значимым, поскольку он является членом группы, участвующей в переговорах по договору для определенного политического сообщества, однако так же он может быть важным в силу того, что, являясь внешним для сторон договора, он способен просветить их и раздвинуть им горизонты понимания. Это различие между тем, что в главе 4 было названо соответственно «правом членства» и «просветительской релевантностью», и в самом деле весьма существенно. Значение первого не отменяет важности второй.

Существуют важные сходства между рассуждениями самого Ролза и применением открытой беспристрастности, опирающейся на беспристрастных наблюдателей. Как уже упоминалось ранее, несмотря на «договорную» форму ролзовской теории справедливости как честности, общественный договор — это не единственный инструмент, который Ролз использует в своем общем подходе к политической философии и даже не единственный в его вполне конкретном понимании справедливости[14]. Существует

Liberalism. Cambridge: Polity Press, 2000. P. 1). Также есть причины для скептического отношения к рациональному консенсусу относительно полной оценки справедливости. Это не исключает разумно обоснованного согласия о способах и средствах укрепления справедливости, например, за счет уничтожения рабства или устранения некоторых особенно контрпродуктивных экономических программ (о чем на самом деле говорил и Смит).

14. Особенно важно не ограничивать весьма существенный вклад Ролза в политическую философию узкой рубрикой «исходного положения» или даже «справедливости как честности». Мой собственный опыт говорит о том, что очень важные идеи можно почерпнуть у Ролза, если прочитать все его произведения, несмотря на то что корпус его сочинений весьма велик. Сегодня это сделать проще, чем раньше, поскольку в дополнение к его «Теории справедливости» (1971), «Политическо-

определенный «фон» воображаемых событий исходного положения, который здесь важно рассмотреть. Действительно, мысленный эксперимент в значительной мере осуществляется еще до того, как представители народа собираются в исходном положении, как мы его себе воображаем. «Занавес неведения» можно считать процедурным требованием беспристрастности, которое нацелено на определенное ограничение моральных и политических размышлений независимо от того, предполагается ли в конечном счете заключение договора. Более того, хотя форма применения этой беспристрастности остается «закрытой» (в ранее оговоренном смысле), ясно, что в намерения Ролза входит наряду с прочим устранение влияния произвольных факторов, связанных с прошлой историей (а также с индивидуальными преимуществами).

Рассматривая исходное положение в качестве «инструмента представления», Ролз пытается разобраться с различными формами произвольных установок, способными повлиять на наше реальное мышление, которое, чтобы прийти к беспристрастной точке зрения, должно подчиниться этической дисциплине. Уже в первой формулировке мотива, обосновывающего исходное положение, Ролз прояснил этот аспект данного упражнения:

> Исходное положение с его формальными чертами, которые я назвал «занавесом неведения», — это определенная точка зрения... Эти случайные преимущества и привходящие влияния прошлого не должны сказываться на нашем согласии по принципам, которые призваны регулировать институты базовой структуры начиная с настоящего момента[15].

Действительно, при применении метода «занавеса неведения» стороны (то есть индивиды за этим занавесом) со-

---

му либерализму» (1993) и «Праву народов» (1999) у нас есть «Собрание статей» (*Rawls J.* Collected Papers / S. Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); «Лекции по истории моральной философии» (Lectures on the History of Moral Philosophy (2000)); пересмотренное издание «Теории справедливости» (A Theory of Justice (revised edition, 2000)) и, наконец, «Справедливость как честность: новая формулировка» (*Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement / E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). Все мы, на кого повлияли идеи и рассуждения Ролза, в огромном долгу перед Эрином Келли и Сэмюэлем Фриманом, составившими последние тома трудов Ролза, зачастую из его сложных рукописей.

15. *Rawls.* Political Liberalism. 1993. P. 23.

гласились бы друг с другом еще до того, как придет время переговоров по договору. Собственно, отмечая это, Ролз спрашивает, нужен ли тогда вообще договор, если уже есть преддоговорное согласие. Как он поясняет, несмотря на согласие, которое предшествует договору, исходный договор играет важную роль, поскольку акт заключения договора, даже в его гипотетической форме, важен сам по себе, и поскольку ожидание акта заключения договора — с «обязывающим голосованием» — может повлиять на преддоговорные рассуждения:

> Зачем тогда нужно соглашение, когда нет различий, которые надо было бы согласовывать? Ответ в том, что достижение единодушного согласия без обязывающего голосования — это не то же самое, что достижение самостоятельно каждым того же самого решения или формирование того же самого намерения. Тот факт, что это принимаемое людьми обязательство может схожим образом повлиять на рассуждения каждого, так что итоговое соглашение отличается от того выбора, который каждый сделал бы в противном случае[16].

Следовательно, исходный договор остается важным для Ролза, однако значительная часть его рассуждений относится к преддоговорным размышлениям, которые в каком-то смысле выступают параллелью к предложенной Смитом процедуре честного арбитража. И все же даже в этой части метод Ролза отличается от подхода Смита «закрытой» природой участия, которое реализуется у него за счет ограничения, налагаемого «занавесом неведения» на членов определенной фокусной группы[17].

Это соответствует склонности Ролза признавать в таком контексте только «право членства», не учитывая «просветительской релевантности» в данном специфическом ме-

---

16. *Rawls*. Reply to Alexander and Musgrave // John Rawls: Collected Papers. P. 249. См. также: *Laden T.* Games, Fairness and Rawls's A Theory of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1991. Vol. 20.

17. Также различие между Смитом и Ролзом заключается в мере единогласия, которого можно ждать от беспристрастности и честности. У нас могут быть разные и в то же время вполне убедительные доводы, которые в равной мере способны выдержать испытание беспристрастностью: например, все они могут удовлетворять выдвинутому Сканлоном в его книге «Что мы должны друг другу» (What We Owe to Each Other, 1998) требованию невозможности «разумного отвержения». Это полностью согласуется с одобрением Смитом частных сравнительных суждений, но не с тем единственным общественным договором, которого «справедливость как честность» ожидает от ролзовского исходного положения.

роприятии. И это, как я уже утверждал, серьезное ограничение, однако прежде, чем перейти к подходу Смита (для которого просветительская релевантность крайне важна), я должен еще раз заявить, что, несмотря на ограниченность теоретического аппарата Ролза, он позволяет нам понять некоторые основополагающие моменты, связанные с функцией беспристрастности в логике справедливости. Ролз, опираясь на сильные аргументы, показывает, почему суждения справедливости не могут быть исключительно частным делом, непроницаемым для всех остальных, а его обращение к «публичным основам мышления», которые сами по себе не требуют «договора», является ключевым ходом: «Мы рассматриваем наше общество и наше место в нем объективно: мы имеем некоторую общую с другими точку зрения и не высказываем наших суждений в зависимости от личной точки зрения»[18]. Этот ход в дальнейшем подкрепляется, особенно в «Политическом либерализме», аргументацией Ролза, указывающей на то, что релевантный стандарт объективности этических принципов сходится с возможностью защитить их, опираясь на публичные основы мышления[19].

Как эта теория Ролза отличается от того подхода к справедливости, который можно вывести, если развить идею Адама Смита о беспристрастном наблюдателе? Здесь обнаруживается несколько различий, три из которых наиболее очевидны: во-первых, акцент Смита на том, что мы называем открытой беспристрастностью, предполагающей легитимность и важность «просветительской релевантности» (а не только «права членства») взглядов других людей; во-вторых, сравнительный (а не только трансцендентальный) прицел исследования у Смита, которое не ограничивается поиском абсолютно справедливого общества; и, в-третьих, интерес Смита к социальной реали-

---

18. *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 450. Этот аргумент в его полной форме см. в разделе 78 «Теории справедливости» (С. 447–453), а также в: *Rawls.* Political Liberalism. 1993. P. 110–116.

19. Как уже обсуждалось ранее (P. 42–44 — англ. изд.), можно поспорить о том, является ли подход Ролза нормативным, а не чисто процедурным, как подход Хабермаса. Я говорил, что само это различие несколько преувеличено, и, кроме того, оно не схватывает некоторые центральные качества приоритетов самого Ролза и данную им характеристику демократического обсуждения, которому способствуют «две моральные способности», которыми он наделяет всех свободных и равных людей. См., однако: *List C.* The Discursive Dilemma and Public Reason // Ethics. 2006. Vol. 116.

зации (который выходит за пределы поиска исключительно справедливых институтов). Эти различия так или иначе связаны друг с другом, поскольку расширение числа допустимых голосов, которые уже не ограничиваются изолированной территорией или политическим сообществом, способно привести к более разнородным принципам, которые необходимо учесть при ответе на широкий спектр вопросов, связанных со справедливостью. Конечно, между различными беспристрастными взглядами (выражаемыми как далекими людьми, так и близкими) будет значительное расхождение, однако по причинам, уже сформулированным во введении, это даст нам неполный социальный ранжир, основанный на согласованных парных сравнениях, причем этот неполный ранжир можно считать общим для всех. Обсуждение этого частичного упорядочивания, с которым согласны все, как и размышления над соответствующими различиями (связанными с пробелами в ранжире), могут значительно обогатить публичное рассуждение о справедливости и несправедливости[20].

«Беспристрастный наблюдатель» Смита является, разумеется, инструментом критического анализа и публичной дискуссии. Поэтому он не обязан стремиться к единогласию или полному согласию, в отличие от жесткого институционального аппарата теории справедливости Ролза, которая их как раз требует[21]. Любое возникающее схождение не обязано быть чем-то большим, чем частичное упо-

---

20. Однако точно так же эти моменты значительно осложнят возможность единогласного определения совершенно справедливого общества. Соглашения относительно отдельных мер укрепления справедливости достаточно весомы для публичных действий (ранее мы называли подобную ситуацию «множественностью оснований»), но для получения такого ориентира не обязательно достигать единогласного мнения о природе совершенно справедливого общества.

21. Впрочем, как мы уже говорили ранее, общие рассуждения Ролза выходят далеко за пределы этого формального моделирования. Действительно, несмотря на основные черты его трансцендентальной теории, основанной на переводе размышлений в исходном положении в принципы, твердо определяющие некую конкретную институциональную структуру справедливого общества, Ролз допускает такую мысль: «Ввиду многих препятствий, мешающих даже разумным людям прийти к согласию в политическом суждении, мы не всегда будем достигать согласия, возможно, даже не в большинстве случаев» (*Rawls*. Political Liberalism. P. 118). Это совершенно верное замечание, но не совсем ясно, как такое признание согласуется с ролзовской программой выстраивания базовых институтов общества в соответствии с положениями единственного общественного договора, отражающими полное согласие его сторон.

рядочивание с ограниченной применимостью, которое, тем не менее, способно привести к надежным и полезным утверждениям. Соответственно, и соглашения, заключенные в силу нужды, требуют не того, чтобы некоторое предложение являлось единственно справедливым, а, возможно, лишь того, чтобы оно было правдоподобно справедливым или по крайней мере не явно несправедливым. Действительно, требования разумной практики могут в том или ином отношении уживаться со значительной неопределенностью или неразрешенными конфликтами. Согласие, которое должно возникнуть на «публичных основах мышления», может быть частичным, но при этом все же полезным.

Об интерпретации Смита у Ролза

Между открытой беспристрастностью беспристрастного наблюдателя и закрытой беспристрастностью общественного договора есть как существенные сходства, так и важные различия. Поставим такой вопрос: может ли концепция беспристрастного наблюдателя действительно быть основанием для продуктивного подхода к моральной или политической оценке, не паразитируя прямо или косвенно на той или иной версии закрытой беспристрастности, такой как договорной подход? Собственно, этот вопрос был рассмотрен самим Джоном Ролзом в его «Теории справедливости», где он комментирует этот общий прием, предполагающий беспристрастного наблюдателя («Теория справедливости», раздел 30. С. 163–169).

Ролз интерпретирует концепцию беспристрастного наблюдателя как частный случай «идеального наблюдателя» (С. 164). В подобной трактовке эта идея, как верно признает Ролз, оставляет определенную свободу маневра, не определяя, как именно уточнять данную концепцию. Он утверждает, что при такой интерпретации «пока нет противоречий между этим определением и справедливостью как честностью» (там же). Действительно, «вполне может быть так, что идеально рациональный и беспристрастный наблюдатель одобрит социальную систему, если и только если она удовлетворяет принципам справедливости, которые могли бы быть приняты в договорной схеме» (там же).

Это, конечно, возможная интерпретация «идеального наблюдателя», однако, как мы уже поняли, это, очевид-

но, не смитовская концепция «беспристрастного наблюдателя». Естественно, наблюдатель может учитывать те результаты, которых можно ожидать от попытки достижения ролзовского общественного договора, однако Смит требует от беспристрастного наблюдателя большего: последний должен по меньшей мере понимать то, как проблемы оцениваются «другими людьми», то есть как они выглядят с точки зрения «реальных наблюдателей», как далеких, так и близких.

Ролз далее отмечает, что «хотя можно дополнить определение беспристрастного наблюдателя договорной точкой зрения, есть и другие способы подведения под нее дедуктивного базиса» (С. 165[22]). Однако потом Ролз переходит к работам Давида Юма, а не Адама Смита, что достаточно странно. Это, что неудивительно, приводит его к утверждению, будто беспристрастный наблюдатель опирается на «удовлетворение», порожденное симпатизирующим восприятием опыта других: «Сила его одобрения определяется балансом удовлетворений, на которые он реагирует доброжелательно» (там же). Это, в свою очередь, подталкивает Ролза к интерпретации, согласно которой беспристрастный наблюдатель на самом деле может быть замаскированным «классическим утилитаристом». Как только поставлен этот крайне странный диагноз, ответ Ролза представляется, конечно, предсказуемым, хотя и предсказуемо натянутым. Он указывает на то, что уже в первой главе «Теории справедливости» анализировал эту точку зрения и нашел основания для отказа от такого подхода, поскольку «в определенном смысле классическому утилитаризму не удается серьезно отнестись к различию людей» (С. 166[23]).

Путаница еще больше усугубляется тем, что в обсуждении истории классического утилитаризма Ролз причисляет Адама Смита к его ранним представителям, наряду с Юмом[24]. Это совершенно неверный диагноз, поскольку Смит решительно отвергал утилитаристское предложение обосновывать идеи блага и правильности удовольствием и страданием, а также презирал точку зрения, утверждающую, что аргументацию, необходимую для сложных моральных суждений, можно свести к простому подсчету

---

22. Перевод изменен. — *Примеч. пер.*
23. Перевод изменен. — *Примеч. пер.*
24. *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 58 (примеч. 9).

удовольствия и боли, а различные соображения, если говорить в целом, — к «одному из видов приличия»[25].

Следовательно, данная Ролзом интерпретация Адама Смита и применения у него концепции «беспристрастного наблюдателя» совершенно ошибочна[26]. Более важно то, что подход, использующий фигуру беспристрастного наблюдателя, в действительности не обязан основываться ни на договорной концепции Ролза, ни на классическом утилитаризме Бентама, хотя Ролз рассматривает только два этих варианта. Скорее всего, различные моральные и политические вопросы, которые Ролз сам столь проницательно обсуждает, — это и есть вопросы, с которыми должен разбираться беспристрастный наблюдатель, однако без дополнительного (и с точки зрения Смита, неизбежно произвольного) упора на закрытой беспристрастности. При подходе, основанном на фигуре беспристрастного наблюдателя, необходимость в дисциплине этического и политического рассуждения, несомненно, сохраняется, и требование беспристрастности остается предельно важным, однако исключается «закрытие» этой беспристрастности. Беспристрастный наблюдатель может действовать и просвещать, не будучи *ни* стороной общественного договора, *ни* переодевшимся утилитаристом.

Ограничения «исходного положения»

Исходное положение как инструмент выработки принципов справедливости за счет применения определенной интерпретации честности можно подвергнуть ана-

---

25. *Smith.* The Theory of Moral Sentiments. VII, ii, 2, 14. P. 299.

26. Учитывая обширные знания Ролза в области истории идей и обычное для него чрезвычайно доброжелательное изложение чужих взглядов, очень странно, что он уделяет так мало внимания работам Смита, особенно его «Теории нравственных чувств». В обширных «Лекциях по истории моральной философии», изданных Барбарой Херман (*Rawls J.* Lectures on the History of Moral Philosophy / B. Herman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), Смит упоминается 5 раз, однако эти второстепенные ссылки ограничиваются указанием на то, что он был (1) протестантом, (2) другом Юма, (3) умелым стилистом, (4) успешным экономистом и (5) автором «Богатства народов», опубликованного в том же (1776) году, когда умер Давид Юм. В целом любопытно, сколь мало внимания моральные философы наших времен уделяют профессору моральной философии из Глазго, столь влиятельному в философском мышлении своего времени (в том числе для Канта).

лизу с нескольких различных точек зрения. Существует вопрос мотивационной достаточности, связанный, в частности, с чрезмерной ограниченностью рассуждения Ролза доводами «общей благоразумности», которые сужают размышления разумных людей вопросом того, как они могут в конечном счете извлечь пользу из «сотрудничества с другими»[27]. Это можно считать общим ограничением беспристрастного мышления, моделируемого в частном подходе «общественного договора», поскольку, как отметил Томас Гоббс, договор такого рода, по существу, является инструментом взаимовыгодного сотрудничества. Беспристрастность не всегда должна связываться со взаимовыгодным сотрудничеством, поскольку она может также предполагать односторонние обязательства, признаваемые нами в силу самой нашей способности достичь социальных результатов, которые мы можем обоснованно ценить (хотя таковые результаты и не обязаны приносить нам пользу)[28].

Далее я сосредоточусь на некоторых специфических вопросах, тесно связанных с закрытой формой беспристрастности, развиваемой в исходном положении[29]. Возможные ограничения относятся к трем достаточно общим рубрикам.

1. *Пренебрежение через исключение*: закрытая беспристрастность может исключать голоса людей, которые не принадлежат фокусной группе, хотя решения этой группы сказываются на их жизнях. Проблема не получает достаточного решения за счет многоуровневых формулировок закрытой беспристрастности, применяемых в «праве народов» Ролза.

   Эта проблема не возникает, если принимаемые фокусной группой (например, в исходном положении) решения никак не влияют ни на одного человека вне этой фокусной группы, хотя такой результат весьма не-

---

27. См.: *Rawls*. Political Liberalism (1993). Очевидной альтернативой к этой позиции выступает более общий критерий Томаса Сканлона, который не опирается на общее благоразумие (*Scanlon P.* What We Owe to Each Other. 1998).

28. Этот вопрос будет исследоваться в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастным обоснований»).

29. Далее в рассуждении я опираюсь на анализ, уже представленный мной в статье: *Sen A.* Open and Closed Impartiality//Journal of Philosophy. 2002. Vol. 99.

обычен, если только люди не живут в мире совершенно обособленных сообществ. Особенно серьезной эта проблема «справедливости как честности» представляется в ситуации трансграничной справедливости, поскольку базовые социальные структуры, выбранные для общества, могут оказывать влияние на жизни не только членов данного общества, но и других людей (которые не были допущены к исходному положению данного общества). Возможно немалое недовольство безо всякого представительства.

2. *Непоследовательное включение*: могут возникнуть противоречия при «закрытии» группы, когда принимаемые фокусной группой решения способны повлиять на размер или состав самой этой группы. Например, когда размер или состав населения определенной страны (или политического образования) находятся под прямым или косвенным влиянием решений, принимаемых в исходном положении (в частности, выбора базовой социальной структуры), членский состав фокусной группы может изменяться в зависимости от решений, принимаемых самой фокусной группой. Структурные условия (такие как ролзовский «принцип различия») не могут не влиять на закономерности социальных — и биологических — процессов, приводя к появлению тем самым населения иного размера и состава[30].
3. *Процедурная местечковость*: закрытая беспристрастность предложена для устранения пристрастности, обусловленной личными интересами или личными целями индивидов фокусной группы, однако она не изобреталась для работы с ограничениями пристрастного отношения к общим предрассудкам или предубежденностям самой фокусной группы.

Две последние проблемы (соответственно «процедурная местечковость» и «непоследовательное включение») не стали сколько-нибудь систематическим предметом на-

30. Это не означает отрицания возможного существования того, что топологи назвали бы неподвижной точкой (при подходящих посылках о непрерывности), так что решения данной фокусной группы приводили бы в точности к той же самой фокусной группе (сколь бы невероятным ни было такое совпадение). Однако проблему возможной противоречивости нельзя исключать, по крайней мере в общем случае, когда решения, принимаемые фокусной группой, влияют на состав самой этой фокусной группы.

учных исследований и вообще вряд ли выделялись. Напротив, первой проблеме, то есть «пренебрежению через исключение», так или иначе уделяли немало внимания. Я начну с рассмотрения этой относительно признанной проблемы ролзовской модели честности — пренебрежения через исключение.

Пренебрежение через исключение и глобальная справедливость

В пренебрежении интересами и точками зрения тех, кто не является сторонами общественного договора определенного политического сообщества, но испытывает на себе последствия принятых в последнем решений, заключается, очевидно, важная проблема. В данном контексте я хотел бы также показать, что мы должны ясно понимать, почему требования «глобальной справедливости» могут отличаться от требований «международной справедливости»[31]. Открытая беспристрастность, осуществляемая за счет таких инструментов, как смитовская концепция беспристрастного наблюдателя, подсказывает нам определенные идеи, связанные с этой сложной темой. Отношения между разными странами и политическими сообществами в нашем взаимосвязанном мире повсеместны, причем они осуществляются интерактивно. Джон Ролз наряду с прочими сам занимался этим вопросом, в частности в контексте трансграничной справедливости, выдвинув идею «права народов», отсылающего ко второму «исходному положению», в которое должны быть поставлены представители различных политических сообществ (или «народов»)[32]. Другие исследователи, включая Чарльза Бейца, Брайана Барри, Томаса Погге, также исследова-

---

31. Я попытался выделить эти проблемы в работе: *Sen A.* Global Justice: Beyond International Equity // Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century / I. Kaul, I. Grunberg, M. A. Stern (eds). Oxford: Oxford University Press, 1999; а также в: *Sen A.* Justice across Borders // Global Justice and Transnational Politics / P. De Greiff, C. Cronin (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 2002 (эта статья написана на основе лекции, прочитанной на праздновании столетия Университета Де Поля в Чикаго в сентябре 1998 г.).

32. *Rawls J.* The Law of Peoples // On Human Rights / S. Shute, S. Hurley (eds). New York: Basic Books, 1993; *Rawls J.* The Law of Peoples. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

ли эту проблему, предложив различные варианты ее решения[33].

Подход к этой проблеме, предложенный Ролзом, требует обращения к еще одному «исходному положению», в котором на этот раз участвуют представители разных «народов». При некотором упрощении, не являющемся важным для данного контекста, можно сказать, что два «исходных положения» рассматриваются в качестве, соответственно, *интра*национального (при участии индивидов определенной нации) и *интер*национального (при участии представителей разных стран). В каждом из этих мероприятий реализуется закрытая беспристрастность, однако вместе они охватывают все население мира.

Такая процедура, конечно, не устраняет асимметрии между различными группами людей, на которых оказывается то или иное воздействие, поскольку различные политические сообщества обладают разными активами и возможностями, так что можно обнаружить резкое различие между попыткой охватить все мировое население посредством цепочки беспристрастных решений с разными приоритетами (как в методе Ролза) и охватом за счет всеобъемлющего применения беспристрастности (как в «космополитической» версии ролзовского исходного положения, предложенной Томасом Погге и другими). Однако идея заключения единого глобального общественного договора для всего населения мира представляется все же совершенно нереалистичной — и сегодня, и даже в обозримом будущем. Для такого проекта, естественно, попросту не хватает институтов[34].

Однако следует помнить о том, что признание этого практического ограничения все же не должно исклю-

---

33. См.: *Beitz C. R.* Political Theory and International Relations. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979; *Barry B.* Theories of Justice. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. Vol. 1; *Pogge T.* Realizing Rawls. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989; *Pogge T.* (ed.). Global Justice. Oxford: Blackwell, 2001; *Chatterjee D.* (ed.). The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Pogge T., Reddy S.* How Not to Count the Poor. New York: Columbia University Press, 2005.

34. Скептическое отношение Томаса Нагеля к глобальной справедливости (*Nagel T.* The Problem of Global Justice // Philosophy and Public Affairs. 2005. Vol. 33), обсуждавшееся во введении, похоже, в большей степени относится к стремлению к космополитическому общественному договору, чем к стремлению к глобальной справедливости, которой надеются достичь посредством менее требовательной открытой беспристрастности Смита. Космополитический общественный договор в гораздо большей степени зависит от глобальных институтов, чем более «широкий» подход Смита.

чать возможности обращения к идеям и ориентирам, порожденным трансграничными «публичными основами мышления», к которым как раз и пытался прибегнуть Смит (наряду со многими другими). Значимость и влияние глобальных дискуссий не зависят от наличия глобального государства или даже хорошо организованного мирового форума, в котором могли бы достигаться масштабные институциональные договоренности.

Собственно, даже в том политически разделенном мире, в котором мы живем, мы должны лучше уяснить себе тот факт, что различные люди, вступающие в трансграничные отношения, не обязаны вести себя исключительно в соответствии с интернациональными (или «международными») отношениями. Мир, конечно, разделен, но дело в том, что разделен он по-разному, и разбиение мирового населения на разные «нации» или народы» не является единственным способом разделения[35]. Точно так же у национального разбиения нет никакого очевидного приоритета перед другими категоризациями (хотя именно это неявно подразумевается «правом народов»).

Межличностные трансграничные отношения во многих аспектах выходят далеко за пределы международных контактов. «Исходное положение» наций или «народов» задает весьма узкий ракурс и не смогло бы справиться со многими из трансграничных следствий человеческих действий. Если необходимо оценить или проанализировать последствия деятельности транснациональных корпораций, их следует считать именно тем, чем они и являются, а именно корпорациями, которые действуют, невзирая на границы, принимают деловые решения относитель-

---

35. Интересно, что приоритет одного-единственного частного разбиения мирового населения констатировался во многих политических дискуссиях, так что, в зависимости от того, какая именно это была дискуссия, почетное место доставалось *то одной, то другой* категоризации. Категоризация, поддерживающая «столкновение цивилизаций», служит примером альтернативного разбиения (см.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003), поскольку национальные или политические категории не совпадают с категориями культуры или цивилизации. Сосуществование этих альтернативных тезисов само по себе иллюстрирует то, почему ни одно из этих якобы базовых разбиений (которые, как утверждается, лежат в основе этики и политики) не может устранить значение других, соперничающих разбиений, а потому и необходимость рассматривать другие идентичности людей по всему миру. Этот вопрос подробнее обсуждается в моей работе: *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London and Delhi: Penguin, 2006.

но правового оформления, страны, в которой будут платиться налоги, и других вопросов практического характера в зависимости от того, как им удобно вести свой бизнес. И вряд ли их можно подогнать под модель, в которой один «народ» (или «страна») воздействует на другой.

Примерно так же связи, объединяющие людей из разных стран отношениями долга и заботы, не обязательно развертываются *в соответствии* с коллективными идентичностями этих стран[36]. Например, феминистка из Америки, которая желает как-то облегчить тяготы женщин, скажем, из Судана, опирается, скорее, на чувство близости, которое не обязательно опосредуется симпатиями американского народа к попавшему в затруднительное положение суданскому народу. В этом контексте может быть более важной идентичность женщины или человека (мужчины или женщины), движимого феминистскими идеями, а не гражданство, так что феминистские точки зрения могут быть включены в применение «открытой беспристрастности» без их «подчинения» национальным идентичностям. К другим идентичностям, которые также могут задействоваться в применении «открытой беспристрастности», относятся класс, язык, литература, профессия и т. п., и все они могут стать источником разных конкурирующих точек зрения на приоритет национального государства.

Даже идентичность, определяемая принадлежностью к человеческому роду, то есть, возможно, наша самая главная идентичность, может, если понимать ее в полной мере, помочь в расширении нашей точки зрения. Императивы, которые мы способны связать с нашей человеческой природой, не всегда опосредуются нашим членством в менее крупных коллективах, таких как «народы» или «страны». В действительности нормативные требования, определяемые «гуманностью» или «человечностью», могут основываться на нашей принадлежности к широкой категории людей, независимо от конкретных национальностей, вероисповеданий или племенных связей (как традиционных, так и современных)[37].

---

36. Многообразие каналов, позволяющих людям взаимодействовать друг с другом через границы, а также их этическое и политическое значение всесторонне обсуждаются в работе: *Crocker D.* Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

37. Природа рассуждения, основанного на идентичности, пусть и наиболее общей

Поведенческие корреляты глобальной коммуникации, культуры, политики, филантропии и даже глобальных протестов (вроде тех, что недавно мы наблюдали на улицах Сиэтла, Вашингтона, Мельбурна, Праги, Квебека или Генуи) опираются на прямые отношения людей — с их собственными стандартами, их групповыми идентичностями и приоритетами, связанными с множеством разных классификаций. Соответствующие виды этики можно, конечно, по-разному поддерживать, анализировать и критиковать, в том числе за счет отсылки к другим межгрупповым отношениям, однако они не обязаны ограничиваться международными отношениями (или «правом народов») или даже руководствоваться ими. Своеобразная идейная тирания заметна в трактовке политических границ государств (в первую очередь национальных государств) в качестве в каком-то смысле фундаментальных, словно бы это не практические ограничения, с которыми приходится считаться, а разделения, основополагающие для этики и политической философии[38]. На эти политические разделения могут накладываться самые разные группы с самыми разными идентичностями: бизнесмен или работник, мужчина или женщина, либертарианец, консерватор или социалист, бедняк или богач, член определенной профессиональной группы (например, врачей или юристов)[39]. Итак, свою роль могут играть коллективности самых разных типов, так что международной справедливости просто недостаточно для глобальной справедливости.

и широкой, в том числе и на идентичности, связанной с принадлежностью к человечеству как таковому, должна, однако, отличаться от тех аргументов, которые не предполагают никакого конкретного *общего членства*, однако все же опираются на этические нормы (например, доброты, честности или гуманности), способные, по всей видимости, руководить поведением всякого человека. Здесь я, впрочем, не буду далее развивать это различие (см. мою работу: *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London: Penguin, 2006).

38. Та же самая проблема тирании возникает, когда преимущество отдается некоей «культурной» или «расовой» идентичности, которую ставят выше других идентичностей и выше любых задач, не обоснованных идентичностями. По этому вопросу см.: *Appiah K. A., Gutmann A.* Color Conscious: The Political Morality of Race. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996; *Okin M. S.* Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

39. Подобным образом активисты глобальных НПО (таких как OXFAM, Amnesty International, «Врачи без границ», Human Rights Watch и др.) совершенно открыто фокусируют свои усилия на связях и ассоциациях, которые не совпадают с национальными границами.

Эта проблема важна также и для современных дискуссий по правам человека. Понятие прав человека основано на нашей общей человеческой природе. Эти права не выводятся из гражданства какой-то определенной страны или из принадлежности к той или иной нации, они предполагаются требованиями и притязаниями, свойственными любому человеку. Следовательно, они отличаются от конституционно созданных прав, гарантированных особому народу (например, американским или французским гражданам); так, право человека на то, чтобы его не пытали или не делали мишенью террористических актов, утверждается независимо от страны, гражданином которой этот человек является, и оно никак не соотносится с тем, что правительство этой или какой-то другой страны желает поддержать или обеспечить.

Для преодоления пренебрежения через исключение можно использовать идею открытой беспристрастности, встроенной в универсалистский подход того рода, что тесно связан со смитовским понятием беспристрастного наблюдателя. Этот общий метод беспристрастности позволяет особенно четко понять, почему аргументы об основных правах человека, включая значение защиты элементарных и гражданских свобод, не должны зависеть от гражданства и национальности, а также не обязаны институционально определяться общественным договором в рамках национального государства. Кроме того, нет нужды отправляться от предпосылки необходимости мирового правительства или даже отсылать к гипотетическому глобальному общественному договору. «Несовершенные обязанности», связанные с признанием этих прав человека, могут считаться в целом обязанностями каждого, кто способен оказать помощь[40].

Раскрепощающая функция открытой беспристрастности позволяет учитывать различные типы непредвзятых и не отягощенных предрассудками точек зрения, поощряя нас пользоваться идеями, которые поступают от беспристрастных наблюдателей, находящихся в положении, отличном от нашего. Когда мы анализируем все эти идеи вместе, может возникнуть некоторое общее понимание, внушающее доверие, однако нет нужды предполагать, что все различия, производные от разных точек зрения, мож-

40. Эти вопросы будут подробнее обсуждаться в главе 17 («Права человека и глобальные императивы»).

но будет урегулировать подобным образом. Как уже обсуждалось ранее, системные ориентиры для разумных решений можно найти в неполных упорядочиваниях, которые отражают нерешенные конфликты. Действительно, в недавних работах по теории общественного выбора, допускающей «менее строгие» формы результатов (например, частичные упорядочивания), было ясно показано, что общественные суждения не становятся бесполезными или слишком проблематичными только потому, что процесс оценки оставляет многие пары вне ранжира и не может решить многие конфликты[41].

Чтобы возникло общее и при этом полезное понимание многих важных вопросов прав и обязанностей (а также правильных поступков и преступных), не обязательно требовать того, чтобы мы согласовали полное упорядочивание или же всеми принимаемое полное структурирование сферы справедливости, строго отделенной от несправедливости; например, общая решимость бороться с голодом, геноцидом, терроризмом, рабством, проблемой неприкасаемых, безграмотностью или эпидемиями не требует того, чтобы существовало не менее общее согласие относительно правильных формулировок прав наследования, графиков выплаты подоходных налогов, уровней минимальной оплаты труда или же авторского права. Базовое значение различных (порой сходящихся, а порой расходящихся) точек зрения людей всего мира (которые, поскольку они люди, различаются по многим основаниям) — это составная часть того понимания, которое должно порождаться открытой беспристрастностью. И в этом признании нет ничего пораженческого.

Непоследовательное включение и пластичность фокусной группы

Тот факт, что члены фокусной группы обладают статусом в договорном процессе, которого нет у тех, кто не является членом группы, приводит к ряду проблем, даже если мы ограничим внимание одним обществом или одним «народом». Размер и состав населения могут меняться в зависи-

41. См.: *Arrow K., Sen A., Suzumura K.* (eds). Social Choice Re-examined. Amsterdam: Elsevier, 1997. См. также: *Levi I.* Hard Choices. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

мости от государственной политики (причем это не обязательно специальные «демографические программы»), население может изменяться даже в зависимости от «базовой структуры» общества. Любая перестройка экономических, политических или социальных институтов (включая и правила вроде «принципа различия») обычно влияет, как убедительно доказал Дерек Парфит, на размер и состав складывающейся группы — в силу изменений в институтах брака, партнерства, сожительства или других параметров воспроизводства[42]. Фокусная группа, которая была бы занята выбором «базовой структуры», испытывала бы влияние со стороны самого этого выбора, а потому «закрытие» группы для обеспечения закрытой беспристрастности может стать противоречивой процедурой.

Чтобы проиллюстрировать эту проблему пластичности группы, предположим, что есть две институциональных структуры, А и Б, которые дадут соответственно 5 и 6 миллионов человек. Это, конечно, могут быть разные люди, однако, чтобы показать, насколько сложна эта проблема даже при наиболее благоприятных посылках, предположим, что 6 миллионов, о которых мы говорим, будут включать те же 5 миллионов плюс еще 1 миллион. Тогда мы можем спросить: кто включен в исходное положение, в котором принимаются социальные решения, в числе прочего повлияющие и на выбор между А и Б, а следовательно, и на размер и состав соответствующих групп населения?

Чтобы избежать этого затруднении, предположим, что мы берем более крупную группу в 6 миллионов человек в качестве фокусной, которая включается в исходное положение, и предположим также, что в этом исходном положении выбирается как раз институциональная структура А, которая ведет к реальному населению в 5 миллионов человек. Но этот значит, что фокусная группа была неверно определена. Мы можем также спросить: как несуществующий и, на самом деле, *никогда* не существовавший дополнительный миллион человек участвовал в исходном положении? Если же, с другой стороны, принять, что фокусная группа состоит из 5 миллионов человек, что будет, если институциональная структура, выбираемая в соответствующем исходном положении, — это Б, а она ведет

---

42. Об этом см.: *Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1984. Общая логика Парфита распространяется и на «непоследовательное включение», хотя он и не обсуждает его отдельно.

к реальному населению в 6 миллионов человек? Опять же, фокусная группа оказывается неверно определенной. Тогда получается, что дополнительный миллион человек не участвовал в исходном положении, в котором было принято решение об институциональных структурах, которые будут существенно влиять на жизни этого миллиона (то есть не только на то, родятся эти люди или нет, но и на другие параметры качества их реальной жизни). Если решения, принятые в исходном положении, влияют на размер и состав населения и если размер и состав населения влияют на природу исходного положения или принимаемых в нем решений, тогда нет способа гарантировать то, что фокусная группа, связанная с исходным положением, задана непротиворечивым образом.

Вышеизложенное затруднение относится даже и к тому случаю, когда рассматривается «космополитическая» или «глобальная» версия ролзовской «справедливости как честности», включающей всех людей в мире в один договорной процесс (что предлагалось, в частности, Томасом Погге, но также и другими). Проблема пластичности населения возникает независимо от того, рассматриваем ли мы одну страну или население всего мира.

Однако, когда система Ролза применяется к одному «народу» в мире, который этим народом не ограничивается, возникают дополнительные проблемы. В действительности параллелью зависимости рождений и смертей от базовой социальной структуры в каком-то смысле выступает влияние этой структуры на передвижение людей из одной страны в другую. Эта общая проблема связана с причинами, по которым Давид Юм скептически относился к теоретической значимости, а также исторической силе «первоначального договора», предлагавшегося уже в его времена:

> Лик земли постоянно меняется из-за превращения маленьких королевств в большие империи, распада больших империй на маленькие королевства, создания колоний и миграции племен. Можно ли обнаружить во всех этих событиях что-либо иное, кроме применения силы и насилия? Где то взаимное согласие или добровольное объединение, о котором так много рассуждают?[43]

---

43. *Юм Д.* О первоначальном договоре//Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 661.

Однако проблема в данном контексте не только — и, по сути, не в первую очередь — в том, что размер и состав населения постоянно меняются (хотя эта проблема тоже чрезвычайно важна), а в том, что эти изменения не являются независимыми от базовых социальных структур, которые, с позиции договорного подхода, должны быть заданы посредством самого исходного положения.

Мы должны, однако, исследовать и то, действительно ли зависимость фокусной группы от базовой социальной структуры является проблемой для ролзовской справедливости как честности. Действительно ли фокусная группа должна определять базовую социальную структуру посредством соответствующего исходного положения? Ответ, конечно, положительный, если стороны исходного положения должны быть именно фокусной группой (то есть *всеми* членами и *только* членами политического сообщества или общества). Однако иногда Ролз говорит об «исходном положении» как «просто инструменте представительства»[44]. В таком случае возникает искушение сказать, что мы не должны предполагать, будто каждый человек в обществе или в политическом сообществе должен выступать стороной исходного договора, а потому можно доказать, что зависимость фокусной группы от решений, принятых в исходном положении, не обязательно является проблемой.

Я не думаю, что это адекватное опровержение проблемы непоследовательного включения, и тому есть по крайней мере две причины. Во-первых, то, как Ролз использует идею «представительства», на самом деле, не означает, что в исходное положение попадает совершенно новое множество людей (или призраков), отличных от реальных людей данного политического сообщества. Скорее всего, это *те же самые* люди, но, если они за «занавесом неведения», считается, что они представляют самих себя (но из-за «занавеса»). Ролз объясняет это так: «Это фигурально выражается тем, что стороны находятся за занавесом неведения. В целом исходное положение — это просто инструмент представительства» (*Rawls*. Collected Papers. P. 401). Действительно, обоснование Ролзом необходимости договора, которая отсылает (как мы уже отмечали ранее) к «принимаемому людьми обязательству», указыва-

---

44. *Rawls*. Justice as Fairness: Political Not Metaphysical//Collected Papers. P. 401.

ет на конкретное участие (хотя и за занавесом неведения) тех самых людей, которые заключают исходный договор[45].

Во-вторых, даже если бы представители были другими людьми (или же воображаемыми призраками), они должны были бы представлять фокусную группу людей (например, за счет занавеса неведения, не позволяющего знать то, что они могут быть произвольными членами этой фокусной группы). Так что изменчивость фокусной группы теперь бы отражалась — или превращалась — в изменчивость людей, *которых представители представляют* в исходном положении[46].

Это бы не было большой проблемой, *если бы*, во-первых, размер населения не имел никакого значения для того, как может организовываться базовая структура общества (то есть при полной инвариантности масштаба), и, во-вторых, каждая группа индивидов была бы в точности такой же, что и любая другая, если сравнивать их по приоритетам и ценностям (то есть при полной ценностной инвариантности). Невозможно легко принять любую из этих двух посылок, не введя дополнительных ограничений в структуру содержательной теории справедливости[47]. Пластичность группы, следовательно, остается

---

45. *Rawls*. Reply to Alexander and Musgrave//Collected Papers. P. 249.

46. Чтобы предупредить возможное возражение, я должен подчеркнуть, что это не та же проблема, что сложность с представительством будущих поколений (рассматриваемых в качестве *фиксированной группы*). Это, разумеется, тоже проблема (например, как и в какой мере можно строить предположения о рассуждениях будущих поколений, если их еще нет?), но все же это другой вопрос. Есть различие между проблемой предположительного согласия будущих поколений (как фиксированной группы), которое было бы представлено, и невозможностью существования фиксированной группы, которая могла бы быть представленной при выборе базовой структуры общества, когда само множество реальных людей меняется в зависимости от выбора этой структуры.

47. Важно также избежать еще одного недоразумения, с которым я уже сталкивался, когда пытался изложить этот аргумент (развиваемый также в моей статье «Открытая и закрытая беспристрастность» (Open and Closed Impartiality) 2002 г.). Это недоразумение сводится к доказательству того, что различия в населении не могут иметь какого-либо значения для исходного положения Ролза, поскольку каждый индивид за «занавесом неведения» точно совпадает с любым другим. Следует отметить, что, даже если «занавес неведения» лишает *разных индивидов данной группы* знания об их частных интересах и ценностях (в значительной степени уподобляя каждого любому другому в этом процессе обсуждения, нацеленном на данную группу и проходящем в модусе «как если бы»), сам по себе он не приводит к тому, что у *разных групп индивидов* будет в точности один и тот же кластер интересов и ценностей. Если говорить в целом, чтобы осуществление закрытой бес-

проблемой для применения закрытой беспристрастности, прилагаемой к *данной* фокусной группе индивидов.

Мы, однако, должны спросить и о том, не отягощен ли подход Смита той же самой проблемой рассогласования, возникающей из пластичности группы, и если нет, то в чем причина. В действительности же эта проблема ему не грозит, и причина в том, что беспристрастный наблюдатель не обязан относиться к данной фокусной группе. Собственно, «абстрактный и идеальный наблюдатель» — это «наблюдатель», а не «участник» какого-либо процесса вроде договора, в котором участвует группа. В его случае нет договаривающейся группы, а потому нет и требования, чтобы люди, выносящие оценки, совпадали с группой, на которую эти оценки влияют. Даже если здесь остается весьма сложная проблема того, как беспристрастный наблюдатель стал бы решать такие вопросы, как изменения размера населения (что является крайне запутанной этической проблемой)[48], проблема непоследовательности и рассогласования в «закрытом включении», необходимом для заключения договора, не имеет прямой аналогии для случая беспристрастного наблюдателя.

Закрытая беспристрастность и местечковость

Мы уже обсуждали то, что закрытая беспристрастность в форме исходного положения может ограничить основную идею и принципы справедливости узким горизонтом локальных точек зрения и предрассудков данной группы или страны. К этому обсуждению я хотел бы здесь добавить три мысли.

Во-первых, мы должны в определенной мере признать тот факт, что процедурная местечковость вообще не всегда считается проблемой. В некоторых подходах к осмыс-

---

пристрастности было совершенно независимым от размера и состава фокусной группы, пришлось бы существенно обеднить содержательный смысл этого осуществления.

48. Эта сложность еще больше возросла бы, если бы такие суждения должны были обязательно принять форму *полного* упорядочивания, однако, как мы уже говорили, этого не требуется для публичных основ мышления, имеющих практический смысл, как и для публичного выбора, основанного на «максимальности» (по этому вопросу см. также мою работу: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice //Econometrica. 1997. Vol. 65).

лению общества нет особого интереса к тому, чтобы уйти от пристрастий групп, а некоторые подходы в действительности подразумевают прямо противоположное. Например, в некоторых версиях коммунитаризма может даже восхваляться «местная» природа подобных приоритетов. То же самое может относиться к другим формам локальной справедливости.

Если брать крайний пример, когда правившие Афганистаном талибы настаивали, еще до военного вторжения в страну, на том, что Осаму бен Ладена должна судить только группа исламских священников — сторонников шариата, потребность в беспристрастности определенного рода (противопоставляемая личным предпочтениям или пристрастному отношению к бен Ладену) не отрицалась, по крайней мере в принципе[49]. Но при этом предполагалось, что беспристрастные суждения должны быть представлены закрытой группой, члены которой разделяют определенный религиозный и этический кодекс. Следовательно, в подобных случаях нет внутреннего противоречия между закрытой беспристрастностью и базовыми нормами коммунальной жизни. Но более общие противоречия, связанные с приемлемостью ограничения внимания исключительно рассуждением на локальном уровне, все же сохраняются. Такие сложности и ограничения как раз и должны стать предметом анализа в духе Смита.

Действительно, когда мы покидаем мир локально ограниченной этики и пытаемся совместить процедуру закрытой беспристрастности с универсалистскими по всем остальным качествам намерениями, процедурная местечковость может считаться серьезным затруднением. Это явно относится к ролзовской «справедливости как честности». Несмотря на совершенно не местечковые, если говорить в целом, интенции общего подхода Ролза, применение закрытой беспристрастности, предполагаемое «исходным положением» (с его программой беспристрастной оценки, ограниченной исключительно членами фокусной группы за «занавесом неведения», аннулирующим знание об индивидуальных интересах и целях), на самом деле не содержит никакой процедурной гарантии от преобладания исключительно местных групповых предрассудков.

---

49. Здесь, конечно, имеются в виду только принципы справедливости, к которым обращались лидеры Талибана, а не их практика.

Во-вторых, мы должны обратить особое внимание на *процедуру* исходного положения, а не только на намерения, которые могут восторжествовать над рекомендованными процедурами. Несмотря на общие универсалистские наклонности Ролза, предложенная им формальная процедура исходного положения, похоже, не позволяет слишком сильно открываться свежим ветрам извне. Собственно, Ролз настаивает на том, что следует строго придерживаться закрытости исходного положения, по крайней мере в принципе (Political Liberalism. P. 12):

> Я предполагаю, что базовая структура — это закрытое общество, то есть мы должны считать его самозамкнутым обществом, у которого нет отношений с другими обществами... То, что общество закрыто, является существенной абстракцией, оправдываемой только тем, что это позволяет нам сосредоточиться на некоторых важных вопросах, освобожденных от отвлекающих подробностей.

Здесь не рассматривается вопрос о том, действительно ли рассмотрение чужих идей и опыта — это просто «отвлекающие подробности», которые необходимо как-то отсечь от чистого осуществления справедливости.

В-третьих, несмотря на эти сильные доводы в пользу открытой беспристрастности, можно подумать, что серьезное затруднение грозит возникнуть из-за ограниченности человеческого ума и нашей неспособности выйти за пределы локального мира. Могут ли понимание и нормативная рефлексия пересекать географические границы? Хотя некоторых, очевидно, привлекает мнение, будто мы можем понимать друга лишь в рамках какого-то конкретного сообщества, страны или определенной культуры (особенно популярной такая идея стала в некоторых версиях коммунитарного сепаратизма), не существует каких-то явных причин полагать, что интерактивная коммуникация и публичное участие могут быть востребованы только внутри определенных границ (или в сообществе тех, кого можно считать «народом»).

Адам Смит всячески доказывал ту возможность, что беспристрастный наблюдатель способен опираться на понимание людей, которые могут быть как далекими, так и близкими. Это была, на самом деле, важная часть интеллектуальных задач, которые решали мыслители Просвещения. Возможность коммуникации и понимания, распространяющегося через границы, не должна казать-

ся сегодня более абсурдной, чем в XVIII в., когда жил Смит. Даже если у нас нет глобального государства или глобальной демократии, акцент Смита на применении концепции беспристрастного наблюдателя имеет непосредственное значение для роли публичного обсуждения в современном мире.

В сегодняшнем мире глобальный диалог, который жизненно необходим для глобальной справедливости, осуществляется не только такими институтами, как ООН или ВТО, но в большей мере СМИ, политической агитацией, целеустремленной деятельностью гражданских организаций и многих НПО, а также социальной работой, которая опирается не только на национальные идентичности, но и на другие общие дела, такие как профсоюзные движения, совместные инициативы, кампании по защите прав человека или феминистские акции. Задача открытой беспристрастности в какой-то мере признана в современном мире.

Более того, именно в то время, когда мир увлечен дискуссиями о том, как остановить трансграничный терроризм (как и спорами о его корнях), когда речь идет о преодолении глобального экономического кризиса, обременившего жизни миллиардов людей во всем мире, вряд ли можно согласиться с тем, что мы просто не можем понять друг друга, если находимся по разные стороны от государственных границ[50]. Скорее всего, отстаивать сегодня нужно именно последовательный «открытый» подход, к которому подводит «беспристрастный наблюдатель» Смита. Он может решить очень многое для нашего понимания требований беспристрастности в моральной и политической философии в том взаимосвязанном мире, в котором мы живем.

---

50. В работах, посвященных сложностям трансграничной коммуникации, отсутствие согласия иногда путают с отсутствием понимания. Но это, разумеется, разные вещи. Подлинное несогласие подразумевает понимание предмета обсуждения. О конструктивной роли понимания в деле противостояния насилию в современном мире см. мой доклад для Комиссии Содружества по уважению и пониманию (Commonwealth Commission for Respect and Understanding), которую я имел честь возглавлять: *Sen A.* Civil Paths to Peace. London: Commonwealth Secretariat, 2007.

Часть II
Формы рассуждения

❧

7. Позиция, релевантность и иллюзия

Король Лир сказал слепому Глостеру: «Чтобы видеть ход вещей на свете, не надо глаз», и показал, как «смотреть ушами»:

> Видишь, как судья издевается над жалким воришкой? Сейчас я покажу тебе фокус. Я все перемешаю. Раз, два, три! Угадай теперь, где вор, где судья. Видел ты, как цепной пес лает на нищего?[1]

Перемена мест является способом «увидеть» скрытый ход вещей — именно эту общую идею высказывает здесь Лир, привлекая внимания Глостера еще и к провокационному политическому тезису о том, что в цепном псе можно усмотреть «символ власти».

Необходимость выйти за пределы наших точек зрения, привязанных к определенному положению, важна в моральной и политической философии, а также в правоведении. Освободиться от собственной замкнутой позиции не всегда легко, однако это задача, которую должно решать этическое, политическое и правовое мышление. Мы должны преодолеть ограниченность «судьи», который издевается по собственному произволу над «жалким воришкой».

Позиционность наблюдения и знания

Попытка выйти за пределы ограничений, навязанных положением, имеет центральное значение и для эпистемологии. Здесь, однако, есть проблема с наблюдаемостью, которая часто создает препятствия для понимания происходящего, когда мы наблюдаем за ним с нашей ограни-

---

1. *Шекспир У.* Король Лир. IV. 6 // Полн. собр. соч.: В 8 т. / Б. Пастернак (перевод). М.: Искусство, 1960. Т. 4. С. 536.

ченной точки зрения. Видимое нами не является независимым от того, какое положение мы занимаем по отношению к тому, что пытаемся увидеть. А это может повлиять на наши мнения, понимание и решение. Позиционно зависимые наблюдения, мнения и решения могут быть важными как для познания, так и для практического разума. В самом деле, в эпистемологии, теории решений и этике — во всех этих трех сферах приходится принимать во внимание зависимость наблюдений и умозаключений от положения наблюдателя. Конечно, не всякая объективность относится к объектам, о чем мы уже говорили ранее[2], но в той мере, в какой наблюдения и зависящее от них понимание связаны с природой искомой объективности, позиционность наблюдений необходимо принимать в расчет.

Проблема позиционной изменчивости наблюдений сама по себе элементарна. Ее можно проиллюстрировать простейшим физическим примером. Возьмем утверждение: «*Солнце и Луна выглядят похожими по размеру*». Такое наблюдение, конечно, не является независимым от позиции, и два этих небесных тела могут выглядеть совершенно разными по размеру, если смотреть на них с какого-то другого места, например с Луны. Однако нет причин считать вышеприведенное утверждение необъективным или всего лишь психическим феноменом, свойственным определенному человеку. Другой человек, наблюдающий Солнце и Луну с того же места (Земли), должен иметь возможность подтвердить тезис о том, что они выглядят так, словно бы имели один размер.

Хотя в рассматриваемом утверждении нет прямой отсылки к месту, это явно позиционное утверждение, которое может быть сформулировано следующим образом: «*Отсюда, с Земли, Солнце и Луна выглядят похожими по размеру*». Наблюдатели, конечно, могут высказываться и о том, как вещи выглядели бы с позиции, отличной от той, что они в настоящий момент занимают, и такое высказывание не обязательно противоречило бы первому утверждению. Даже когда мы стоим на земле, мы можем сказать: «*С Луны Солнце и Луна не будут выглядеть похожими по размеру*».

---

2. См. главу 5 («Беспристрастность и объективность»). Возможность «объективности без объектов», например в математике и этике, прекрасно проанализирована Хилари Патнемом в его работе «Этика без онтологии»: *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Позиционная объективность требует неизменного взаиморасположения индивидов, когда положение наблюдателя зафиксировано, и это требование полностью совместимо с тем, что с других позиций видно по-другому[3]. Различные люди могут, занимая одну и ту же позицию, подтвердить одно и то же наблюдение; один и тот же человек может занимать разные позиции и сделать разные наблюдения.

Прояснение и иллюзия как следствия позиционности

Позиционная зависимость результатов наблюдения может вносить ясность (в данном случае, отвечая на вопрос: насколько большим кажется определенный объект, если смотреть на него отсюда?), но в то же время иногда она вводит в заблуждение (при ответе на другие вопросы, обычно связанные с размером, например о том, насколько велика масса объекта). Два аспекта позиционной изменчивости связаны с ответами на два совершенно разных вопроса, однако ни один из них не является совершенно субъективным. Этот момент, вероятно, требует некоторого уточнения, тем более что характеристика объективности как феномена, зависимого от позиции, не является типичной для понимания идеи объективности.

В своей весьма содержательной книге «Взгляд из ниоткуда» Томас Нагель характеризует объективность следующим образом: «Определенный взгляд или форма мысли объективнее другой, если она меньше опирается на специфику индивида и особенности его положения в мире и меньше зависит от того, каким именно созданием является данный индивид»[4]. У этой трактовки объективности есть вполне очевидные преимущества: она сосредоточена на одном важном аспекте классической концепции объективности — независимости от позиции. Вывод

---

3. Я попытался развить идею позиционной объективности сначала в моих «Лекциях имени Сторрса» (1990) в Юридической школе Йеля, а позже в моих «Лекциях имени Линдли»: *Sen A.* Objectivity and Position. Kansas City: University of Kansas, 1992. См.: *Sen A.* Positional Objectivity // Philosophy and Public Affairs. 1993. Vol. 22; переиздано в: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

4. *Nagel T.* The View from Nowhere. New York: Oxford University Press, 1986. P. 5.

о том, что Солнце и Луна равны по массе, поскольку они кажутся одинакового размера с Земли, был бы грубым нарушением независимой от позиции объективности. В этом смысле позиционные наблюдения могут вводить в заблуждение, если мы не учитываем должным образом позиционной изменчивости наблюдений и не вносим соответствующие поправки.

Напротив, то, что можно назвать «позиционной объективностью», относится к объективности наблюдаемого с определенной позиции. В этом случае мы имеем дело с инвариантными по отношению к конкретному человеку, но определяемыми позицией наблюдениями и наблюдаемостью, иллюстрируемыми тем, что можно увидеть с данной позиции. Предмет объективной оценки в позиционном смысле — то, что может быть удостоверено любым нормальным человеком, занимающим данную позицию наблюдения. Как показывают утверждения об относительных размерах Солнца и Луны, наблюдаемое может меняться в зависимости от позиции, однако разные люди могут провести свои наблюдения из одной и той же позиции, причем эти наблюдения будут в значительной степени совпадать.

То есть главное в данном случае то, как определенный объект видится с некоторой позиции наблюдения, и точно так же он виделся бы любому с теми же самыми позиционными качествами[5]. Позиционные вариации в наблюдениях вряд ли можно отнести к «субъективности», как многие, вероятно, захотели бы сделать. Если вспомнить о двух стандартных критериях субъективности, нет каких-то особых причин считать, будто утверждение «Солнце и Луна выглядят похожими по размеру» «имеет свой источник в разуме» или же «относится исключительно к отдельному субъекту и свойственно только ему или его психическим актам» (если следовать определениям субъективности из «Оксфордского словаря английского языка»).

---

5. Позиционные качества, конечно, не обязательно относятся только к месторасположению (или к пространственному положению в целом), поскольку могут включать любое общее и особенно не связанное с сознанием условие, которое способно влиять на наблюдение и в то же время систематически распространяться на разных наблюдателей и наблюдения. Иногда позиционные качества можно связать с частными непсихическими характеристиками человека, например с его слепотой. У разных людей может быть слепота одного и того же типа, так что их наблюдения будут совпадать.

Утверждение, основанное на наблюдении, не обязательно является утверждением, свидетельствующим об особенностях сознания индивида. Оно определяет феномен, имеющий также и физические качества, не зависящие от чьего-либо сознания; например, именно потому что у Солнца и Луны, если смотреть на них с Земли, один и тот же видимый размер, бывает полное солнечное затмение, когда небольшая масса Луны заслоняет большую массу Солнца, если смотреть на эти небесные тела с Земли, так что вряд ли можно считать, будто у солнечного затмения «источник в разуме». Если нам нужно предсказать затмения, тогда при обсуждении относительных размеров Солнца и Луны важным становится именно совпадение их позиционных проекций на поверхность Земли, а не их массы, которые для вопроса о затмении не имеют непосредственного значения.

Ариабхата, математик и астроном, работавший в Индии в первой половине V в., для объяснения затмений занялся размерами проекций — это было одно из многих его астрономических открытий[6]. За свои радикальные расхождения с религиозным учением Ариабхата подвергся, что не удивительно, нападкам: в рядах критиков оказался и его блестящий ученик Брахмагупта, тоже великий математик, который поддерживал ортодоксию, однако использовал открытия Ариабхаты и даже развил их. Через несколько сотен лет, в начале XI в. выдающийся иранский математик и астроном Альберуни выступил в защиту Ариабхаты, подчеркнув, что практические предсказания затмений, в том числе и сделанные Брахмагуптой, были выполнены по методу проекций Ариабхаты и не несли в себе следов компромисса Брахмагупты с индуистской ортодоксией. В своей замечательной интеллектуальной апологии Альберуни тысячу лет назад выступил с критикой Брахмагупты:

> ...мы не будем спорить с ним [Брахмагуптой], но лишь шепнем ему на ухо: ...Почему же ты, так [резко] высказавшись [против Ариабхаты и его последователей], затем начинаешь высчитывать диаметр Луны, чтобы объяснить затмение Солнца, и диаметр тени Земли, чтобы объяснить затмение

---

6. К числу важных достижений Ариабхаты относится анализ видимого вращения Солнца вокруг Земли, а также его указание на существование силы тяготения, которая объясняет то, почему предметы не отрываются от Земли, несмотря на ее вращение.

> Луны? Почему ты вычисляешь оба затмения по теории этих еретиков, а не в соответствии со взглядами тех, с которыми, по твоему мнению, необходимо согласиться?[7]

То есть позиционная объективность может быть подходящей трактовкой объективности, если учитывать ту задачу, которую мы пытаемся решить.

К различным примерам позиционных параметров, не связанных с особенностями ментальных установок или психологии, а потому способных характеризовать разных индивидов, относятся знание или незнание определенного языка; умение или неумение считать; дальтонизм или нормальное зрение — и это лишь некоторые из множества параметрических вариаций. Суждение о том, как мир выглядит для человека с определенными «позиционными» атрибутами, не является, соответственно, нарушением позиционной объективности.

Важно отметить, что тезис здесь не в том, что все «объяснимое» через причины и следствия является позиционно объективным. Многое зависит от природы конкретной изменчивости. Взять классический пример, который много обсуждался в ранней индийской эпистемологии: когда веревку ошибочно принимают за змею по причине возбужденного состояния или патологической боязни змей, этот очевидно субъективный феномен не становится позиционно объективным в силу наличия указанных причин. Однако к идее позиционной объективности можно с полным правом отослать в том случае, когда веревку принимают за змею, поскольку именно так эта веревка выглядит для всякого, если, к примеру, у веревки есть заметные черты, напоминающие змею, так что при плохом освещении она выглядит так, а не иначе.

В области этической и политической оценки можно провести похожее различие, сравнимое с контрастом между, соответственно, проясняющими и отвлекающими качествами позиционности. Когда мы развиваем теорию личной ответственности, основанной на отношениях, которая, к примеру, предписывает родителям особую роль в присмотре за детьми, наделение особым значением интересов собственных детей можно считать вполне приемлемым с этической точки зрения. Асимметричный интерес к жизни собственных детей в этом контексте не обязатель-

---

7. См.: Alberuni's India/A. T. Embree (ed.). New York: W. W. Norton& Co., 1971. P. 111.

но является субъективной причудой, представляясь, скорее, отражением этической позиции, которая объективно востребована (и связана в данном случае с позиционной релевантностью положения родителей как таковых[8]).

Согласно этой схеме, в мышлении, которое представляет этическую объективность исключительно через «взгляд ниоткуда», а не через «взгляд из определенного места», обязательно будут пробелы. Позиционные качества могут обладать особым значением, которое должна признать достаточно мощная этика, в полной мере его учитывая. Действительно, долг человека по отношению к собственным детям, если брать тот же пример, опирается не на представления «в его уме», так что в некоторых подходах к этике ему может приписываться реальное значение.

Когда исследуются вопросы связанных с агентом — или в целом с позицией — оценок и ответственности (мы займемся их изучением в главе 10), важной оказывается проясняющая функция позиционной объективности. Однако в других контекстах наделение особым значением интересов собственных детей может считаться, если смотреть с точки зрения нереляционной этики, очевидной ошибкой. Например, если государственный служащий, исполняющий свои гражданские обязанности, приписывает интересам своих детей большее значение, это можно считать политическим и этическим прегрешением, несмотря на тот факт, что интересы его детей и в самом деле для него важнее в силу позиционной близости.

В подобном случае нужен, вероятно, подход, который можно назвать «позиционно непредубежденным». То есть требовалось бы адекватное признание того, что у других детей могут быть столь же глубокие и важные интересы, как и у собственных, так что взгляд «с определенного места» (связанный, к примеру, с родительскими отношениями) в данном контексте оказывается ошибочным.

---

8. Значение личных связей и отношений является весьма важным и в то же время сложным предметом в сфере моральной оценки. Бернард Уильямс ясно и убедительно проанализировал многие из скрывающихся здесь вопросов, особенно — но не исключительно — в своей критике утилитаризма. См.: *Williams B.* A Critique of Utilitarianism//Utilitarianism: For and Against/J.J.C. Smart, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1973; *Williams B.* Moral Luck: Philosophical Papers, 1973–1980. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, особенно эссе «Люди, характер и нравственность» (Persons, Character and Morality).

Поиск некоего независимого от позиции понимания мира — главный момент этического толкования, которое можно искать в рамках нереляционного подхода. Когда Мэри Уолстонкрафт осудила Эдмунда Берка за то, что он поддержал американскую революцию, нисколько не заинтересовавшись положением рабов, словно бы свобода белых американцев, отстаиваемая им, не могла распространяться на их черных рабов (что мы уже обсуждали в главе 5), Уолстонкрафт выступила за универсалистскую точку зрения, которая бы преодолела позиционное предубеждение и узкогрупповой фаворитизм. Вопрос здесь не в позиционном восприятии, а в своеобразном транспозиционном понимании. И в этом контексте, очевидно, подходящей идеей был бы именно «взгляд из ниоткуда».

Объективные иллюзии и позиционная объективность

Даже когда для эпистемологической, этической или политической оценки нужен независимый от позиции взгляд, возможно, при объяснении трудностей с достижением позиционно непредубежденного восприятия надо будет учесть факт позиционной зависимости наблюдений. Влиятельность точек зрения, обусловленных определенной позицией, может играть важную роль, осложняя преодоление позиционно ограниченных взглядов. Например, в обществе с устоявшейся традицией притеснения женщин культурная норма, сфокусированная на некоторых якобы вполне заметных чертах мнимой второсортности женщин, может быть настолько сильной, что для иной интерпретации этих черт понадобится, скорее всего, значительная независимость ума. Если, например, в обществе, которое не поощряет женщин к занятию наукой, очень мало женщин-ученых, наблюдаемая редкость успешных женщин-ученых может стать препятствием для понимания того, что женщины на самом деле столь же хороши в науке, как и мужчины, но хотя они и наделены теми же врожденными талантами и способностями к науке, заметного успеха в ней они добиваются редко, и причина именно в отсутствии возможностей или поощрения к соответствующему образованию.

Наблюдение, говорящее о том, что в таком-то обществе мало женщин-ученых, само по себе может быть верным,

тогда как вывод о том, что женщины не пригодны к науке, то есть вывод, извлекаемый из позиционного наблюдения, окажется совершенно ложным. В подобном случае крайне важно выйти за пределы локальных наблюдений, ограниченных обществами с укоренившейся дискриминацией. Наблюдения, сделанные на основе других обществ, где у женщин больше возможностей, могли бы подтвердить то, что женщины не меньше мужчин способны заниматься наукой, если есть необходимые возможности и структуры. Этот аргумент соотносится с доводами в пользу «открытой беспристрастности», связанными, в частности, с идеями Адама Смита и его особым методологическим инструментом, беспристрастным наблюдателем, который позволяет находить иные точки зрения, как далекие, так и близкие[9].

Когда ограничения местных убеждений сильны и когда их сложно преодолеть, можно столкнуться с решительным отказом понимать, что реальное неравенство — вот фактор, определяющий отношение к женщинам в данном обществе, причем многие женщины тоже считают женщин неполноценными в интеллектуальном смысле, основываясь на «самоочевидных доказательствах» и на ошибочной интерпретации локальных наблюдений, сделанных в стратифицированном обществе. Объяснению безропотного терпения социальной асимметрии и дискриминации, которое можно встретить во многих традиционалистских обществах, может способствовать идея позиционной объективности, указывающая на генезис неправомерного применения позиционного восприятия (когда на деле требуется транспозиционное понимание).

Также через позиционную объективность можно дать полезную интерпретацию понятия «объективной иллюзии», используемого в марксистской философии[10]. Объективная иллюзия в такой интерпретации является

---

9. См. обсуждение в главе 6 («Закрытая и открытая беспристрастность»).

10. Понятие объективной иллюзии фигурирует в экономических работах Маркса (а не только в более философских), включая первый и четвертый («Теории прибавочной стоимости») тома «Капитала». Марксу было важно показать, что общая убежденность в справедливости обмена на рынке труда является, в действительности, иллюзорной, однако эта претензия на честность «объективно» принимается людьми, которые понимают обмен вещей в качестве обмена равных стоимостей, выраженных в рыночных ценах. Даже эксплуатируемые рабочие, которых, согласно анализу Маркса, обкрадывают, лишая части стоимости их про-

позиционно объективным убеждением, которое, в действительности, если проанализировать с транспозиционной точки зрения, оказывается ошибочным. Понятие объективной иллюзии предполагает идею позиционно объективного убеждения и одновременно транспозиционную диагностику того, что это убеждение на самом деле ошибочно. Если взять пример с относительными размерами Солнца и Луны, сходство их видимых размеров (с нашей точки зрения, привязанной к Земле, то есть позиционно объективной) может привести — при отсутствии иной информации, идей и возможности для критической проверки — к позиционному «пониманию» сходства их «реальных размеров» (оцениваемых, к примеру, в единицах времени, которое понадобилось бы на то, чтобы обогнуть каждое из этих тел). Ложность такого мнения выступает в данном случае примером объективной иллюзии.

Интересное обсуждение концепции объективной иллюзии в теории Маркса содержится в книге Дж. А. Коэна «Теория истории Карла Маркса: защита»:

> С точки зрения Маркса, чувства обманывают нас в том, что касается состава воздуха и движения небесных тел. Однако, если бы какому-то человеку удалось, просто вдыхая воздух, выявить его различные компоненты, это значило бы, что его обоняние работает не так, как у здоровых людей. А если человек искренне утверждает, что видит неподвижное Солнце и вращающуюся Землю, значит, он страдает от некоего расстройства зрения или моторики. Воспринимать воздух в качестве элементарной субстанции и видеть движение Солнца — это опыт, который в каком-то смысле ближе к восприятию миражей, чем галлюцинаций. Ведь если при соответствующих условиях человек не видит миража, значит, его зрение не в порядке. Его глаза не могут зарегистрировать игру далеких отблесков[11].

В данном случае наблюдения, которые принимаются за объективные, связаны с позиционными качествами — вдыханием воздуха нормальным носом, смотрением на Солнце нормальными глазами, наблюдением за игрой далеких отблесков при нормальном зрении и т. д. И эти наблюдаемые качества действительно позиционно объективны,

---

дукта, не всегда могут понять, что на рынке труда происходит нечто отличное от обмена «равными стоимостями».

11. *Cohen G. A.* Karl Marx's Theory of History: A Defence. Oxford: Clarendon Press, 1978. P. 328–329.

хотя ошибочны, если оценивать их по другим — в данном контексте более важным — критериям истины, к которым можно обратиться, как только мы выйдем за пределы позиционных точек зрения.

Здоровье, заболеваемость и позиционные вариации

Сам Маркс в основном применял идею объективной иллюзии в контексте классового анализа, что привело его к исследованию «ложного сознания». Совершенно иной пример связан с субъективным восприятием уровня заболеваемости, которое может оказаться особенно важным при анализе состояния здравоохранения в развивающихся странах. Например, Керала со значительным отрывом опережает все остальные индийские штаты по ожидаемой продолжительности жизни при рождении (которая в нем больше, чем в Китае, и приближается к европейской), причем профессиональная медицинская экспертиза находит множество подтверждений того, что в Керале была построена надежная система здравоохранения. Однако, если судить по опросам респондентов, в Керале также наиболее высокие уровни субъективно определяемой заболеваемости (как в среднем, так и в повозрастном выражении). На другой стороне спектра находятся такие штаты, как Бихар и Уттар-Прадеш, с очень низкой ожидаемой продолжительностью жизни и чрезвычайно высокими повозрастными коэффициентами смертности (создание надежной системы здравоохранения не подтверждается), и при этом здесь же удивительно низкие оценки уровня заболеваемости самими респондентами. Если согласиться с медицинскими данными и свидетельствами уровня смертности (поскольку нет причин их отрицать), тогда картина относительных уровней заболеваемости, создаваемая самооценками, должна считаться ошибочной или по меньшей мере весьма проблематичной.

Тем не менее было бы странно отбрасывать эти данные по самооценкам уровня заболеваемости, посчитав их просто случайными ошибками или результатами индивидуальных субъективных пристрастий. Почему же наблюдается такое систематическое расхождение между реальными уровнями смертности и уровнями заболеваемости по субъективным оценкам? Здесь может помочь понятие объектив-

ной иллюзии. Население Кералы отличается значительно более высоким уровнем грамотности (включая и грамотность женского населения), чем в остальной Индии, а также намного более развитыми службами здравоохранения. Следовательно, в Керале намного лучше осознают возможность заболевания, как и необходимость пользоваться медицинскими препаратами и принимать профилактические меры. Те самые идеи и действия, которые помогают снизить реальную заболеваемость в Керале, приводят к повышению внимания к заболеваниям. С другой стороны, население в Уттар-Прадеше и Бихаре, которое отличается меньшей грамотностью и образованием, а также не получает в достаточной мере государственные медицинские услуги, менее склонно обращать внимание на возможность заболевания. В результате санитарные условия и ожидаемая продолжительность жизни в этих штатах намного ниже, тогда как внимание к заболеваемости оказывается тут намного более ограниченным, чем в Керале.

Иллюзия низкой заболеваемости в социально отсталых штатах Индии и в самом деле имеет объективное (то есть позиционно объективное) основание, поскольку в этих штатах населению не хватает школьного образования и медицинского опыта[12]. Позиционная объективность этих местечковых ошибочных оценок требует внимания, и социологи вряд ли могут отмахнуться от них, объявив их субъективными или пристрастными. Но также эти самооценки нельзя принимать за точное отражение состояния здравоохранения и заболеваемости, то есть нельзя считать, что они не зависят от позиции наблюдателя.

---

12. Эмпирические исследования в этой области проводились, в основном, по индийским данным и их интерпретации; см. обсуждение и обширный список цитируемой литературы в моих книгах, написанных вместе с Жаном Дрезом: *Sen A., Drèze J.* India: Economic Development and Social Opportunity. Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995; *Sen A., Drèze J.* India: Development and Participation. Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002. Есть, впрочем, эмпирические данные и из других регионов развивающегося мира, которые в целом соответствуют представленной интерпретации. См.: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999, Chapter 4. Такое объяснение подкрепляется сравнениями уровней заболеваемости в оценках респондентов США с уровнями в Индии (включая Кералу). В сравнении по отдельным заболеваниям выясняется, что, хотя в Керале намного более высокие субъективные уровни заболеваемости по большинству болезней, чем в остальной Индии, в США по тем же заболеваниям уровни еще выше. См. по этой теме: *Chen L., Murray C.* Understanding Morbidity Change // Population and Development Review. 1992. Vol. 18.

Возможность и частотность объективной иллюзии такого типа оказывают довольно важное влияние на то, как национальные и международные организации представляют сравнительную статистику по здравоохранению и санитарии. Сравнительные данные по отчетам респондентов о заболеваемости и потребности в медицинском уходе нуждаются в критическом анализе, в котором обязательно нужно учитывать позиционную ограниченность точек зрения[13].

Гендерная дискриминация и позиционные иллюзии

Еще один интересный случай связан с расхождением между субъективным уровнем заболеваемости и уровнем наблюдаемой смертности у мужчин и женщин. В целом в Индии женщины умирали раньше мужчин (как и во многих других странах Азии и Северной Африки, включая Китай, Пакистан, Иран или Египет). Уровни смертности до самого последнего времени обычно были выше для женщин всех возрастных групп (после короткого неонатального периода, длящегося несколько месяцев) вплоть до возраста в 35–40 лет, что противоречило ожиданиям, обоснованным биологией, поскольку медицинские данные говорят о более низких повозрастных уровнях смертности женщин в сравнении с мужчинами, если они получают равное медицинское обеспечение[14].

Несмотря на относительно менее благополучное положение по уровню смертности, субъективные уровни заболеваемости женщин в Индии часто не выше — а иногда и намного ниже — соответствующих уровней мужчин. Это, видимо, связано с меньшей образованностью женщин,

---

13. Далее я не буду разбирать здесь этот важный политический вопрос. См., впрочем, мою книгу: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999, Chapter 4.

14. Ожидаемая продолжительность жизни женщин недавно превзошла ожидаемую продолжительность жизни мужчин, однако соотношение продолжительности жизни женщин относительно продолжительности жизни мужчин в Индии все еще значительно ниже того, что можно было бы ожидать при равном обеспечении медицинской помощью. Керала является исключением и в этом отношении, поскольку там ожидаемая продолжительность жизни у женщин заметно выше, чем у мужчин (а соотношение похоже на европейское и американское).

а также с социальной тенденцией смотреть на гендерные расхождения как «нормальный» феномен[15]. К счастью (это выражение я использую здесь в том смысле, который, наверное, не одобрили бы утилитаристы), недовольство женщин своим здоровьем систематически выросло по всей стране, что указывает на падение силы позиционно ограниченного восприятия хорошего и плохого здоровья. Интересно, что, когда тема притеснения женщин была политизирована (в том числе усилиями женских организаций), предубеждения в восприятии тяжелого положения женщин стали встречаться реже. Лучшее понимание природы проблемы и иллюзий, связанных с женским здоровьем, в действительности, значительно способствовало уменьшению (а в некоторых районах Индии и исчезновению) связанных с полом тенденций смертности[16].

Идея позиционной объективности особенно важна для понимания гендерного неравенства в целом. Функционирование семьи предполагает как некоторый конфликт, так и согласие интересов относительно разделения выгод и работы по дому (это качество групповых отношений можно назвать «кооперативным конфликтом»), однако для гармоничной семейной жизни требуется, чтобы конфликты разрешались в неявной форме, а не через открытые переговоры. Чрезмерное внимание к таким конфликтам в общем случае может считаться ненормальным поведением. В результате общепринятые паттерны поведения считают-

---

15. Ранее мне уже доводилось обсуждать примечательный факт: согласно проведенному в 1944 г. исследованию, в Бенгалии, только что пережившей голод, вдовы почти никогда не упоминали о своем слабом здоровье, тогда как вдовцы жаловались на него в массовом порядке (см. мою работу: *Sen A.* Commodities and Capabilities. Amsterdam: North-Holland, 1985, Appendix B. О связанных с этой проблемой вопросах см.: *Sen A.* Resources, Values and Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984; *Sen A., Kynch J.* Indian Women: Wellbeing and Survival//Cambridge Journal of Economics. 1983. Vol. 7).

16. Явление «недостающего числа женщин» в Индии, Китае и других странах мира, отражающее количество женщин, которых «не хватает» в сравнении с тем, что следовало бы ожидать в отсутствие любой гендерной диспропорции, должно было стать значительно менее распространенным в результате глобального уменьшения различий по полу в уровнях смертности. К сожалению, относительно новый феномен дискриминации по признаку пола (выражающегося в выборочном абортировании эмбрионов женского пола) действовал в противоположном направлении. Эта меняющаяся картина обсуждается в двух моих статьях: *Sen A.* Missing Women//The British Medical Journal. 1992. Vol. 304; *Sen A.* Missing Women Revisited//British Medical Journal. 2003. Vol. 327.

ся, конечно, законными и даже разумными, и во многих частях мира наблюдается общая тенденция не замечать систематической депривации женщин, выявляемой в той или иной сфере, если сравнивать с мужчинами.

Позиционность и теория справедливости

Эта проблема достаточна важна для формулировки теории справедливости и, в частности, разработки такой теории, которая в понимании требований справедливости отводит особую роль публичному рассуждению. Сфера действия публичного рассуждения может на практике ограничиваться тем, как люди интерпретируют мир, в котором они живут. И если позиционность оказывает сильное влияние, закрывая возможности понимания социума, тогда это вопрос, который требует особого внимания, раз нам нужно оценить затруднения, с которыми придется столкнуться при выявлении справедливости и несправедливости.

Хотя позиционность наблюдения и конструирования играет важную роль в процессе развития научного знания, более широкое значение у нее в формировании мнений в целом — как в социальном понимании, так и в развитии естественных наук. В самом деле, особенно важной позиционность может быть для интерпретации систематических и устойчивых иллюзий, способных оказывать значительное искажающее влияние на понимание и оценку публичных вопросов.

Позвольте мне вернуться к простому примеру с относительным размером Солнца и Луны, как они видятся с Земли. Возьмем человека, который принадлежит к некоему сообществу, не знакомому с проекциями, зависящими от расстояния, как и с любым другим источником информации о Солнце и Луне. Поскольку у этого человека нет подходящего понятийного аппарата и вспомогательной информации, он может решить, основываясь на позиционных наблюдениях, что Солнце и Луна на самом деле одного размера, даже в том смысле, что при движении с одной и той же скоростью на облет вокруг каждого из этих тел понадобится одно и то же время. Разумеется, такое суждение показалось бы весьма странным, *если бы* человек знал о расстояниях, проекциях и т. п., но не в противном

случае. Его мнение, будто Солнце и Луна на самом деле одного размера (так что, в частности, потребуется одно и то же время, чтобы обогнуть и Луну, и Солнце), является, разумеется, ошибкой (иллюзией), однако это мнение в данных обстоятельствах нельзя считать исключительно субъективным, если учитывать всю совокупность позиционных качеств этого человека. Действительно, любой человек в его положении (то есть столь же не сведущий в определенных понятиях и связанных с ними сведениях) может, следовательно, прийти по тем же причинам к примерно такому же взгляду, если не проведен критический анализ[17].

Иллюзии, связанные с той или иной позиционной объективностью, бывает крайне сложно потеснить, даже если такая позиционность влечет ошибки и заблуждения, не создавая возможности для прояснения[18]. По причине наличия ошибочных представлений, иногда не получается преодолеть закрепившееся гендерное неравенство и, по сути, даже определить его с должной степенью ясности в качестве неравенства, требующего внимания[19]. Поскольку гендерная дискриминация в семье обычно сохраняется, на-

---

17. Философы индийской школы ньяя, расцвет которой приходится на первые столетия нашей эры, утверждали, что не только знание, но и иллюзии зависят от приобретенных ранее понятий. Когда человек ошибочно принимает веревку за змею (классический пример, уже обсуждавшийся нами), эта иллюзия возникает именно по причине уже имеющегося и совершенно *верного* понимания «концепции змеи». Человек, не имеющий представления о том, как выглядит змея, и не способный, к примеру, отличить «понятие змеи» от «понятия свиньи», вряд ли бы принял веревку за змею. Обсуждение некоторых выводов из этой связи (как и других связей) между понятиями и реальностью в трактовке ньяя и конкурирующих с ней школ этого периода см. в: *Matilal B.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1986. Chapter 6.

18. Как уже говорилось ранее, теория справедливости может также оставить место для вопросов реляционного свойства, для которых нужно учитывать позиционные точки зрения и их значение. Это относится к таким вопросам, как агентно-соотнесенные обязанности и приоритеты (когда агент, отвечающий за определенное действие, может считаться тем, к кому должны применяться особые правила подотчетности), а также к определенным обязательствам, связанным с отдельными человеческими отношениями, в частности к родительским обязанностям. Действительное значение позиционных точек зрения (когда оно может быть оправдано) весьма отличается от того, что рассматривается здесь в контексте нереляционной этики и политики. Оно будет разбираться в главе 10 («Реализация, последствия и деятельность»).

19. Я обсуждал эти вопросы в своей статье: *Sen A.* Gender and Cooperative Conflict // Persistent Inequalities / I. Tinker (ed.). New York: Oxford Universi-

бирая союзников из числа угнетенных, непрозрачность позиционных точек зрения играет важную роль в доминировании и сохранении этих типов неравенства.

Преодоление позиционных ограничений

Позиционные иллюзии могут создать серьезные препятствия для осуществления справедливости, которые необходимо преодолеть за счет расширения информационной основы оценки, — это одна из причин, по которым Адам Смит настаивал на учете разносторонних точек зрения, которые могут принадлежать и совершенно посторонним людям (см. главу 6). Хотя благодаря применению открытой беспристрастности можно добиться многого, надежде на постепенный переход от позиционных взглядов к итоговому «взгляду из ниоткуда» вряд ли суждено сбыться.

Можно показать, что все наше понимание мира целиком и полностью зависит от возникающих у нас ощущений и мыслей, которые мы способны породить, будучи теми существами, которыми мы, собственно, и являемся. Наши мысли, как и наши ощущения, полностью зависят от наших органов чувств, нашего мозга и различных способностей человеческого тела. Даже сама идея того, что мы называем «взглядом» (неважно откуда), производна от зрения, которое обеспечивается глазами, а потому является телесным процессом в той физической форме, которая определяется эволюцией человека.

В наших спекулятивных рассуждениях мы, конечно, можем думать о том, как освободимся от всех этих якорей, которые, похоже, крепко держат нас в мире, где мы живем, и выйдем за пределы телесных процессов, управляющих нашими способностями к различению и познанию. Мы можем даже попытаться представить себе мир, в котором у нас были бы какие-то другие ощущения, отличные от ощущений света, звука, тепла, запаха, прикосновения, вкуса и других сигналов, которые мы испытываем (в силу самого нашего строения), однако сложно сколько-нибудь конкретно представить, как «выглядел» бы мир в этом

---

ty Press, 1990. См. также: *Sen A.* Many Faces of Gender Inequality // New Republic. 2001; Frontline. 2001.

ином сенсорном универсуме. То же самое ограничение относится к области наших мыслительных процессов, а также к расширению нашей способности к созерцанию. Само наше понимание внешнего мира настолько привязано к нашему опыту и мышлению, что возможность преодолеть их пределы представляется довольно ограниченной.

Все это, однако, не означает, что позиционность невозможно частично или полностью преодолеть, достигнув, таким образом, менее ограниченной точки зрения. Для этого (как и при выборе фокуса внимания теории справедливости) нам могут потребоваться разумно обоснованные сравнения, а не утопический трансцендентальный образец. Расширение горизонтов за счет сравнения составляет одну из причин неувядающего интереса к инновационной эпистемологической, этической и политической работе, и, как показывает интеллектуальная история мира, такое расширение приносит немало пользы. «Нирвана» полной независимости от личных качеств — это не единственная цель, интересоваться которой у нас есть причины.

Кто наш ближний?

С давних пор предпринимаются попытки выйти за пределы наших моральных интересов, позиционно ограниченных ближайшим «окружением», попытки сопротивления тому основанному на идее относительности взгляду, согласно которому наш долг перед ближними ни в коем смысле не распространяется на людей вне ближайшего окружения. Во всем мире вопрос долга перед ближними занимает важнейшее место в истории этических идей. Действительно, англиканский молитвенник включает следующий недвусмысленный ответ на вопрос «Что главное выучил ты из этих заповедей?»: «Две вещи: мой долг перед Богом и мой долг перед ближним».

Если такое понимание наших обязанностей верно и права наших ближних несравнимо важнее прав всех остальных, разве это не смягчает в какой-то мере черствости «справедливости в одной стране» (как подхода, против которого я выступал)? Однако этические основы, позволяющие отдать столь решительный приоритет заботе только о ближних, сами нуждаются в оправдании. Не менее важно то, что интеллектуальный фундамент, на котором покоится предписание думать о людях исключи-

тельно в контексте устойчивых сообществ ближних, сам представляется чрезвычайно шатким.

Последний момент со всей ясностью был показан Иисусом из Назарета в его притче о «добром самаритянине», изложенной в Евангелии от Луки[20]. Иногда упускают из вида, что Иисус поставил под вопрос сам принцип устойчивости сообщества ближних, поскольку притчу о добром самаритянине считали моралью с универсальным содержанием, что, конечно, верно, однако главная ее мысль состоит в обоснованном отвержении идеи раз и навсегда данного сообщества.

В этом месте из Евангелия от Луки Иисус спорит с неким законником по поводу ограниченного представления последнего о тех, перед кем у нас есть определенный долг (таковыми считаются только соплеменники). Иисус рассказывает историю об израненном человеке, который лежит на дороге и которому через какое-то время помогает добрый самаритянин. Этому событию предшествовал отказ священника и левита сделать что-нибудь для него. Вместо того чтобы помочь, священник и левит переходят на другую сторону дороги и проходят мимо, не оказав помощи раненому[21].

Иисус в данном случае не обсуждает саму обязанность помогать другим — *любым* нуждающимся, будь они ближ-

---

20. Прекрасный анализ этой притчи, проведенный под несколько другим углом зрения, см. у Джереми Уолдрона: *Waldron J.* Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity//The Monist. 2003. Vol. 86.

21. Мой ныне покойный коллега, грозный Джон Спарроу, бывший глава оксфордского Колледжа Всех святых, любил доказывать, что мы на самом деле ничего другим не должны, если не причинили им вреда: он спрашивал, действительно ли священник и левит, которые перешли на другую сторону дороги и не помогли человеку, «поступили неправильно», как обычно предполагается. Потом Джон Спарроу восклицал: «Конечно, они поступили неправильно!». А затем с большим удовольствием рассказывал несколько шокированной публике (собственно, все и делалось для того, чтобы ее шокировать), что левит и священник поступили неправильно не потому, что должны были помочь (что неверно), а потому, что они не должны были переходить на другую сторону дороги — из-за очевидного чувства вины и нежелания столкнуться с раненым. Им должно было хватить нравственной смелости приблизиться к раненому по той же стороне дороги и пройти мимо, не помогая ему, но без всякого бессмысленного чувства стыда или ненужного стеснения. Для понимания этого лишенного всяких сантиментов подхода к тому, «что мы должны друг другу» (или, говоря точнее, к тому, «что мы не должны друг другу»), см.: *Sparrow J.* Too Much of a Good Thing. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

ними или нет, а поднимает вопрос о классификации, связанный с определением ближнего. Он спрашивает законника, с которым спорит: «Как ты думаешь, кто из этих троих оказался ближним человеку, попавшему в руки разбойников?» Законник не может не ответить: «Тот, кто проявил к нему милосердие». И это, конечно, и есть главная мысль Иисуса в этой притче. Обязанность по отношению к ближним не ограничивается теми, кто живет рядом с нами. Чтобы понять силу аргумента Иисуса, мы должны вспомнить о том, что самаритяне не только жили далеко от израильтян, но и были теми, кого израильтяне не любили и презирали[22].

Самаритянин оказывается связан с раненым израильтянином самим событием: он нашел избитого человека, понял, что ему нужно помочь, оказал эту помощь, и теперь, соответственно, вступил с пострадавшим в определенное отношение. Неважно, что именно двигало самаритянином — милосердие, «чувство справедливости» или какое-то другое более глубокое «чувство честности по отношению к другим как равным». Как только он оказывается в такой ситуации, он вступает в отношение с новым кругом «ближних».

Сообщество ближних, образованное нашими отношениями с далекими людьми, — вот что имеет всеобщее значение для понимания справедливости в целом и особенно в современном мире. Мы связаны друг с другом торговлей, деловыми отношениями, литературой, языком, музыкой, искусством, развлечениями, религией, медициной, здравоохранением, политикой, новостями, медиакоммуникациями и другими узами. Комментируя важность расширения контактов для раскрытия нашего чувства справедливости, Давид Юм почти четверть тысячелетия назад заметил:

> Но предположим затем, что несколько различных обществ поддерживают определенное общение ради взаимного удоб-

---

22. Вспомнив эту притчу из Евангелия и обдумывая ее удивительную универсальность и убедительность, я вспомнил и о том, что Людвиг Витгенштейн говорил о Евангелиях, противопоставляя их более величественным Посланиям Павла: «В Евангелиях, как мне кажется, все скромнее, смиреннее, проще. Там хижины, у Павла — церковь. Там все люди равны и сам Бог — человек; у Павла речь идет о чем-то напоминающем иерархию; о знаках отличия и чинах» (*Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 440).

> ства и выгоды; тогда границы справедливости расширяются пропорционально широте человеческих взглядов и силе взаимных связей людей[23].

Именно на эту «широту человеческих взглядов» опирается дело открытой беспристрастности. И именно рост «силы взаимных связей людей» заставляет «границы справедливости расширяться»[24].

Мы можем обсуждать то, в какой мере должны быть расширены наши обязанности в теории справедливости, способной сегодня претендовать на какую-то адекватность, и, вероятно, нельзя ожидать полного согласия по тому, на какую именно область распространяется наша ответственность. Однако ни одна теория справедливости сегодня не может игнорировать мир в целом и обращать внимание только на нашу собственную страну, не принимая во внимание всеобщее соседство с ближними, характерное для современного мира, пусть даже некоторые хотят убедить нас в том, что помогать в преодолении несправедливостей мы должны только нашим непосредственно ближним[25]. Мы все больше связаны друг с другом не только обоюдными экономическими, социальными и политическими решениями, но также порой смутными, но важными интересами, общей озабоченностью несправедливостью и бесчеловечностью, ставшими проблемами для нашего мира, насилием и терроризмом, которые ему угрожают. Даже наши общие страхи и общее ощущение глобальной беспомощности способны скорее объединять, чем разъединять, нас. В мире сегодня осталось совсем немного тех, кто не был бы ближним.

---

23. *Юм Д.* Исследование о принципах морали // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 198.

24. Из-за произошедшего в последнее время превращение мира в место, которое благодаря изобретениям в коммуникациях и транспорте значительно уменьшилось в размерах, теперь намного сложнее не замечать наши обширные связи со всем остальным миром, которые имеют значение не только для формы и содержания теории справедливости (являющихся здесь моим первоочередным интересом), но и для глобальной политики, да и просто для выживания. Обо всех этих вопросах см.: *Patten C.* What Next? Surviving the Twenty-first Century. London: Allen Lane, 2008.

25. Наши более широкие глобальные интересы иногда находят выход в демонстрациях и громких протестах, а в другие времена выражаются спокойнее — в политических комментариях, выступлениях в медиа и просто в личных разговорах. Я вернусь к этому вопросу в главах 5–17.

8. Рациональность и другие люди

В 1638 ГОДУ великий математик Пьер де Ферма отправил Рене Декарту письмо с обсуждением вопросов максимизации и минимизации. Манускрипт в течение нескольких лет передавался в Париже из рук в руки, пока его не переслали Декарту, который, впрочем, не был особенно впечатлен, когда получил его. На самом деле, выкладки Ферма имели большое значение, поскольку ими обосновывались математические методы максимизации и минимизации[1]. Эти методы важны для математики и философии, также они повсеместно используются в других науках, в том числе в социальных науках и особенно в экономике.

Максимизация в экономике и социальных науках используется в основном в качестве поведенческой характеристики (о которой мы скажем далее), однако интересно отметить, что введенный Ферма в оптику «принцип наименьшего времени», указывающий на кратчайший путь, которым свет идет от одной точки до другой, и представляющий собой прекрасный образчик минимизации, не связан с осознанным поведением, поскольку в «выборе» светом пути минимального времени от одной точки до другой никакой воли нет. Действительно, в физике и других естественных науках максимизация обычно происходит без наличия того или иного сознательного «максимизатора». Кроме того, в целом не предполагалось осознанного выбора и в первых применениях максимизации и минимизации, в частности в геометрии — так, древнегре-

1. Аналитические качества максимизации и минимизации не сильно отличаются друг от друга, поскольку в обоих случаях выполняется поиск «экстремальных» значений. Действительно, максимизация легко превращается в минимизацию (и наоборот) за счет обращения знака рассматриваемой переменной.

ческие математики, и прежде всего «великие геометры» античности (например, Аполлоний Пергский), занимались вычислением «кратчайшей дуги» и другими методами максимизации или минимизации.

В то же время в экономике процесс максимизации обычно считается результатом сознательного выбора (пусть даже некоторая роль отводится иногда и «*рутинному* максимизирующему поведению»), а осуществление рационального выбора, как правило, интерпретируется как целенаправленная максимизации того, что данному человеку наиболее важно достичь. Как говорит Юн Эльстер в своей краткой, точной и элегантной книге «Разум и рациональность», «рациональный актор — тот, кто действует с достаточными разумными основаниями»[2]. Действительно, трудно не согласиться с той мыслью, что рациональность выбора должна тесно связываться с разумным рассуждением. Поскольку мы убеждены в том, что разумное рассуждение, скорее всего, поддержит максимизацию того, что мы хотим получить или чего желаем добиться (что представляется вполне заурядной идеей), пусть даже такое убеждение не всегда является явным, максимизация считается основным моментом рационального поведения. Экономика как научная дисциплина повсеместно использует этот подход, заключающийся в поиске «экстремумов», для предсказания выбора, который предстоит сделать. Например, используется максимизация полезности потребителями, минимизация издержек производителями, максимизация прибыли фирмами и т. д.

Этот способ осмысления рациональности выбора может, в свою очередь, подвести нас к общей посылке современной экономики, согласно которой реальные решения людей лучше всего интерпретировать так, словно бы они были основаны на некоем подходящем для рассматриваемой ситуации роде максимизации. Природа того, максимизацией чего должны заниматься люди, если они разумны, занимает, соответственно, центральное место в нашем исследовании природы рационального выбора и определения реального выбора.

---

2. *Elster J.* Reason and Rationality. Princeton, NJ, Oxford: Princeton University Press, 2008. P. 2. В этой небольшой книге Юн Эльстер предлагает необычайно увлекательный рассказ о связи между рассуждением и рациональностью, то есть о теме, в которую он сам внес важный вклад. В этой книге также можно найти критический обзор литературы по данному вопросу.

Сначала, однако, нужно уделить некоторое внимание достаточно простому методологическому вопросу о применении максимизации в экономике. Он связан с двойным применением максимизирующего поведения — как инструмента предсказания (позволяющего угадать то, что, скорее всего, произойдет) и *одновременно* как критерия рациональности (оценивающего то, какие нормы должны соблюдаться при выборе, чтобы последний считался рациональным). Отождествление двух достаточно разных моментов (а именно рационального выбора и реального выбора), представляющееся довольно стандартной практикой почти во всей современной экономике, поднимает важный вопрос о том, действительно ли рациональный выбор (независимо от того, как именно его описывать) является хорошим прогностическим параметром того, что реально выбирается. Здесь, очевидно, есть что обсудить и в чем разобраться.

Рациональные решения и реальный выбор

Действительно ли люди неизменно или хотя бы как правило руководствуются разумом, а не, скажем, страстью или импульсом? Если нормы рационального поведения не соблюдаются людьми в их *реальном* поведении, разве можно давать один и тот же ответ на два совершенно разных вопроса: какое действие было бы для определенного человека *рациональным* и что этот человек *на самом деле* сделает? Разве можно в обычном случае надеяться на то, что на два этих достаточно разных вопроса удастся дать один ответ? Не следует ли над этим поразмыслить экономистам, применяющим максимизацию в таком двойном смысле (как в явном виде, так и благодаря неявным посылкам)?

Ряд экономистов и в самом деле обратили внимание на систематическое отклонение от рациональности в реальных решениях, принимаемых людьми. Один из соответствующих аргументов, развиваемый в концепции, предложенной Гербертом Саймоном, носит название «ограниченной рациональности»[3]. Он связан с тем, что

3. Ограниченная рациональность исследовалась, в частности, Гербертом Саймоном в работе: *Simon H.* A Behavioral Model of Rational Choice // Quar-

люди не во всех случаях делают совершенно рациональный выбор, что обусловлено их неспособностью в должной мере сосредоточиться, а также правильно или с достаточным вниманием искать и использовать информацию, которая потребовалась бы для полного выполнения требований рациональности. Различные эмпирические исследования позволили получить данные, подтверждающие то, что реальное поведение людей может отклоняться от полной максимизации их целей и выгод. В частности, весьма убедительные свидетельства представлены Канеманом, Словиком и Тверски — они указывают на то, что люди не всегда в полной мере понимают природу неопределенности, сопровождающей решения о том, чего ждать в том или ином конкретном случае, основываясь на доступных данных[4].

Также может наблюдаться «слабость воли», которая издавна привлекает внимание многих философов, — древние греки называли ее «akrasia». Можно хорошо понимать, что именно следует сделать, если поступать рационально, и все же не сделать этого. Люди порой переедают или слишком много пьют, и они сами, возможно, считают такое поведение глупым или иррациональным, однако им все же не удается воспротивиться искушениям. В экономических работах это иногда называют «ограниченной силой воли» или «недостаточным самообладанием», и эта проблема неизменно привлекала внимания экономистов — от Адама Смита в XVIII в. до Томаса Шеллинга в наши дни[5]. Важно отметить, что эта проблема соотносится с неспособностью людей поступать абсолютно рационально,

---

terly Journal of Economics. 1955. Vol. 69; Models of Thought. New Haven: Yale University Press, 1979.

4. См.: *Канеман Д., Словик П., Тверски А.* Принятие решений в неопределенности. Правила и предубеждения. М.: Гуманитарный центр, 2005. См. также: Foundations of Utility and Risk Theory with Applications / B. P. Stigum, F. Venstøp (eds). Dordrecht: Reidel, 1983; *Levi I.* Hard Choices. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *Daboni L., Montesano A., Lines M.* Recent Developments in the Foundations of Utility and Risk Theory. Dordrecht: Reidel, 1986; *Thaler R.* Quasi-Rational Economics. New York: Russell Sage Foundation, 1991; *McFadden D.* Rationality for Economists // Journal of Risk and Uncertainty. 1999. Vol. 19.

5. См.: *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments (1759, 1790); переиздано в: *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments / D. D. Raphael, A. L. Macfie (eds). Oxford: Clarendon Press, 1976; *Schelling T.* Choice and Consequence. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, главы 3 ('The Intimate Contest of Self-Command') и 4 ('Ethics, Law and the Exercise of Self-Command').

однако сами по себе эти отклонения в реальном поведении не означают того, что необходимо пересмотреть идею рациональности и ее требования[6].

Отношение между рациональным выбором и реальным поведением, на самом деле, связано с давним разделением в самой экономике: некоторые авторы склонны считать, что в общем и целом правильно исходить из того, что реальное поведение людей и в самом деле следует указаниям рациональности, тогда как другие придерживаются весьма скептического мнения по поводу этой посылки. Различие в основополагающих посылках относительно человеческого поведения и, в частности, сомнения в возможности отождествления реального поведения с рациональным не помешали, однако, современной экономике постоянно использовать рациональный выбор в качестве инструмента предсказания. Эта посылка нередко применяется без какого бы то ни было специального обоснования, а когда таковое дается, обычно доказывают либо то, что рациональный выбор как общее правило достаточно близок к истине (несмотря на хорошо известные отклонения), либо же то, что предположение о рациональном поведении достаточно полезно для решаемой задачи, которая может отличаться от поиска наиболее верного описания.

Большим энтузиастом аргументов, допускающих определенное отклонение от верного описания ради цели, не сводящейся к точности описания (например, если требуется делать предсказания на основе простых моделей с хорошей репутацией), был, в частности, Милтон Фридман[7]. Фридман даже утверждал, что «реалистическое», с нашей точки зрения, описание должно основываться не на верном отображении реальности, а на «рассмотрении того, работает ли теория, то есть дает ли она достаточно точные предсказания». Это, в действительности, весьма специфический взгляд на дескриптивный реализм, и неудивительно, что он вызвал мощную критику, в частности со стороны Пола Сэмюэльсона (который называл этот взгляд «Ф-вывертом»). Здесь я не буду углубляться в этот спор и проблемы, в нем скрытые, поскольку

---

6. Многие из этих отклонений можно отнести к общей схеме поведения, которое Ричард Талер называет «квазирациональным» (см.: *Thaler R.* Quasi-Rational Economics. New York: Russell Sage Foundation, 1991).

7. См.: *Friedman M.* Essays in Positive Economics. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953.

они не столь важны для основного предмета данной книги, однако в другом тексте я уже предложил оценку этой дискуссии и связанных с нею методологических вопросов[8].

Когда мы рассматриваем рациональность реального поведения, дело еще и в некоторых важных вопросах интерпретации, так что скоропалительное признание того или иного поведения иррациональным может оказаться поспешным[9]. Например, бывает так, что представляющееся другим совершенно иррациональным или даже попросту глупым, на самом деле, не является таким уж бессмысленным. Диагноз, говорящий о неразумном поведении, порой обусловлен неспособностью увидеть разумные — вполне реальные и логичные — основания, скрывающиеся за тем или иным конкретным выбором.

Важно и в самом деле оставить место для иррациональных поступков, однако выявление иррациональности может оказаться намного более сложным делом, чем кажется поначалу[10]. В данной работе нам важна не та или иная посылка, утверждающая, будто люди неизменно поступают рационально, а, скорее, идея о том, что они не полностью чужды требованиям рациональности (даже если время от времени поступают неправильно или не могут в каждом конкретном случае прислушиваться к указаниям разума). *Природа* рассуждения, которым, возможно, руководствуются люди, для нашего исследования важнее, чем их безошибочная способность в каждом без исключения случае делать то, чего требует разум. Люди могут руководствоваться рассуждением не только в своем повседневном поведении, но и при размышлении о более серьезных вопросах, таких как природа справедливости или характеристики приемлемого общества. Способность людей рассматривать различные типы рассуждения и реагировать на них (причем некоторые из них могут быть хорошо известными, но не все) — тема, к которой мы этой книге обращаемся постоянно. Значимость применения разных типов рассуждения не исчезает просто потому, что реальное

---

8. *Sen A.* The Discipline of Economics//Economica. 2008. Vol. 75.

9. Об этом и связанном с ним вопросах см.: *Davidson D.* Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 2001.

10. Требования рациональности, как и отклонения от рациональности, могут принимать много разных форм, которые я попытался проанализировать в нескольких эссе, включенных в мою книгу «Рациональность и свобода»: *Sen A.* in Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

поведение людей не всегда и не в каждом случае совпадает с рациональным выбором. Для целей данного исследования более важен тот факт, что люди в общем и целом способны рассуждать и анализировать как свои собственные решения, так и чужие. Так что никакого непреодолимого разрыва здесь нет.

Рациональный выбор против «теории рационального выбора»

Даже если мы согласимся, пусть и с некоторыми оговорками, с тем, что реальное поведение в каком-то смысле связано с требованиями рациональности или испытывает их влияние, все равно останется большой вопрос, а именно описание рационального выбора. Какие именно требования у рационального выбора?

Один из ответов, ставший популярным в экономике, а в последнее время также в политике и праве, состоит в том, что люди выбирают рационально, если и только если они разумно ищут личной выгоды и ничего другого. Этот чрезвычайно узкий подход к рациональному выбору получил достаточно амбициозное, хотя и не слишком информативное название «теории рационального выбора» (несколько странно, что это наименование никак не уточняется). Действительно, «теория рационального выбора», как она официально называется, или сокращенно ТРВ, описывает рациональность выбора как простую максимизацию личной выгоды. Порой при таком подходе в качестве само собой разумеющегося принимается то, что люди не являются рациональными, если не заняты разумным поиском исключительно личной выгоды, не принимающим во внимание ничего другого (за исключением тех случаев, когда это «нечто другое» могло бы — прямо или косвенно — упростить получение личной пользы). Поскольку у людей, однако, вполне могут быть причины обращать определенное внимание и на те цели, которые отличны от целеустремленного поиска личной выгоды, и поскольку они могут рассматривать аргументы, которые признают более широкие ценности или нормативные правила пристойного поведения, ТРВ отражает чрезвычайно узкое понимание разума и рациональности.

Неудивительно, что по этой теме существует обширная литература, в которой представлены в том числе и различ-

ные попытки изощренной защиты понимания рациональности как стремления к личной выгоде. Один из наиболее важных вопросов касается интерпретации альтруистических поступков, основанных на том или ином разумном рассуждении: указывает ли наличие такого разумного основания, усматриваемого человеком, на то, что он (или она) действительно получает пользу от действия, соответствующего этому основанию («его собственному основанию»)? Ответ должен зависеть от природы такого основания. Если кто-то считает, что мучительно жить в обществе со значительным неравенством, и это становится основанием для его попыток сделать что-то, чтобы сократить это неравенство, значит, его личная заинтересованность в этом случае тесно переплетается с общественной целью, состоящей в уменьшении неравенства. Если же, с другой стороны, кто-то стремится к меньшему неравенству, но не для того, чтобы освободиться от собственных негативных чувств, с ним связанных, а потому что считает неравенство социальным злом (независимо от того, причиняет ли ему боль наблюдаемое им неравенство), тогда социальный аргумент необходимо отличать от личного поиска частной выгоды. Различные аргументы, связанные с этой весьма объемной и хорошо исследованной темой, рассматриваются в моей работе «Рациональность и свобода» (2002)[11].

Теперь мы должны разобрать это удивительное сужение взгляда на человеческую рациональность, которая сводится к поиску одной лишь личной выгоды, но сначала я хотел бы рассмотреть уже изложенное мной в другой работе предложение о том, как можно было бы описать — шире и последовательнее — рациональность выбора. С этой точки зрения рациональность выбора в первую очередь относится к тому, что мы (явно или неявно) обосновываем наши решения рассуждениями, которые способны рефлексивно *отстоять*, если подвергнем их критическому разбору[12]. Соответственно, методика рационального вы-

---

11. *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

12. Хотя для развития этой точки зрения необходимы некоторые технические и в том числе математические выкладки, основной аргумент достаточно легко понять, если рассмотреть рациональность как соответствие разумным основаниям, которые представляются убедительными даже после их анализа, а не только на первый взгляд. Общее изложение и защиту этого подхода см. в моем тексте «Введение: рациональность и свобода» (Introduction: Rationality and Freedom) в книге «Рациональность и свобода» (Rationality and Freedom, 2002). Более технические

бора по своей сути связана с приведением нашего выбора в соответствие с критическим рассмотрением оснований такого выбора. Главные требования рационального выбора относятся к необходимости подвергать собственный выбор (который может касаться действий, целей, ценностей или приоритетов) разумному анализу.

Этот подход основывается на представлении о связи между тем выбором, который был бы для нас рациональным, и тем выбором, для которого у нас есть основания. Чтобы было основание для определенного действия, недостаточно смутного убеждения, «интуитивного чувства» того, что у нас есть «все причины» сделать то, что мы решили. Скорее всего, такое основание требует, чтобы мы изучили все доводы, обосновывающие определенный выбор, рассмотрели, действительно ли они выдержат последовательный критический анализ, который можно провести, если и когда важность подобного самоанализа станет понятной. Основания выбора должны выдержать проверку, построенную на внимательном рассуждении (при адекватном осмыслении и в диалоге с другими, если он потребуется), а также на учете дополнительной информации, если она важна и доступна. Мы можем не только оценить наши решения в свете наших целей и ценностей; также мы можем проанализировать то, выдержат ли критику сами эти цели и ценности[13].

Это, разумеется, не равнозначно требованию, чтобы каждый раз, когда мы что-то выбираем, проводился всесторонний критический анализ, ведь если бы рациональное поведение этого требовало, жизнь стала бы невыносимой. Но также можно утверждать, что выбор можно считать рациональным только в том случае, если его можно отстоять, *проведи* мы такое разумное критическое разбирательство. Когда основания для некоторого выбора сформированы в нашем сознании опытом или силой привычки, мы можем принимать разумные решения, не слишком беспокоясь о рациональности каждого конкретного выбора. В подобных нормах разумного поведения нет ничего противоречивого (даже если порой давно закрепив-

---

вопросы разбираются в эссе 3–7 той же книги. См. также: *Tuck R.* Free Riding. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

13. См.: *Broome J.* Choice and Value in Economics // Oxford Economic Papers. 1987. Vol. 30; *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

шиеся привычки нас разочаровывают — мы успели с ними сжиться, а новые обстоятельства требуют от них отказаться). Человек, который обычно выбирает после ужина кофе без кофеина, хотя он нравится ему меньше обычного, возможно, поступает не иррационально, хотя и не разбирает специально каждый из случаев приема кофе. Его привычка может основываться на неявном рассуждении, обусловленном общим пониманием того, что кофе в этот час не даст потом заснуть, что подтверждается прошлым опытом. Ему не нужно каждый раз вспоминать, как он ворочался в кровати и не мог уснуть, поскольку выпил в это время суток обычный кофе. Устойчивое к критике рассуждение может существовать и без специального разбора каждого отдельного случая.

Этот общий подход к рациональному выбору, которым, соответственно, считается выбор, подкрепляемый устойчивыми разумными основаниями, некоторым показался настолько общим, что возникло впечатление, будто он вообще не говорит ничего конкретного. Но в действительности понимание рационального выбора как выбора, основанного на устойчивом разумном основании, считается само по себе достаточно сильным тезисом, поскольку им отвергается ряд иных тезисов о природе «рационального выбора». Собственно, трактовка рационального выбора как выбора критически проанализированного является одновременно и строгой, и достаточно мягкой.

Строгая она потому, что ни одна простая формула (вроде максимизации личной выгоды) не считается по умолчанию рациональной, если не подвергнута последовательному анализу, который включает в себя критическое изучение как целей, так и ограничений разумного поведения, которых есть причины придерживаться. Например, узкий взгляд на рациональность, отраженный в такой называемой теории рационального выбора, не должен в таком случае считаться тем, что можно было бы сразу принять за истину, не подвергая дальнейшему анализу.

Здесь следует отметить, что общая схема максимизации, которая подводит математическую структуру под упорядоченный выбор, сама по себе намного шире максимизации личной выгоды как таковой[14]. Если цели чело-

---

14. Способность математического аппарата максимизации учитывать широкий спектр разных ограничений и целей (включая предпочтения, зависимые от совокупности предложенных вариантов) обсуждается в моей

века выходят за пределы его личных интересов и связаны с более общими ценностями, которые есть смысл развивать и утверждать, тогда максимизация достижения цели может отклоняться от частных требований максимизации личной выгоды. Кроме того, если у человека есть основания добровольно принимать определенные ограничения «пристойного поведения» (например, следовать правилам безопасности, согласно которым при сигнале пожарной тревоги надо не бросаться сломя голову к выходу, а эвакуироваться в определенном порядке; или, скажем, придерживаться некоторых бытовых практик, вроде тех, что не позволяют нам усаживаться в самое удобное кресло на собрании, обогнав всех остальных), значит, максимизация цели, подчиненная этим добровольно принятым ограничениям, может соответствовать более широким требованиям рациональности[15].

Если подход к рациональному выбору как «критически проанализированному выбору» является в этом смысле более строгим, чем следование простой формуле максимизации личной выгоды, то в другом смысле он мягче,

---

работе: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65. См. также: *Sen A.* Rationality and Freedom (2002). Я должен, однако, отметить здесь, что аналитическая характеристика максимизации не вполне схватывает то, как этот термин используется в обычной речи. Если мне говорят, что я должен осознать, что «Пол — непреклонный максимизатор [maximizer]», вряд ли я подумаю, что Пол без устали занимается максимизацией социального блага, не преследуя никаких эгоистических целей. Общепринятое и явно неодобрительное использование термина «максимизатор» в специфическом языковом контексте — вещь вполне уместная, однако его следует отличать от аналитической характеристики максимизации.

15. Иногда эти правила пристойного поведения в долгосрочной перспективе также выгодны, однако оправдывается такое поведение вовсе не всегда исключительно поиском личной выгоды. Установить нужно не столько то, действительно ли определенная практика служит личным интересам определенного человека (это может быть одной из многих важных причин придерживаться данного правила), сколько то, есть ли у человека достаточное основание придерживаться этого правила (которое может обосновываться как личной выгодой, так и каким-то другим разумным доводом). Это различие анализируется в моей работе: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65. См. также: *Bossert W., Suzumura K.* Rational Choice on General Domains // Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen, Vol. 1 // K. Basu, R. Kanbur (eds). Oxford: Oxford University Press, 2009; *Dhongde S., Pattanaik P. K.* Preference, Choice and Rationality: Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics // Amartya Sen, Contemporary Philosophy in Focus series / C. W. Morris (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

поскольку не исключает той возможности, что после проведенного критического разбора останется более одного варианта того, что можно разумно выбрать. Один человек может быть альтруистичнее другого, но при этом, возможно, ни тот, ни другой не нарушают норм рациональности. Также мы может счесть одного человека более разумным, использовав (возможно, неявно) наше представление о том, что значит быть «разумным» в определенном социальном контексте (как это делал Джон Ролз), однако из этого еще не следует, что другой человек иррационален. Хотя требования критического самоанализа достаточно строги, они все же допускают то, что внимания заслуживает множество конкурирующих разумных оснований[16].

Есть, однако, достаточно прямое следствие этой мягкости, которое стоит прокомментировать. Поскольку требования рационального выбора не обязательно позволяют выделить одну-единственную альтернативу, которую необходимо выбрать, применение рационального выбора в целях предсказания не может не представлять проблемы. Как рациональный выбор может указать на то, что будет на самом деле выбрано, если существует более одной альтернативы, считающейся рациональной? Одно дело — признать необходимость понимания природы рационального выбора, поскольку это важно и само по себе, и для анализа реального выбора, но совсем другое — ожидать, что понимание рациональности выбора можно будет непосредственно преобразовать в предсказание реального выбора, основанное на множестве выборов, которые все в равной мере считаются рациональными, даже если предполагается, что люди неизменно выбирают то, что является рациональным.

Возможность множественности устойчивых разумных оснований важна не только потому, что рациональности надо отдать должное, но и потому, что показывает — рациональный выбор не сводится к простому параметру предсказания, в которой он широко использовался в традиционной экономике. Даже если каждый реальный выбор будет неизменно рациональным в том смысле, что он

---

16. См. также: *Akerlof G.* Economics and Identity // Quarterly Journal of Economics. 2000. Vol. 115; *Davis J.* Theory of the Individual in Economics: Identity and Value. London: Routledge, 2003; *Thaler R. H., Sunstein C. R.* Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008.

выдержит критическую проверку, множественность рационального выбора осложняет возможность такого одного-единственного предсказания о реальном выборе человека, которое бы основывалось исключительно на идее рациональности.

Узость традиционной экономики

В классической работе по экономической теории «Математическая физика» выдающийся экономист Фрэнсис Эджуорт, возможно ведущий экономический теоретик конца XIX в., писал об интересном расхождении между предпосылкой о человеческом поведении, на которой основывался экономический анализ (закрепленный экономической традицией), и его собственным мнением о реальной природе индивидуального поведения[17]. Эджуорт отметил: «Первый принцип экономики состоит в том, что каждый агент действует только в собственных интересах». Он не отклонялся от этого принципа, по крайней мере в своей формальной теории, хотя и считал, что современный человек «почти всегда является неполным эгоистом и смешанным утилитаристом». Даже если нас может слегка обеспокоить тот факт, что великий экономист потратил свою жизнь и аналитические способности на исследования, «первый принцип» которых он считал ложным, история экономической теории следующего века приучила нас к этому странному разногласию между мнением и предпосылками. Посылка о совершенно эгоистическом человеке возобладала почти во всех направлениях мейнстримной экономической теории, хотя многие крупнейшие представители этой дисциплины также выражали серьезные сомнения относительно ее истинности.

Однако это расхождение в экономике существовало не всегда. Ранние авторы, писавшие на экономические темы, такие как Аристотель или средневековые исследователи (включая Аквината, Оккама, Маймонида и других), считали этику существенной частью понимания человеческого поведения; этическим принципам они отводи-

17. *Edgeworth F. Y.* Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences. London: C. K. Paul, 1881. P. 16, 104.

ли важную роль в поведении людей в обществе[18]. Это относится также и к экономистам раннего Нового времени (таким как Уильям Петти, Грегори Кинг, Франсуа Кене и другим), которые также немало внимания уделяли различным аспектам этического анализа.

То же самое можно сказать об экономических идеях Адама Смита, отца современной экономики, у которого этого связь с этикой получает достаточно проработанный вид. Часто Смита ошибочно считают защитником посылки об исключительн поиске личной выгоды — посылки, представленной в форме «экономического человека». В действительности же, Смит открыто обсуждал ограниченность посылки о всеобщем стремлении к личной выгоде. Он указывал на то, что «себялюбие» (так он называл импульс, поддерживающий поведение, ориентированное на личную выгоду в узком смысле) может быть всего лишь одним из многих человеческих мотивов. Он четко разделил несколько разных причин, позволяющих пренебречь указаниями себялюбия, отнеся к таковым причинам следующие:

> ...*симпатию* («наиболее человечное действие не требует самоотречения, самообладания, сильного напряжения чувства приоритета» и «состоит только в совершении того, что эта утонченная симпатия подталкивает нас делать своим собственным повелением»);
>
> *великодушие* («с великодушием все иначе», когда «мы жертвуем нашим большим и важным интересом ради равного интереса друга или старшего»);
>
> *общественный дух* («когда он сравнивает два этих предмета друг с другом, он видит их не в том свете, в котором они естественным образом ему представляются, но в том, в котором они видятся народу, за который он сражается»)[19].

Благодаря элементарной «симпатии» человек зачастую может спонтанно делать другим добро, причем для этого не потребуется «самоотречение», поскольку в данном слу-

---

18. Здесь я отсылаю к западной традиции, однако точно так же можно проанализировать и другие традиции; например, Каутилья, индийский политический экономист IV в. до н.э. (современник Аристотеля), обсуждал роль этического поведения в экономическом и политическом успехе, хотя довольно скептически оценивал реальное влияние моральных чувств (см.: *Kautilya*. The Arthasastra / L. N. Rangarajan (trans., ed.). Harmondsworth: Penguin Books, 1992). См. также главу 3 («Институты и люди»).

19. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. 1976. P. 191.

чае человеку нравится помогать другим. Тогда как в других случаях он может обратиться к «беспристрастному наблюдателю» (о котором я уже говорил), чтобы тот руководил его «принципами поведения»[20]. Это позволит принять в расчет соображения как «великодушия», так и «общественного духа». Смит подробно обсуждал необходимость неэгоистического проведения, утверждая, что, хотя «благоразумие» «из всех добродетелей является наиболее полезным для индивида», мы должны признать, что «человечность, справедливость, великодушие и общественный дух — вот качества, наиболее полезные для других»[21].

Интерпретация идей Смита стала настоящим полем сражения. Несмотря на то что Смит часто обсуждал значение мотивов, отличных от личной выгоды, он приобрел репутацию защитника идеи, утверждающей, что все люди заняты исключительно личными интересами. Например, знаменитый чикагский экономист Джордж Стиглер в своих хорошо известных статьях, содержащих действительно сильные доводы, утверждал, что его «теория личной выгоды» (включая и убеждение в том, что «личная выгода господствует в мотивах большинства людей»)«соответствует идеям Смита»[22]. Стиглер был не одинок в этом выводе — по сути, это стандартное мнение о Смите, которое продвигалось многими авторами, постоянно отсылавшими к Смиту ради подтверждения своих взглядов на общество[23]. Эта неверная интерпретация Смита отразилась даже в английской литературе, например в лимерике Стивена Ликока (который был и литератором, и экономистом):

Адам, Адам, Адам Смит,
Слушай, чем ты будешь бит!
Не сказал ли ты раз,

---

20. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments... P. 190–192.

21. Ibid. P. 189.

22. См.: *Stigler G.* Smith's Travel on the Ship of State // Essays on Adam Smith / A. S. Skinner, T. Wilson (eds). Oxford: Clarendon Press, 1975), особенно P. 237; *Stigler G.* Economics or Ethics? // Tanner Lectures on Human Values, vol. 11 / S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1981, особенно p. 176.

23. См., однако: *Brennan G., Lomasky L.* The Impartial Spectator Goes to Washington: Towards a Smithian Model of Electoral Politics // Economics and Philosophy. 1985. Vol. 1; *Werhane P. H.* Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism. New York: Oxford University Press, 1991; *Rothschild E.* Adam Smith and Conservative Economics // Economic History Review. 1992. Vol. 45; *Rothschild E.* Economic Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Посетив школьный класс,
Что эгоизм окупается,
Из всех доктрин один утверждается?
Не так ли было, Адам Смит?[24]

Хотя некоторые люди рождаются мелочными, а другие становятся такими, ясно, что Адаму Смиту эту мелочность, скорее, просто вменили в вину[25].

Одна из причин для такого вывода состоит в том, что многие экономисты обычно обращают внимание на другой вопрос, а именно на развиваемую у Смита идею о том, что для объяснения мотивации рыночного экономического обмена мы не должны отсылать к какой-либо иной цели помимо поиска личной выгоды. В своем знаменитом отрывке из «Богатства народов», который часто цитируют, Смит писал: «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму, и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах...»[26] Мясник, пивовар и булочник хотят получить деньги, отдав нам мясо, пиво и хлеб, а мы, потребители, хотим этого мяса, пива и хлеба, а потому готовы платить им своими деньгами. Обмен выгоден всем нам, и, чтобы подобный обмен происходил, нам не обязательно быть последовательными альтруистами.

В некоторых школах экономики читатели Смита, похоже, не идут дальше этих нескольких строк, хотя в них Смит обсуждает лишь достаточно частный вопрос, а именно *обмен* (а не распределение или производство) вместе

---

24. Adam, Adam, Adam Smith
Listen what I charge you with!
Didn't you say
In a class one day
That selfishness was bound to pay?
Of all doctrines that was the Pith.
Wasn't it, wasn't it, wasn't it, Smith?
(*Leacock S.* Hellements of Hickonomics. New York: Dodd, Mead & Co, 1936. P. 75; см. также мою работу: *Sen A.* On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell, 1987, Chapter 1).

25. Эта проблема неверной интерпретации подробнее рассматривается в моих работах: *Sen A.* Adam Smith's Prudence // Theory and Reality in Development / S. Lal, F. Stewart (eds). London: Macmillan, 1986; *Sen A.* On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell, 1987.

26. *Smith A.* An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. 1976. P. 26–27.

с поддерживающими его *мотивами* (не говоря, например, о таких вещах, как доверие, которое делает такой обмен устойчивым). В других текстах Смита часто обсуждаются иные мотивы, влияющие на человеческие действия и поведение.

Смит также подчеркнул, что иногда наше нравственное поведение принимает форму простого следования установленным условностям. Хотя он отмечал, что «людям размышления и спекуляции» проще понять силу некоторых из моральных аргументов, чем «остальному человечеству»[27], в работах Смита нет мысли, будто на людей в целом, когда они решают, как себя вести, обычно никак не влияют моральные соображения. Однако здесь еще важнее подчеркнуть признание Смитом того, что, даже когда нами движут следствия определенных моральных аргументов, мы не всегда понимаем их в их полной форме и порой воспринимаем наши решения так, словно бы действуем в соответствии с практикой, давно закрепившейся в нашем обществе. В «Теории нравственных чувств» он говорит об этом так: «Большинство людей поступают прилично и за всю свою жизнь не совершают ни одного поступка, заслуживающего порицания, вовсе не испытывая при этом чувства, которое заставляет нас одобрять такой образ действий, поскольку они поступают просто на основе общепринятых правил поведения»[28]. Этот акцент на силе «общепринятых правил поведения» играет весьма важную роль в смитовском анализе человеческого поведения и его социальных следствий. Общепринятые правила не ограничиваются выполнением указаний себялюбия.

Однако, хотя Смит со всей ясностью высказывался о важности различных мотивов, которые прямо или косвенно движут людьми (как отмечалось в начале этой главы), современная экономика в значительной ее части все больше склонялась к тому, чтобы попросту игнорировать любые мотивы, кроме поиска личной выгоды, а «теория рационального выбора», как она официально называется, возвела эту ложное единообразие человеческого поведения в базовый принцип рациональности. Этой связью я теперь и займусь.

---

27. The Theory of Moral Sentiments. P. 192.
28. Ibid. P. 162.

Личная выгода, симпатия и обязательство

Хотя «теория рационального выбора» считает, что рациональность выбора характеризуется разумным поиском личной выгоды, она не обязательно исключает, что у человека может быть симпатия или антипатия к другим. В более жесткой версии ТРВ (которая сегодня все больше выходит из моды) порой предполагалось, что рациональные люди должны не только преследовать собственные интересы, но и относиться к другим отстраненно, не испытывая никакого воздействия со стороны их благополучия или достижений. Однако интерес к другим не обязательно делает людей менее эгоистичными (то есть не всегда требует «самоотречения», как говорил Смит), если в конечном счете они улучшают свое собственное благосостояние, учитывая получаемое ими удовольствие — или страдание — от благосостояния других. Есть значительное различие между, с одной стороны, таким вниманием к влиянию фактов, связанных с другими людьми, на ваше благосостояние, когда вы продолжаете заниматься повышением последнего (в том числе и в том аспекте, который является реакцией на жизни других людей), и, с другой стороны, действительным отклонением от целенаправленного увеличения собственного благосостояния. Первое все еще является частью более общей концепции эгоистического поведения и может быть встроено в подход ТРВ.

Более тридцати лет назад в статье, называвшейся «Рациональные глупцы» (это была моя лекция имени Герберта Спенсера в Оксфорде), я попытался рассмотреть различие между «симпатией» и «обязательством», приняв их за возможные основания для поведения, ориентированного на других[29]. Симпатия (включающая и свой негативный вариант — антипатию) означает, что «на благосостояние одно-

---

29. *Sen A.* Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory // Philosophy and Public Affairs. 1977. Vol. 6, переиздано в: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, а также в: Beyond Self-Interest / J. J. Mansbridge (ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990. Это двустороннее различие между симпатией и обязательством, хотя оно не столь проработано, как многосторонняя дифференциация разных мотивов у Адама Смита, все же, что должно быть очевидно, во многом опирается на его анализ.

го человека влияет положение других» (например, человек может ощущать подавленность, когда видит нищету других), тогда как «обязательство» «нацелено на разрыв тесной связи между индивидуальным благосостоянием (с симпатией или без нее) и выбором действия (например, можно быть преданным делу искоренения нищеты, даже если сам от нее не страдаешь)»[30]. Симпатия совместима с поведением, нацеленным на личные интересы, и даже с тем, что Адам Смит называл себялюбием. Если человек пытается облегчить нищенское положение других только в той мере, в какой оно влияет на его собственное благополучие, значит, никакого отклонения от себялюбия как единственного приемлемого основания для действий нет[31]. Однако если человек обязуется, к примеру, делать то, что следует делать, чтобы избавить других от нищеты, независимо от того, как она влияет на его собственное благосостояние, а не только в той мере, в какой это влияние все же сказывается, значит, налицо *отклонение* от эгоистического поведения.

Один из главных творцов современной теории рационального выбора, профессор Гэри Беккер дал нам прекрасное изложение ТРВ в ее более широкой версии, оставив в системе аргументов место для симпатии как одного из человеческих чувств, но не отказавшись при этом от принципа поиска исключительно личной выгоды. В самом деле, чтобы заботиться о собственных интересах, людям не обязательно замыкаться на себе, поскольку они могут учитывать интересы других людей *в рамках* полезности, извлекаемой ими самими. Собственно, новый анализ Беккера, предложенный в его «Объяснении вкусов» (Accounting for Tastes, 1996), пусть во многих отношениях и новаторский, все же не расходится на фундаментальном уровне с базовыми идеями, представленными ранее

---

30. *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement (1982). P. 7–8.

31. Томас Нагель в своей новаторской критике ориентации на одно лишь эгоистическое поведение (*Nagel T.* The Possibility of Altruism. Oxford: Clarendon Press, 1970) также провел важное различие между случаем, когда человеку может быть выгодно альтруистическое действие, однако он совершает его не по этой причине, и тем вариантом, когда человек совершает такое действие именно потому, что ожидает получить от него личную выгоду. Хотя два этих случая, если ограничиваться только наблюдаемыми актами выбора и не провести никакого анализа мотивов, могут выглядеть примерно одинаково, все же важно отметить, что последний случай соответствует общему подходу ТРВ, основанному на мотиве личной выгоды, тогда как первый — нет.

в его классической и часто цитируемой работе «Экономические подходы к человеческому поведению» (Economic Approaches to Human Behavior, 1976): «В своем поведении люди руковдствуются следующими принципами: они (1) максимизируют получаемые ими выгоды; (2) формируют устойчивый набор предпочтений и (3) накапливают оптимальный объем информации и других ресурсов на множестве рынков»[32].

Центральным моментом подхода ТРВ, освобожденным от любого ненужного ограничения, является то, что максимизируемым показателем поведенческого выбора оказывается не что иное, как личная выгода и благополучие, и эта главная посылка совместима с признанием того, что на личную выгоду и благополучие могут оказывать влияние различные факторы, связанные с жизнью и благосостоянием других людей. Следовательно, «функция полезности» у Беккера, которую, как считается, максимизирует человек, обозначает *одновременно* показатель, максимизируемый разумным выбором, и представление человека о собственной выгоде. Это схождение весьма важно для многих экономических и социальных анализов, проведенных Беккером.

Таким образом, с ТРВ, сфокусированной на поиске личной выгоды как единственном рациональном основании выбора, легко согласуется симпатия, но не обязательства: вот последний рубеж. Конечно, можно приветствовать проведенное Беккером расширение ТРВ, которая уже не выглядит той ограниченной теорией, которая защищалась ранее, однако мы должны обратить внимание на то, что все же не вошло в эту ТРВ в версии Бекера. В частности, в ней нет места для какого-либо разумного основания, которое могло бы заставить преследовать некую цель, отличную от личного благосостояния (например: «неважно, что со мной будет, я должен помочь ей» или же «я готов многим пожертвовать ради борьбы за независимость моей страны»), или даже отказаться от преследования одних лишь личных целей (например: «это и в самом деле моя цель, однако я не должен упрямо стремиться к ней, поскольку должен быть справедлив и к другим»). Возможно, наиболее важный вопрос, который здесь, в контексте

32. *Becker G. S.* The Economic Approach to Human Behavior. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976. P. 14; *Becker G. S.* Accounting for Tastes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

нашей дискуссии о разуме и рациональности, требуется прояснить, состоит в том, что ТРВ даже в ее широкой версии предполагает не только то, что люди на самом деле не имеют других целей, кроме своего собственного благосостояния, но и то, что они нарушили бы требования рациональности, если бы признали какую-либо цель или мотив, отличные от поиска исключительно личного благополучия, пусть и учитывающего произвольные внешние факторы, на него влияющие[33].

Обязательства и цели

Легко понять, что нет ничего особенно странного или же противного разуму в том, что человек выбирает цель, которая не ограничивается исключительно его личной выгодой. Как отметил Адам Смит, у нас может быть много разных мотивов, которые выводят нас за пределы целеустремленного поиска выгоды. Нет ничего противного разуму в нашей готовности делать вещи, которые служат не только нашим интересам. Некоторые из таких мотивов (например: «гуманность, справедливость, великодушие и общественный дух») могут быть даже весьма продуктивными для общества, что также отмечалось Смитом[34].

Однако мысль о том, что люди могут иметь разумные основания выйти за пределы даже собственных целей (не-

---

33. См. по этому вопросу важную статью: *Jolls C., Sunstein C., Thaler R.* A Behavioral Approach to Law and Economics // Stanford Law Review. 1998. Vol. 50. Джоллс, Санстейн и Талер заходят намного дальше по пути устранения эгоистических коннотаций личной выгоды, так что предлагаемые ими расширения эмпирически убедительны и одновременно ценны в плане объяснения. Но все же в этой статье они нисколько не против базового совпадения (1) личного благосостояния (с учетом симпатий и антипатий) и (2) максимизируемого показателя, используемого для разумного выбора. Следовательно, представленная этими авторами критика важна в качестве вклада во «внутренний» спор о базовой концепции рациональности, как она формулируется в теории рационального выбора (ТРВ) в ее наиболее широкой версии. Я обсуждал применимость и границы критики, представленной Джоллс, Санстейном и Талером, во вводной статье к моей книге «Рациональность и свобода»: *Sen A.* Introduction: Rationality and Freedom // Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. P. 26–37.

34. The Theory of Moral Sentiments. P. 189. Смит рассматривает различные причины для того, чтобы выделить место нескольким таким мотивам, включая нравственные обязательства, приличия в поведении, а также общественную полезность.

зависимо от того, основаны ли сами эти цели исключительно на личной выгоде), вызывает большее сопротивление. Аргументация строится так: если вы сознательно не преследуете то, что считаете вашими целями, значит, это просто не ваши цели. Действительно, многие авторы придерживались точки зрения, согласно которой утверждение, будто можно иметь основания не ограничиваться собственными целями, является «бессмысленным, поскольку даже совершенно сторонние или альтруистические агенты не могут преследовать цели других людей, не делая их своими собственными»[35].

Здесь следует отметить: если отрицается, что рациональность требует от вас действовать исключительно в согласии с вашими собственными целями (подчиненными лишь тем ограничениям, которые приняты *не* добровольно), это не значит, что вы обязаны посвятить себя осуществлению целей других людей. Мы можем обосновать необходимость придерживаться правил приличия, которые считаем честными по отношению к другим, хотя они ограничивают исключительное господство принципа однозначного стремления к нашим собственным целям. Нет ничего особенно таинственного в том, что мы уважаем разумные правила поведения, которые могут ограничивать то, что мы вполне справедливо — и разумно — считаем целями, которых, в общем, хотели бы достичь.

Рассмотрим пример такого ограничения, которое не заставляет нас принимать цели других людей за наши «настоящие цели». Предположим, вы сидите в самолете у окна, штора поднята и в окно светит яркое солнце. И вот пассажир на соседнем сиденье просит вас опустить штору («не могли бы вы...»), чтобы ему был лучше виден экран компьютера и чтобы было удобнее играть в какую-то компьютерную игру. Вы знаете эту игру и сами считаете ее «абсолютно дурацкой» («пустой тратой времени»). В це-

---

35. Именно так Фабьен Петер и Ханс Бернард Шмид резюмируют критику отступления от «эгоистического выбора» в своем вводном тексте к весьма интересному сборнику статей по этим и близким темам: Symposium on Rationality and Commitment: Introduction//Economics and Philosophy. 2005. Vol. 21. P. 1. Моя трактовка этого возражения основывается на моем ответе на больший по объему сборник статей, составленный Петером и Шмидом и включающий их собственную статью по этой теме: *Peter F., Schmid H. B.* Rational Choice: Discipline, Brand Name and Substance//Rationality and Commitment/F. Peter, H. B. Schmid (eds). Oxford: Clarendon Press, 2007.

лом вы недовольны тем, что вокруг сплошное невежество и так много людей играет в глупые игры вместо того, чтобы почитать новости и поразмышлять о том, что происходит в Ираке, Афганистане или, если уж на то пошло, в вашем родном городе. Но все же вы решаете, что нужно согласиться и выполнить требование игрока, так что вы удовлетворяете его просьбу, опустив штору.

Что можно сказать об этом вашем выборе? Несложно понять, что вы не против помочь соседу (или любому другому человеку) улучшить его благополучие, но так получилось, что вы не думаете, что его благополучие и в самом деле значительно улучшится, если он попусту потратит свое время и если вы поможете ему потратить его на эту глупейшую игру. По сути, вам хотелось бы одолжить ему газету *New York Times*, поскольку, как вы уверены, от чтения ее было бы намного больше прока для образования и благополучия вашего соседа. Ваш поступок не является следствием какого-то общего стремления к благополучию.

Главная проблема тут, скорее, в том, должны ли мы строить препятствия другим людям, когда они стремятся к своим целям (или отказываться их устранить), когда эти цели не являются ни в коем смысле вредными, даже если, как в рассматриваемом случае, вы считаете, что такие цели — не путь к благополучию этих других людей. Возможно, в целом вы готовы откликнуться на просьбу ближнего о помощи (независимо от того, что вы думаете о его целях). Или, может, вы считаете, что, хотя место у окна дает вам власть над шторой, это случайное преимущество не следует использовать, не принимая во внимание то, чего хотят другие и как на их действия повлияет ваш выбор со шторой (пусть даже вам нравится солнце, а со шторой его не видно, и пусть даже вы невысокого мнения о цели, которую преследует сосед).

Эти аргументы могут явно применяться при вашем решении или же неявно подразумеваться, однако можно ли прийти к выводу, что ваше поведение, находящееся под социальным влиянием, показывает то, что ваша цель — помогать другим с осуществлением их целей, независимо от того, что вы об этих целях думаете? Поскольку вы принимаете социальные нормы поведения, вы в конечном счете помогли соседу добиться его цели. Но было бы явным преувеличением сказать, что ваша цель — максимально помогать другим с их целями или что их цели в каком-то смысле стали вашими («Слава богу, нет», — скажете

вы со вздохом облегчения). Скорее всего, вы просто следуете норме хорошего поведения, которую одобряете (позволять другим делать то, чего они на самом деле хотят) и которая является поведенческим ограничением, добровольно принимаемым вами в вашем выборе.

Нет ничего особенно странного, глупого или иррационального в вашем решении «позволить другим поступать по-своему». Мы живем в мире, где много других людей, и мы можем позволить им жить, как они хотят, но не обязаны принимать их образ жизни за благо, которое необходимо поддержать. Обязательство может принимать форму не только готовности преследовать цели, которые не полностью определяются личной выгодой, но и исполнения правил пристойного и даже великодушного поведения, которые ограничивают нашу склонность руководствоваться исключительно нашими собственными целями и не обращать внимание на то, какое влияние они оказывают на других. Уважение желаний и целей других не стоит рассматривать в качестве нарушения принципа рациональности.

9. Множественность беспристрастных оснований

В ПРЕДЫДУЩЕЙ главе доказывалось, что нет ничего необычного или иррационального в выборе или решениях, которые выходят за узкие пределы поиска одной лишь личной выгоды. Цели человека не обязаны ограничиваться односторонним и исключающим все остальное поиском личной выгоды, а выбор, им совершаемый, может выйти за пределы планомерного осуществления личных целей, например в том случае, когда соблюдаются приличия, позволяющие и другим осуществлять их цели. Следовательно, желание так называемой теории рационального выбора ограничить рациональность разумным стремлением к личной выгоде чрезмерно сужает возможности разумного рассуждения.

Связь между рациональностью выбора и устойчивостью оснований этого выбора обсуждалась в предыдущей главе. С точки зрения этой интерпретации рациональность, прежде всего, сводится к явному или неявному обоснованию наших решений разумным рассуждением, которое мы можем рефлексивно *отстоять*, а потому она требует, чтобы наши решения, так же как и наши действия и цели, ценности и приоритеты, могли выдержать наш собственный критический анализ, проводимый с полной серьезностью. Также обсуждалось, почему нет особых причин полагать, будто при таком критическом анализе должна отсекаться всякая мотивация, помимо поиска личной выгоды.

Однако, хотя рациональность выбора может, безусловно, допускать мотивы, не сводящиеся к личной выгоде, сама по себе рациональность этого не требует. Хотя нет ничего странного или иррационального в том, что кем-то движет забота о других людях, было бы сложнее доказать то, что есть некая необходимость или обязанность заботиться подобным образом о других, обосновываемая одной лишь рациональностью. У нас могут быть надежные

основания для действия, в которых отражаются наши склонности и наши индивидуальные способы самоанализа. Рациональность как характеристика поведения, связанного с выбором, не исключает существования ни убежденного альтруиста, ни разумного искателя личной выгоды.

Если Мэри принимает разумное и непротиворечивое решение заняться осуществлением собственной идеи общественного блага, пусть даже это и потребует от нее значительных жертв, это еще не причина считать ее «иррациональной». Однако точно так же сложно обвинить в иррациональности Пола, даже если он прямолинейный «максимизатор» личной выгоды, ведь его ценности, приоритеты и решения могут выдержать его собственный серьезный анализ[1]. Возможно, для Пола забота о других просто не так важна, как для Мэри[2]. Мы, конечно, можем решить, что Пол не такой «разумный» человек, как Мэри, однако, как указывал Джон Ролз, такая оценка не означала бы иррациональности как таковой[3]. Рациональность, на самом деле, предполагает достаточно мягкие ограничения: она требует проверки разумным рассуждением, однако позволяет разумному самоанализу принимать достаточно разные формы, не навязывая какого-либо единства критериев. Если бы рациональность была церковью, у нее было бы довольно широкое вероучение. Собственно, требования разумности, как их характеризует Ролз, обычно оказываются более строгими, чем требования простой рациональности[4].

---

1. Пол мог бы наряду с прочими соображениями принять в расчет то, что прямолинейное осуществление собственных интересов может негативно сказаться на его отношениях с другими, что могло бы стать проигрышем даже с точки зрения его эгоистических доводов.
2. Термин «рациональный» допускает дополнительное различение, которое было прекрасно проработано Томасом Сканлоном. Это различие между (1) тем, что человек может сделать с наибольшим основанием, и (2) тем, что человек должен делать, чтобы не быть иррациональным (см.: *Scanlon T.* What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. P. 25–30). Мэри и Пол могут быть признаны рациональными в обоих смыслах. Однако остается еще один вопрос — устойчивости их оснований, и этот вопрос главный для идеи рациональности, как она рассматривается в данной работе (см. главу 8). Подробнее он обсуждается в моей книге «Рациональность и свобода» (Rationality and Freedom, 2002).
3. См.: *Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement / E. Kelly (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. P. 5–8.
4. Однако, иллюстрируя «известное различие между разумностью и рациональностью», Томас Сканлон приводит пример, который, похоже, имеет

Требования анализа придется ужесточить и уточнить при переходе от идеи рациональности к идее разумности, если в целом следовать интерпретации этого различия, предложенной Джоном Ролзом. Как обсуждалось в главе 5 («Беспристрастность и объективность»), идея объективности в практическом разуме и поведении может систематически связываться с требованиями беспристрастности. Опираясь на эту идею, можно принять то, что релевантный стандарт этических принципов должен быть связан с возможностью его оправдания в рамках свободного и открытого рассуждения[5]. Точки зрения и оценки других людей, как и их интересы, в этом случае играли бы ту роль, которой рациональность сама по себе не требует[6].

Мы, однако, должны внимательнее изучить идею о возможности оправдания при совместном рассуждении с другими. Что именно она требует и почему?

прямо противоположный смысл (*Scanlon T.* What We Owe to Each Other. P. 192–193). Человек, как указывает Сканлон, может считать возражение против поведения какого-то другого влиятельного человека абсолютно «разумным», и все же принять решение, что высказать это осуждение будет «иррациональным», поскольку следствием может стать гнев того, кому высказали упрек. Следовательно, в некоторых обстоятельствах высказывать разумное утверждение нерационально. Мне кажется, что здесь смешаны два разных вопроса. Во-первых, требования рациональности и разумности различаются и не обязательно совпадают (в целом я буду считать, что разумность в типичном случае требует большего, чем просто рациональность). Во-вторых, рациональность понимания или решения следует отличать от рациональности публичного высказывания этого понимания или решения. Различение между «правильным суждением» и «суждением, которое правильно будет высказать» в двуединой дисциплине мысли и коммуникации порой бывает весьма важным. Я попытался проанализировать это различие в моем эссе «Описание как выбор» в работе: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

5. Формулировка самого Ролза делает основной акцент, похоже, на открытом диалоге, но не со всеми, а только с «разумными людьми». В главе 5 обсуждалось различие между этим подходом с некоторыми открыто сформулированными нормативными составляющими (отражающимися в характеристике «разумных людей» и в том, что они могут счесть «разумным») и позицией Хабермаса, по своему содержанию более процедурной. Тогда я утверждал, что это различие может быть не настолько строгим, как кажется на первый взгляд.

6. Можно по-разному определять сферу действия «открытого и свободного публичного рассуждения», и эти различия в формулировке могут быть достаточно значимыми для понимания точных и подчас весьма тонких отличий в том, как этот подход используется Ролзом и другими, в частности Кантом и Хабермасом. Здесь я, однако, не буду углубляться в эти вопросы о различиях, поскольку для подхода, проводимого в этой книге, они не являются такими уж важными.

Чего другие не могут разумно отвергнуть?

В пьесе Шекспира «Король Иоанн» Филипп Бастард отмечает, что на нашу общую оценку мира часто влияют наши частные интересы:

> Ну что ж, я нищий — вот и негодую,
> Твердя, что величайший грех — богатство.
> Разбогатею — благородно-строг,
> Начну вещать, что нищета — порок[7].

Сложно отрицать то, что наши условия и положение могут повлиять на наши общие установки и политические мнения о социальных различиях и асимметрии. Если мы относимся к самоанализу серьезно, возможно, что мы проявим достаточно упорства, чтобы достичь большей логичности в общих оценочных суждениях (и чтобы, к примеру, наши суждения о богатых не слишком различались в зависимости от того, богаты мы сами или бедны). Однако нет никакой гарантии, что анализ примет именно эту строгую форму, поскольку во взглядах и мнениях о вещах, которые относятся к нам самим, мы склонны себе потакать, а это может ограничить эффективность самоанализа. В социальном контексте, предполагающем честное отношение к другим людям, возможно, нужно будет выйти за пределы требований рациональности, сводящихся к достаточно мягкому самоанализу, и рассмотреть требования «разумного поведения» с другими. В этом более строгом контексте мы должны обратить пристальное внимание на точки зрения и интересы других, поскольку они играют определенную роль в анализе, которому разумно подвергнуть наши решения и выбор. В этом смысле наше понимание того, что в обществе правильно и неправильно, должно выйти за пределы диктата «себялюбия», если говорить словами Адама Смита.

Действительно, как убедительно доказал Томас Сканлон, «размышление о правильном и неправильном является на самом базовом уровне размышлением о том, что можно оправдать перед другими на основаниях, которые они, при верной мотивации, не могли бы разумно отверг-

---

7. *Шекспир У.* Король Иоанн//Полн. собр. соч.: В 8 Т. М.: Искусство, 1958. Т. 3. С. 343.

нуть»[8]. Хотя возможность выдержать свой собственный последовательный анализ представляется крайне важной для самой идеи рациональности, серьезное внимание к критической оценке, высказываемой с точки зрения других, должно иметь значительную роль в нашем переходе от рациональности к разумному поведению по отношению к другим людям. Здесь, очевидно, есть место для требований политической и социальной этики.

Отличается ли критерий Сканлона от ролзовских требований честности, осуществляемой за счет «исходного положения», которое мы уже изучали ранее? Конечно, они тесно связаны друг с другом. Собственно, «занавес неведения», применяемый в «исходном положении» (и не позволяющий кому бы то ни было знать, кем он будет в реальном мире), был разработан Ролзом для того, чтобы люди смотрели дальше своих личных интересов и целей. Однако есть и существенные различия между строго «договорным» подходом Ролза, сосредоточенным в конечном счете на взаимных выгодах, приносимых соглашением, и более широким анализом рассуждения у Сканлона (хотя сам Сканлон, скорее, запутывает ситуацию, постоянно называя свой подход «контрактуалистским»).

В анализе Ролза, когда представители народа собираются и решают, какие принципы должны считаться «справедливыми» для управления базовой институциональной структурой общества, учитываются интересы всех людей, во всех их различиях (но анонимно, поскольку благодаря «занавесу неведения» никто не знает, кто кем на самом деле будет). Если следовать описанию исходного положения, представленному Ролзом в его «Теории справедливости», стороны (или их представители) при обсуждениях, проходящих в исходном положении, не позволяют проявляться своим частным моральным взглядам или культурным ценностям; их задача лишь в том, чтобы наилучшим образом удовлетворить свои интересы и интересы тех, кого они представляют. Даже если все стороны преследуют свои собственные интересы, договор, который должен быть принят единогласно, может считаться, с точки зрения Ролза, наиболее отвечающим интересам всех сторон, сведенным вместе за «занавесом неведения» (поскольку занавес не позволяет нико-

---

8. *Scanlon T.* What We Owe to Each Other (1998). P. 5; см. также его работу: *Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism//Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

му узнать, кем именно он будет)[9]. Следует подчеркнуть, что беспристрастное обобщение посредством «занавеса неведения» не обязательно оказывается самоочевидным методом, поскольку не совсем ясно, что будет выбрано в условиях такой специально введенной неопределенности. Отсутствие единственного решения, которое бы было единогласно выбрано всеми сторонами, соответствует отсутствию уникального социального обобщения конфликтующих интересов разных людей. Например, ролзовская формула распределения, отдающая приоритет интересам наименее обеспеченных людей, вынуждена конкурировать с утилитаристской формулой максимизации суммы выгод для всех: собственно, Джон Харсаний приходит к этому утилитаристскому решению, применяя примерно так же метод воображаемой неопределенности, не позволяющей узнать, кто кем будет.

Напротив, в формулировке Сканлона, хотя основой публичной дискуссии служат именно интересы сторон, аргументы могут поступать от всякого члена данного или какого-то другого общества, который способен представить определенные доводы, заставляющие думать, что принимаемые решения можно или, напротив, нельзя «разумно отвергнуть». Хотя положение сторон определяется именно тем, что под вопросом их интересы, аргументы, касающиеся того, что можно и что нельзя разумно отвергнуть от лица этих сторон, могут отсылать к разным моральным позициям, если они сочтены разумными, и не ограничивать внимание аргументацией одних лишь участников переговоров. В этом смысле подход Сканлона допускает движение в ту сторону, которая была намечена Адамом Смитом и его идеей «беспристрастного наблюдателя» (см. главу 8), пусть даже все аргументы в анализе Сканлона остаются завязаны на заботы и интересы сторон договорного процесса.

---

9. См.: *Harsanyi J.* Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility//Journal of Political Economy. 1955. Vol. 63. Есть и другие варианты решения, например максимизация скорректированной по равноправию общей суммы выгод, — это решение предлагается в: *Mirrlees J.* An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation//Review of Economic Studies. 1971. Vol. 38. См. также: *Broome J.* Weighing Lives. Oxford: Clarendon Press, 2004. Здесь я не буду углубляться в этот вопрос, но он рассматривается в моих работах: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; Amsterdam: North-Holland, 1979; *Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Clarendon Press, 1973; расширенное издание в соавторстве с Джеймсом Э. Фостером (James E. Foster) — 1997; *Sen A.* Social Choice Theory//Handbook of Mathematical Economics/K. Arrow, M. Intriligator (eds). Amsterdam: North-Holland, 1986.

Также подход Сканлона предполагает инклюзивное расширение, поскольку люди, чьи интересы затрагиваются, не обязательно относятся лишь к данному обществу, стране или политическому сообществу, как это было в ролзовском варианте осуществления справедливости «народом для народа». Формулировка Сканлона допускает расширение коллективности людей, чьи *интересы* признаются значимыми: они не обязаны быть гражданами определенного суверенного государства, как в модели Ролза. Также, поскольку искомыми в этом случае являются общие основания, имеющиеся у людей в разных положениях, оценки местных жителей — не единственные взгляды, имеющие значение. Я уже обсуждал, в частности в главе 6, ограничивающие качества ролзовского «договорного» подхода, сужающего спектр точек зрения, которые допускаются к участию в публичных рассуждениях, а поскольку «контрактуалистский» подход Сканлона в какой-то мере устраняет некоторые из этих ограничений, у нас есть все причины опираться на формулировку именно Сканлона, а не Ролза.

Сканлон, как сам он объясняет, называет свой подход «контрактуалистским» (что, по-моему, не способствует прояснению его отличий от договорного подхода) потому, что использует «идею общей готовности изменить наши личные требования, чтобы найти основание для оправдания, которое могли бы принять и другие». Хотя этим еще не предполагается никакого договора, Сканлон в определенном смысле прав, когда называет эту идею «главным элементом традиции общественного договора, восходящей к Руссо» (p. 5). Но в такой общей форме это еще и основная идея многих других традиций, например христианской (так, в главе 7 я анализировал спор Иисуса с законником о том, как понимать притчу о «добром самаритянине»), а также смитовской и даже утилитаристской (особенно в версии Милля). Подход Сканлона является намного более общим, чем могло бы показаться из-зи его собственного желания ограничить его пределами «традиции общественного договора».

Множественность того, что невозможно отвергнуть

Теперь я перейду к другому вопросу. Важно понять, что определение Сканлоном принципов, которые могут считаться разумными, совершенно не обязано привести к их

единственному набору. Сам Сканлон не так много говорит о множественности конкурирующих принципов, каждый из которых способен выдержать испытание на возможность отвержения. Если бы он обратил внимание на этот пункт, различие между его «контрактуалистским» подходом и настоящим «договорным» подходом стало бы яснее. Договорной подход — в варианте Гоббса, Руссо или Ролза — должен приводить к одному конкретному договору; у Ролза такой договор определяет единственный комплекс «принципов справедливости», подчиненных «справедливости как честности». Действительно, очень важно понять то, что такая уникальность является ключевым моментом для институционального базиса мысли Ролза, поскольку в его логике именно этот единственный набор требований определяет базовую институциональную структуру общества. Концепция справедливого общества у Ролза развертывается начиная с первого институционального шага, основанного на соглашении по единственному набору принципов, и до следующих этапов, на которых рассматриваются другие вопросы (например, на «стадии законодательства»). Если бы существовали конкурирующие принципы с разными институциональными требованиями, причем все бы они формировались в исходном положении, тогда рассуждения Ролза просто невозможно было бы изложить в той форме, которую они у него принимают.

Этот вопрос я обсуждал ранее, в главе 2 («Ролз и после Ролза»), где, правда, большее внимание уделялось соотносящемуся с данной темой, но все же другому вопросу — неправдоподобию предпосылки, согласно которой в ролзовском исходном положении должен быть единогласно принят некий единственный набор принципов. Если существует много альтернатив, которые все в равной степени могут быть выбраны на условиях честности, тогда не будет одного-единственного общественного договора, который можно было бы определить и который мог бы служить основанием для институциональной концепции, предлагаемой Ролзом.

С пониманием возможной множественности устойчивых и беспристрастных оснований, способных выдержать взыскательный анализ, связан весьма важный момент. Как уже обсуждалось ранее (во введении), у нас есть разные типы конкурирующих оснований справедливости, и не всегда возможно отбросить все, кроме одного-единственного набора взаимодополнительных принципов, которые бы

четко согласовывались друг с другом. Даже если у кого-то есть вполне определенный приоритет, подобные приоритеты у разных людей могут быть разными, и не всегда получается решительно отвергнуть те хорошо аргументированные основания, которым отдают приоритет другие люди.

Например, в случае трех детей, спорящих о флейте, обсуждавшемся во введении, можно доказать, что каждый из трех альтернативных вариантов действия обладает обосновывающими его аргументами, которые нельзя разумно отвергнуть даже после серьезных размышлений и анализа. Оправдания, на которых строились претензии трех детей, могут принимать в равной степени «беспристрастные» формы, пусть даже они различаются в том, какие именно объективные доводы кладутся в основание каждого из трех аргументов. Одна претензия основывалась на значении самореализации и счастья, другая — на значении экономического равенства, а третья — на признании необходимости отстоять право пользоваться плодами собственного труда. Мы можем, конечно, разбирая эти конкурирующие друг с другом основания, в итоге занять какую-то определенную сторону, однако сложно утверждать, что все предложенные основания, за исключением одного, должны быть отвергнуты как «небеспристрастные». Действительно, даже совершенно беспристрастные судьи, которыми не движут личные интересы или какие-то эксцентричные личные качества, могут в подобных случаях признать силу различных оснований справедливости и в итоге разойтись друг с другом в решениях касательно необходимых действий, поскольку все конкурирующие аргументы имеют определенное право на беспристрастную поддержку.

Взаимные выгоды сотрудничества

Несложно понять, почему договорной подход нравится некоторым людям, считающим себя «реалистами», которые желают, чтобы достойное поведение возникло из некоего предельного анализа личной полезности. Желание Ролза видеть в «обществе честную систему сотрудничества»[10] вполне соответствует этому общему подходу. Как

10. Интересно, что это название второго раздела первой части «Справедливости как честности: новой формулировки» Ролза (*Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. P. 5–8).

указывает Ролз, идея сотрудничества «включает идею рациональной пользы или блага каждого участника», а «идея рациональной пользы указывает на то, что участники сотрудничества стремятся преумножить, отправляясь от собственного представления о благе». Здесь есть определенные сходства с эгоистической позицией теории рационального выбора, хотя в данном случае она используется в условиях исходного положения, когда работает занавес неведения, не позволяющий узнать о персоналиях. Также все участники открыто признают, что не могут достичь желаемых целей без сотрудничества с другими. Следовательно, кооперативное поведение выбирается в качестве групповой нормы к всеобщей выгоде, и оно предполагает совместный выбор «условий, которые каждый участник может, а в некоторых случаях и должен разумно признать, если любой другой также примет их»[11].

Это, возможно, общественная мораль, но в конечном счете это *благоразумная* общественная мораль. Поскольку идея взаимовыгодного сотрудничества настолько важна для концепции исходного положения у Ролза и поскольку Ролз, в основном, использует фундаментальную идею честности в рамках исходного положения как особого приема, ролзовский подход к «справедливости как честности» поддерживается, по существу, рассуждением, основанным на логике пользы.

Позиция, основанная на пользе, и в самом деле важна для социальных правил и поведения, поскольку существует много ситуаций, когда общие интересы группы людей удовлетворяются гораздо лучше, когда каждый следует правилам поведения, не позволяющим кому-либо пытаться получить небольшую прибыль ценой значительного ухудшения положения всех остальных. В реальном мире есть немало серьезных проблем такого рода, начиная с экологической устойчивости или сохранения общедоступных естественных ресурсов («общих благ») и заканчивая трудовой этикой на производстве или гражданским чувством в городской жизни[12].

---

11. *Rawls.* Justice as Fairness: A Restatement. P. 6.

12. См., например: *Sagoff M.* The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; *Frey B. S.* Does Monitoring Increase Work Effort? The Rivalry with Trust and Loyalty//Economic Inquiry. 1993. Vol. 31; *Gordon D. M.* Bosses of Different Stripes: A Cross-Sectional Perspective on Monitoring and Supervision//American Economic

При работе с такими ситуациями есть два основных способа достичь взаимных выгод за счет кооперации, а именно принятые договоры, которые дополняются определенным механизмом исполнения, и социальные нормы, которые могут сами по себе работать на достижение того же результата. Хотя так или иначе обсуждались оба этих пути, в работах по политической философии, придерживающихся договорного подхода и восходящих по меньшей мере к Гоббсу, почетное место досталось договорным методам, предполагающим систему исполнения договоров, тогда как эволюция социальных норм в основном исследовалась в социологических и антропологических работах. Полезность кооперативного поведения и закрепление такого поведения посредством добровольного самоограничения членов определенной группы были великолепно исследованы рядом проницательных социальных аналитиков (например, Элинор Остром), которые обсуждали возникновение и сохранение коллективного действия благодаря социальным нормам поведения[13].

Договорное мышление и область его применения

Вряд ли можно сомневаться в том, что основанный в конечном счете на взаимной выгоде аргумент, отправляющийся от благоразумия и доказывающий необходимость общественного сотрудничества, а потому и общественной морали вместе с политикой, крайне важен для понимания обществ, их успехов или неудач. Договорная логика внесла немалый вклад в объяснение и разработку перспективы общественного сотрудничества, осуществляющегося как на этических основаниях, так и за счет институционального устройства. Политическая философия, а также эмпирическая антропология сделали большой шаг вперед именно благодаря развитию договорного подхода.

Review. 1994. Vol. 84); *Ostrom E.* Collective Action and the Evolution of Social Norms//Journal of Economic Perspectives. 2000. Vol. 14; *Dobson A.* Citizenship and the Environment. Oxford: Oxford University Press, 2003; *Holden B.* Democracy and Global Warming. London: Continuum International Publishing Group, 2002.

13. См., например: *Ostrom E.* Collective Action and the Evolution of Social Norms (2000).

Эта позиция значительно обогатилась у Ролза, а до него у Канта — если сравнивать с более простым, хотя и означавшим немалый прогресс, анализом общественного сотрудничества, который первоначально был представлен Томасом Гоббсом в рамках рассуждения, непосредственно основанного на благоразумии. Действительно, у Ролза позиция «взаимной выгоды» применяется с несколькими весьма важными отличиями, среди которых особенно выделяется беспристрастное рассуждение, используемое несмотря на то, что движущая сила «взаимовыгодного сотрудничества» в конечном счете не может не быть в том или ином смысле благоразумной.

Во-первых, хотя идея договора используется Ролзом для определения природы справедливых социальных институтов и соответствующих требований к поведению, его анализ опирается не столько на жесткую систему исполнения соглашения (как во многих договорных теориях), сколько на готовность людей следовать тому, как они, собственно, «согласились» себя вести. Эта интерпретация обычно позволяла Ролзу обходить стороной потребность в принудительной системе исполнения договора, которой, по его мнению, можно полностью избежать, по крайней мере в теории. Далее, нормы поведения после договора видоизменяются — этот вопрос также обсуждался нами ранее, в частности в главах 2 («Ролз и после Ролза») и 3 («Институты и люди»). Доказательство взаимной пользы как прелюдия к договору в исходном положении приводит к договору, а он, в свою очередь, — по крайней мере, его воображаемое заключение (поскольку это ведь чисто гипотетический договор) — формирует поведение людей в обществах со справедливыми институтами, созданными благодаря принципам, воплощенным в этом договоре[14].

Во-вторых, еще одна черта, которая выводит анализ Ролза далеко за пределы обычных аргументов о достойном поведении, необходимом для взаимной пользы, состоит в том,

---

14. Политическая концепция Ролза в определенном смысле расходится с социологическим описанием постепенной эволюции социальных норм, разработанным Элинор Остром и другими, хотя между двумя этими линиями рассуждения есть определенные сходства в следствиях, касающихся поведения. В случае Ролза то, что начинается в качестве признания возможности взаимовыгодных договоров, оказывает, в свою очередь, ограничивающее влияние на реальное поведение в обществе, основанное на политической морали согласия с определенным общественным договором.

что Ролз специально делает так, чтобы в исходном положении никто не мог рассуждать или же заключать сделки, основываясь на знании о своем реальном положении в обществе, поскольку любые рассуждения и сделки тут ограничены занавесом неведения. В результате происходит переход от стремления к своей реальной пользе к закреплению пользы всего сообщества в целом, причем никто не знает, какова будет его личная выгода в общей картине. В этом смысле в описании Ролза достаточно беспристрастности, однако связь с оправданием сотрудничества, ориентированным на пользу, пусть в данном случае оно и проводится (за счет занавеса неведения) в беспристрастной форме, благодаря такому расширению не устраняется.

Благодаря предложенному Ролзом анализу «справедливости как честности» договорное мышление расширяет свою сферу действия и выходит далеко за пределы прежних исследований договорного подхода. Однако фокусировка на индивидуальной пользе в целом и взаимной пользе в частности остается центральным моментом логики самого Ролза (хотя и получает более сложную форму), что вполне соответствует договорному подходу. Несмотря на достижения договорного мышления в этой расширенной форме, остается вопрос, требующий исследования, а именно: действительно ли поиск пользы, будь она прямой или косвенной, составляет единственное надежное основание для разумного поведения в обществе? С этим вопросом связан и вопрос о том, действительно ли обоюдная выгода и взаимодействие должны быть основаниями любой политической разумности.

Сила и ее обязанности

Для контраста позвольте мне рассмотреть другую линию рассуждения, которая в целом утверждает, что, если у кого-то есть силы осуществить некое изменение, которое, как понятно этому человеку, сделает мир менее несправедливым, значит, это убедительный социальный аргумент за такое действие (соответственно, доводы за него не нужно объяснять выгодами, которые можно получить от некоего воображаемого сотрудничества). Эта обязанность действенной силы на базовом уровне мотивационного оправдания резко отличается от взаимных обязательств сотрудничества.

Такая точка зрения на обязанности силы была довольно убедительно представлена Гаутамой Буддой в Сутта-нипате[15]. Будда в этом тексте утверждает, что у нас перед животными есть ответственность именно в силу наличия между нами асимметрии, а не симметрии, которая привела бы к необходимости сотрудничества. Он как раз доказывает, что, поскольку мы намного сильнее всех остальных видов, у нас есть определенная ответственность перед ними, которая связана с такой асимметрией возможностей.

Далее Будда иллюстрирует эту мысль аналогией с ответственностью матери перед ребенком, которая есть у нее не потому, что она дала рождение ребенку (эта связь не упоминается в данном аргументе, хотя и рассматривается в других), а потому, что она может повлиять на жизнь своего ребенка так, как сам он повлиять не может. В этой логике причина, по которой мать должна помочь ребенку, определяется не выигрышем от кооперации, а именно признанием с ее стороны того, что она может в асимметричном порядке сделать для ребенка то, что окажет значительное влияние на его жизнь, тогда как сам ребенок ничего такого сделать не в состоянии. Матери не нужно искать каких-то реальных или воображаемых взаимных выгод, то есть не нужно стремиться к договору в модусе «как если бы», чтобы понять свою обязанность перед ребенком. Эту мысль как раз и подчеркивал Гаутама.

Обоснование в данном случае проводится через доказательство того, что если определенное действие, которое можно свободно выполнить, открыто для данного человека (то есть осуществимо для него) и если этот человек полагает, что такое действие сделает положение в мире более справедливым (то есть упрочит справедливость в нем), значит, это уже достаточный аргумент для того, чтобы в своем решении человек учел потенциальную способность своего действия помочь делу справедливости. Конечно, может быть много действий, которые каждое в отдельности удовлетворяют двум данным условиям, но при этом человек, возможно, не в состоянии их предпринять. Поэтому этот ход мысли не требует безого-

---

15. Классический английский перевод «Сутта-нипаты»: The Sutta-Nipata: A Collection of Discourses//The Sacred Books of the East, vol. X, Part II/ F. M. Muller (ed.), V. Fausboll (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1881. Более поздний перевод: The Sutta-Nipata/H. Saddhatissa (trans.). London: Curzon Press, 1985.

ворочного приведения в жизнь во всех случаях, когда выполнены два условия, выступая, в действительности, аргументом в пользу признания обязанности рассмотреть доводы в пользу такого действия. Хотя можно составить некое основанное на договоре рассуждение в его расширенной форме (ведь подобные рассуждения бывают достаточно изобретательными), которое бы заставило мать рассмотреть вопрос помощи ее ребенку, это был бы просто кружной путь, которым мы пришли бы к тому выводу, к которому напрямую приводит рассуждение об обязанностях силы.

Главное, что здесь нужно признать, — это существование разных подходов к разумному поведению, и не все из них обязательно крепятся на рассуждении о взаимовыгодном сотрудничестве, обоснованном логикой пользы. Поиск взаимных выгод, как в прямой форме у Гоббса, так и в анонимной форме у Ролза, имеет огромное социальное значение, однако это не единственный тип аргументации, важной для обсуждения того, что собой представляет разумное поведение.

Этот разговор о множественности беспристрастных оснований я закончу еще одним наблюдением. Понимание обязанностей, связанных с тем, что ныне называют концепцией прав человека, хотя раньше их называли иначе (ведь борьба за них началась по меньшей мере в XVIII в., с Тома Пэйна и Мэри Уолстонкрафт), всегда в немалой степени покоилось на общественном рассуждении, связанном с ответственностью действенной силы, и этот вопрос мы еще будем обсуждать в главе 17 («Права человека и глобальные императивы»)[16]. Аргументы, не опирающиеся на логику взаимной выгоды, а сосредоточенные, напротив, на односторонних обязательствах, обусловленных асимметрией силы, не только постоянно используются в современной борьбе за права человека, но также могут считаться первыми попытками вывести следствия из признания всеобщих свобод и соответствующих им прав человека. Например, работы Тома Пэйна и Мэри Уолстонкрафт, посвященные тому, что сама она называла «отстаиванием» прав женщин и мужчин, в значительной степени опирались на мотивы именно этого рода, выводимые из рассу-

---

16. См. также мои работы: *Sen A.* Elements of a Theory of Human Rights // Philosophy and Public Affairs. 2004. Vol. 32; *Sen A.* Human Rights and the Limits of Law // Cardozo Law Journal. 2006. Vol. 27.

ждения об обязанности действенной силы способствовать развитию всеобщих свобод. Эта линия размышлений, как мы уже говорили ранее, находит серьезную поддержку в предложенном Адамом Смитом анализе «нравственных оснований», включающем в себя особый прием — «беспристрастного наблюдателя», который просвещает людей, указывая им на их моральные интересы и обязательства.

Взаимная выгода, основанная на симметрии и взаимности, — это не единственное основание размышлений о разумном поведении по отношении к другим. Наличие действенной силы и обязательств, которые могут из нее в одностороннем порядке следовать, также могут быть важным основанием для беспристрастного рассуждения, выходящего далеко за пределы мотивов, заданных взаимными выгодами.

10. Реализация, последствия и деятельность

Во введении мы обсуждали один интересный разговор, изложенный в древнем санскритском эпосе «Махабхарата». Этот диалог состоялся между Арджуной, великим воином и героем эпоса, и Кришной, его другом и советником, накануне большой битвы на Курукшетре, месте, которое находилось неподалеку от современного Дели. Тема разговора — долг людей в общем и Арджуны в частности, причем в споре Арджуна и Кришна занимают принципиально разные позиции. Я начну эту главу с более подробного изучения вопросов, затрагиваемых аргументами Арджуны и Кришны.

В битве на Курукшетре участвовали, с одной стороны, Пандавы — доблестная царская семья, во главе которой стоял Юдхиштхира (самый старший брат Арджуны и законный наследник трона), и Кауравы — двоюродные братья Пандавов, которые захватили власть в царстве. Большинство царских семей различных северных, западных и восточных царств Индии присоединились к той или другой из сторон этой эпической битвы, так что сошедшиеся в бою армии включали большую часть мужского населения Индии, способного носить оружие. Арджуна — великий непобедимый воин, вставший на сторону Пандавов, то есть сторону правого дела. Кришна — колесничий Арджуны, а кроме того, он считается воплощением Бога.

Ожесточенный спор Арджуны и Кришны — один из наиболее ярких моментов эпоса, и на протяжении столетий он служил источником множества моральных и политических размышлений. Часть эпоса, в которой изложен этот разговор, называется «Бхагавадгитой» (или сокращенно «Гитой»), и она не только пленяла обычных читателей природой самого спора, но и постоянно привлекала внимание религиозных деятелей и философов.

Арджуна и Кришна обозревают армии двух сторон и размышляют о грандиозной битве, которая вот-вот начнет-

ся. Затем Арджуна высказывает глубокие сомнения о том, действительно ли ему стоит участвовать в сражении. Он не сомневается в том, что их дело правое и что это справедливая война, так что в конечном счете именно его сторона одержит победу, ведь она сильнее (что не в последнюю очередь обусловлено выдающимися способностями самого Арджуны-воина). Однако, как замечает Арджуна, многие падут в битве. Также его беспокоит то, что и сам он должен будет убить множество людей, причем большинство из тех, кто примут участие в битве и кому грозит смерть, не сделали ничего предосудительного, кроме того, что согласились (часто из чувства верности роду или в силу каких-то других связей) встать на ту или другую сторону. С одной стороны, тревога Арджуны связана с тем, что битва станет бедствием для всей страны, поскольку ее итог можно считать катастрофой, даже отвлекаясь от его собственной роли в грядущей резне, но, с другой стороны, отчасти эта тревога порождена его собственной ответственностью за убийства, которые он совершит, в том числе и за убийства тех, с кем он тесно связан и кому симпатизирует. Следовательно, в аргументе Арджуны, объясняющем его нежелание участвовать в битве, есть как позиционные, так и транспозиционные составляющие[1].

Арджуна говорит Кришне, что на самом деле он не должен участвовать в сражении и воевать, так что, возможно, следует просто позволить неправедным Кауравам править царством, которое они захватили, поскольку это, вероятно, будет меньшим из двух зол. Кришна высказывается против этого довода и в своем ответе сосредоточивается на приоритете выполнения долга независимо от последствий. Его аргументация постоянно использовалась в Индии в дискуссиях по религиозной и моральной философии. Собственно, когда Кришна постепенно превратился из благородного, но пристрастного покровителя Пандавов в воплощение Бога, «Гита» приобрела важное теологическое значение.

Кришна доказывает, что Арджуна должен выполнить свой долг и будь что будет, причем в данном случае его долг — сражаться, и неважно, какие результаты за этим последуют. Это правое дело, и как воин и полководец, на ко-

1. Это различие, связанное с позиционностью, обсуждалось в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»).

торого должна полагаться его сторона, он не может уклониться от выполнения своих обязанностей. Образцовая деонтология Кришны, предполагающая логику, сосредоточенную на долге и не зависящую от последствий, оказала глубокое влияние на моральные споры последующих тысячелетий. Я полагаю, что признание силы этой чистой теории можно увидеть и в том, что даже великий проповедник ненасилия, Мохандас Ганди, ощущал, насколько вдохновляющими могут быть слова Кришны о выполнении долга, невзирая на последствия (он часто цитировал Кришну из «Гиты»), пусть даже долг Арджуны означал участие в кровопролитной войне, а не отказ от убийства, то есть представлял собой дело, которое Ганди, конечно, не мог бы одобрить.

Моральная позиция Кришны нашла красноречивую поддержку у многих философов и литераторов из самых разных стран, которые ее комментировали. Восхищение «Гитой» и, в частности, аргументами Кришны закрепилось в определенных сферах европейской интеллектуальной культуры[2]. Кристофер Ишервуд перевел «Бхагавадгиту» на английский[3], а Т. С. Элиот разъяснил логику Кришны, оформив его основную мысль в виде поэтического наставления: «Но не думайте о грядущих плодах. / Плывите вперед / Итак, не доброго вам пути, / Но пути вперед, путешественники»[4].

Аргументы Арджуны

По мере развития спора Арджуна и Кришна выдвигают разные аргументы, так что в результате получилось то, что можно считать классической дискуссией между деонтологией, не обращающей внимания на последствия,

---

2. «Гита» уже в начале XIX в. заслужила восторженную похвалу Вильгельма фон Гумбольдта, который назвал ее «прекраснейшей, возможно единственной истинной философской песней из всех существующих на каком-либо из известных языков». Джавахарлал Неру, цитировавший Гумбольдта, указывает, однако, на то, что «каждая школа мысли и философии... интерпретирует [Гиту] по-своему» (*Nehru J.* The Discovery of India. Calcutta: The Signet Press, 1946; переиздано: Delhi: Oxford University Press, 1981. P. 108–109).

3. Совместно со Свами Прабхавананда (Swami Prabhavananda) (Bhagavadgita. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1989).

4. *Элиот Т. С.* Стихотворения и поэмы / А. Сергеев (пер.). М.: Радуга, 2000. С. 273, 275.

и чувствительной к последствиям оценкой. Арджуна в конечном счете признает свое поражение, но не раньше, чем Кришна подкрепит интеллектуальную силу своей аргументации некоей сверхъестественной демонстрацией своей божественной природы.

Но действительно ли Арджуна ошибался? Почему мы должны «не думать о грядущих плодах» и просто «плыть вперед»? Может ли вера в не зависящий от последствий долг, предписывающий бороться за правое дело, действительно перевесить доводы за то, чтобы не убивать людей, включая и тех, кого любишь? Основная мысль здесь не в том, что Арджуна в конечном счете все же был прав, когда отказывался вступать в бой (существует много аргументов против отказа Арджуны от участия в сражении, отличных от тех, на которых сосредоточивается Кришна), а в том, что тут нужно взвесить и сопоставить много моментов, так что позицию Арджуны, ориентированную на вопрос человеческих жизней, невозможно запросто отбросить, указав на очевидный долг участия в битве, не зависящий от последствий.

В действительности это дихотомия с двумя содержательными позициями, каждую из которых можно защищать по-разному. Битва на Курукшетре изменит жизнь местных народов, что мы и видим в эпосе, и решения о том, что следует сделать, должны потребовать всесторонней критической оценки, а не простого ответа, основанного на отвержении всех доводов, помимо выявления предположительного долга Арджуны участвовать в сражении (с какими угодно результатами), определяемого независимо от последствий. Хотя «Гита» как религиозный документ интерпретируется в том смысле, что победа в споре, несомненно, признается за Кришной, эпос «Махабхарата», в который разговор Кришны и Арджуны включен на правах одного из эпизодов более общей истории, оставляет обеим сторонам достаточно возможностей для развития своих аргументов. Действительно, в целом этот эпос заканчивается как трагедия — плачем об умерших и о кровопролитии, горем и стенаниями, сопровождающими победу и триумф «правого» дела. Трудно не увидеть в этом определенное подтверждение глубочайших сомнений Арджуны.

Дж. Роберт Оппенгеймер, руководивший американской командой, работавшей над атомной бомбой во время Второй мировой войны, наблюдая 16 июля 1945 г. за чудовищ-

ной силой первого ядерного взрыва, сотворенного человеком, был так потрясен, что процитировал слова Кришны из «Гиты»: «Я стал смертью, разрушителем миров»[5]. И точно так же, как «воин» Арджуна получил от Кришны совет по поводу долга, предписывающего сражаться за правое дело, «физик» Оппенгеймер в те времена находил оправдание в своем техническом призвании, заставлявшем разрабатывать бомбу для той стороны, которая была очевидно правой. Позже, постоянно раздумывая о собственном вкладе в создание бомбы, Оппенгеймер даст следующую оценку этой ситуации, приняв в расчет все случившееся: «Когда вы видите нечто прекрасное с технической точки зрения, вы идете вперед и делаете, а рассуждаете о том, что делать с этим, только после того, как добились технического успеха»[6]. Несмотря на это желание «плыть вперед», у Оппенгеймера также было достаточно причин не только повторить громкие слова Кришны, но и поразмышлять над вопросами Арджуны: как убийство такого количества людей может привести к добру? Почему я должен просто исполнять свой долг физика, игнорируя все остальные результаты, в том числе те страдания и смерти, которые станут следствием моих действий[7]?

---

5. См.: *Giovannitti L., Freed F.* The Decision to Drop the Bomb. London: Methuen, 1957.
6. См.: In the Matter of J. Robert Oppenheimer: USAEC Transcript of the Hearing before Personnel Security Board. Washington, DC: Government Publishing Office, 1954. См. также основанную на этих слушаниях пьесу Хейнара Кипхардта «Дело Оппенгеймера»: *Kipphardt H.* In the Matter of J. Robert Oppenheimer/Speirs R. (trans.). London: Methuen, 1967. Я должен подчеркнуть здесь то, что, хотя Оппенгеймер цитирует Кришну и хотя его вера в праведность дела, которому он служит, напоминает точку зрения Кришны на дело Арджуны, позиции Кришны и Оппенгеймера на самом деле не совпадают. Кришна говорит о «долге» Арджуны, который предписывает участвовать в битве, поскольку он воин, сражающийся за правое дело, тогда как Оппенгеймер приводит более двусмысленное оправдание, состоящее в том, что надо сделать нечто «прекрасное с технической точки зрения». Возможно, что техническая красота связана с успешным исполнением долга ученого, однако здесь есть определенные двусмысленности, если сравнивать с более прямолинейной проповедью, прочитанной Арджуне. Я благодарен Эрику Келли за плодотворное обсуждение этих вопросов.
7. Как я уже упоминал в одной из предыдущих книг, в «Рассудительном индусе» (*Sen A.* The Argumentative Indian. London and Delhi: Penguin, 2005), когда я был школьником старших классов, я спросил своего учителя санскрита, можно ли сказать, что Кришна отделался неполными и неубедительными аргументами против доводов Арджуны. Учитель ответил: «Наверное, ты можешь так сказать, но ты должен говорить это с должным уважением». По прошествии многих лет я взялся защищать исходную позицию Арджуны, доказывая — как я надеюсь, с достаточным ува-

Чтобы перейти к значению всего этого для понимания требований справедливости, полезно провести различие между достаточно разными, хотя и связанными друг с другом элементами рассуждения Арджуны. Часто в обычной литературе о «Гите» они смешиваются, будучи на самом деле различными, и каждый заслуживает внимания.

Во-первых, главную роль в рассуждении Арджуны играет его общая убежденность в том, что происходящее в мире должно иметь значение и учитываться в нашем моральном и политическом мышлении. Нельзя закрывать глаза на то, что на самом деле происходит, и ограничиваться независимыми от последствий *niti*, полностью игнорируя складывающееся положение вещей. Данная часть тезиса Арджуны, которую можно назвать «значимостью реального мира», дополняется выделением конкретного аспекта реального мира, особенно важного для него, — это жизни и смерти людей, которых коснется битва. То есть здесь имеет место общий аргумент о важности наших жизней, не зависящий от того, что наше внимание могут отвлечь требования других типов, основанные, к примеру, на тонкостях правильного поведения, на славе династии или королевства (или, как в Европе во время кровопролитной Первой мировой войны, на победе «нации»).

Если использовать классическое различие между *nyaya* и *niti*, обсуждавшееся во введении, аргументы Арджуны определенно склоняются в сторону *nyaya*, а не просто *niti*, то есть предписания сражаться в справедливой войне, ставящего превыше всего долг военного вождя. Для этого аргумента критически важным является то, что мы назвали «социальной реализацией»[8]. А в этой общей рамке особен-

---

жением, — то, почему деонтология, независимая от последствий, в той форме, в какой она проповедуется Кришной, была и в самом деле неубедительной: *Sen A.* Consequential Evaluation and Practical Reason //Journal of Philosophy. 2000. Vol. 97.

8. В споре в «Гите» Кришна, прежде всего, привлекает внимание к базовой *niti* выполнения долга, тогда как Арджуна ставит вопрос и по поводу *niti* (почему я должен убить столько людей, пусть даже это, судя по всему, мой долг), и по поводу *nyaya* общества, которое может возникнуть после войны (можно ли построить справедливый мир посредством массовых убийств?). Здесь я бы хотел подчеркнуть, что помимо дискуссии о долге и последствиях (и связанном с нею спором между деонтологией и консеквенциализмом), на которую как раз и обращается внимание в большинстве исследований аргументации из «Гиты», есть и другие важные вопросы, которые прямо или косвенно включены в эту чрезвычайно плодотворную интеллектуальную дискуссию, и их тоже нельзя игнорировать.

но значимым для рассуждения Арджуны становится частный аргумент о том, что в этической или политической оценке мы не можем игнорировать то, что будет с человеческими жизнями как элементом общей картины. Эту часть аргументации Арджуны я буду называть «значением человеческих жизней».

Второй вопрос касается личной ответственности. Арджуна утверждает, что человек, решения которого ведут к серьезным последствиям, должен нести личную ответственность за результаты своего выбора. Вопрос об ответственности занимает центральное место в споре Арджуны и Кришны, хотя они выдвигают совершенно разные интерпретации того, как относиться к ответственности Арджуны. Арджуна доказывает, что результаты выбора и действия должны учитываться, когда принимается решение о должном поступке, тогда как Кришна настаивает, что долг следует выполнять независимо от того, что случится, так что в данном случае природу долга можно определить, не занимаясь исследованием последствий выбранных поступков.

В моральной и политической философии существует множество работ, посвященных тезисам, соответственно, консеквенциональной оценки и основанного на долге рассуждения, и, конечно, именно так можно представить различие между крайней формой деонтологии Кришны и логикой Арджуны, чувствительной к последствиям. Здесь следует отметить момент, который нередко упускают: Арджуна не отрицает того, что идея личной ответственности важна, его интересуют не только благие последствия, он озабочен и тем, кто и что должен сделать, особенно что должен сделать он сам (а в данном случае это означает убийство множества людей). Так что для аргумента Арджуны крайне важно его собственное участие и его последующая ответственность, а не только его озабоченность человеческими жизнями. Важно отметить, что Арджуна не отстаивает консеквенционализм, который бы не зависел от позиции агента.

В-третьих, Арджуна говорит о том, какие люди, скорее всего, будут убиты, и особенно его тревожит то, что он должен будет убить людей, к которым испытывает теплые чувства, в том числе родственников. Хотя его тревожит и убийство как таковое, особенно если учитывать масштаб этой войны, он все же специально выделяет тот факт, что должен убить людей, которые по тем или иным причинам

особенно важны для него. Эту обеспокоенность поддерживает желание Арджуны учитывать личные отношения с другими людьми, затронутыми тем или иным конкретным поступком. Это сугубо личная озабоченность, которая в целом относится к идеям того рода, что заставляют человека признать особую ответственность перед другими, например перед детьми — как собственными, так и теми, которых ты вырастил. (Этот вопрос обсуждался в главе 7 «Позиция, релевантность и иллюзия».) Связанные с отношениями обязательства, сопутствующие семейным узам и личным привязанностям, а также вопросы представительства можно с полным правом исключить в некоторых этических контекстах, например, когда официально назначенные лица проводят определенную социальную политику, но их необходимо учитывать в более широком контексте моральной и политической философии, в том числе в теории справедливости, где рассматривается личная ответственность, которой отводится подобающее место.

В эпосе Арджуна, конечно, не изображается философом, и не стоит ждать, что его идеи и сомнения могли бы получить развернутую защиту в аргументах, представленных им в «Гите». Однако поражает то, как различные вопросы и сомнения получают четкое выражение в выводе, к которому приходит Арджуна, защищая точку зрения, согласно которой для него было бы правильно не участвовать в сражении. Все эти три вышеуказанных пункта, в данном случае относящиеся к содержанию *пуаya* и дополняющие элементарную симпатию Арджуны к людям, обладают вполне определенной значимостью.

Окончательные итоги и полные итоги

Поскольку часто считают, что аргументы, основанные на следствиях, относятся к итогам (а в некоторых случаях они интерпретируются так, словно бы в них учитывались *только* итоги), для понимания аргументов Арджуны было бы полезно рассмотреть понятие «итога» внимательнее и взыскательнее, чем это обычно делается. Итог означает положение вещей, проистекающее из той или иной переменной решения, с которой мы имеем дело, такой как действие, правило или диспозиция. Хотя возможность описания произвольного положения дел в его «целостности» представляется невероятной (всегда можно добавить

определенную подробность, воспользовавшись, если понадобится, увеличительным стеклом, наведенным на некие события или действия), базовая идея положения вещей может нести достаточно информации, учитывая все моменты, которые мы считаем значимыми.

При оценке определенного положения вещей нет особых причин настаивать на его обедненном описании. В частности, положение вещей или итог в контексте рассматриваемого выбора может включать *процессы* выбора, а не только узко определенный окончательный результат. Также можно считать, что сущность итогов включает всю информацию о действующих лицах, которая может быть значимой, а также о всех личных и безличных отношениях, которые можно считать важными для данной проблемы принятия решения.

В одной из предшествующих работ по теории решения и рационального выбора я доказывал важность внимания к «полным итогам», которые включают предпринятые действия, самих участников, использованные процессы и т. д. *наряду* с простыми итогами, понимаемыми изолированно от процессов, участников и отношений, которые я назвал «окончательными итогами»[9]. Это различие может оказаться весьма важным для некоторых проблем экономики, политики, социологии и общей теории рациональных решений и игр[10]. Собственно, получается, что это различие играет ключевую роль и в оценке сферы действия рассуждений, основанных на последствиях, поскольку последствие — это не просто результат. Определе-

---

9. Различие между окончательными и полными итогами обсуждалось во введении, и оно весьма важно для развиваемого в этой работе подхода к справедливости, в котором полные итоги играют ту роль, на которую не способны окончательные. Действительно, отчасти проблема «консеквенциалистских» теорий практического разума заключается в желании ограничиться исключительно окончательными итогами. О спектре применения этого различия см. мои статьи: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65; *Sen A.* Consequential Evaluation and Practical Reason // Journal of Philosophy. 2000. Vol. 97; а также мою книгу: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

10. Проиллюстрируем один из вопросов, встречающихся в практике принятия решений, простым примером значения процессов и ролей участников для оценки положения вещей: кому-то может захотеться, чтобы на затянувшейся вечеринке его усадили в удобное кресло, но он не готов броситься к этому креслу раньше всех остальных. Структуры многих решений и игр меняются, когда во внимание принимаются подобные соображения, ориентированные на процесс.

ние полных итогов может стать составной частью оценки положения дел, а это краеугольный камень консеквенциональной оценки.

Как это различие относится к пониманию аргументов Арджуны? В философских дискуссиях по поводу содержания «Гиты» Кришну, как уже говорилось ранее, обычно считают примерным деонтологистом, неизменно сосредоточенным на долге, тогда как Арджуну — типичным консеквенциалистом, который обосновывает свою оценку действий исключительно благом (или злом), проистекающим из этих действий. В действительности обе интерпретации совершенно ошибочны. Ничто не мешает обычному деонтологическому подходу учитывать в значительной мере и последствия, даже если этот подход начинает с важности независимо определенных обязательств; поэтому неправильно было бы считать куцую мораль Кришны образцовой деонтологией. Например, мы не смогли бы понять деонтологию Иммануила Канта, основываясь на экстремизме Кришны[11]. Деонтология Кришны принимает чрезвычайно пуристскую форму, которая, признавая значимость доводов долга, отрицает значение любых других вопросов, особенно связанных с последствиями, в определении того, следует ли предпринять некоторое действие.

Точно так же и Арджуна не является ортодоксальным консеквенциалистом, который бы настаивал на игнорировании всего, кроме окончательных итогов, что, в действительности, соответствовало бы консеквенциализму в его типичном узком определении. Напротив, Арджуна в своих моральных и политических рассуждениях озабочен итогами в их полной форме. Идея социальной реализации, изложенная нами ранее, требует того, чтобы итоги рассматривались в этом более широком горизонте, учитывающем действия, отношения и участников. Мы уже обсуждали, что Арджуна оставляет немало места для своей идеи долга, принимая в расчет ответственность за собственные действия, а также признавая свои особые отношения со многими из возможных жертв войны (в дополнение к его скорби в целом, вызванной ожиданием

---

11. На самом деле поражает, насколько Кант интересуется последствиями при изложении своей основной деонтологической позиции. См., например, его «Критику практического разума» (*Кант И.* Критика практического разума//Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994, Т. 4). Сложно представить, что эти аргументы не являются частью его общей этической позиции.

массовых смертей и планомерного убийства). Это, конечно, намного шире консеквенциализма, основанного на окончательных итогах.

Один из элементов подхода, представленного в этой книге, состоит в том, что полное понимание положений вещей может быть включено в общую оценку социальной реализации. И хотя последствия — и даже окончательные итоги — вполне учитываются наряду с другими моментами, мы не защищаем здесь стандартную версию консеквенциализма, сложившуюся за два века деятельности утилитаристской школы. Однако полезно спросить, в каком смысле позицию Арджуны можно вообще признать консеквенциалистской, пусть даже не в образцовом смысле.

Последствия и реализация

Непросто дать определение консеквенциализма, которое удовлетворило бы всех, кто обращался к этой идее — для ее защиты или критики. Собственно, термин «консеквенциализм» был придуман скорее врагами, чем сторонниками, консеквенциальной оценки, и использовался он, в основном, для опровержения, порой даже с красочными контрпримерами, добавляющими моральной философии немало остроты и интеллектуального веселья. Признать себя «консеквенциалистом» — это почти то же самое, что сказать о себе «я черномазый из Лондона» (или, например, «лягушатник» или «бритиш»). В действительности же термин «консеквенциализм» настолько непривлекателен, что хорошо бы отдать его тому, кто на него позарится[12].

---

12. Хотя у меня нет особого интереса предлагать какое-либо определение подлинного консеквенциализма, я должен отметить здесь, что подход Арджуны совершенно точно совместим с консеквенциализмом в определении Филипа Петтита, как оно изложено в его введении к крайне ценному сборнику статей по этой теме, редактором которого он выступил: «Грубо говоря, — замечает Петтит, — консеквенциализм — это теория, согласно которой сказать о том, правильный ли выбор делает определенный агент, можно, если посмотреть на значимые последствия его решения, то есть посмотреть, как его решение скажется на мире» (Consequentialism / P. Pettit (ed.). Aldershot: Dartmouth, 1993. P. xiii). Поскольку здесь не указывается, что в числе последствий должны учитываться только окончательные итоги, но не роли агентов, процессы или отношения, отображаемые в полных итогах, нет никакого противоречия в том, чтобы считать Арджуну консеквенциалистом в смысле Филипа Петтита.

Важно, однако, понять, что рассуждение, чувствительное к последствиям, необходимо для достаточно широкого понимания идеи ответственности. Оно должно быть составной частью дисциплины ответственного выбора, основанного на производимой соответствующим агентом оценке положений вещей, которая включает рассмотрение всех значимых последствий в свете принимаемых решений, а также полных итогов, связанных с тем, что в результате происходит[13]. Этот содержательный вопрос, разумеется, не связан напрямую с применением термина «консеквенциализм». Не слишком интересно (по сравнению с самими идеями) то, действительно ли идеи ответственности и социальной реализации, как они трактуются здесь, должны быть подведены под достаточно широкую рубрику, обозначенную как «консеквенциализм»[14].

Верно то, что значение личной ответственности не всегда вполне признавалось в том направлении этики, которое получило название консеквенциалистского. Особенно этим грешили стандартные версии утилитаристской этики, которые, в частности, игнорировали все последствия, кроме полезности, даже если они являются неотъемлемой частью положений вещей (например, действия определенных агентов, которые на самом деле были осуществлены). Это стало результатом утилитаристской программы совмещения консеквенциализма с дополнительными требованиями (такими как «политика социального обеспечения»), которая настаивает на том, что положения вещей должны оцениваться исключительно по данным о полез-

---

13. Об объединении процедур в оценке последствий см. великолепную работу Котаро Сузумура: *Suzumura K.* Consequences, Opportunities, and Procedures//Social Choice and Welfare. 1999. Vol. 16.

14. В действительности существует еще один «показательный» вопрос, из-за которого «консеквенциализм» представляется весьма неподходящим наименованием для подхода, который начинает с оценки положения вещей и сосредоточен на ней. Понимание положений вещей в качестве «последствий» сразу же приводит к вопросу: последствий *чего*? Так что, даже если философы, которые сами себя считают консеквенциалистами, склонны начинать с оценки положения вещей (а затем переходить к оценке чего-то другого, например поступков или правил), термин «консеквенциализм» отсылает в противоположном направлении — к предшествующей значимости чего-то другого (действия, правила или еще чего-нибудь), следствием чего оказывается положение вещей. Примерно так же можно сначала определить страну в качестве просто колонии, а потом пытаться показать не только то, что колония важна независимо от метрополии, но также и то, что сама метрополия должна оцениваться исключительно через свою колонию.

ности (например, о счастье или осуществлении желаний), и неважно, чем именно могут сопровождаться итоговые положения вещей, будь то определенные акты, сколь угодно мерзкие, или же нарушение свобод других людей, даже самых неприкосновенных[15].

Реализация и деятельность

На этом заканчивается мое обсуждение консеквенциализма. Однако содержательные вопросы, разумеется, остаются, и мы постоянно будем заниматься ими в оставшейся части этой книги. Но прежде чем завершить эту главу, я хотел бы сделать пару дополнительных замечаний. Я подчеркивал значение признания того, что подход, учитывающий социальную реализацию, гораздо шире узкого описания положений вещей, понимаемых в качестве окончательных итогов. У нас есть причины не только учитывать все то, что станет следствием определенного выбора, но и придерживаться достаточно широкой точки зрения на итоговую реализацию, которая бы включала качества соответствующих участников, использованные процессы и отношения людей. Некоторые из деонтологических дилемм, которые были сформулированы, причем с вполне очевидными основаниями, для дискредитации узкой консеквенциалистской логики, не обязательно возникнут, по крайней мере в тех же формах, в случае разумного выбора, основанного на оценке социальной реализации, которая должна стать следствием того или иного выбора.

В силу значимости положений вещей в социальных реализациях вопрос, встающий перед многими критиками консеквенциального рассуждения, формулируется так: если мы хотим учесть роли участников, процессы и личные отношения, есть ли какая-то надежда на получение *согласованной* системы оценки социальной реализации, кото-

---

15. Действительно, утилитаристская логика является сплавом трех разных аксиом: консеквенциализма, политики социального обеспечения и ранжирования по суммам (то есть требования, согласно которому выгоды для разных людей должны при оценке положения вещей просто складываться, без учета, скажем, неравенства). О разбиении утилитаризма на эти элементарные составляющие см. мои работы: *Sen A.* Utilitarianism and Welfarism//Journal of Philosophy. 1979. Vol. 76. P. 463–489; Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (в этой работе см. в частности наше совместное введение).

рой можно было бы обосновывать решения? И если следовать этому требованию согласованности, как два человека могут оценивать одно и то же положение вещей по-разному, в зависимости от действий и ответственностей каждого из них? Представляется, что здесь возникает явная проблема, обусловленная желанием трактовать оценку социальной реализации как нечто совершенно безличное. Стремление к тому, чтобы вы и я, раз мы следуем одной и той же системе этики, оценивали определенный полный итог совершенно одинаково, соответствует требованиям утилитаристской этики, что, конечно, является классическим аргументом консеквенциального рассуждения, правда весьма бедным в плане информации. Настаивать на тождественности в оценке полных итогов, даже когда мы интересуемся участниками, отношениями и процессами, — это, судя по всему, совершенно необоснованное требование, мотивы которого представляются противоречивыми[16].

В действительности, если роли разных людей в формировании определенного положения вещей резко отличаются, было бы нелепым требовать, чтобы они оценивали это положение совершенно одинаково. В результате не было бы никакого смысла учитывать вклады разных людей в качестве составных частей социальной реализации. Когда, например, Отелло объясняет Лодовико, что он убил Дездемону, и говорит: «Вот тот, кто был Отелло. Я пред вами»[17], было бы на самом деле просто смешно настаивать на том, чтобы Отелло относился к произошедшему точно так же, как Лодовико. Понимание природы деяния и своей ответственности за него, то есть понимание, которое заставляет Отелло расстаться с жизнью, запрещает ему смотреть на произошедшее, не учитывая свою роль, то есть роль убийцы, а потому его точка зрения решительно отличается от взгляда всех остальных. Позиционность Отелло является ключевым моментом оценки, а не мелкой деталью, которую можно отбросить при его собственной оценке события[18].

---

16. Об этих и связанных с ними вопросах см. также мои статьи: *Sen A.* Rights and Agency // Philosophy and Public Affairs. 1982. Vol. 11; *Sen A.* Evaluator Relativity and Consequential Evaluation // Philosophy and Public Affairs. 1983. Vol. 12. В последней статье есть также ответ на интересную критику Дональда Г. Ригана (*Regan D. H.* Against Evaluator Relativity: A Response to Sen), представленную в том же номере журнала.

17. Перевод М. Лозинского. — *Примеч. пер.*

18. Как мы уже обсуждали в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»), вопросом разумной оценки является то, чем именно выступает пози-

Неудивительно, что в рассуждении Арджуны, чувствительном к последствиям, особая важность приписывалась тому, что он сам должен будет совершить немало убийств, причем некоторыми из его жертв станут люди, с которыми он связан и которых он любит. Чувствительность к последствиям не требует при оценке того, что происходит в мире, быть нечувствительным к агентам и отношениям. Могут быть все причины учитывать при оценке происходящего, то есть при оценке справедливости в смысле *nyaya*, как зависимые, так и не зависимые от агентов вопросы[19]. Однако при оценке значения и важности и тех вопросов, и других невозможно уклониться от личного разбирательства или публичного спора как такового. Требование применять разум при оценке разумности применимо к вопросам обоих типов.

ционная связь — важным моментом в оценке человеком определенного положения вещей или же попросту искажающим фактором, который необходимо преодолеть. В данном случае было бы сложно доказать, что роль Отелло в убийстве Дездемоны является всего лишь отвлекающей подробностью, на которую Отелло должен закрыть глаза, когда он оценивает, что именно произошло.

19. Идея ответственности может иметь весьма разные значения в зависимости от контекста и цели исследования. Анализ некоторых важных различий, которые я не стал здесь разбирать, см., например, в следующих работах: *Glover J.* Responsibility. London: Routledge, 1970; *Bok H.* Freedom and Responsibility. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998; *Honderich T.* On Determinism and Freedom. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. См. также: *Scheffler S.* Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics // Philosophy and Public Affairs. 1992. Vol. 21.

Часть III

Содержание справедливости

❧

11. Жизни, свободы и возможности

Две с половиной тысячи лет назад, когда молодой Гаутама, позже прозванный Буддой, оставил свой царский дом у подножия Гималаев, отправившись в путь за просвещением, главным толчком для него стало зрелище смерти, болезней и увечий, с которыми он столкнулся, что оказалось для него настоящим потрясением. Его угнетало невежество, повсюду ему встречавшееся. Несложно понять, почему Гаутама так страдал, осознав лишения и невзгоды человеческой жизни, даже если к его последующему анализу фундаментальной природы вселенной стоит относиться с несколько большей осторожностью. Нет ничего трудного в том, чтобы оценить основополагающее значение человеческой жизни для разумной оценки мира, в котором мы живем. Это, как уже говорилось во введении и других главах, главное качество позиции *nyaya* в противоположность завязанной на правила *niti*, пусть даже идея *nyaya* — не единственная, которая указывает нам на значимость человеческой жизни для оценки состояния общества.

Действительно, природа жизни, которой могут жить люди, веками оставалась в центре внимания исследователей общества. И хотя широко использующиеся экономические критерии развития, отражающиеся в общепринятых статистических данных, обычно ориентировались на преумножение неодушевленных полезных предметов (такими статистическими показателями выступают, к примеру, валовой национальный продукт (ВНП) или валовой внутренний продукт (ВВП), которым посвящено множество экономических исследований прогресса), такое ограничение в конечном счете можно оправдать (разумеется, лишь в какой-то мере) только тем, что эти предметы важны для человеческой жизни, на которую они прямо или косвенно влияют. В настоящее время все больше признается необходимость использовать прямые показатели

качества жизни, благополучия и свобод, способных стать содержанием человеческой жизни[1].

Даже разработчики количественной оценки дохода, на которую тратится немало усилий и времени, пытались объяснить, что их конечный интерес — в полноте человеческой жизни, пусть даже широкое внимание привлекли предложенные ими количественные оценки, а не мотивы, которыми они подкреплялись. Например, Уильям Петти, один из новаторов в сфере оценок национального дохода, работавший в XVII в. (он предложил оценивать национальный доход «методом дохода» и одновременно «методом расходов», если использовать современные термины), выказывал интерес к изучению того, действительно ли «подданные короля» находятся «в столь плачевном положении, как хотелось бы недовольным людям». Далее он объясняет различные факторы, определяющие состояние людей, включая «общую безопасность» и «счастье каждого человека»[2]. Эта детерминация в экономическом анализе часто игнорировалась, поскольку последний сосредоточен на средствах к существованию, выступающих конечным пунктом исследования. Есть убедительные причины не смешивать средства с целями и оценивать их условно — по тому, помогают ли они людям чего-то достичь, например хорошей и достойной жизни[3].

---

1. Я попытался развить этот более прямой подход в нескольких публикациях, последовавших за моим первым шагом в сторону подхода, основанного на потенциальных возможностях, предпринятым в Лекциях имени Таннера 1979 г.: *Sen A.* Equality of What? // McMurrin S. Tanner Lectures on Human Values, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press; Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980. См.: *Sen A.* Commodities and Capabilities. Amsterdam: North-Holland, 1985; Delhi: Oxford University Press, 1987; *Sen A.* The Standard of Living/G. Hawthorne (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987; *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999. См. также: *Sen A., Nussbaum M.* (eds). The Quality of Life. Oxford: Clarendon Press, 1993.

2. См. «Политическую арифметику» Уильяма Петти, которая была написана около 1676 г., а опубликована в 1691 г. См.: *Hull C. H.* (ed.), The Economic Writings of Sir William Petty. Cambridge: Cambridge University Press, 1899. Vol. I. P. 312. Природу споров, связанных с первыми способами оценки национального дохода и уровня жизни, я обсуждал в своих Лекциях имени Таннера 1985 г., опубликованных вместе с комментариями других авторов (Бернарда Уильямса, Джона Мюльбауэра, Рави Канбура и Кейт Харт) в: *Sen A.* The Standard of Living/G. Hawthorn (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

3. Мотив, стоящий за «подходом человеческого развития», первоначально введенным Махбубом уль Хаком (Mahbub ul Haq), талантливейшим экономистом из Пакистана, умершим в 1998 г. (мне посчастливилось быть его близким другом в студенческие годы), заключается в том, чтобы перей-

Важно отметить, что экономическое благоденствие и реальная свобода, хотя они и связаны друг с другом, часто расходятся. Даже если оценивать по возможности прожить разумно долгую жизнь (избавленную от заболеваний, которые можно предупредить, и других причин преждевременной смерти), интересно, что уровень депривации некоторых ущемленных социальных групп даже в очень богатых странах может быть сравнимым с аналогичным уровнем в развивающихся экономиках. Например, в США у городского афроамериканского населения как отдельной группы шанс достичь преклонного возраста часто не выше — нередко и значительно ниже, — чем у людей, родившихся во многих бедных регионах, таких как Коста-Рика, Ямайка, Шри-Ланка или обширные территории Китая и Индии[4]. Предупреждению преждевременной смертности, разумеется, в значительной мере способствует высокий доход (что бесспорно), но также оно зависит и от многих других факторов, особенно от социальной организации, включающей государственное здравоохранение, медицинское страхование, структуру школьного и высшего образования, уровень социальной солидарности и гармонии и т.д.[5] Есть разница в том, на что смотреть — только на средства к существованию или же непосредственно на жизнь, которой людям удается жить[6].

ти от ориентированной на средства оценки валового национального продукта (ВНП) к вниманию — насколько позволяет массив доступных международных данных — к определенным аспектам самих человеческих жизней. Начиная с 1990 г. ООН регулярно публикует Доклады по человеческому развитию.

4. Эти и другие связанные с ними сравнения обсуждаются в моей книге: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999. Chapters 1, 4. См. также: *Sen A.* The Economics of Life and Death//Scientific American. 1993. Vol. 266; *Sen A.* Demography and Welfare Economics//Empirica. 1995. Vol. 22; *Sen A.* Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure//Economic Journal. 1998. Vol. 108.

5. Не ограничиваясь хорошо обоснованными применениями подхода, основанного на потенциальных возможностях, такой анализ может применяться и на менее исхоженной территории, затрагивая, например, важность учета в городском планировании и архитектуре свободы, связанной с функциональными возможностями. Это хорошо проиллюстрировано крайне важной новаторской работой Роми Кхосла и его коллег. См.: *Khosla R., Samuels J.* Removing Unfreedoms: Citizens as Agents of Change in Urban Development. London: ITDG Publishing, 2004.

6. Один из первых статистических анализов значения этого различия для политических программ был представлен в работе: *Anand S., Ravallion M.* Human Development/Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services//Journal of Economic Perspectives. 1993. Vol. 7.

В оценке наших жизней у нас есть причины интересоваться не только тем, какого рода жизнь мы ведем, но и имеющейся у нас свободой выбора различных стилей и образов жизни. Действительно, свобода, позволяющая выбирать образ жизни, — один из тех ценных аспектов жизни как таковой, которым мы с полным основанием дорожим. Признание важности свободы способно также расширить наши интересы и обязательства. Мы можем принять решение применять нашу свободу для достижения разных целей, которые не являются частью нашей жизни в узком смысле (например, заняться охраной видов животных, которым грозит вымирание). Этот момент важен при рассмотрении таких вопросов, как требования экологической ответственности и «устойчивого развития». Я вернусь к этому важному вопросу позже, после общего изучения места свободы в оценке человеческой жизни.

Ценность свободы

Ценность свободы веками и даже тысячелетиями оставалась полем битвы — всегда были не только сторонники и энтузиасты свободы, но и ее критики и суровые обличители. Однако исходную линию разделения нельзя считать, вопреки некоторым мнениям, географической. Дело не в том, что есть, с одной стороны, некие «азиатские ценности» (если использовать термины из современных дискуссий), которые все решительно авторитарны, а потому направлены против свободы, а с другой — традиционные европейские ценности, которые будто бы однозначно за свободу, а потому против авторитаризма. Верно то, что многие современные любители подобных «категорий» видят в вере в индивидуальную свободу важный классификационный признак, якобы позволяющий отделить «Запад» от «Востока». Действительно, эту классификацию защищали как ревностные хранители уникальной «западной культуры», так и громогласные восточные проповедники этих самых «азиатских ценностей», ставящих, как считалось, дисциплину выше свободы. Однако подобное разделение истории идей, на самом деле, не подтверждается эмпирическими данными[7].

---

7. Этот вопрос рассматривается в моих работах: *Sen A.* Development as Freedom (1999); *Sen A.* The Argumentative Indian. London and Delhi: Penguin; New

У свободы были как сторонники, так и хулители среди авторов классических западных текстов (сравнить, к примеру, Аристотеля с Августином), и примерно такую же неоднозначную поддержку она находит в незападных текстах (взять Ашоку с Каутильей, которых мы обсуждали в главе 3). Конечно, мы можем попытаться провести статистические сравнения относительной частоты упоминания идеи свободы в разных регионах мира в разные периоды истории, и, может быть, мы даже получим некоторые интересные количественные данные, но вряд ли можно надеяться на то, что идеологическое разделение тех, кто «за» свободу, и тех, кто «против», совпадет с общим географическим делением.

Свобода: возможности и процессы

Свобода ценится по крайней мере по двум разным причинам. Во-первых, бóльшая свобода дает нам больше *возможностей* осуществить наши цели, то есть достичь того, что мы ценим. Например, она помогает принять решение касательно той жизни, которой мы хотели бы жить, и стремиться к целям, которых мы хотели бы добиться. Этот аспект свободы связан с нашей способностью достигать то, что мы ценим, независимо от процесса, обеспечивающего такое достижение. Во-вторых, можно придавать определенное значение самому *процессу* выбора. Например, мы, возможно, захотим удостовериться в том, что нас не принуждают к какому-то состоянию, что никто нам его не навязывает. Различение в свободе «аспекта возможностей» и «аспекта процесса» может оказаться весьма важным, поскольку оно охватывает самые разные явления[8].

Для начала рассмотрим простую иллюстрацию различия между двумя аспектами свободы — возможности

York: FSG, 2005; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London and Delhi: Allen Lane, 2006. См. также: *Sen A.* Human Rights and Asian Values//New Republic. 1997. Vol. 14, 21.

8. Очень важно отметить, что у свободы как идеи есть два разных аспекта, причем некоторые подходы к оценке лучше схватывают один аспект, а некоторые — другой. Природа и следствия этого различия были рассмотрены в моих Лекциях имени Кеннета Эрроу «Свобода и общественный выбор» (Freedom and Social Choice), включенных в книгу «Рациональность и свобода»: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. Chapters 20–22.

и процесса. Ким в воскресенье решает, что лучше остаться дома, чем куда-то идти и чем-то специально заниматься. Если ему удается сделать именно то, что он хочет, назовем это «сценарием А». В другом варианте в его жизнь вмешиваются вооруженные головорезы, которые вытаскивают его из дома и бросают в канаву. Эту ужасную, просто отвратительную ситуацию можно назвать «сценарием В». В третьем случае, «сценарии С», громилы приказывают Киму не выходить из дома, угрожая суровой расправой, если он ослушается.

Легко понять, что в сценарии В свобода Кима попрана: он не может делать то, что хотел бы (то есть остаться дома), а от его свободы принимать самостоятельные решения не осталось и следа. То есть в этом случае налицо нарушение как аспекта возможности, присущего свободе Кима (то есть его возможности значительно урезаны), так и аспекта процесса (он не может решать за себя, что ему делать).

Что сказать о сценарии С? Ясно, что в этом случае затрагивается аспект процесса (даже если он по принуждению делает то, что сделал бы и так, это уже не его выбор): он не мог бы сделать что-то другое, не понеся сурового наказания. Интересный вопрос связан с аспектом возможности в свободе Кима. Поскольку в обоих случаях он делает одно и то же — как по принуждению, так и без него, — можно ли сказать, что аспект возможности остается, таким образом, в обоих случаях тождественным?

Если возможность, имеющуюся у людей, оценивать только по тому, делают ли они в итоге то, что хотели бы сделать и без принуждения, тогда получается, что между сценариями А и С разницы нет. Аспект возможности в свободе Кима не меняется при таком узком взгляде на возможность, поскольку Ким в обоих случаях может оставаться дома, как он, собственно, и собирался.

Но выявляется ли тем самым в должной мере то, что мы понимаем под возможностью? Можно ли оценивать наши возможности просто по тому, приходим ли мы в итоге к положению, которого мы решили достичь, независимо от того, были ли у нас другие значимые альтернативы, которые мы могли бы выбрать, если бы только пожелали? Что сказать о выборе небольшой прогулки: в это воскресенье Ким предпочел другую альтернативу, но она все равно остается интересной возможностью, которая, несомненно, предпочтительнее того варианта, когда он

оказывается к канаве? А что сказать о возможности передумать или даже о возможности *свободно выбрать* домашнее времяпрепровождение, что отличается от *возможности* просто остаться дома (когда все другие варианты исключены)? Здесь обнаруживаются различия между сценариями С и А, даже если оценивать по возможностям. Если эти уточнения считать серьезными, тогда можно с полным правом утверждать, что в сценарии С аспект возможности в свободе Кима также меняется, хотя, конечно, не столь радикально, как в сценарии В.

Здесь применимо различие между «окончательным итогом» и «полным итогом», обсуждавшееся нами ранее. В свете этого различия аспект возможности, выделенный в свободе, можно рассмотреть по-разному. Его можно определять только через возможность «окончательных итогов» (к которым человек в в конце концов приходит), если принимать эту достаточно узкую трактовку возможности и считать наличие вариантов и свободы выбора чем-то маловажным[9]. С другой стороны, мы можем определить возможность шире, и я считаю, что это более убедительное определение, — через достижение «полных итогов», в которых учитывается также и то, *как именно* кто-то достигает окончательной ситуации (например, по своему собственному выбору или же по указке других). При этом более широком подходе аспект возможности в свободе Кима в сценарии С, очевидно, ущемлен, поскольку ему приказано оставаться дома (ничего другого он выбрать не может). В сценарии А, напротив, у Кима есть возможность рассмотреть разные осуществимые варианты, а потом принять решение остаться дома, если ему этого захо-

---

9. Этот узкий взгляд на возможность, ограничивающийся лишь окончательным итогом, получил некоторое признание в традиционной экономической теории поведения и выбора, особенно в «подходе, основанном на выявленных предпочтениях» (пусть даже эта теория, первопроходцем которой стал Пол Сэмюэльсон, не занимается собственно оценкой свободы). Например, в подходе, основанном на выявленных предпочтениях, возможность выбора из «бюджетного множества» (то есть выбора одной корзины товаров из множества альтернативных корзин, которые доступны в рамках общего бюджета данного человека) оценивалась бы точно так же, как ценность выбранного элемента этого множества. При такой «узкой» интерпретации возможности ничего не теряется, если бюджетное множество каким-то образом сокращается, пока ранее выбранный элемент все еще можно выбрать. Однако значение есть и у самого процесса выбора, и оно рассматривается в моей статье: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65.

чется, тогда как в сценарии С у него определенно нет этой свободы.

Различие между узким и широким взглядом на возможность окажется весьма важным, когда мы перейдем от простейшей идеи свободы к более специфическим понятиям, таким как возможности человека. В этом контексте мы должны проанализировать, следует ли возможность человека вести тот образ жизни, который ему важен, оценивать только по окончательному итогу, к которому он на самом деле придет, или же ее нужно оценивать в рамках более широкого подхода, которым учитывается соответствующий процесс выбора, в частности другие альтернативы, которые он мог бы также выбрать, если они не выходят за пределы того, что он на самом деле может сделать.

Подход, основанный на оценке потенциальных возможностей

Любая содержательная теория этики и политической философии, особенно любая теория справедливости должна выбрать информационный фокус, то есть решить, на каких качествах мира сконцентрироваться при оценке общества, справедливости и несправедливости[10]. В этом контексте особенно важно понимать, как оценивать общую успешность индивида; например, утилитаризм, осново-

---

10. Похожая проблема информационного выбора выявляется даже в самой идее свободы, связанной с многими разными качествами, что я попытался обсудить в моих Лекциях имени Кеннета Эрроу, включенных в книгу «Рациональность и свобода»: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, Chapter 20–22. Действительно, даже при оценке аспекта возможности, присущего свободе, разные методы подсчета могут привести к совершенно разным выводам. И если мой собственный подход, связанный с логикой теории общественного выбора, был нацелен на оценку важной роли конкретных предпочтений индивидов, существуют и другие интересные исследования оценок, направленные на «спектр» доступных вариантов, — например, в некоторых работах подсчитывается количество альтернатив, из которых можно выбирать. О различных аспектах этого вопроса см. также: *Suppes P.* Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Approach // Arrow and the Foundations of Economic Policy / G. Feiwel (ed.). London: Macmillan, 1987; *Pattanaik P., Xu Y.* On Ranking Opportunity Sets in Terms of Choice // Recherches économique de Louvain. 1990. Vol. 56; *Steiner H.* Putting Rights in Their Place // Recherches économique de Louvain. 1990. Vol. 56; *Carter I.* International Comparison of Freedom // Economics and Philosophy. 1995. Vol. 11; *Carter I.* A Measure of Freedom. Oxford: Clarendon Press, 1999; *Sugden R.* A Metric of Opportunity // Economics and Philosophy. 1998. Vol. 14.

положником которого был Иеремия Бентам, сосредоточен на индивидуальном счастье или удовольствии (или какой-то другой интерпретации индивидуальной «полезности»), которые признаются лучшим способом оценить то, насколько успешен данный человек, в том числе по сравнению с другими. Еще один подход, который можно встретить во многих практических исследованиях по экономике, оценивает успешность или благополучие человека через его доход, богатство или ресурсы. Эти альтернативы иллюстрируют контраст между подходами, основанными на полезности или ресурсах, и основанной на свободе оценке возможностей[11].

В противоположность способам рассуждения, основанным на полезности или ресурсах, в подходе, основанном на оценке возможностей, индивидуальная успешность оценивается по возможности человека делать те вещи, которые у него есть причины ценить. Успешность некоторого человека, определенное по возможностям, считается более низкой, чем у другого, если у него меньше возможности, то есть реальной перспективы, достичь тех вещей, которые ему по тем или иным причинам важны. Внимание направляется на действительно имеющуюся свободу делать то-то или быть тем-то, то есть на то, что действительно ценно для данного человека. Конечно, нам особенно важно иметь возможность достичь тех вещей, которые для нас наиболее ценны. Однако идея свободы учитывает также нашу свободу определять то, что мы хотим, что мы ценим и что в конечном счете решаем выбрать. Поня-

---

11. Моя работа в области подхода, основанного на оценке возможностей, началась с поиска более подходящего взгляда на индивидуальное преуспевание, чем можно найти в ролзовском подходе, сосредоточенном на первичных благах. См.: *Sen A.* Equality of What?//Tanner Lectures on Human Values, vol. 1/S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980. Но вскоре стало ясно, что у этого подхода намного более широкое значение, см.: *Sen A.* Commodities and Capabilities (1985); *Sen A.* Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984//Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82; *Sen A.* The Standard of Living. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; *Sen A.* Inequality Reexamined. Oxford: Oxford University Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. На связь этого подхода с идеями Аристотеля мне указала Марта Нуссбаум, которая внесла ключевой вклад в эту растущую область исследований, в значительной мере повлияв на развитие подхода. См. работу, вышедшую под нашей редакцией: *Nussbaum M., Sen A.* (eds). The Quality of Life. Oxford: Clarendon Press, 1993.

тие возможности, таким образом, тесно связано с аспектом потенциальности, присущим свободе, если он понимается через «полные» возможности, а не только через то, что происходит в «конце концов».

Важно подчеркнуть некоторые особые черты этого подхода, которые следует разъяснить уже в самом начале, поскольку порой они неверно понимаются и интерпретируются. Во-первых, подход, основанный на оценке возможностей, указывает на *информационный фокус* оценки и сравнения общей успешности разных индивидов и сам по себе не предлагает какой-либо конкретной формулы, которая бы говорила, как использовать эту информацию. Действительно, она может применяться по-разному, в зависимости от природы рассматриваемых вопросов (например, политических программ, нацеленных на проблемы бедности, людей с ограниченными возможностями или проблемы культурной свободы), а также, если говорить о более практических моментах, от доступности данных и источников информации, которые можно использовать. Подход, основанный на оценке возможностей, — это общий подход, сосредоточенный на информации об индивидуальной успешности, оцениваемой через потенциал, а не тот или иной специфический «план» организации общества. В последние годы появилось много выдающихся работ — Марты Нуссбаум и других исследователей — в области социальных оценок и политических программ, применяющих подход, основанный на оценке возможностей. Полноту и окончательные результаты этих работ следует отличать от той информационной оптики, на которой они основаны[12].

Подход, основанный на оценке возможностей, указывает на центральное значение неравенства в возможностях при оценке социальных различий, но сам по себе он не предлагает никакой специфической формулы, которая бы позволила принимать решения о политическом курсе. Например, вопреки нередко встречающейся интерпретации, применение подхода, основанного на оценке возможностей, не требует того, чтобы мы подписывались

---

12. См. особенно: *Nussbaum M.* Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution // Oxford Studies in Ancient Philosophy, supplementary volume, 1988; *Nussbaum M.* Human Functioning and Social Justice // Political Theory. 1992. Vol. 20; *Nussbaum M., Glover J.* (eds). Women, Culture and Development. Oxford: Clarendon Press, 1995.

под социальными программами, направленными исключительно на выравнивание возможностей всех и каждого, независимо от того, какие иные последствия могут быть у таких программ. Точно так же при оценке общего прогресса общества подход, основанный на оценке возможностей, конечно, должен привлечь внимание к огромной значимости расширения человеческого потенциала всех членов общества, однако сам по себе он не может наметить проект разрешения конфликтов между, скажем, оценками уровня индивидуальных достижений и оценками, касающимися распределения (даже если и то и другое оценивать в контексте возможностей). В то же время выбор информационного фокуса, то есть сосредоточенность на возможностях, может оказаться достаточно важным, привлекая внимание к решениям, которые необходимо будет принять, и к политическому анализу, в котором должна учитываться релевантная информация. На оценку обществ и социальных институтов может глубоко повлиять информация, на которой сфокусирован данный подход, и это как раз и есть главный вклад подхода, основанного на оценке возможностей[13].

Второй момент, который надо подчеркнуть, заключается в том, что подход, основанный на оценке возможностей, неизбежно связан с множеством различных элементов наших жизней и наших забот. Различные достижения человеческой деятельности, которые могут быть ценными для нас, весьма многообразны — например, к их числу можно отнести, с одной стороны, хорошее питание и предотвращение преждевременной смерти, а с другой — участие в жизни сообщества и развитие навыков, необходимых для реализации профессиональных планов и амбиций. Возможность, которая нам важна, — это возможность достигать различных сочетаний функционирования[14], ко-

---

13. Прекрасное общее введение в этот подход можно найти в работе: *Alkire S.* Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.

14. Функционирование (functioning) — одно из центральных понятий подхода, основанного на оценке возможностей, обозначает широкий спектр «состояний и действий» (beings and doings) индивида, то, что он может делать и кем может быть. К примерам можно отнести такие состояния, как «быть сытым», «быть образованным», «находиться в депрессии», и такие действия, как «путешествовать», «воспитывать ребенка», «есть животных», «употреблять наркотики» и т. д. Само по себе «функционирование» является морально нейтральным понятием. — *Примеч. пер.*

торые мы можем сравнивать и сопоставлять друг с другом по тому, что мы обоснованно ценим[15].

Подход, основанный на оценке возможностей, фокусируется на человеческой жизни, а не только на некоторых вопросах комфорта, таких как доход или предметы потребления, которые часто считаются, особенно в экономическом анализе, главным критерием успеха человека. Действительно, наш подход предполагает значительное отступление от фокусировки исключительно на *средствах* к существованию и переход к *реальным возможностям* жизни. Это также поможет уйти от оценочных подходов, ориентированных на средства и сосредоточенных в основном на том, что Джон Ролз называл «первичными благами», представляющими собой средства общего назначения, — например, доход и богатство, полномочия и привилегии официальных постов, социальные основы самоуважения и т. д.

Хотя первичные блага являются в лучшем случае средствами для достижения важных целей человеческой жизни, в ролзовской формулировке принципов справедливости они становятся центральными факторами определения распределительного равноправия. Это, как я уже говорил, ошибка, поскольку первичные блага — это просто средства для чего-то другого, в частности свободы, что вкратце обсуждалось в главе 2. Там же упоминалось, что мотивы рассуждения Ролза, особенно его внимание к укреплению человеческой свободы, вполне совместимы с прямой оценкой свободы и даже лучше удовлетворяются ею, а не подсчетом средств, которые бы позволили этой свободы достичь (так что я считаю это расхождение менее важным, чем могло бы показаться). Все эти вопросы будут подробнее рассматриваться в следующей главе. Подход, основанный на оценке возможностей, нацелен, в частно-

---

15. Хотя часто удобно говорить об индивидуальных возможностях (понимаемых как возможность достичь соответствующих индивидуальных функционирований), важно помнить о том, что подход, основанный на оценке возможностей, в конечном счете занимается возможностью достичь сочетаний ценных видов функционирования. Например, налицо может быть компромисс между возможностью человека хорошо питаться и возможностью найти хорошее жилье (из-за бедности такой сложный выбор может стать неизбежным), и мы должны рассматривать общие возможности человека через сочетание достижений, которые ему доступны. Но все же часто удобно говорить об индивидуальных возможностях (неявно предполагая при этом выполнение и других требований), и далее время от времени я так и буду делать ради простоты изложения.

сти, на корректировку этого исключительного внимания к средствам, упускающего из виду возможность осуществления целей и действительную свободу, позволяющую достигать этих разумно обоснованных целей[16].

Несложно понять, что логика, обосновывающая этот переход к возможностям, способна существенно изменить взгляд на многие вопросы, предложив новые конструктивные интерпретации. Например, если у человека большой доход, но он страдает от хронического заболевания или от какой-то серьезной травмы, тогда этого человека не обязательно считать, хотя у него такой высокий доход, действительно успешным. Конечно, у него больше определенных средств к существованию (значительный доход), однако ему сложно преобразовать этот доход в хорошую жизнь (то есть жить так, как ему бы действительно хотелось) из-за этих препятствий — болезней и ограниченных физических возможностей. То есть мы должны рассмотреть, в какой мере он действительно может достичь, если захочет, хорошего здоровья и прийти в форму, позволяющую делать то, что у него есть причины ценить. Понимание того, что *средства* к удовлетворительному человеческому существованию сами по себе не являются *целями* хорошей жизни, помогает значительно расширить область оценок. Применение концепции оценки возможностей начинается как раз с этого. Концепция оценки возможностей уже принесла немало положительных результатов, которые стали плодом усилий ряда исследователей этого направления, включая Сабину Алкайр (Sabina Alkire), Энрику Кьяпперо-Мартинетти (Enrica Chiappero-Martinetti), Флавио Комима (Flavio Comim), Дэвида А. Крокера (David A. Crocker), Рейко Гото (Reiko Gotoh), Мозаффара Кизилбаша (Mozaffar Qizilbash), Дженнифер Пра Руджер (Jennifer Prah Ruger), Ингрид Робейнс (Ingrid Robeyns), Таню Бурхардт (Tania Burchardt) и Полли Вайзард (Polly Vizard)[17].

---

16. Значение «формирования человеческих возможностей» для свободы указывает на необходимость новых исследований в области развития когнитивных и конструктивных сил. Важным начинанием можно считать работу: *Heckman J. J.* The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2007. Vol. 106.

17. См. сборник статей: *Comim F., Qizilbash M., Alkire S.* (eds). The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; *Gotoh R., Dumouchel P.* (eds). Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen. Cambridge: Cambridge University Press,

Есть и некоторые другие качества подхода, основанного на оценке возможностей, которые здесь стоит про-

---

2009; *Robeyns I., Brighouse H.* (eds). Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; *Basu K., Kanbur R.* (eds). Arguments for a Better World: In Honor of Amartya Sen. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009 (это более объемный сборник статей, однако некоторые из них напрямую связаны с подходом, основанным на оценке возможностей, в том числе статьи Бина Агарвал (Bina Agarwal), Пола Ананда (Paul Anand) (совместно с Кристиной Сантос (Cristina Santos) и Роном Смитом (Ron Smith)), Амийи Кумара Багхи (Amiya Kumar Bagchi), Линкольна К. Чена (Lincoln C. Chen), Канчана Чопра (Kanchan Chopra), Джеймса Фостера (James Foster) и Кристофера Хэнди (Christopher Handy), Сакико Фукуда-Парра (Sakiko Fukuda-Parr), Жослин Кинч (Jocelyn Kynch), Энрики Кьеперро-Мартинети (Enrica Chiappero-Martinetti), С. Р. Османи (S. R. Osmani), Мозаффара Кизилбаша (Mozaffar Qizilbash), Санджайя Дж. Редди (Sanjay G. Reddy) (совместно с Суджатой Висария (Sujata Visaria) и Мухаммадом Асали (Muhammad Asali), Ингрид Робейнс (Ingrid Robeyns) и Ремана Собхана (Rehman Sobhan); некоторые из этих статей также имеют косвенное отношение к данной теме). См. также следующие работы, появляющиеся в этой удивительно быстро растущей области: *Ahtisaari M.* Amartya Sen's Capability Approach to the Standard of Living / mimeographed. Columbia University Press, 1991; *Alkire S.* Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction. Oxford: Clarendon Press, 2002; *Alkire S.* Why the Capability Approach? // Journal of Human Development and Capabilities. 2005. Vol. 6; *Alkire S.* Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty // The Many Dimensions of Poverty / N. Kakwani, J. Silber (eds). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008; *Atkinson A. B.* Capabilities, Exclusion, and the Supply of Goods // Choice, Welfare, and Development / K. Basu, P. Pattanaik, K. Suzumura (eds). Oxford: Oxford University Press, 1995; *Basu K.* Functioning and Capabilities // The Handbook of Social Choice Theory, vol. 11 / K. Arrow, A. Sen, K. Suzumura (eds). Amsterdam: North-Holland, 2010; *Chiappero-Martinetti E.* A New Approach to Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory // Giornale degli Economisti. 1994. Vol. 53; *Chiappero-Martinetti E.* A Multidimensional Assessment of Well-being Based on Sen's Functioning Theory // Rivista Internazionale di Scienze Sociali. 2000. Vol. 2; *Chiappero-Martinetti E.* An Analytical Framework for Conceptualizing Poverty and Re-examining the Capability Approach // Journal of Socio-Economics. 2007. Vol. 36; *Crocker D.* Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic // Political Theory, 1992. Vol. 20; *Crocker D.* Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; *Gotoh R.* The Capability Theory and Welfare Reform // Pacific Economic Review. 2001. Vol. 6; *Gotoh R.* Justice and Public Reciprocity // *Gotoh, Dumouchel.* Against Injustice (2009); *Kakwani, Silber* (eds). The Many Dimensions of Poverty (2008); *Qizilbash M.* Capabilities, Well-being and Human Development: A Survey // Journal of Development Studies. 1996. Vol. 33; *Qizilbash M.* Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill // Utilitas. 2006. Vol. 18; *Robeyns I.* The Capability Approach: A Theoretical Survey // Journal of Human Development. 2005. Vol. 6; *Qizilbash M.* The Capability Approach in Practice // Journal of Political Philosophy. 2006. Vol. 17; *Ruger J. P.* Health and Social Justice // Lancet. 2004. Vol. 364; *Ruger J. P.* Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics,

комментировать (хотя бы для того, чтобы предупредить неверные интерпретации). Они связаны с: 1) различием между возможностью и достижением; 2) множественностью возможностей и ролью рассуждения (включая публичное) в применении подхода, основанного на оценке возможностей; 3) местом индивидов, сообществ и их взаимоотношений в концепции возможностей. Я разберу эти вопросы поочередно.

Зачем помимо достижений рассматривать еще и возможность?

Подход, основанный на оценке возможностей, сфокусирован не только на том, что человек в конечном счете делает, но и на том, что он действительно способен делать, независимо от того, выбирает ли он эту возможность. Этот аспект данного подхода был поставлен под вопрос рядом критиков (таких как Ричард Арнесон и Дж. А. Коэн), которые доказывали, на первый взгляд довольно убедительно, что внимание надо обращать на реальное *достижение* того или иного функционирования (что подчеркивается Полом Стритеном и Фрэнсис Стюарт), а не на *возможность* выбирать между разными достижениями[18].

Такое рассуждение часто поддерживается мнением, утверждающим, что жизнь состоит из того, что происходит на самом деле, а не из того, что могло бы произойти, если бы человек, о котором идет речь, проявил иную склонность. В этом есть некоторое избыточное упрощение, поскольку наша свобода и наш выбор являются частью нашей реальной жизни. Если вспомнить о нашем предыдущем примере, жизнь Кима меняется, если его принуждают остаться дома, так что уже не он принимает решение

Policy and Law // Cornell Journal of Lawand Public Policy. 2006. Vol. 15; *Ruger J. P.* Health and Social Justice. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009; *Sugden R.* Welfare, Resources and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen // Journal of Economic Literature. 1993. Vol. 31.

18. См.: *Arneson R. A.* Equality and Equality of Opportunity for Welfare // Philosophical Studies. 1989. Vol. 56; *Cohen G. A.* Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities // *Nussbaum M., Sen A.* (eds). The Quality of Life. Oxford: Oxford University Press, 1993. См. также: *Streeten P.* Development Perspectives. London: Macmillan, 1981; *Stewart F.* Planning to Meet Basic Needs. London: Macmillan, 1985.

остаться дома, имея при этом и другие варианты. В то же время критика подхода, основанного на оценке возможностей, ориентированная на достижение, заслуживает более серьезного анализа, поскольку многим она представляется убедительной, и важно спросить, не лучше ли обосновывать социальные суждения касательно социальной успешности и безуспешности людей их реальными достижениями, а не их возможностями чего-то достичь[19].

Отвечая на эту критику, я начну с небольшого и достаточно технического момента, который весьма важен в методологическом плане, хотя многие критики сочтут его слишком формальным, чтобы он был действительно интересным. Возможности определяются как производная различных видов функционирования, и они наряду с прочим включают всю информацию о тех сочетаниях видов функционирования, которые может выбрать данный человек. Реально выбранный кластер видов функционирования, очевидно, относится к осуществимым сочетаниям. И если мы действительно интересуемся только достигнутыми видами функционирования, ничто не помешает нам обосновывать оценку множества возможностей определением того, какое сочетание видов функционирования из этого множества было выбрано[20]. Если бы свобода имела для благосостояния человека лишь *инструментальное* значение, а выбор не имел никакого внутреннего смысла, тогда это и в самом деле был бы подходящий информационный фокус для анализа возможности.

Отождествление ценности множества возможностей с ценностью выбранного сочетания видов функционирования позволяет подходу, основанному на оценке возможностей, приписать такой же вес — и возможно *весь* вес — реальным достижениям. Если оценивать по гибкости, концепция возможностей является более общей —

---

19. Существует также прагматический аргумент, требующий уделять особое внимание реальным достижениям, когда есть определенное сомнение в реальности некоей возможности, которая должна быть у тех или иных людей. Это может быть важным моментом в оценке гендерного равноправия, когда обнаружение некоего реального подтверждения наличия критически важных достижений может дать гарантии, на которые, возможно, не способна вера в существование соответствующих возможностей. Об этом и связанном с ним вопросах см.: *Philips A.* Engendering Democracy. London: Polity Press, 1991.

20. Это называлось «элементарной оценкой» в моей первой книге, посвященной подходу, основанному на оценке возможностей, «Товары и возможности» (Commodities and Capabilities, 1985).

и более инклюзивной в информационном отношении, — чем сосредоточение исключительно на достигнутых видах функционирования. Так что нет, по крайней мере в этом смысле, никакого вреда от внимания к более широкому информационному базису возможностей, который позволяет не только опираться на оценку достигнутых видов функционирования (если нам надо будет пойти этим путем), но и применять в оценке другие приоритеты, наделяющие определенным значением возможности и выбор. Этот предварительный пункт представляет собой, очевидно, лаконичный аргумент, и нужно еще многое сказать — в позитивном и утвердительном модусе — о важности концепции возможностей и свободы.

Во-первых, даже точное «равенство» двух людей по достигнутым видам функционирования может скрывать значительные различия в их успешности, которые могли бы указать нам на то, что один человек намного более «неуспешен», чем другой. Например, если оценивать по голоду и недоеданию, человеку, который добровольно постится по религиозным или политическим причинам, возможно, не хватает еды и питания в той же мере, что и жертве голода. Явное недоедание (то есть достигнутое функционирование) в их случае может быть одним и тем же, однако возможность обеспеченного человека *выбирать* пост может быть намного большей, чем возможность человека, который вынужденно страдает от голода в силу бедности и лишений. Идея возможности может учитывать это важное различие, поскольку она ориентирована на свободу и потенциал, то есть на реальную возможность для людей придерживаться разных образов жизни, им доступных, и не ограничивает внимание только тем, что можно описать в качестве финала или результата выбора.

Во-вторых, возможность выбирать между разными компонентами культурной жизни может иметь как личное, так и политическое значение. Рассмотрим свободу иммигрантов из незападных стран, которая бы позволяла им сохранять некоторые части культурной традиции и образа жизни предков даже после того, как они переселились в какую-то европейскую страну или в Америку. Этот сложный вопрос невозможно грамотно оценить, не проведя различия между *совершением* чего-то и *свободой* делать что-то. Можно выдвинуть значимый аргумент в пользу того, что иммигранты должны иметь право свободно со-

хранять по крайней мере некоторые элементы культуры предков (например, религиозный культ или любовь к родной поэзии и литературе), если они продолжают ценить эти вещи после сравнения их с доминирующими поведенческими паттернами в стране, в которой они поселились, а зачастую и после серьезной оценки принятых в данной стране доводов, поддерживающих иные практики[21].

Однако важность этой культурной свободы нельзя считать аргументом за то, чтобы некто сохранял стиль жизни предков, *независимо от того*, есть ли у него основания для такого выбора. Центральный пункт этого аргумента — свобода *выбирать* то, как жить, включающая возможность сохранить, если захочется, определенные части культурных предпочтений предков, и его невозможно превратить в аргумент в пользу обязательного сохранения подобных поведенческих паттернов, независимо от того, хочется ли человеку делать такие вещи и есть ли у него основания для сохранения этих практик. Важность возможности, отражающая потенциальность и выбор, а не утверждение определенного стиля жизни независимо от предпочтений или выбора, — вот центральный момент рассматриваемого вопроса.

В-третьих, существуют также проблемы политического толка, подчеркивающие значение различия между возможностями и достижениями. Речь об ответственности и обязанностях общества и людей в целом помогать обездоленным, что может быть важным вопросом как для системы государственного обеспечения, так и для общей поддержки прав человека. Оценивая то, насколько успешен тот или иной ответственный взрослый человек,

---

21. Часто указывают на то, что тиранические или отвратительные практики предков, такие как женское обрезание или наказание женщин, вступивших во внебрачную связь, не должны практиковаться в стране, в которую эмигрировали эти люди, поскольку они оскорбляют других граждан этой страны. Однако, несомненно, решающий аргумент против таких практик состоит в том, что они ужасны по самой своей природе, независимо от того, где именно они применяются, так что потребность в искоренении этих практик весьма сильна, поскольку их жертвы утрачивают свободу, и неважно, переехали ли куда-то потенциальные иммигранты или же нет. То есть это в основе своей аргумент о значимости свободы в целом и свободы женщин в частности. Пусть даже такие практики действительно оскорбительны для других — коренных жителей страны, — все равно это вряд ли может быть наиболее сильным аргументом против них, ведь такой аргумент должен иметь в виду жертв, а не их соседей.

во многих случаях лучше предполагать, что претензии индивидов к обществу стоит понимать в категориях свобод, позволяющих чего-то достичь (если дано множество реальных возможностей), а не собственно достижений. Например, важность той или иной гарантии базовой медицинской помощи связана, прежде всего, с тем, что у людей появляется возможность укреплять свое здоровье. Если у человека есть возможность обратиться к обществу за медицинской помощью, но он все же решает, полностью понимая ситуацию, не пользоваться этой возможностью, тогда можно утверждать, что его депривация не является столь острым социальным вопросом, как в том случае, когда ему бы вообще не предоставили возможность воспользоваться медицинской помощью.

Итак, немало доводов убедительно доказывают, что есть смысл использовать более широкую в информационном отношении концепцию возможностей и не ограничиваться более узкой точкой зрения достигнутых видов функционирования.

Страх несоизмеримости

Виды функционирования и возможности разнообразны, как, собственно, и должно быть, поскольку они относятся к разным качествам нашей жизни и нашей свободы. Это, конечно, не особенно примечательный факт, однако в некоторых направлениях экономики и политической философии закрепилась почтенная традиция, которая трактует одно предположительно однородное качество (например, доход или полезность) в качестве единственной «хорошей вещи», которую можно без лишних усилий максимизировать (чем больше ее, тем лучше), так что при столкновении с проблемой оценки разнородных предметов, например возможностей и видов функционирования, возникает некоторая нервозность.

Утилитаристская традиция, которая стремится свести любую ценную вещь к той или иной предположительно однородной величине «полезности», более остальных взращивала такое ощущение уверенности, возникающее из «подсчета» одной-единственной вещи («больше ее или меньше»), а также сеяла сомнения в возможности «суждения» о сочетаниях различных хороших вещей («является ли это сочетание более ценным или менее ценным?»).

Однако при решении любой серьезной проблемы суждения об обществе вряд ли можно уклониться от рассмотрения множественности ценностей, что обсуждалось, в частности, Исайей Берлиным и Бернардом Уильямсом[22]. Мы не можем свести все вещи, которые обоснованно ценим, к одной однородной величине. На самом деле, внутри самой полезности немало разнородных элементов (что отмечалось Аристотелем и Джоном Стюартом Миллем), даже если принято решение в социальной оценке обращать внимание только на полезность и ни на что другое[23].

Старая традиция утилитаризма с ее предпосылкой однородной полезности, в действительности, закрепила не только это чувство уверенности в соизмеримости и однородности, но также повлияла на повсеместно распространенное применение данных о валовом национальном продукте (ВНП) в качестве индикатора экономического положения той или иной страны. Когда же под экономические методы оценки предлагали подвести другое основание, отличное от ВНП, неизменно возникало беспокойство: раз у нас появится множество предметов для вынесения суждения, мы потеряем ту легкость, которую дает проверка величины ВНП, когда определяется лишь то, больше она или меньше. Однако при серьезной социальной оценке обязательно приходится сопоставлять различные предметы, которые способны конкурировать за внимание (а во многих случаях и дополнять друг друга). Хотя Т. С. Элиот очень верно заметил (в своем «Бёрнте Нортоне»), что «Род человеческий / Не может перенести слишком много реальности»[24] [«Human kind / Cannot bear very much reality»], человеческий род все же должен справиться с реальностью, которая несколько шире той картины мира, в которой есть только одна хорошая вещь.

---

22. См.: *Berlin I.* The Proper Study of Mankind / H. Hardy, R. Hausheer (eds). London: Chatto & Windus, 1997; *Berlin I.* Liberty / H. Hardy (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002; *Williams B.* A Critique of Utilitarianism // *Smart J. J. C., Williams B.* Utilitarianism: For and Against. Cambridge: Cambridge University Press, 1973; *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

23. Об этом вопросе, включая обсуждение плюрализма у Аристотеля и Милля, см. мою статью: *Sen A.* Plural Utility // Proceedings of the Aristotelian Society. 1980–1981. Vol. 81.

24. *Eliot T. S.* Four Quartets. London: Faber and Faber, 1944. P. 8. (*Элиот Т. С.* Стихотворения и поэмы. М.: Радуга, 2000. С. 234; перевод изменен. — *Примеч. пер.*).

Этот вопрос часто связывался с «несоизмеримостью», широко используемым философским понятием, которое, похоже, вызывает у экспертов по оценкам тревогу и даже панику. Возможности, очевидно, являются несоизмеримыми, поскольку они различны и не сводятся друг к другу, однако это еще почти ничего не говорит нам о том, насколько сложно или легко было бы судить о различных сочетаниях возможностей и сравнивать их[25].

Что, собственно, представляет собой эта несоизмеримость? Два разных предмета могут считаться соизмеримыми, если они измеряются в общих единицах (как два стакана молока). Несоизмеримость обнаруживается тогда, как разные размерности значений не сводятся друг к другу. В контексте оценки выбора соизмеримость требует, чтобы при оценивании его результатов мы могли рассматривать значения всех релевантных итогов в одном-единственном исчислении — измеряя их величину по одной общей шкале, что позволяет при определении наилучшего варианта ограничиться «подсчетом» общего значения в этой однородной системе измерения. Поскольку все результаты сведены к одному измерению, нам нужно просто проверить, насколько велика та «хорошая вещь», к которой сведена любая из ценностей, приписанных тому или иному из вариантов.

Конечно, у нас вряд ли будут большие проблемы при выборе из двух вариантов, каждый из которых обещает одну и ту же хорошую вещь, но один — больше другого. Это, конечно, совершенно тривиальный случай, однако удивительно слабой выглядит убежденность в том, что во всех случаях, когда проблема выбора не столь тривиальна, мы обязательно испытаем «огромные затруднения», если попытаемся определить, что же мы должны сделать (хочется спросить, как же можно было так «избаловаться»). Собственно, если подсчет множества действительных чисел — это все, что мы можем сделать, обсуждая наш собственный выбор, тогда не так много решений, которые мы могли бы сделать разумно и осмысленно.

Мы можем выбирать одну корзину товаров из множества разных, принимать решение о том, что делать в отпуске, наконец, выбирать, за кого голосовать на выборах, —

---

25. Я обсуждал этот вопрос в работе: *Sen A.* Incompleteness and Reasoned Choice// Synthese. 2004. Vol. 140.

во всех этих случаях мы обязательно будем заняты оценкой альтернатив с несоизмеримыми аспектами. Любой человек, посещавший магазин, знает, что там приходится выбирать из несоизмеримых предметов: манго невозможно измерить в яблоках, а сахар — в кусках мыла (хотя некоторые родители говорили мне, что, если бы это было не так, мир стал бы намного проще). Несоизмеримость вряд ли можно считать необычайно новым качеством мира, в котором мы живем. И сама по себе она не обязательно существенно осложняет осмысленный выбор.

Например, хирургическая операция и поездка за границу — два совершенно несоизмеримых результата, однако вряд ли тот или иной конкретный человек затруднится с выбором того, что в его положении является более ценным, причем его суждение, очевидно, будет меняться в зависимости от того, что он знает о состоянии своего здоровья, как и от других его проблем. Выбрать и взвесить не всегда просто, однако нет ничего невозможного в разумном выборе одного сочетания предметов из множества разных.

Выбор с несоизмеримыми выгодами чем-то похож на речь прозой. Обычно не слишком сложно говорить прозой (даже если господин Журден в «Мещанине во дворянстве» Мольера удивлялся нашей способности к столь мудреным действиям). Однако это не отменяет признания того, что говорить порой весьма трудно, но не потому, что самовыражение в прозе представляет собой столь трудоемкий процесс, а потому, что, к примеру, вас могут переполнять эмоции. Наличие несоизмеримых результатов указывает только на то, что решения о выборе не будут тривиальными (то есть не будут сводиться исключительно к подсчету того, чего «больше», а чего «меньше»), однако это никоим образом не означает, что выбор станет невозможным или хотя бы особенно трудным.

Оценка и публичное рассуждение

Обдуманная оценка требует обсуждения относительной важности, а не просто подсчета. И этим упражнением мы заняты постоянно. К этому общему соображению следует добавить возможное значение публичного рассуждения как способа расширить применимость и надежность оценок, позволяющего повысить обоснованность последних.

Необходимость анализа и критической оценки — это требование не только для изолированной оценки, проводимой замкнутыми в себе индивидами, но и указание на плодотворность публичной дискуссии и интерактивного публичного рассуждения: социальным оценкам не всегда хватает полезной информации и качественных аргументов, если они основываются исключительно на изолированном процессе размышления. Публичное рассуждение и обсуждение могут привести к лучшему пониманию роли, применимости и значения определенных видов функционирования и их сочетаний.

Так, публичное обсуждение гендерного неравенства в Индии в последние годы помогло выявить значение некоторых свобод, которые раньше не получали должного признания[26]. К числу примеров можно отнести свободу, позволяющую отклоняться от освященных традицией и давно закрепившихся семейных ролей, ограничивающих социальные и экономические возможности женщин, а также от социальной системы ценностей, которая в большей мере признает депривацию мужчин, чем женщин. Эти традиционные предпосылки гендерного неравенства в стабильных обществах с мужским господством требуют не только внимания со стороны индивидов, но и компетентной публичной дискуссии, а также нередко и агитации.

Важно подчеркнуть связь между публичным рассуждением, выбором и измерением возможностей в социальной оценке. Эта связь указывает также и на нелепость выдвигаемого порой аргумента, утверждающего, что подход, основанный на оценке возможностей, может быть применимым и «операционным» только в том случае, когда он снабжен комплексом «заданных» измерителей, приписанных разным видам функционирования, составляющим том или иной фиксированный список релевантных возможностей. Поиск заданных, предзаданных измерителей, с одной стороны, безоснователен в теоретическом плане, а с другой — упускает из виду то, что на оценки и измерения, которые надо использовать, может оказывать разумное влияние проводимый нами непрерывный анализ, а также широта публичной дискуссии[27]. Было бы сложно

---

26. Этот вопрос будет обсуждаться далее, в главе 16 («Практика демократии»).

27. Помимо общих вариаций, зависящих от социальных обстоятельств и политических приоритетов, есть и другие убедительные причины открыто

совместить это представление с негибким применением предзаданных измерителей, не зависящих ни от каких обстоятельств[28].

Конечно, может быть так, что согласие относительно используемых измерителей будет далеко не полным, и тогда у нас будут все причины применять те ранжиры измерителей, по которым мы сможем достичь согласия. Это не обязательно подорвет всякую оценку несправедливости или возможность выработки государственной программы — по причинам, которые мы уже обсуждали в этой книге (начиная с введения). Например, для того, чтобы показать, что рабство значительно сокращает свободу рабов, что отсутствие гарантированной медицинской помощи сужает наши возможности жить полной жизнью или что недостаточное питание детей, приводящее либо к быстрой смерти, либо к замедленному развитию умственных способностей, в том числе способности к логическому мышлению, наносит ущерб справедливости, нам не нужен какой-то уникальный набор измерителей, приписанных разным аспектам, затрагиваемым в подобных суждениях. Общие ориентиры может дать нам и широкий спектр измерителей, не вполне согласованных друг с другом[29].

рассматривать новые интересные вопросы о включении и измерениях. Например, недавно были сформулированы весьма важные и интересные аргументы о том, что надо уделить особое внимание таким ценностям, как «вежливость», важным для применения подхода, основанного на оценке возможностей, к пониманию сферы действия свободы и универсальности. См. по этому вопросу весьма проницательный анализ Друсиллы Корнелл в работе: *Cornell D.* Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility//Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles. New York: Routledge, 2004.

28. Также выбор измерителей может зависеть от природы оценки (например, от того, для каких именно целей мы используем концепцию возможностей — для оценки бедности, для программы здравоохранения или для оценки неравенства в общем благосостоянии разных людей). Используя информацию о возможностях, можно решать разные вопросы, а разнообразие соответствующих оценок может привести, что вполне понятно, к достаточно разному выбору критериев измерения.

29. Аналитические и математические вопросы, стоящие за применением ранжиров измерителей (а не единой их системы) для создания регулярных частичных упорядочиваний, рассматриваются в моих работах: *Sen A.* Interpersonal Aggregation and Partial Comparability//Econometrica. 1970. Vol. 38; *Sen A.* On Economic Inequality. Oxford: Oxford University Press, 1973, расширенное издание с Джеймсом Фостером (James Foster) — 1997). См. также: *Chiappero-Martinetti E.* A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory//Giornale degli Economisti. 1994. Vol. 53.

Подход, основанный на оценке возможностей, полностью совместим с применением частичных ранжиров и ограниченного согласия, важность которых мы не раз подчеркивали в этой книге. Главная задача — разобраться со сравнительными суждениями, достижимыми в личном и публичном рассуждении, а не составить во что бы то ни стало мнение о любом сравнении, какое только можно себе представить.

Возможности, индивиды и сообщества

Теперь я перейду к третьей из ранее отмеченных сложностей. Возможность исходно считается атрибутом людей, а не коллективов, таких как сообщества. Конечно, нет ничего особенно сложного в том, чтобы мыслить возможности групп. Например, если мы рассматриваем способность Австралии выиграть в крикет на отборочных матчах у всех остальных стран (по крайней мере, когда я начал писать эту книгу, она была способной на это, хотя потом ситуация могла измениться), предметом обсуждения выступает возможность для австралийской команды по крикету, а не для какого-то отдельного австралийского игрока в крикет. Разве не следует при рассмотрении вопросов справедливости учитывать еще и такие групповые возможности, в дополнение к индивидуальным?

Действительно, некоторые критики подхода, основанного на оценке возможностей, усмотрели в исключительном внимании к возможностям отдельных людей дурное влияние «методологического индивидуализма» (сегодня этот термин не является хвалебным). Позвольте мне начать с обсуждения того, почему квалификация подхода, основанного на оценке возможностей, в качестве методологического индивидуализма является серьезной ошибкой. Хотя методологический индивидуализм определялся по-разному[30], Фрэнсис Стюарт и Северин Денелен в качестве его признака выделяют убежденность в том, что «все социальные феномены должны объясняться тем, что ду-

30. О сложностях, связанных с выявлением методологического индивидуализма, см.: *Lukes S.* Individualism. Oxford: Blackwell, 1973; *Lukes S.* Methodological Individualism Reconsidered // British Journal of Sociology. 1968. Vol. 19 (а также работы, цитируемые в этой статье Льюкса).

мают, выбирают и делают индивиды»[31]. Конечно, существовали теоретические школы, основанные на индивидуальном мышлении, выборе и действии, обособленных от общества, в которых они реализуются. Однако подход, основанный на оценке возможностей, не только не предполагает такой изолированности, но, напротив, занимается возможностью людей жить той жизнью, которую они могут обоснованно ценить, а потому обращает внимание как на социальное влияние, сказывающееся в том, что именно они ценят (например, им может быть важно «участие в жизни сообщества»), так и на факторы, влияющие на их ценности (например, на значение публичного рассуждения в индивидуальной оценке).

Следовательно, было бы сложно логично представить себе то, как люди в обществе могут мыслить, выбирать и действовать, не подвергаясь тому или иному влиянию окружающего их мира, самой его природы и процессов. Если, например, женщины в традиционных сексистских обществах обычно согласны с тем, что положение женщин в обычном случае должно быть ниже положения мужчин, этот взгляд, общий для отдельных женщин, испытывающих социальное влияние, ни в коем смысле нельзя считать независимым от социальных условий[32]. Подход, основанный на оценке возможностей, стремящийся к обоснованному отвержению подобной посылки, требует большего публичного внимания к данной теме. Действительно, подход «беспристрастного наблюдателя», на который опирается взгляд, развиваемый в этой книге, сфокусирован на значении общества — близких и далеких людей — для оценок, проводимых индивидами. Применение подхода, основанного на оценке возможностей, например, в моей книге «Развитие как свобода» (Development as Freedom, 1999), вполне убедительно показало, что взгляд индивидов, отстраненных от окружающего их общества, не является для него отправной точкой.

Возможно, неверные представления подобной критики возникают из ее нежелания провести достаточное различие между индивидуальными характеристиками, используемыми подходом, основанным на оценке возможностей, и социальными влияниями, на них сказывающимися.

---

31. *Stewart F., Deneulin S.* Amartya Sen's Contribution to Development Thinking // Studies in Comparative International Development. 2002. Vol. 37.

32. Этот вопрос обсуждался в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»).

В этом смысле критика просто слишком рано останавливается. Выделить роль «мышления, выбора и действий» индивидов — значит просто признать то, что действительно происходит (конечно, мы как индивиды думаем об определенных вопросах, выбираем и совершаем действия), однако мы не можем на этом остановиться, не оценив глубокое и всестороннее влияние общества на наше «мышление, выбор и действия». Когда некто думает о чем-то, выбирает и делает что-то, все эти вещи, несомненно, делает именно этот человек, а не кто-то другой. Но будет сложно понять, почему и как он все это делает, если не понять его социальных отношений.

Базовая проблема со всей ясностью и в предельно общей форме была сформулирована Карлом Марксом более полутора веков назад: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять „общество", как абстракцию, индивиду»[33]. Признание существования индивидов, которые мыслят, выбирают и действуют, то есть несомненного факта реальности, само по себе не делает тот или иной подход индивидуалистическим в методологическом отношении. Этот риск будет создан только в том случае, когда мы будем использовать необоснованную посылку о независимости мыслей и действий людей от окружающего их общества.

Хотя обвинение в методологическом индивидуализме доказать было бы сложно, можно, конечно, спросить: зачем ограничивать релевантные возможности, считающиеся ценными, возможностями лишь индивидов, а не групп? Собственно, нет никакого особого аналитического основания, которое бы требовало априори исключить из речи о справедливости или несправедливости в обществах или в мире групповые возможности, такие как военная мощь Америки или же спортивные способности китайцев. Причина, по которой не следует идти этим путем, заключается в природе рассуждения, которое бы использовалось в таком случае.

Поскольку группы не мыслят — в том очевидном смысле, в каком это делают индивиды, — важность возможностей групп понималась бы обычно (по достаточно ясным причинам) через ту ценность, которую члены определен-

---

33. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Издание второе. М.: Издательство политической литературы, 1972. Т. 42. С. 119. См. также: *Elster J.* Making Sense of Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ной группы (а также в некоторых случаях и другие люди) приписывают успехам этой группы. В конечном счете мы должны были бы опираться именно на индивидуальную оценку, признавая при этом глубокую взаимосвязь оценок индивидов, взаимодействующих друг с другом. Такая оценка, скорее всего, основывалась бы на значении, приписываемом возможности делать определенные вещи вместе друг с другом[34]. В оценивании возможности человека участвовать в жизни общества присутствует неявная оценка жизни самого общества, и это достаточно важный аспект концепции возможностей[35].

Важен здесь и еще один вопрос. Человек принадлежит к многим разным группам (связанным с гендером, классом, языковой группой, профессией, национальностью, сообществом, расой, религией и т.д.), и считать его просто членом одной определенной группы значило бы отрицать его свободу принимать решение о том, кем именно себя считать. Усиливающееся стремление отождествлять людей с какой-то одной господствующей «идентичностью» («это ваш долг, ведь вы американец», «вы должны выполнить это как мусульманин» или «как китаец вы должны ценить этот общенациональный проект») представляет собой не только навязывание произвольного внешнего приоритета, но и отрицание важной свободы человека, который может принимать решение о своей лояльности тем или иным группам (каждой из которых он принадлежит).

Собственно, именно Карл Маркс одним из первых предостерег от игнорирования того, что индивиды могут быть членами разных групп. В своей работе «Критика Готской программы» Маркс указал на необходимость

---

34. Также есть возможность для различения «коллективной вины» и «вины индивидов, составляющих коллектив». Точно так же «коллективное чувство вины» можно отличить от ощущения вины, имеющегося у индивидов этой группы. По этому вопросу см.: *Gilbert M.* Collective Guilt and Collective Guilt Feelings//Journal of Ethics. 2002. Vol. 6.

35. Конечно, нет никакого запрета на учет таких взаимосвязанных возможностей, более того, можно весьма убедительно доказать необходимость принимать их во внимание. Джеймс Э. Фостер и Кристофер Хэнди изучили роль и функцию взаимозависимых возможностей в своей весьма глубокой статьей «Внешние возможности» (*Foster J. E., Handy C.* External Capabilities/mimeographed. Vanderbilt University, January 2008). См. также: *Foster J. E.* Freedom, Opportunity and Well-being / mimeographed. Vanderbilt University, 2008; а также *Alkire S., Foster J. E.* Counting and Multidimensional Poverty Measurement//OPHI Working Paper 7. Oxford University, 2007.

выйти за пределы классового анализа, даже если его социальный смысл весьма важен (разумеется, основной вклад в классовый анализ принадлежит именно Марксу):

> ...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 определенной стороны, как в данном, например, случае, где их рассматривают только как рабочих и ничего более в них не видят, отвлекаются от всего остального[36].

Я считаю, что это предостережение, указывающее на то, что не надо считать человека всего лишь членом группы, к которой он принадлежит (Маркс протестовал против Готской программы объединенной германской рабочей партии, которая рассматривала рабочих «только как рабочих»), особенно важно в сегодняшней интеллектуальной ситуации, в которой индивидов все чаще отождествляют с их принадлежностью к той или иной социальной категории, исключающей все остальные («ничего более в них не видят»), такой как мусульмане, христиане или индусы, арабы или евреи, хуту или тутси, западная цивилизация (независимо от того, должна ли она сталкиваться с другими цивилизациями). Отдельные люди с их множественными идентичностями, связями и различными отношениями по самой своей природе являются социальными существами, участвующими в социальных взаимодействиях разных типов. Предложения считать того или иного человека просто членом определенной социальной группы обычно основываются на неверном понимании масштабов и сложности любого общества в нашем мире[37].

Устойчивое развитие и окружающая среда

Это обсуждение значения свободы и возможностей я закончу практической иллюстрацией, связанной с устойчивым развитием. В недавних дискуссиях довольно точно

---

36. *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Издание второе. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 19.

37. По этому вопросу см. также: *Appiah K. A.* The Ethics of Identity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co., and London: Allen Lane, 2006.

акцентировались угрозы окружающей среде, однако необходимо разобраться с тем, как именно мыслить экологические проблемы современного мира. Этому пониманию может помочь фокусировка на качестве жизни, поскольку она способна прояснить не только требования устойчивого развития, но также содержание и значимость того, что мы определяем в качестве «экологических проблем».

Окружающую среду часто считают (что, по моему мнению, является чрезмерным упрощением) «состоянием природы», которое включает такие показатели, как площадь облесения, глубина грунтовых вод, количество видов животных и растений и т.д. В той мере, в какой предполагается, что существовавшая ранее природа будет сохраняться без изменений, если мы не загрязним ее нечистотами и выбросами, может показаться убедительным поверхностный вывод, будто окружающая среда лучше всего охраняется тогда, когда мы с ней взаимодействуем как можно меньше. Такая интерпретация оказывается, однако, ущербной — по двум важным причинам.

Во-первых, ценность окружающей среды не может сводиться всего лишь к тому, что есть, поскольку она должна включать также и возможности, предоставляемые людям. Влияние окружающей среды на человеческие жизни должно быть одним из главных моментов, учитываемых в оценке ценности окружающей среды. Рассмотрим крайний пример: уничтожение оспы не считается оскудением природы (обычно мы не жалуемся на то, что «окружающая среда стала беднее, поскольку вирус оспы исчез»), в отличие, скажем, от уничтожения экологически важных лесов, которое как раз признается подобным оскудением, и причина такого различия, видимо, в том, что необходимо учитывать связь с жизнью в целом и с человеческими жизнями в частности.

Неудивительно поэтому, что экологическая устойчивость обычно определялась через сохранение и повышение качества человеческой жизни. «Доклад Брундтланд», опубликованный в 1987 г. и приобретший заслуженную известность, определял «устойчивое развитие» как «развитие, которое удовлетворяет потребности настоящего, не подрывая способность будущих поколений удовлетворить их собственные потребности»[38]. Можно спорить

38. «Доклад Брундтланд» — это доклад, подготовленный Международной

о том, насколько верен взгляд Комиссии Брундтланд на то, как именно добиться экологической устойчивости, так что здесь я хотел бы высказаться по поводу вышеприведенной формулы. Однако прежде я должен отметить, что все мы в долгу перед Гру Брундтланд и комиссией, которую она возглавляла, поскольку они смогли прийти к пониманию того, что ценность окружающей среды невозможно развести с ценностью человеческой жизни.

Во-вторых, окружающая среда — это предмет не только пассивного сохранения, но и активного осуществления. Хотя многие человеческие действия, сопровождающие процесс развития, могут привести к разрушительным последствиям, в человеческих силах сделать большее — развить или улучшить окружающую среду, в которой мы живем. Размышляя о шагах, которые можно предпринимать, чтобы прекратить разрушать окружающую среду, мы должны подумать о конструктивном человеческом вмешательстве. Наша способность к эффективному и разумному вмешательству может быть значительно усилена самим процессом развития. Например, повышение уровня женского образования и женской занятости способно снизить уровни рождаемости, что в долгосрочной перспективе может сократить нагрузку на окружающую среду, ведущую к глобальному потеплению и все большему разрушению естественных мест обитания. Примерно так же распространение школьного образования и улучшение его качества могут повысить нашу экологическую сознательность; коммуникация более высокого качества, более активные и лучше информированные медиа способны подтолкнуть нас к осознанию потребности в экологически ориентированном мышлении. Легко найти много других примеров положительного практического участия. В целом трактовка развития через увеличение реальной свободы людей напрямую связывает конструктивную деятельность людей, занятых в экологических программах, с областью развития и его достижений.

Развитие на фундаментальном уровне является процессом наделения возможностями, которые можно исполь-

---

комиссией по окружающей среде и развитию, которую возглавляла Гру Брундтланд (бывший премьер-министр Норвегии, а ныне — генеральный директор Всемирной организации здравоохранении). См.: World Commission on Environment and Development. Our Common Future. New York: Oxford University Press, 1987.

зовать для сохранения и обогащения естественной среды, а не только для ее разрушения. Следовательно, мы не должны мыслить окружающую среду исключительно в контексте сохранения уже данных природных условий, поскольку окружающая среда может содержать также и продукты человеческого творчества. Например, очищение воды — это элемент улучшения окружающей среды, в которой мы живем. Уничтожение эпидемий способствует одновременно и развитию, и оздоровлению окружающей среды.

Можно, однако, порассуждать о том, как именно мыслить требования устойчивого развития. «Доклад Брундтланд» определяет устойчивое развитие как такое развитие, которое «удовлетворяет потребности настоящего, не подрывая способность будущих поколений удовлетворить их собственные потребности». Эта попытка решить вопрос об устойчивости уже принесла немало пользы. Но мы все же должны спросить, является ли концепция природы человека, неявно подразумевающаяся этой трактовой устойчивости, достаточно широкой и сильной. Конечно, у людей есть потребности, но также у них есть и ценности, и они, в частности, дорожат своей способностью рассуждать, ценить, выбирать, участвовать и действовать. Понимание людей как существ, у которых есть только потребности, может значительно обеднить наш взгляд на природу человека.

Предложенное Брундтланд понятие устойчивости получило новую интерпретацию за счет элегантного расширения у одного из наиболее выдающихся экономистов нашего времени, Роберта Солоу, в его монографии «Почти практический шаг к устойчивости»[39]. В формулировке Солоу устойчивость считается требованием, согласно которому следующему поколению следует оставить «все, что потребуется для достижения уровня жизни, который по крайней мере столь же высок, как наш собственный, и точно так же это поколение должно отнестись к следующему за ним». Эта формулировка довольно привлекательна. Во-первых, сосредоточиваясь на поддержании уровня жизни как мотиве сохранения окружающей среды, Солоу расширяет концепцию Брундтланд, которая ограничивалась удовлетворением потребностей. Во-вторых, в четкой рекурсивной формуле Солоу внимание уделяется инте-

39. *Solow R.* An Almost Practical Step toward Sustainability. Washington, DC: Resources for the Future, 1992.

ресам всех будущих поколений, поскольку каждое поколение должно обеспечить следующее. Благодаря охвату всех поколений формула Солоу приобретает замечательную универсальность.

Но можно ли сказать, что эта новая формула, предложенная Солоу, содержит в себе достаточно широкий взгляд на природу человека? Хотя у фокусировки на поддержании уровня жизни есть вполне определенные достоинства (особенно привлекательна формула Солоу потому, что пытается гарантировать то, что будущие поколения смогут достичь «уровня жизни, который по крайней мере столь же высок, как наш собственный»), можно все же спросить, является ли это понятие уровня жизни достаточно инклюзивным. В частности, поддержание уровня жизни — не то же самое, что поддержание свободы и возможности людей иметь — и беречь — то, что они ценят и чему они обоснованно приписывают определенное значение. Имеющиеся у нас основания ценить определенные возможности не всегда заключаются во вкладе последних в наш уровень жизни или, говоря шире, в наши интересы[40].

Для примера рассмотрим наше чувство ответственности за будущее других видов, которым грозит уничтожение. Мы можем придавать важность сохранению видов не только потому и не только в той мере, в какой существование этих видов повышает наш уровень жизни. Например, кто-то может считать, что мы должны сделать все возможное для сохранения некоторых видов животных, находящихся под угрозой исчезновения, например пятнистой совы. И не будет никакого противоречия, если такой человек скажет: «Мой уровень жизни в целом, а может, и вообще не изменится от того, будут ли существовать пятнистые совы — на самом деле ни одной такой совы я никогда не видел, — однако я твердо уверен в том, что мы не должны дать этим совам вымереть, хотя и не по тем причинам, которые бы имели отношение к уровню жизни людей»[41].

---

40. См. обсуждение этого вопроса в главе 8 («Рациональность и другие люди»).

41. Есть также потребность выйти за пределы эгоистических мотивов в понимании желания многих людей участвовать в защите уязвимых групп населения от экологических бедствий, которые напрямую, возможно, никак не сказываются на жизни людей, выражающих такие стремления. Риски затопления, обусловленные повышением уровня моря, скажем на Мальдивах или в Бангладеше, способны повлиять на мысли и действия многих людей, которых самих никак не затрагивают угрозы, нависшие над населением этих опасных регионов.

Здесь обнаруживается прямое значение аргумента Гаутамы Будды, представленного в «Сутта-нипате» (и обсуждавшегося в главе 9 «Множественность беспристрастных оснований»). Поскольку мы намного могущественнее других видов, у нас есть определенная ответственность перед ними, связанная с этой асимметрией в силе. У нас могут быть разные причины заниматься охраной окружающей среды, и не все они производны от нашего уровня жизни (или удовлетворения потребностей), более того, некоторые определяются именно нашим чувством ценности и нашим признанием этой доверительной ответственности.

Если смысл человеческой жизни заключается не только в уровне жизни и удовлетворении потребностей, но также в имеющейся у нас свободе, тогда идею устойчивого развития надо соответствующим образом переформулировать. Правильнее будет думать не только о поддержании уровня удовлетворения наших потребностей, но и более широко — о поддержании и расширении нашей свободы (включая свободу удовлетворять наши потребности). В таком качестве устойчивая свобода может быть расширена за пределы формулировок Брундтланд и Солоу — так, чтобы она включала сохранение, а также, если это возможно, и расширение реальных свобод и возможностей людей, «не подрывая способность будущих поколений» иметь столько же или больше свободы.

Если использовать средневековое различие, мы представляем собой не только «страдательное начало», чьи потребности заслуживают внимания, но также и «деятельное начало», чья свобода, позволяющая решать, что ценить и как осуществлять то, что мы ценим, может быть расширена далеко за пределы наших собственных интересов и потребностей. Значимость наших жизней невозможно уместить в прокрустовом ложе нашего уровня жизни или удовлетворения потребностей. Очевидные потребности страдательного начала, сколько бы важны они ни были, не могут затмить основополагающего значения разумных ценностей начала деятельного.

12. Возможности и ресурсы

То, что доход или богатство не являются надежным способом оценки успешности, было совершенно ясно сказано уже Аристотелем в «Никомаховой этике»: «Богатство — это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, то есть существует ради чего-то другого»[1]. Богатство — не то, что мы ценим само по себе. Также не всегда оно оказывается надежным показателем того, какой жизни мы можем достичь при помощи этого богатства. Нельзя считать, что человек с серьезными нарушениями здоровья успешнее просто потому, что у него больший доход или больше состояние, чем у здорового соседа. В действительности же более богатый человек с серьезными нарушениями может страдать от многих ограничений, которых нет у более бедного, но физически здорового человека. Это, несомненно, важный довод в пользу того, чтобы применять подход, основанный на оценке возможностей, не ориентируясь на ресурсы, то есть богатство или доход, как основу для оценки.

Поскольку идея возможностей связана с реальной свободой, главную роль она отводит *действительной* возможности человека делать разные вещи, которые ему по тем или иным причинам важны. Подход, основанный на оценке возможностей, фокусируется на человеческой жизни, а не просто на имеющихся у людей ресурсах, на владении или использовании различных полезных предметов, которые могут быть у того или иного человека. Доход и богатство часто считаются главными критериями успеха человека. Предлагая фундаментальный сдвиг, благодаря которому внимание переносится со *средств* существования на *реальные возможности*, имеющиеся у людей,

---

1. *Аристотель.* Никомахова этика//Соч: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 59.

подход, основанный на оценке возможностей, нацеливается на достаточно радикальное изменение в стандартных методах оценки, широко применяющихся в экономике и социальных исследованиях.

Также им обозначается существенное расхождение с ориентацией на средства, свойственной некоторым стандартным подходам в политической философии, например теории справедливости Джона Ролза, которая при оценке вопросов распределения первостепенное внимание уделяет «первичным благам» (что отражается в его «принципе различия»). Первичные блага — это средства общего назначения, например доход и богатство, полномочия и прерогативы официальной должности, социальные основы самоуважения и т. п. Сами по себе они не ценны, однако могут в той или иной мере помочь в достижении того, что для нас на самом деле ценно. Тем не менее, хотя первичные блага являются в лучшем случае средством достижения действительно важных целей человеческой жизни, они считаются первичным показателем, позволяющим судить о распределительном равноправии принципов справедливости Ролза. Подход, основанный на оценке возможностей, открыто признавая то, что *средства* удовлетворительной человеческой жизни сами по себе не являются *целями* хорошей жизни (что подчеркивалось и Аристотелем), помогает значительно расширить область применения оценок[2].

Бедность как нехватка возможностей

Один из наиболее важных вопросов в этом контексте — это критерий бедности. Давно утвердилось отождествление бедности с низким доходом, однако в наше время появилось немало работ, показывающих значительные недостатки такого отождествления. Ролз фокусируется на первичных благах, которые включают в себя не только доход (который является лишь одной их частью), однако в анализе Ролза определение первичных благ все еще ориентировано на поиск средств общего назначения, частными, но при

2. Аргументы в пользу такой переориентации внимания я представил в работах: *Sen A.* Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984 // Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82; *Sen A.* Justice: Means versus Freedoms // Philosophy and Public Affairs. 1990. Vol. 19.

этом особенно важными примерами которых как раз и выступают доход и богатство. Однако у разных людей могут быть весьма разные возможности превратить доход и другие первичные блага в составляющие хорошей жизни и в ту свободу, которая в человеческой жизни ценится. Следовательно, отношение между ресурсами и бедностью является, с одной стороны, изменчивым, а с другой — ясильно зависит от характеристики конкретных людей и среды, в которой они живут, как естественной, так и социальной[3].

Существуют, на самом деле, разные типы обстоятельств, объясняющих вариации в превращении дохода в тот образ жизни, который люди способны вести. Есть по крайней мере четыре важных источника вариаций.

1) *Различия между людьми*: у людей могут быть весьма разные физические характеристики, связанные с возрастом, гендером, ограниченными физическими возможностями, предрасположенностью к заболеваниям и т.д., — ввиду всех этих факторов потребности могут сильно различаться; например, человеку с ограниченными возможностями или болезнью, возможно, понадобится более высокие доходы, чтобы обеспечить те же элементарные вещи, которые человек с меньшими проблемами может позволить себе при данном уровне дохода. Действительно, некоторые типы нехватки (например, серьезные ограничения физических возможностей) порой вообще невозможно полностью исправить, даже при огромных затратах на лечение и протезирование.
2) *Различия в физической среде*: насколько достаточным окажется данный доход, зависит также и от экологических условий, включая климатические особенности, в частности пределы колебания температур и вероятность наводнений. Экологические условия не обязательно

3. В ранней работе по этой теме, вышедшей в 1901 г., Рантри выделил один из аспектов проблемы, указав на «вторичную бедность», противопоставленную первичной бедности, которая определяется низким доходом (*Rowntree B. S.* Poverty. A Study of Town Life. London: Macmillan, 1901). Исследуя феномен вторичной бедности, Раунтри сосредоточился, в частности, на влиянии привычек и поведенческих паттернов, которые воздействуют на структуру потребления тех или иных товаров в семье. Эта проблема остается важной и сегодня, однако зазор между низким доходом и реальной депривацией может возникнуть и по другим причинам.

оказываются неизменными, совместными усилиями их можно улучшить, а загрязнением и эксплуатацией — ухудшить. Однако отдельный индивид, скорее всего, вынужден принимать большую часть экологических условий за данность, когда речь идет о превращении доходов и личных ресурсов в различные виды функционирования и качество жизни.

3) *Вариации в социальной обстановке*: на конверсию личных ресурсов в различные виды функционирования влияют также и социальные условия, включая государственное здравоохранение и контроль инфекционных заболеваний, государственные образовательные программы, распространенность или, напротив, отсутствие преступности и насилия в определенном районе. Помимо государственных служб, также очень важна природа отношений в данном сообществе, что подчеркивалось в недавно появившихся работах по «социальному капиталу»[4].

4) *Различия в общественных контекстах*: закрепившиеся в определенном сообществе паттерны поведения также могут существенно менять потребность в доходе, необходимом для того, чтобы достичь одних и тех же элементарных видов функционирования; например, чтобы «было не стыдно показать себя на людях», в богатом обществе может потребоваться одежда и другое показное потребление более высокого класса, чем в более бедном обществе (Адам Смит отметил это более двух веков назад в «Богатстве народов»[5]). То же самое относится и к личным ресурсам, необходимым для участия в жизни сообщества, а во многих контекстах и для выполнения минимальных условий самоуважения. Это в первую очередь вариации, определяемые различиями между обществами, однако они влияют и на относительную успешность двух людей, живущих в разных странах[6].

---

4. В числе прочих работ по этой важной теме см.: *Putnam R.* Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster, 2000.

5. См.: *Smith A.* An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. 1776; переиздано: R. H. Campbell, A. S. Skinner (eds). Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 351–352. Об отношении между относительным неблагополучием и бедностью см. недавние работы: *Runciman W. G.* Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England. London: Routledge, 1966; *Townsend P.* Poverty in the United Kingdom. Harmondsworth: Penguin, 1979.

6. В действительности относительная депривация, оцениваемая по дохо-

Также может наблюдаться определенное «сопряжение» разных видов неблагоприятного положения, обусловленных разными источниками депривации, и это может стать критически важным соображением для понимания бедности и государственной политики, нацеленной на ее искоренение[7]. Такие формы депривации, как возраст, физические ограничения или болезнь, снижают возможность заработка. Но в то же время они усложняют превращение заработка в возможности, поскольку более старому, с более тяжелой формой ограниченности физических возможностей или болезнью человеку может понадобится больший доход (на уход, протезирование, лечение) для достижения тех же видов функционирования (даже если такое достижение вообще возможно)[8]. Следовательно, реальная бедность (оцениваемая по нехватке возможностей) легко может быть гораздо более значительной, чем следует из данных по доходу. Это может стать крайне важным моментом в оценке государственных программ, нацеленных на помощь престарелым и другим группам, у которых в дополнение к низкой возможности заработка есть сложности с превращением дохода в возможности[9].

ду, может привести к абсолютной депривации в плане возможностей. Относительная бедность в богатой стране может быть значительным ограничением возможностей, даже если абсолютный доход по мировым стандартам в этом случае достаточно высок. В процветающей стране требуется больше дохода для покупки товаров, достаточных для достижения заданного уровня социального функционирования. Об этом вопросе см. мою статью: *Sen A.* Poor, Relatively Speaking // Oxford Economic Papers. 1983. Vol. 35, переиздано в: *Sen A.* Resources, Values and Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

7. По этому вопросу см. мою работу: *Sen A.* Poor, Relatively Speaking // Oxford Economic Papers. 1983. Vol. 35; включено в: *Sen A.* Resources, Values and Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. См. также: *Wedderburn D.* The Aged in the Welfare State. London: Bell, 1961; *Palmer J., Smeeding T., Torrey B.* The Vulnerable: America's Young and Old in the Industrial World. Washington, DC: Urban Institute Press, 1988.

8. Также есть проблема взаимосвязи между (1) недостаточным питанием, обусловленным бедностью по уровню дохода, и (2) бедностью по уровню дохода, вызванной нехваткой заработка, обусловленной недостаточным питанием. Об этих связях см.: *Dasgupta P., Ray D.* Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Theory // Economic Journal. 1986. Vol. 96; *Dasgupta P., Ray D.* Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Policy // Economic Journal. 1987. Vol. 97.

9. Влияние подобных ограничений на распространение бедности по уровню дохода было совершенно ясно продемонстрировано новаторским эмпирическим исследованием Э. Б. Эткинсона: *Atkinson A. B.* Poverty in Britain and the Reform of Social Security. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. В своих более поздних работах Эткинсон подробнее изучил эту

Распределение обеспечения и возможностей внутри семьи создает дополнительные трудности для того подхода к бедности, который был бы основан исключительно на доходе. Доход поступает в семью через ее членов, имеющих заработок, то есть не ко всем ее членам независимо от возраста, гендера и трудоспособности. Если семейный доход используется для неравного удовлетворения интересов одних членов семьи, но не других (например, если в распределении семейных ресурсов наблюдается систематическое предпочтение мальчиков в ущерб девочкам), тогда уровень депривации членов семьи, которыми пренебрегают (в нашем примере — девочек), не всегда можно верно отобразить за счет агрегированного значения семейного дохода[10]. Во многих контекстах это ключевой вопрос; дискриминация по признаку пола представляется важным фактором распределения семейных ресурсов во многих странах Азии и Северной Африки. Депривацию девочек можно проще — и надежнее — оценить, если рассмотреть нехватку возможностей, отражающуюся, к примеру, в большей смертности и заболеваемости, в большем хроническом недоедании и большем дефиците медицинской помощи, чем можно было бы подумать, сравнив доходы различных семей[11].

связь между ограниченной возможностью получать доход и депривацией других видов. См. его работы: *Atkinson A. B.* On the Measurement of Poverty // Econometrica. 1987. Vol. 55; *Atkinson A. B.* Poverty and Social Security. New York: Harvester Wheatsheaf, 1989. Серьезное исследование общей идеи неблагополучия и ее крайне широкого значения как для социальной оценки, так и для государственной политики, см.: *Wolff J., De-Shalit A.* Disadvantage. Oxford: Oxford University Press, 2007.

10. См. по этой теме мою книгу: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999, гл. 8 и 9, а также цитировавшуюся там литературу. Два новаторских исследования в этой области: Bardhan *P.* On Life and Death Questions // Economic and Political Weekly. 1974. Vol. 9; *Chen L., Huq E., D'Souza S.* Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh // Population and Development Review. 1981. Vol. 7. См. также мою совместную с Жослин Кинч работу: *Sen A., Kynch J.* Indian Women: Well-being and Survival // Cambridge Journal of Economics. 1983. Vol. 7, а также мои работы, написанные в соавторстве с Жаном Дрезом: *Sen A., Drèze J.* India: Economic Development and Social Opportunity. New Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995; *Sen A., Drèze J.* India: Development and Participation. Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002.

11. Дискриминация по признаку пола не является, конечно, центральной проблемой при оценке неравенства и бедности в Европе или Северной Америке, однако распространенная посылка, неявно утверждающая, что проблемы гендерного неравенства не относятся к «западным» странам, может привести к серьезным заблуждениям. Например, в Ита-

Нарушение здоровья, ресурсы и возможности

Значимость ограниченности физических или умственных возможностей для понимания депривации, обнаруживаемой во всех странах мира, часто недооценивается, и это может быть одним из наиболее важных аргументов за то, чтобы уделить внимание концепции возможностей. Люди с ограниченными физическими или умственными возможностями часто оказываются не только наиболее обездоленными, но нередко еще и теми, кем больше всего пренебрегают.

Размах глобальной проблемы ограниченности физических или умственных возможностей просто потрясает. Более 600 миллионов человек, то есть примерно один из десяти, живут с той или иной формой такой ограниченности[12]. Более 400 миллионов из них живут в развивающихся странах. Кроме того, в развивающемся мире люди с ограниченными физическими или умственными возможностями часто оказываются наиболее бедными и по доходу, притом что их *потребность* в доходе выше, чем у здоровых людей, поскольку им требуются деньги и уход, чтобы стараться жить нормальной жизнью и несколько сгладить свои ограничения. Снижение возможности заработка, которое можно назвать «дефицитом заработка», обычно значительно усугубляется и приводит к еще более серьезным последствиям в результате «дефицита конверсии», то есть трудностей с превращением доходов и ресурсов в достойную жизнь, что как раз обусловлено ограниченными физическими возможностями.

лии, по данным Доклада по человеческому развитию, подготовленного Программой развития ООН (Human Development Report 1995. New York: United Nations, 1995), один из наиболее высоких коэффициентов «непризнанного» женского труда (в основном рутинной семейной работы) из всех стран мира, включенных в середине 1990-х гг. в систему стандартной национальной статистики. Подсчет трудозатрат и затрат времени вместе с их влиянием на личную свободу женщин имеют определенное значение и для Европы с Северной Америкой. Во многих случаях значительная дискриминация по признаку пола есть и в богатейших странах, если оценивать его по возможностям получения высшего образования или по перспективам устройства на наиболее престижные рабочие места.

12. Оценки Всемирного банка.

Значение «дефицита конверсии», обусловленного ограниченностью физических или умственных возможностей, можно проиллюстрировать некоторыми эмпирическими результатами, полученными в новаторском исследовании бедности, которое было представлено в замечательной диссертации Вибке Куклис, выполненной в Кембриджском университете незадолго до ее безвременной кончины от рака (позже работа была опубликована в виде отдельной книги[13]). Куклис обнаружила, что 17,9% людей в Великобритании живут в семьях с доходом ниже уровня бедности. Но если перенести внимание на людей, живущих в семьях, где хотя бы один член страдает от ограниченности физических или умственных возможностей, количество людей, живущих ниже уровня бедности, достигнет 23,1%. Эта разница примерно в 5% в целом отражает дефицит заработка, связанный с ограниченностью физических или умственных возможностей и уходом за такими людьми. Если добавить теперь дефицит конверсии, нужно будет учесть потребность в большем доходе, необходимом для улучшения положения людей с ограниченными физическими или умственными возможностями, и тогда количество живущих ниже уровня бедности людей в семьях, где есть люди с ограниченными возможностями, вырастет до 47,4%, то есть разница с общим количеством людей, живущих ниже уровня бедности (17,9%), составит почти 30%. Если посмотреть на эту сравнительную картину под другим углом зрения, из этих дополнительных 30% бедности, в которые попадают люди, живущие в семьях, где есть люди с ограниченными возможностями, около одной шестой можно отнести к дефициту дохода, а все остальное — к дефициту конверсии (и это центральный момент, отличающий концепцию возможностей от концепции, основанной на доходах и ресурсах).

Понимание моральных и политических требований, обусловленных ограниченностью физических или умственных возможностей, важно не только потому, что это столь распространенная проблема, ухудшающая положение всего человечества, но и потому, что многих трагических последствий ограниченности физических или умственных возможностей можно в значительной мере избежать, если проводить правильно выстроенные программы социаль-

13. *Kuklys W.* Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications. New York: Springer-Verlag, 2005.

ной помощи. У программ, нацеленных на эту проблему, может быть достаточно широкая область применения: это могут быть программы, с одной стороны, по облегчению последствий ограниченности физических или умственных возможностей, а с другой — по предупреждению самого ее развития. Крайне важно понимать то, что многие виды ограниченности физических или умственных возможностей можно предотвратить, и многое можно сделать не только для уменьшения их *груза*, но и для снижения их *распространенности*.

Действительно, лишь относительно небольшая доля из 600 миллионов человек с ограниченными физическими или умственными возможностями были обречены на нее при зачатии или при рождении. Например, недостаточное вскармливание материнским молоком или недоедание в детстве повышают восприимчивость детей к заболеваниям, увеличивая риски для здоровья. Слепота может возникнуть вследствие заболеваний, связанных с инфекциями и нехваткой чистой воды. Другие формы ограниченности физических или умственных возможностей могут быть следствием полиомиелита, кори, СПИДа, а также дорожных происшествий и травм на работе. Еще одна проблема — это противопехотные мины, разбросанные по разным неспокойным территориям во всем мире, они калечат и убивают людей, в том числе и детей. Социальные программы, нацеленные на проблему ограниченности физических или умственных возможностей, должны включать меры как по предупреждению, так и по облегчению и поддержке. Если требования справедливости заставляют отдать приоритет устранению очевидной несправедливости (что я не раз подчеркивал в данной работе), а не длительным поискам совершенно справедливого общества, тогда предупреждение и облегчение ограниченности физических или умственных возможностей не могут не быть достаточно важным вопросом для укрепления справедливости.

Если учесть, сколь многого можно достичь за счет разумного и человечного вмешательства, просто поражает то, что большинство обществ не стремятся хоть как-то облегчить тяжелую ношу ограниченности физических или умственных возможностей. Важным фактором этого бездействия является консерватизм на уровне концепций. В частности, исключительное внимание к распределению дохода как главному показателю справедливого распре-

деления мешает понять ситуацию с ограниченностью физических или умственных возможностей, ее моральное и политическое значение для социального анализа. Даже постоянное применение оценок бедности, основанных на доходе (например, определение числа людей, живущих менее чем на 1 или 2 доллара в день, — такими подсчетами любят заниматься международные организации), может отвлечь внимание от реального масштаба социальной депривации, в которой сочетаются дефицит конверсии с дефицитом заработка. 600 миллионов людей с теми или иными физическими или умственными ограничениями страдают не только от низкого дохода. Их возможность достойной жизни значительно сужена многими другими факторами, которые действуют как по отдельности, так и вместе, ухудшая положение этих людей.

Использование первичных благ у Ролза

Если учесть значение зазора между возможностями и ресурсами, причины которого уже обсуждались, сложно избежать скептической оценки принципа различия Джона Ролза, который сосредоточен исключительно на первичных благах, на основе которых как раз и решаются вопросы распределения на его «принципах справедливости», необходимых для институционального базиса общества. Это расхождение, пусть и достаточное важное, конечно, не говорит о том, что Ролз не интересовался значением реальной свободы, о чем я уже говорил в этой книге. Хотя ролзовские принципы справедливости сосредоточены на первичных благах, он уделяет внимание также и необходимости скорректировать этот взгляд на ресурсы, чтобы лучше осмыслить реальную человеческую свободу. Общая симпатия Ролза к ущемленным группам нашла совершенно однозначное выражение в его трудах.

В действительности Ролз рекомендует специальные поправки для «особых потребностей», таких как нарушения здоровья и физические недостатки, хотя они и не входят в его принципы справедливости. Эти поправки не вносятся в «базовую институциональную структуру» общества, определяемую на «стадии конституции», — их нужно будет учесть позже, в реализации установленных таким образом институтов, в частности на «стадии законодатель-

ства». Мотивация Ролза достаточно ясна, но вопрос в том, можно ли считать такие меры достаточными для исправления частичной слепоты концепции ресурсов и первичных благ, задействованной в принципах справедливости Ролза.

В том, что Ролз приписывает столь важную роль измерению первичных благ, заметна общераспространенная недооценка того факта, что у разных людей в силу их личных характеристик, влияния физической или социальной среды, а также относительной депривации (когда абсолютная успешность зависит от положения человека по сравнению с другими) могут быть совершенно разные шансы по преобразованию общих ресурсов (таких как доход и богатство) в возможности, то есть в то, что они действительно могут или не могут сделать. Различия в возможностях конверсии — это не только то, что можно считать «особыми потребностями», поскольку в них отражаются более общие различия (большие, небольшие и средние) в условиях жизни и релевантных социальных обстоятельствах.

Ролз и в самом деле говорит о том, что специальные способы удовлетворения «особых потребностей» (например, слепых или других людей с явной ограниченностью физических или умственных возможностей) должны определиться позже, на одной из последующих стадий его многоэтапной версии справедливости. Этот ход указывает на глубокую обеспокоенность Ролза различными видами нехватки, однако выбранный им метод решения этой проблемы имеет весьма ограниченное применение. Во-первых, эти поправки, насколько о них вообще имеет смысл говорить, могут вступить в действие только после установления базовой институциональной структуры благодаря «принципам справедливости» Ролза, и на природу базовых институтов эти «особые потребности» никак не влияют (такие первичные блага, как доходы и имущественное положение, задают тон в определении институционального основания, на котором вопросы распределения решаются за счет применения принципа различия).

Во-вторых, даже на более поздней стадии, когда во внимание принимаются «особые потребности», нет попытки учесть многообразные различия в возможностях конверсии, имеющихся у разных людей. Конечно, важно обращать внимание на наиболее заметные и легко определимые физические недостатки (например, слепоту), однако различия многих других типов (связанные, напри-

мер, с большей предрасположенностью к заболеваниям, с менее благоприятной эпидемиологической обстановкой, с различными уровнями и формами ограниченности физических или умственных возможностей) определяют значимость фокусировки на разных видах функционирования и возможностях для осмысления социального устройства и социальной реализации, как на стадии установления институциональной структуры, так и при обеспечении ее исправной деятельности, опирающейся на гуманные и благожелательные соображения.

Я думаю, что у Ролза его озабоченность честностью служит мотивом для распределения свободы и возможностей, однако, обосновывая на уровне принципа различия свои принципы справедливости информацией, в которой отражаются исключительно первичные блага, он взваливает задачу по определению «справедливых институтов» честного распределения на слабые плечи первичных благ, что должно дать базовые институциональные ориентиры. Это оставляет мало шансов его общему вниманию к возможностям быть принятому в расчет на институциональной стадии, с которой напрямую связаны его принципы справедливости.

Отступления от теории Ролза

В отличие от ролзовского трансцендентального институционализма, развиваемый в этой книге подход к справедливости не стремится к осуществлению поэтапного сценария создания справедливого общества, размеченного точными приоритетами. Сосредоточиваясь на укреплении справедливости за счет институциональных и других изменений, этот подход не считает конверсию и возможности малозначимой проблемой, которая будет решена когда-нибудь потом, во вторую очередь. Понимание природы и источников нехватки возможностей и неравенства в возможностях — это и в самом деле центральный вопрос для устранения явных несправедливостей, которые можно выявить при рассуждении об обществе, придя к частичному, но при этом достаточному согласию[14].

---

14. Рассматривая ограничения внимания исключительно к индексу первичных благ при формулировке принципов справедливости в общем подходе Ролза, я, конечно, не хочу сказать, что с его трансцендентально-инсти-

Подход Ролза оказал довольно большое влияние и за пределами той области, которая была выделена им самим, поскольку стал доминировать в рассуждениях о справедливости в современной моральной и политической философии. Например, те, кто пытались сохранить ролзовский договорный фундамент в новой — более амбициозной — теории справедливости, охватывающей весь мир (эта «космополитическая теория справедливости» имеет гораздо более широкую область применения, чем подход Ролза, ограниченный отдельной страной), продолжали стремиться к полному упорядочиванию суждений о распределении, необходимому для установления трансцендентальной институциональной справедливости во всем мире[15]. Неудивительно поэтому, что эти теоретики не могли довольствоваться частичным неполным упорядочиванием, основанным на возможностях: как указывает Томас Погге, им требуется нечто гораздо большее, чем «всего лишь частичный порядковый ранжир», поскольку, если ограничиться последним, невозможно будет понять, как «разработать институциональный план»[16]. Я хотел бы пожелать удачи создателям трансцендентально справедливой системы институтов, которая должна охватить весь мир, однако, по мнению тех, кто готов сосредоточиться, по крайней мере пока, на уменьшении числа явных несправедливостей, от которых страдает весь наш мир, для теории справедливости более значимым может оказаться «всего лишь» частичное упорядочивание[17].

туционалистским подходом было бы все в порядке, если бы внимание к первичным благам было заменено прямым разбором возможностей. Серьезные проблемы, возникающие из трансцендентальной, а не сравнительной ориентации Ролза и из чисто институционального прицела его принципов справедливости, то есть проблемы, уже обсуждавшиеся нами ранее, сохранятся независимо от того, какой именно информационный фокус используется для оценки вопросов распределения. Здесь я утверждаю, что теория Ролза обременена не только общими затруднениями, связанными с подходом трансцендентального институционализма, но *также* и тем, что она сосредоточена на первичных благах, используемых как инструмент решения проблем распределения, вписанного в ее принципы справедливости.

15. Томас Погге внес важный вклад в развитие этой линии исследований. См. особенно его работу: *Pogge T.* World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2002; 2nd edn, 2008.

16. *Pogge T.* A Critique of the Capability Approach // Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities / H. Brighouse, I. Robeyns (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

17. Этот вопрос обсуждался во введении и в главах 1–4.

Я хотел бы показать, что главный вопрос состоит не в том, обладает ли некоторый подход универсальной применимостью, позволяющей ему сравнивать две произвольные альтернативы, а в том, верно ли и разумно ли проводятся в рамках этого подхода сравнения. Сравнения свобод и возможностей — вот что выводит нас на верный путь, и нет смысла искать другой путь, на котором нас поджидают искушения полного упорядочивания (независимого от того, *что* именно им упорядочивается).

Преимущество концепции возможностей перед концепцией ресурсов состоит в ее релевантности и реальном значении, а не в обещании того или иного полного упорядочивания. Действительно, как убедительно доказала Элизабет Андерсон, измерение возможностей «важнее измерения ресурсов, поскольку сосредоточено на целях, а не просто средствах, лучше справляется с проблемой дискриминации людей с ограниченными возможностями и более чувствительно к индивидуальным вариациям в функционировании, имеющим значение для демократии, а также больше приспособлено к управлению справедливым распределением государственных услуг, особенно в области здравоохранения и образования»[18].

Равенство ресурсов у Дворкина

Если Ролз использует концепцию ресурсов в своих принципах справедливости посредством индекса первичных благ, игнорируя, по сути, различия в конверсии разных ресурсов в возможности, Рональд Дворкин применяет концепцию ресурсов для того, чтобы специально оставить место для учета этих различий посредством искусственного рыночного метода, в частности за счет применения воображаемого первичного рынка страхования от дефицитов конверсии. В этом мысленном эксперименте предполагается, что люди, находящиеся (примерно как у Ролза) за занавесом неведения, то есть в исходном положении, выходят на этот гипотетический рынок, на котором продаются

18. *Anderson E.* Justifying the Capabilities Approach to Justice // Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities / H. Brighouse, I. Robeyns (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. О контексте этих вопросов см. другую работу Андерсон: *Anderson E.* What Is the Point of Equality? // Ethics. 1999. Vol. 109.

страховки от различных дефицитов и ограничений. Хотя в этой воображаемой ситуации никто не знает, у кого будет подобный дефицит, если вообще будет, все они покупают такую страховку от возможных неприятностей, так что «позже» те, у кого действительно возникает такой дефицит, могут требовать компенсации, предусмотренной рынками страхования, получая, таким образом, взамен больше ресурсов другого рода. Как утверждает Дворкин, это максимально справедливое решение, основанное на том, что он считает эффективным «равенством ресурсов».

Это, конечно, весьма интересное и изобретательное предложение (на протяжении десяти лет я вел с Рональдом Дворкиным совместный курс в Оксфорде и, зная о невероятной широте его ума, вряд мог ожидать чего-то менее яркого). Но после этой блестящей идеи с гипотетическим рынком Дворкин, судя по всему, сворачивает в сторону более агрессивной программы, набрасываясь на тех, кому не дает покоя подход, основанный на оценке возможностей[19]. Он утверждает, что *либо* равенство в возможностях сводится, на самом деле, к равенству в благосостоянии, что (как он считает) неправильный взгляд на равенство, *либо* оно сводится к тому же решению, а это и его собственное равенство ресурсов, в таком случае между нами нет никакой существенной разницы (и нет смысла развивать подход, основанный на оценке возможностей).

Несмотря на то что я искренне восхищаюсь трудами Рональда Дворкина, я должен сказать, что даже не знаю, с чего начать анализ ошибок в его аргументации, направленной против подхода, основанного на оценке возможностей. Во-первых (начнем с относительно незначительного пункта, просто чтобы сдвинуться с места), даже если бы равенство в возможностях сводилось к равенству возможности получить пособие, это было бы не то же самое, что равенство во вспомоществовании[20]. (Различие ме-

---

19. Считаю, мне должно польстить то, что Дворкин совершенно серьезно считает меня главным апологетом не слишком удовлетворительного, с его точки зрения, подхода, основанного на оценке возможностей. См.: *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. P. 65–119. См. также: *Dworkin R.* Sovereign Virtue Revisited//Ethics. 2002. Vol. 113.

20. Например, *реальный* расточительный образ жизни, который ведут некоторые люди и который Дворкин не желает субсидировать, не следует смешивать с *возможностью* подобных трат, то есть возможностью, которую многие могут иметь, но не использовать.

жду возможностью и достижением обсуждалось в предыдущей главе.) Но важнее то, что, как должно быть ясно из всего сказанного мной о концепции возможностей, я не выступаю ни за равенство благосостояния, ни за равенство возможностей по его достижению[21].

Во-вторых, если равенство ресурсов не отличается от равенства в возможностях и в реальной свободе, почему тогда больший интерес в нормативном плане приписывается размышлениям о первом, а не о втором, хотя ресурсы важны лишь инструментально, как средства для достижения определенных целей? Поскольку ресурсы, как говорит Аристотель, «полезны, то есть существуют ради чего-то другого», а аргументы в пользу равенства ресурсов опираются в конечном счете на «что-то другое», почему не поставить равенство ресурсов на место и не признать его способом достижения равенства в возможностях, если два этих типа равенства действительно сходятся друг с другом?

Конечно, с математической точки зрения несложно мыслить один предмет, который может считаться целью (например, полезность или возможность), через «эквивалентное» количество чего-то другого (например, дохода или ресурса), служащего в качестве средства достижения соответствующей цели, если только это средство в инструментальном отношении достаточно сильно, чтобы мы могли достичь при его помощи цель в заданном объеме. Такая аналитическая техника повсеместно использовалась в экономической теории, которая, в частности, занимается анализом полезности, когда последняя представляется не непосредственно, а через эквивалентные доходы (которые часто называют «косвенной полезностью»). Равенство в возможностях и равенство ресурсов в интерпретации

---

21. В моих Лекциях имени Таннера по применению подхода, основанного на оценке возможностей (которые были опубликованы в: *Sen A.* Equality of What?//Tanner Lectures on Human Values, vol. I/S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1980), концепция возможностей была представлена не просто как противоположность концепции Ролза и его исключительному вниманию к первичным благам, но также как конкурент и критика подхода, основанного на благосостоянии. Дворкин не комментирует это в своей первой работе о равенстве ресурсов (*Dworkin R.* What Is Equality?: Part 1: Equality of Welfare; What Is Equality? Part 2: Equality of Resources//Philosophy and Public Affairs. 1981. Vol. 10), и впервые этот вопрос поднимается, насколько я знаю и если я ничего не упустил, в его книге «Суверенная добродетель»: *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Дворкина, которые можно, следовательно, считать «косвенной возможностью», могли бы сходиться друг с другом, если и только если рынки страхования работали бы так, что, в соответствии с формулой Дворкина, определяющей равенство ресурсов, у каждого были бы совершенно одинаковые возможности. Но почему же тогда нужно радоваться исключительно инструментальному достижению («как прекрасно, что у всех одни и те же ресурсы!»), а не тому, что на самом деле важно (у всех одна и та же реальная свобода и одни и те же возможности)?

В-третьих, два этих равенства могут, на самом деле, не сходиться друг с другом, поскольку рынки страхования с некоторыми вещами работают лучше, а с другими — хуже. Некоторые причины ограниченных возможностей определяются не личными факторами (такими как ограниченные физические или умственные возможности), а качествами отношений и окружающей среды (примером выступает относительная обездоленность, которую первоначально обсуждал Адам Смит в «Богатстве народов»). Легко понять, почему рынки страхования от таких объективных обстоятельств гораздо сложнее реализовать в виде рынков страховых услуг для индивидуальных клиентов[22].

Другая причина возможного расхождения состоит в том, что, если в моем подходе оценка межличностных различий выступает предметом публичного обсуждения, на рынках страхования, предложенных Дворкином, эта оценка остается делом независимых друг от друга идивидуальных операторов. В системе Дворкина именно взаимодействие оценок разных индивидов определяет рыночные цены и уровни компенсации различных типов страховок. В этой системе рынок должен проводить оценку, которая на самом деле, возможно, потребует публичного обсуждения и дискуссии.

В-четвертых, у Дворкина основное внимание уделяется созданию совершенно справедливых институтов (за один шаг), что полностью соответствует другим трансцендентально-институционалистским подходам. Однако, когда надо решать задачу укрепления справедливости за счет ис-

---

22. Некоторые причины расхождения равенства ресурсов и равенства возможностей были проанализированы в таких работах, как: *William A.* Dworkin on Capability // Ethics. 2002. Vol. 113; *Pierik R., Robeyns I.* Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory // Political Studies. 2007. Vol. 55.

коренения радикальных случаев несправедливости и даже если нет надежды на достижение абсолютно справедливых институтов (или даже на согласие по тому, на что они похожи), мы можем вполне плодотворно использовать то, что пренебрежительно называют «всего лишь частичным упорядочиванием». Представленные у Дворкина рынки страхования от лишения физических или умственных возможностей, работающие в модусе «как если бы», даже не стремятся предоставить нам инструменты, позволяющие выявить способы укрепления справедливости, поскольку они целиком и полностью сосредоточены на воображаемом упражнении в трансцендентальной справедливости.

В-пятых, Дворкин принимает наличие, уникальность и эффективность совершенно конкурентного рыночного равновесия, которое нужно для его институциональной концепции, за нечто совершенно непроблематичное. Все эти качества принимаются за данность, безо всякого обоснования, несмотря на то что сегодня мы знаем об огромных изъянах подобных посылок, которые были продемонстрированы полувеком экономических исследований теории «общего равновесия». В самом деле, многие проблемные черты, обусловленные информационными ограничениями (особенно асимметричной информацией), ролью публичных благ, экономией на масштабе производства и другими препятствиями, особенно сильно связаны с рынками страхования[23].

Боюсь, что в подходе Дворкина присутствуют определенные элементы институционального фундаментализма, а в его посылке, согласно которой, как только мы согласимся с определенными правилами перераспределения ресурсов через механизм страхования, мы сможем забыть о реальных результатах и возможностях, имеющихся у разных людей, заметна некоторая наивность. Предполагается, что реальные свободы и результаты можно передать в надежные руки институционального выбора, осуществляющегося «как если бы» рынками, не оценивая затем соответствие того, чего люди ждали, и того, что на самом

---

23. Наряду с другими важными работами в этой области см.: *Arrow K., Hahn F.* General Competitive Analysis. San Francisco, CA: Holden-Day, 1971; Amsterdam: North-Holland, 1979; *Akerlof G.* The Market for "Lemons": Quality Uncertainty and the Market Mechanism // Quarterly Journal of Economics. 1970. Vol. 84; *Stiglitz J., Rothschild M. E.* Equilibrium in Competitive Insurance Markets // Quarterly Journal of Economics. 1976. Vol. 90.

деле получилось. Рынки страхования должны работать как инструмент одноразового применения — без каких бы то ни было неожиданностей, без повторов и без дискуссий о том, на что надеялись и что на самом деле получили.

Воображаемые рынки страхования, как изобретательный прием, предложенный Дворкиным, если он и полезен чем-то, то вовсе не своими претензиями на создание новой обоснованной теории справедливого распределения. Равенство ресурсов в смысле Дворкина вряд ли может стать заменой подхода, основанного на оценке возможностей, однако оно может выступать способом (на самом деле, одним из способов[24]) понимания и представления компенсаций за ограничения, выплачиваемых за счет перераспределения доходов. В этой сложной сфере нам пригодится любая помощь, которую только могут предоставить мысленные эксперименты, если только они не претендуют на имперские полномочия, представляясь институциональными арбитрами.

Как уже говорилось ранее (преимущественно в главе 3), для укрепления справедливости и устранения несправедливости надо заниматься одновременно институциональным выбором (который распространяется не только на частные доходы и публичные блага), корректировкой поведения, а также процедурами внесения поправок в социальное устройство на основе публичного обсуждения того, что было обещано, как действительно работают институты и как исправить положение вещей. Нельзя закрыть публичное обсуждение, положившись на предполагаемую эффективность раз и навсегда совершенного с помощью рынка выбора институтов. Социальная роль институтов, в том числе и воображаемых, все равно окажется сложнее.

---

24. Важной альтернативой выделению дополнительных пособий людям с ограниченными возможностями является, разумеется, широкая практика предоставления бесплатных или субсидированных социальных услуг. Эта процедура играет центральную роль в европейском «государстве всеобщего благосостояния». Например, именно так работает национальная система здравоохранения, а не за счет выделения больным дополнительных пособий, на которые они могли бы оплачивать свои медицинские нужды.

13. Счастье, благополучие и возможности

Хотя я давно влюбился в философию, экономика была моей профессией, и я мог бы начать с признания того, что у нее всегда были непростые отношения со взглядами на счастье. Вслед за Томасом Карлейлем экономику часто называли «мрачной наукой». Экономистов нередко считают ужасными занудами, которые стремятся растворить естественную веселость человека и его дружелюбие в каком-то настое из формул, приготовленном экономической наукой. Так, Эдмунд Клирихью Бентли отнес экономические работы великого утилитариста Джона Стюарта Милля к печальной рубрике политической экономии, в которой не найти радости и дружелюбия:

> Джон Стюарт Милль,
> Сделав над собой огромное усилие,
> Превозмог свое естественное добродушие
> И написал «Принципы политической экономии»[1].

Действительно ли экономика столь враждебна счастью и дружескому участию, что добродушие, если мы хотим заняться политической экономией, надо выжечь каленым железом?

Конечно, нет сомнений в том, что предмет экономики весьма серьезен, а временами и мрачен, поэтому трудно порой сохранить свою природную жизнерадостность, когда изучаешь, скажем, голод или бедность, когда пытаешься разобраться в причинах и следствиях катастрофической безработицы или ужасного обнищания. Но так

---

1. John Stuart Mill,
By a mighty effort of will,
Overcame his natural bonhomie,
And wrote the 'Principles of Political Economy'.

и должно быть: жизнерадостность сама по себе не особенно помогает при анализе той же безработицы, бедности или голода.

Но что сказать об экономике в целом, которая занимается многими предметами, не всегда такими же грустными? Может ли она в какой-то мере учесть роль счастья, признать его важность для человеческой жизни, а потому и для правильной экономической политики? Это первый вопрос, который я буду разбирать в этой главе.

Второй состоит в том, подходит ли концепция счастья для оценки благополучия или успешности человека? Мы можем заблуждаться в разных отношениях — неправильно оценивать значение счастья или же переоценивать его важность для определения благополучия людей, не замечать ограниченности такого понимания счастья, которое наделяет его статусом главного или даже единственного основания оценки социальной справедливости или общественного благосостояния. Помимо изучения связей между счастьем и благополучием, стоит спросить, как счастье соотносится с аспектом свободы и возможности. Поскольку я уже начал обсуждать значение возможностей, важно рассмотреть то, в какой мере различаются два этих аспекта — счастья и возможности.

Третий вопрос: как возможность связана с благополучием человека? Всегда ли увеличение возможностей приводит к росту благосостояния? И если нет, в каком смысле наличие возможности является показателем «успешности» человека?

Теперь мы перейдем к рассмотрению этих вопросов, но прежде я хочу обсудить то, что значимость возможности не ограничивается исключительно тем, что она выступает признаком успешности человека (и именно в этой роли возможность, не исключено, будет конкурировать со счастьем), поскольку она влечет определенные следствия, связанные с обязанностями и долгом, по крайней мере в одном смысле. Как мы уже отмечали ранее, возможность является своего рода силой, каковой счастье, очевидно, быть не может. Насколько важны следствия этого различия для моральной и политической философии в целом и для теории справедливости в частности?

Счастье, возможность и обязанности

Этот вопрос связан с ответственностью действенной силы, которая обсуждалась ранее, в главе 9 («Множественность беспристрастных оснований»). Аргументы, обосновывающие долг или обязанность, которые требуют от реальной силы сделать нечто важное, не совпадают с договорной логикой, то есть не исходят из взаимности совместных выгод, получаемых за счет сотрудничества, или из какого-либо доверия общественному договору. Они строятся, скорее, на том, что, если у кого-то есть возможность сделать то, что, по его мнению, уменьшит в мире несправедливость, это уже является сильным и вполне разумным доводом в пользу того, чтобы сделать именно это (так что нет нужды облекать это рассуждение в терминологию некоего воображаемого преимущества, благоразумно достигаемого в гипотетическом сотрудничестве). Этот ход в мысли я связал с предложенным Гаутамой Буддой анализом обязательств, которые приходят вместе с действенностью чьей-то способности или силы (процитированный аргумент был представлен Буддой в «Сутта-нипате»), но похожие размышления обнаруживаются в разных формах в моральной и политической философии самых разных стран и в самые разные эпохи.

Свобода в целом и свобода действия в частности — это две части действенной силы, имеющейся у человека, и было бы неправильно считать возможность, связанную с этими идеями свободы, всего лишь отображением человеческого благополучия, ведь не меньше она важна и для понимания наших обязанностей. Эта мысль приводит к существенному различию между счастьем и возможностью, понимаемыми в качестве информационного базиса теории справедливости, поскольку счастье не порождает обязанности в том же смысле, в каком их неизбежно должна порождать возможность, если признать аргумент об ответственности действенной силы. Следовательно, между благополучием и счастьем, с одной стороны, и свободой и возможностью—с другой, обнаруживается заметное различие.

Возможность в социальной этике и политической философии обладает ролью, которая никоим образом не сводится к тому, что в качестве признака успешности человека она конкурирует со счастьем и благополучием. Далее

я не буду развивать здесь это различие, по крайней мере напрямую, хотя оно и будет фигурировать в объяснении того, почему увеличение свободы человека не обязательно повышает его благополучие. Я, напротив, займусь значением возможности для оценки положения человека и его успешности, подчеркнув отличия от ориентированного на счастье подхода, который закрепился в традиционной экономике благосостояния. Вопрос обязанности, связанной с возможностью, — это важная часть общего подхода к справедливости, излагаемого в данной книге.

Экономика и счастье

Экономика благосостояния как отдельная экономическая дисциплина, занимающаяся оценкой положительных качеств тех или иных положений вещей и характеристикой политических программ, давно сделала ставку на счастье, считая его единственным надежным ориентиром при определении благополучия и успешности разных людей. Действительно, долгое время (около столетия) в экономике благосостояния господствовал один вполне определенный подход, а именно утилитаризм, созданный в его современной форме Иеремией Бентамом, а потом развитый такими выдающимися экономистами, как Джон Стюарт Милль, Фрэнсис Эджуорт, Генри Сиджвик, Альфред Маршалл и А. С. Пигу. Счастье получило исключительный статус в оценке человеческого благополучия и успешности, выступив в качестве основы для социальной оценки и формирования публичной политики. Долгое время утилитаризм считался в каком-то смысле «официальной теорией» экономики благосостояния, хотя (как убедительно показал Джон Ромер) сегодня немало других сильных теорий[2].

Собственно, даже сегодня значительная часть экономики благосостояния остается утилитаристской, по крайней мере формально. В то же время значение счастья для человеческой жизни в господствующем дискурсе, описывающем современные экономические проблемы, нередко ума-

---

2. См.: *Roemer J. E.* Theories of Distributive Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press 1996. В этой строго обоснованной критике различных теорий справедливости Ромер предлагает свою аргументированную оценку современной политической философии и экономики благосостояния.

лялось. Есть немало эмпирических данных, говорящих о том, что даже в тех случаях, когда люди в разных странах богатеют, получая намного больше реального дохода, чем в прошлом, они не начинают чувствовать себя намного счастливее. Были высказаны логичные и при этом эмпирические подкрепленные сомнения относительно скрытых предпосылок тех, кто упорно защищал экономический рост как наилучшее средство от всех экономических бед, включая нищету и несчастье. Был поставлен следующий вопрос, который совпадает с названием заслуженно прославившейся статьи Ричарда Истерлина: «Приведет ли увеличение всеобщего дохода к росту всеобщего счастья?»[3]. Природа и причины «безрадостности» жизни людей в процветающих экономиках также привлекли внимание ряда экономистов, готовых отбросить простую функциональную предпосылку, утверждающую, что уровень полезности всегда растет вместе с доходом и богатством. Предложенный Тибором Скитовски анализ (отчасти экономический, отчасти социологический)«безрадостной экономики» (так называлась его знаменитая книга) стал важной вехой в этой сфере исследований, которой ранее пренебрегали[4].

Нет особых причин сомневаться в значении счастья для человеческой жизни, и хорошо, что расхождение между доходами и счастьем в конце концов оказалось в поле зрения магистрального направления исследований. И хотя я много и часто спорил с моим давним другом Ричардом Лэйардом (вскоре я перейду к обсуждению некоторых из аргументов, родившихся в этих спорах), трудно переоценить значение, которым, с моей точки зрения, обладает его обширное исследование парадокса, ставшего отправной точкой для его увлекательной и провокационной книги «Счастье. Уроки новой науки»: «В основе нашей жизни лежит парадокс. Большинство людей хотят иметь более высокий доход и борются за это. Но по мере того как

---

3. *Easterlin R.* Will Raising the Income of All Increase the Happiness of All?//Journal of Economic Behaviour and Organization. 1995. Vol. 27. См. также проведенный Истерлином важный анализ расхождения между доходом и счастьем, а также способов увеличения уровня счастья, среди которых не только рост уровня дохода, но и другие средства: *Easterlin R.* Income and Happiness: Towards a Unified Theory//Economic Journal. 2001. Vol. 111. См. также: *van Praag B. M.S., Ferrer-i-Carbonell A.* Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach. Oxford: Oxford University Press, 2004.

4. *Scitovsky T.* The Joyless Economy. London: Oxford University Press, 1976.

западные общества делаются богаче, люди в них не становятся счастливее»[5]. Вопросы возникают только после того, как мы в полной мере признаем значение счастья для человеческой жизни вместе со всеми его чрезвычайно важными последствиями для различных образов жизни, то есть признаем и тот факт, что отношение между доходом и счастьем намного сложнее, чем обычно предполагалось теоретиками, ориентированными на доход.

Эти вопросы связаны со статусом других способов оценки благополучия человеческой жизни, с тем, какое значение в нашей жизни играет свобода, а также с тем, действительно ли все эти другие проблемы должны считаться маловажными или вторичными по отношению к полезности, то есть, возможно, какими-то отдельными факторами или средствами увеличения счастья. Главный вопрос — это не значение счастья, а предположительная незначительность всего остального, на которой, судя по всему, настаивают некоторые апологеты концепции счастья.

Сфера действия и ограничения счастья

Вряд ли можно отрицать то, что счастье крайне важно и что у нас есть все причины стремиться к тому, чтобы люди, в том числе и мы сами, стали счастливее. Ричард Лэйард в своей крайне убедительной, веселой и, я бы даже сказал, осчастливливающей нас книге, защищающей концепцию счастья, возможно, несколько недооценил нашу способность обсуждать каверзные вопросы, но легко понять, что он имеет в виду, когда говорит: «Если нас спросят, почему счастье важно, мы не сможем привести дополнительную, внеположную причину. Оно важно — и все»[6]. Конечно, счастье — чрезвычайно важный результат, и его значение достаточно очевидно. Проблемы начинаются со следующего тезиса: «Счастье является такой конечной целью, потому что, в отличие от всех остальных целей, его благой характер самоочевиден». Лэйард указывает на то, что «в американской Декларации независимости это „самоочевидная“ цель»[7]. (На самом деле, согласно американской

---

5. *Лэйард Р.* Счастье. Уроки новой науки. М.: Издательство Института Гайдара, 2012. С. 15.
6. Там же. С. 161.
7. Там же.

Декларации независимости, «самоочевидной истиной» является то, что все люди «наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами», и именно в разъяснении этих разных прав фигурирует — среди прочих целей — право на счастье, которое, таким образом, не является чем-то принципиально отличным «от всех остальных целей».) Собственно, как раз этот тезис, согласно которому все остальное — свобода, равенство, братство, да и вообще что угодно — не имеет значения, скорее всего, не так-то легко согласовать с тем, как люди представляли себе самоочевидное благо раньше, да и с тем, что они думают о нем сегодня. Чтобы понять это, достаточно изучить мотивы участников Французской революции, произошедшей более двух веков назад, или же цели, за которые люди борются сегодня — как в политической практике, так и в философском анализе (вспомним о безоговорочном приоритете свободы у Роберта Нозика или же о том, что Рональд Дворкин суверенной добродетелью считает равенство, а не счастье)[8]. Чтобы доказать, что счастье занимает то уникальное положение, которое Лэйард желает ему приписать, нужно не просто указать на то, что оно «самоочевидное благо», но и привести какие-то дополнительные аргументы.

Вопреки жесткому тезису Лэйарда, согласно которому для защиты критерия счастья «мы не сможем привести дополнительную, внеположную причину», он на самом деле далее приводит такую причину, которая выглядит вполне убедительной. Обсуждая тезис концепции возможностей, Лэйард выдвигает следующий критический аргумент: «Но пока мы не обоснуем свои цели тем, как действительно себя чувствуют люди, есть реальная опасность патернализма» (с. 162). Необходимость избежать патернализма является, конечно, внешней причиной, отличной от вроде бы бесспорного и самоочевидного блага счастья. Лэйард пугает патернализмом, который берет на себя «роль Бога и будет решать, что есть благо для других людей», представляя его в качестве аргумента против любого социального наблюдателя, который замечает, что безнадежно обездоленные люди часто приспосабливаются к собственной депривации, чтобы жизнь стала чуть легче, что, однако, не избавляет их от лишений.

---

8. См.: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Используемая Лэйардом посылка вытекает из его замечания, в котором он призывает нас не делать другим людям то, что, по нашему мнению, является для них благом, «даже если оно им таковым и не кажется» (с. 173). Справедливо ли это по отношению к тем, чьи взгляды Лэйард стремится опровергнуть? Критики нерационального смирения и согласия с постоянной депривацией стремятся к большему обсуждению того, что мучает вечных жертв несправедливости, и ожидают, что, если будет проведен более подробный анализ, «хорошо приспособленные», но обездоленные люди увидят достаточно причин для недовольства (и «почувствуют» их). Ранее, в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»), уже отмечалось, что покорному и безропотному согласию женщин с их собственным ущемленным положением в традиционалистской Индии в течение нескольких десятилетий пришло на смену «творческое несогласие», которое требует социальных перемен, причем большую роль в этом изменении сыграла критика пассивного согласия женщин с их второстепенностью, с которой они мирились, не жалуясь и не протестуя[9]. Важную роль играет публичное обсуждение терпимости к хронической депривации, и часто это обсуждение устраивали женские движения, но в целом оно также зависело от радикальной политической переоценки различных факторов неравенства в Индии.

Мы можем рассуждать с самими собой, а в публичных дискуссиях — друг с другом, о том, насколько надежны наши убеждения и психологические реакции, и часто мы действительно думаем об этом, поскольку только так можно проверить, не обманывают ли нас наши сиюминутные чувства. Вспомним, как король Лир требовал, чтобы мы поменялись местами с другими и смогли оценить наши склонности (например, склонность некритически одобрять действия «судьи», который издевается над «жалким воришкой»), а Адам Смит доказывал, что у культурно изолированных народов, даже если это античные Афины времен их интеллектуального расцвета, есть причины для изучения своего положительного отношения к некоей общераспространенной практике (в частности, детоубийства), — иными словами, можно достаточно убедительно

9. Я бы хотел, чтобы мой друг Ричард Лэйард все-таки не во всем следовал Бентаму и немного прислушивался к Миллю.

доказать необходимость разумной оценки наших непроверенных и неисследованных чувств[10].

Это, в частности, относится к роли современного государственного образования, к здравоохранению, пищевым привычкам или курению, важно это и для понимания необходимости открыто обсуждать вопросы иммиграции, расовой нетерпимости, недостаточного медицинского обеспечения или положения женщин в обществе, каковое обсуждение не обязано скатываться в вышеупомянутый патернализм. Многие разумные аргументы могут бросить вызов некритическому господству «чувств» и непроверенных ощущений надо всем остальным — и во многих обществах они действительно выполняют эту функцию.

Счастье как одно из эмпирических доказательств

Пусть счастье и важно, это вряд ли единственная вещь, которую у нас есть основания ценить, и точно так же оно не представляет собой единственное мерило для всех остальных ценных вещей. Однако, если не приписывать счастью эту деспотическую роль, оно может с полным правом считаться очень важным человеческим функционированием — наряду с прочими. Возможность быть счастливым оказывается, таким образом, важным аспектом свободы, который мы обоснованно ценим. Подход с точки зрения счастья проясняет критически важную часть человеческой жизни.

Помимо того что оно важно само по себе, счастье можно считать еще и тем, что интересно в качестве эмпирического доказательства. Мы должны учесть тот факт, что другие достижения, которые мы ценим (причем обоснованно), часто влияют на наше ощущение счастья, порождаемого таким осуществлением целей. Вполне естественно получать удовольствие от успешного достижения того, чего мы пытаемся достичь. Точно так же, если говорить о негативном случае, невозможность для нас получить то, что мы ценим, может стать источником разочарования. Так что счастье и фрустрация связаны, соответственно,

---

10. Прекрасный анализ аргументов в пользу непрестанного исследования наших собственных жизней, убеждений и практик см. в: *Nozick R.* The Examined Life: Philosophical Meditations. New York: Simon & Schuster, 1989.

с нашими успехами и неудачами в осуществлении наших целей, какими бы они ни были. Это может иметь большое эмпирическое значение, когда требуется проверить, удается ли людям получить то, что они ценят, причем обоснованно, или же они терпят неудачу.

Эта констатация, однако, не обязательно приводит нас к мнению, будто мы ценим те вещи, которые мы и в самом деле ценим, просто потому, что, если мы их не получим, результатом станет фрустрация. Скорее всего, имеющиеся у нас причины ценить наши цели (независимо от того, насколько далеки они от стремления к счастью), на самом деле помогают объяснить, почему мы можем действительно чувствовать себя счастливыми, когда достигаем того, чего пытались добиться, и разочарованными, когда нам это не удается. Следовательно, счастье можно признать важным показателем, поскольку оно связано с успехами и неудачами в нашей жизни. И это верно даже в том случае, когда счастье не является единственным, к чему мы стремимся или к чему у нас есть основания стремиться.

Утилитаризм и экономика благосостояния

Теперь я перейду к интерпретации счастья в экономике в целом и в частности в так называемой экономике благосостояния (которая занимается благополучием людей, выступающим для нее как главным объектом, так и ориентиром в политических решениях). Такие утилитаристы, как Бентам, Эджуорт, Маршалл или Пигу, не видели большой проблемы в тезисе, согласно которому ранжирование социальных благ и выбор нужного варианта должны осуществляться просто на основании общей суммы благосостояния индивидов. Они считали, что индивидуальное благосостояние представляется индивидуальной «полезностью», обычно отождествляя его со счастьем. Также они, как правило, игнорировали проблемы неравенства в распределении благосостояния и выгод между людьми. Соответственно, все альтернативные состояния оценивались по общей сумме счастья, которую можно найти в каждом из этих состояний, а альтернативные политические курсы оценивались точно так же — по «суммарному счастью», которое выступало результатом этих курсов.

Экономике благосостояния был нанесен серьезный удар в 1930-х гг., когда экономистов постепенно убедили

предложенные Лайонелем Роббинсом и другими учеными (на которых повлияла философия «логического позитивизма») аргументы, утверждавшие, что сравнение того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого, не имеет научного основания, так что его невозможно провести рационально. Утверждалось, что счастье одного человека никак нельзя сравнить со счастьем другого. Как говорил Роббинс, цитируя У. С. Джевонса, «каждый разум непроницаем для любого другого, и никакой общий знаменатель для чувств невозможен»[11].

Это опровержение крайне проблематично, поскольку существуют убедительные правила сравнительной оценки радостей и горестей человеческой жизни, и даже когда остаются сомнительные и спорные моменты, несложно понять, почему можно достаточно легко прийти к согласию о некоторых сравнениях между индивидами, создав тем самым то или иное частичное упорядочивание (этот вопрос я обсуждал в другой работе)[12]. Подобные формы согласия отражаются и в языке, используемом нами для описания счастья разных людей, которые не мыслятся обитателями изолированных миров[13]. Например, было бы сложно понять трагедию короля Лира, если бы сравнения между индивидами ничего нам не говорили.

Однако, поскольку экономисты в целом уверились — слишком быстро — в том, что в сравнении того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого, кроется какой-то методологический изъян, утилитарист-

---

11. *Robbins L.* Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment // Economic Journal. 1938. Vol. 48.

12. См.: *Sen A.* See Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; переиздано: Amsterdam: North-Holland, 1979 — в этой книге защищалось систематическое использование сравнений благосостояния индивидов в форме частичных упорядочиваний в рамках теории общественного выбора. См. также мою статью: *Sen A.* Interpersonal Comparisons of Welfare // Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982; переиздано в: Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. См. также: *Davidson D.* Judging Interpersonal Interests // Foundations of Social Choice Theory / J. Elster, A. Hylland (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *Gibbard A.* Interpersonal Comparisons: Preference, Good, and the Intrinsic Reward of a Life // Foundations of Social Choice Theory / Elster, Hylland (eds). 1986. О других вопросах, связанных с рассматриваемым, см.: *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

13. Способность языка отражать определенные аспекты объективности обсуждалась в главах 1 («Разум и объективность») и 5 («Беспристрастность и объективность»).

ская традиция в ее полной форме в 1940–1950 гг. уступила место информационно обедненной версии утилитаризма, продолжавшей опираться на полезность или счастье. Она получила известность в качестве «новой экономики благосостояния» и по-прежнему ориентировалась *только* на полезность (эту версию часто называют «велферизмом»), однако полностью избавилась от сравнений между индивидами. «Информационный базис» экономики благосостояния, как и ранее, был ограничен исключительно полезностью, однако допустимые способы применения информации о полезности были еще больше сужены запретом сравнения того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого. Велферизм без сравнений между индивидами дает, в действительности, весьма скудный информационный базис для суждения об обществе. Нам говорят, что мы можем обсуждать то, счастливее ли один и тот же человек в одном состоянии, чем в другом, но мы не можем сравнивать счастье одного человека со счастьем другого.

Информационные ограничения и невозможность

Именно в этом контексте продолжающегося поиска приемлемых формулировок общественного благосостояния Кеннетт Эрроу представил свою ныне хорошо известную «теорему невозможности». Его книга «Общественный выбор и индивидуальные ценности» (опубликованная в 1951 г.) стала толчком для определения нового предмета теории общественного выбора[14]. Как мы уже говорили в главе 4 («Голос и общественный выбор»), Эрроу проанализировал набор весьма мягких условий, соотносящих общественные решения или суждения с набором индивидуальных предпочтений, приняв их за некий минимальный комплекс условий, которым должна удовлетворять любая приемлемая процедура социальной оценки. Эрроу показал, что невозможно удовлетворить эти вроде бы мягкие условия одновременно. «Теорема невозможности» спровоцировала серьезный кризис в экономике благосостоя-

14. *Arrow K. J.* Social Choice and Individual Values. New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963.

ния, став поворотной точкой в истории как социально-политических исследований, так и экономики.

Формулируя проблему общественного выбора на основе индивидуальных предпочтений, Эрроу занял точку зрения (соответствующую тогдашней господствующей традиции), согласно которой «сравнение того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого, не имеет никакого смысла»[15]. Сочетание опоры исключительно на полезность для отдельного индивида и отрицание какого бы то ни было применения сравнения полезности между индивидами сыграло решающую роль в выдвижении теоремы невозможности.

Позвольте мне проиллюстрировать один из аспектов этого затруднения. Рассмотрим, к примеру, проблему выбора между разными способами распределения пирога между двумя или большим числом людей. Выясняется, что, если ограничиваться информацией, доступной в теоретическом аппарате Эрроу 1951 г., мы, в действительности, не можем руководствоваться каким бы то ни было соображением о равноправии, которое бы потребовало определения богатых по отношению к бедным. Если состояния «быть богатым» и «быть бедным» определяются по доходам или имуществу, тогда это характеристика, не связанная с полезностью, и мы не можем напрямую использовать ее в системе Эрроу, поскольку требуется опираться исключительно на полезность. Но также мы не можем определить, является ли определенный человек «богатым» или «бедным», по тому, в большей или меньшей степени он счастлив, поскольку это потребовало бы сравнения счастья или полезности между индивидами, что также исключено. В таком теоретическом аппарате соображения о равноправии, по существу, вообще не могут применяться. Степень счастья как показатель положения конкретного человека определяется для каждого *отдельно*, без сравнения уровней счастья двух разных людей, так что невозможно использовать систему измерения счастья для оценки неравенства, как и учитывать требования равноправия.

Вся эта информационная ограниченность приводит к тому, что нам остается лишь тот класс процедур решения, которые представляют собой тот или иной вариант *голосования* (пример — решение, принимаемое правилом

15. *Arrow K. J.* Op. cit. P. 9.

большинства). Такие процедуры голосования, поскольку они не нуждаются в сравнении между индивидами, остаются доступными в информационном аппарате Эрроу. Однако эти процедуры отягощены проблемами непротиворечивости (обсуждавшимися в главе 4), что было отмечено еще более двух веков назад такими французскими математиками, как Кондорсе и Борда. Например, альтернатива А может выиграть большинством голосов у альтернативы В, тогда как альтернатива В может точно так же победить альтернативу С, а последняя — альтернативу А. Следовательно, нам остается малопривлекательный вариант диктаторского метода решения социальных вопросов (то есть передачи его одному человеку, «диктатору», предпочтения которого могли бы тогда определять социальные ранжиры). Принятие решений диктатором, естественно, было бы совершенно непротиворечивым, но этот метод принятия решений был бы, очевидно, политически неприемлемым, и на самом деле он даже формально исключается одним из условий Эрроу (условием «отсутствия диктатора»). Вот как возникает результат Эрроу о невозможности. Вскоре был выявлен ряд других результатов о невозможности, которые так или иначе развивали теорему Эрроу — с другими аксиомами, но с похожими обескураживающими выводами.

После получения этих печальных результатов были в достаточной мере исследованы способы и средства разрешения подобных невозможностей, и среди прочего было выяснено, что обогащение информационного базиса общественного выбора — важный момент, необходимый для преодоления негативных следствий системы решений, страдающей от нехватки информации (от которой неизбежно страдают и системы голосования, особенно когда они применяются к экономическим и социальным вопросам). Начать с того, что центральную роль при подобных решениях социальных вопросов должны играть сравнения успешности и безуспешности между индивидами. Если в качестве показателя индивидуальной успешности выбирается полезность, тогда для работоспособной системы социальной оценки совершенно необходимо сравнение того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого.

Этим, однако, не отрицается то, что можно иметь механизмы общественного выбора, которые обходятся без сравнения того, что является полезным или целесообраз-

ным для разных индивидов, однако претензии подобных механизмов на выполнение требований справедливости ослабляются тем, что они не могут сравнивать благополучие и относительную успешность разных людей, используя согласованные шкалы[16]. С другой стороны, как уже обсуждалось ранее, информация, вводимая в процедуру общественного выбора в форме индивидуальных шкал, также может интерпретироваться не в качестве градаций уровней полезности или счастья. Собственно, и сам Эрроу отметил, что споры о непротиворечивости систем общественного выбора должны выйти на более широкую территорию (что, собственно, и случилось) за счет перетолкования переменных, включенных в математическую модель, поддерживающую системы общественного выбора. Этот вопрос обсуждался в главе 4 («Голос и общественный выбор»), и, по сути, «голос» оказывается совсем другой и во многих отношениях более гибкой идеей, резко отличающейся от понятия «счастья»[17].

В этом контексте были поставлены важные вопросы о том, рационально ли опираться исключительно на полезность, интерпретируемую в качестве счастья или осуществления желания, как на основу социальной оценки, то есть возник вопрос о приемлемости велферизма. Получается, что велферизм в целом является весьма специфическим подходом к социальной этике. Одно из главных его ограничений состоит в том, что одна и та же подборка индивидуальных благ может совмещаться с совершенно разными общими социальными картинами, с разными социальными устройствами, возможностями, свободами — как политическими, так и личными.

Велферизм требует, чтобы непосредственное внимание в оценках уделялось не тому или иному из этих разных ка-

---

16. Замечательными примерами подобной процедуры общественного выбора являются классическая модель «задачи о сделках» Джона Нэша (*Nash J.* The Bargaining Problem // Econometrica. 1950. Vol. 18), а также некоторые недавно предложенные инновационные решения, в частности в институциональных исследованиях Марка Флербэ (*Fleurbaey M.* Social Choice and Just Institutions // Economics and Philosophy. 2007. Vol. 23; *Fleurbaey M.* Fairness, Responsibility, and Welfare. Oxford: Clarendon Press, 2008), который стремится к симметрии процессов, но не использует в явном виде сравнения индивидов по уровню благополучия.

17. См. по этому вопросу: *Sen A.* Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997; *Sen A.* Social Choice Theory // Handbook of Mathematical Economics / K. J. Arrow and M. Intriligator (eds). Amsterdam: North-Holland, 1986.

честв (не совпадающих с полезностью), а лишь полезности или счастью, с ними связанному. Однако один и тот же набор показателей полезности может в одном случае совмещаться с серьезными нарушениями основных свобод человека, а в другом — нет. В одном случае он может подразумевать отрицание некоторых признанных индивидуальных прав, но не в другом. Но независимо от того, как обстоит дело с остальными показателями, велферизм требует, чтобы эти различия в оценках игнорировались, а каждая альтернатива оценивалась исключительно по общей сумме производимой полезности. Есть нечто крайне странное в этом желании не придавать никакого внутреннего значения ничему, кроме полезности или счастья, когда проводится оценка различных альтернативных состояний или политических программ.

Это пренебрежение явно распространяется на свободы, в том числе и реальные возможности, которые порой называются «положительными» свободами (например, на свободу, позволяющую получить бесплатное и доступное школьное образование, или, скажем, базовую медицинскую помощь). Однако точно так же это пренебрежение бьет и по «негативным» свободам, которыми налагается запрет на чрезмерное вмешательство других, в частности государства (пример — право на личные свободы)[18]. Велферизм утверждает крайне ограниченный взгляд на нормативную оценку и экономику благосостояния. Одно дело — считать полезность чем-то важным, чем она и должна быть, но совсем другое — настаивать на том, что все остальное не имеет значения. В частности, у нас может быть множество причин желать того, чтобы при оценке социального устройства обязательно учитывались соображения свободы.

Во-вторых, информационная ограниченность еще больше усугубляется специфически утилитаристской интерпретацией индивидуального благосостояния, которое истолковывается исключительно в категориях счастья или осуществления желаний и стремлений. Этот узкий взгляд

---

18. Я должен отметить здесь, что различие между «позитивной» и «негативной» свободами используется в экономике благосостояния не в том философском смысле, в каком оно было введено Исайей Берлиным в его классической оксфордской лекции 1969 г. «Два понятия свободы», в которой рассматривалось различие между внутренними и внешними ограничениями возможности человека делать вещи, которые ему по тем или иным причинам ценны. См.: *Berlin I.* Four Essays on Liberty. London: Oxford University Press, 1969.

на индивидуальное благополучие особенно ограничивает нас в тех случаях, когда нужно провести сравнение уровней депривации *между индивидами*. Этот вопрос необходимо обсудить отдельно.

Счастье, благополучие и успешность

Утилитаристское исчисление, основанное на счастье или исполнении желаний, может оказаться совершенно несправедливым по отношению к людям, живущим в постоянной депривации, поскольку наш психический аппарат и желания обычно стремятся подстроиться под обстоятельства, в частности, чтобы сделать жизнь в неблагоприятных условиях более сносной. Жертвы несправедливости в традиционных обществах — например, меньшинства, притесняемые в нетолерантных сообществах, чернорабочие на бесчеловечном производстве, временные издольщики, живущие в ситуации полной неопределенности, забитые домохозяйки в культурах с высоким уровнем сексизма — все они благодаря подобному «привыканию» к собственному безнадежному положению могут сделать свою жизнь чуть более сносной. Всем этим обездоленным, возможно, не хватает смелости на то, чтобы пожелать радикальных перемен, и обычно они сообразуют свои желания и ожидания с той малостью, которую считают выполнимой. Они учатся получать удовольствие от маленьких радостей.

Практическую пользу, которую подобная подстройка приносит людям в хронически неблагоприятной ситуации, понять несложно: это один из способов сжиться с вечной нуждой. Но одно из следствий этой подстройки заключается в искажении шкалы полезности, по которой подсчитывается счастье или же мера исполнения желаний. Если судить по удовольствию или выполнению желаний, минусы в положении жертв несправедливости могут, соответственно, показаться менее значительными, чем если бы они подсчитывались на основе более объективного анализа уровня их депривации и несвободы. Приспособление ожиданий и субъективных оценок обычно играет весьма важную роль в закреплении социальных неравенств, включая и относительную депривацию женщин[19].

---

19. Я обсуждал многообразные последствия адаптивной подстройки шкалы

Подход, ориентированный на счастье, недавно получил широкое признание, и не только у Ричарда Лэйарда[20]. Важно прояснить различные проблемы, связанные с этим новым увлечением утилитаристской концепцией счастья, представляющим собой попытку возродить просвещенческую философию XVIII в. в той ее версии, что была сформулирована Иеремией Бентамом[21]. В частности, мы должны изучить, действительно ли и в какой мере можно принять тезисы этого подхода, не отрицая то, что было только что сказано об адаптивных шкалах счастья, связанных с постоянной депривацией.

В этом контексте особенно важным становится различие между сравнениями благополучия разных индивидов и сравнениями разных состояний одного и того же человека. Феномен приспособления особенно сильно сказывается на надежности сравнений того, что полезно для одного индивида, с тем, что полезно для другого, поскольку он занижает оценку страданий хронически обездоленных людей, ведь мелкие передышки, когда они пытаются как-то порадоваться, как правило, снижают их психическое напряжение, не устраняя и даже не особенно уменьшая реальную депривацию, характеризующую их убогую жизнь. Если мы не сможем понять, насколько велик нанесенный им ущерб, обманувшись тем, что в своей жизни они способны наслаждаться маленькими радостями, это вряд ли поможет составить адекватное представление о требованиях социальной справедливости.

Возможно, это не такая большая проблема в случае сравнений для одного и того же человека. Поскольку счастье

полезности под депривацию в моих работах: *Sen A.* Equality of What?// Tanner Lectures on Human Values, vol. I/S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1980; *Sen A.* Resources, Values and Development. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984; *Sen A.* Commodities and Capabilities. Amsterdam: North-Holland, 1985; Delhi: Oxford University Press, 1987. См. также: *Nussbaum M.* Women and Human Development: The Capability Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

20. *Лэйард Р.* Счастье. Уроки новой истории. М.: Издательство Института Гайдара, 2012. См. также: *Kahneman D.* Objective Happiness//Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology/D. Kahneman, N. Schwartz (eds). New York: Russell Sage Foundation, 1999; *Krueger A., Kahneman D.* Developments in the Measurement of Subjective Well-being//Journal of Economic Perspectives. 2006. Vol. 20. О других вопросах, связанных с этой темой, см.: *van Praag, Carbonell.* Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach (2004).

21. *Лэйард Р.* Указ. соч. С. 16.

имеет определенное значение для качества жизни, даже если оно не является хорошим ориентиром, который позволил бы судить о всех остальных характеристиках, возможно не менее важных, радость, получаемую за счет адаптивных ожиданий и занижения планки желаний, ставших более «реалистичными», можно считать явной пользой для людей, которым удается порадоваться. То есть ее можно считать признаком того, что определенное значение счастью и исполнению желаний следует придавать даже в том случае, когда они поддерживаются приспособлением к постоянной депривации. В этом признании есть вполне очевидный смысл. Однако даже в случае одного и того же человека применение шкалы счастья может привести к ошибкам, если игнорируется значение других форм депривации, которые не так-то просто оценить по шкале счастья.

В действительности отношение между социальными обстоятельствами и субъективными оценками порождает и другие проблемы для психологической оценки полезности, поскольку наше восприятие обычно скрывает от нас ту депривацию, которой мы на самом деле подвержены и которую могло бы выявить более ясное понимание, опирающееся на большее количество информации. Позвольте мне проиллюстрировать этот вопрос примером, связанным со здоровьем и счастьем.

Здоровье: восприятие и измерение

Одна из сложностей в оценке состояния здоровья возникает в силу того, что понимание человеком своего собственного здоровья может быть ограничено недостаточными медицинскими знаниями, а также слабым знакомством со сравнительными сведениями. В целом же существует понятийный контраст между «внутренними» взглядами на здоровье, основанными на восприятии самого пациента, и «внешними», основанными на наблюдениях и исследованиях профессиональных врачей или патологов. Хотя две этих точки зрения часто можно плодотворно совмещать (и хороший врач-практик должен интересоваться обеими), между оценками, основанными на двух этих позициях, может возникать существенное расхождение[22].

---

22. Подробнее я обсуждал этот вопрос в других своих работах, в частности в:

Внешний взгляд недавно стал мишенью активной критики, особенно во влиятельном антропологическом анализе Артура Клейнмана и других исследователей, поскольку он предполагает некоторую дистанцированность и меньшую чувствительность к болезням и здоровью[23]. В этих работах подчеркивается то, что важно понимать страдание как центральное качество болезни. Никакая механическая медицинская статистика не может дать нам настоящего понимания этого аспекта плохого здоровья, поскольку, как отмечал Витгенштейн, боль — это предмет самовосприятия. Если вы *чувствуете* боль, значит, у вас *есть* боль, а если вы *не чувствуете* боли, ни один внешний наблюдатель не сможет действительно опровергнуть утверждение, что у вас *нет* боли. Следовательно, если говорить об этом аспекте болезни, эмпирический материал, на который опираются руководители системы здравоохранения и аналитики, подсчитывающие прибыли и издержки, может оказаться по своей сути ущербным. Необходимо ориентироваться на те содержательные различия, которые дает нам антропологическое исследование данных вопросов.

На самом деле, и правда есть смысл говорить, что решения в области государственного здравоохранения зачастую не вполне отвечают реальному страданию пациента и его опыту выздоровления. С другой стороны, оценивая эти аргументы, которые фигурируют как в прошлых дискуссиях, так и настоящих, следует также рассмотреть серьезные ограничения внутренней точки зрения[24]. Хотя вряд ли можно поставить под вопрос приоритет внутрен-

---

Sen A., Anand S. Economic Progress and Health // Poverty, Inequality and Health / D. A. Leon, G. Walt (eds). Oxford: Oxford University Press, 2000; *Sen A.* Health Achievement and Equity: External and Internal Perspectives // Public Health, Ethics and Equity / S. Anand, F. Peter, A. Sen (eds). Oxford: Oxford University Press, 2004.

23. См., в частности: *Kleinman A.* The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition. New York: Basic Books, 1988; *Kleinman A.* Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

24. Уровень заболеваемости по самооценкам респондентов уже широко используется в качестве элемента общественной статистики, и исследование такой статистики показывает некоторые сложности, которые могут привести к серьезным ошибкам в государственной политике в сфере здравоохранения и медицинского планирования. Некоторые из этих проблем я обсуждал в статье: *Sen A.* Health: Perception versus Observation // British Medical Journal. 2002. Vol. 324.

него взгляда для органолептической оценки, медицинская практика занимается не только субъективным аспектом плохого здоровья (хотя он, несомненно, и важен). Одна из проблем, связанная с собственными представлениями пациента о медицинских вопросах, заключается в том, что этот внутренний взгляд может в значительной степени ограничиваться его знаниями и социальным опытом. Человек, выросший в сообществе с большой распространенностью заболеваний и малодоступной медицинской помощью, может считать некоторые симптомы «нормальными», хотя в клиническом плане их можно было бы предотвратить. Как и в случае с адаптивными желаниями и удовольствиями, здесь также есть проблема приспособления к социальным обстоятельствам, последствием которого может быть запутывание ситуации. Этот вопрос обсуждался ранее, в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»).

Хотя в некоторых отношениях «внутренний» взгляд является главным источником информации (поставляемой органами чувств), в других отношениях его совершенно недостаточно. Есть острейшая необходимость в такой социальной картографии статистики восприятия болезней самими больными, которая бы учитывала уровни образования, доступность медицинского обеспечения, публичную информацию о болезнях и лекарственных средствах. И хотя «внутренний» взгляд на здоровье заслуживает внимания, при оценке здравоохранения и медицинского планирования опора на него может привести к серьезнейшим заблуждениям.

Эта констатация имеет значение для политики в области здравоохранения и в целом для политики здорового образа жизни, на которую влияют и многие другие переменные, помимо «программ здравоохранения» в их узком смысле (например, образование и социальное неравенство)[25]. Однако, если ограничиваться нашей дискуссией,

---

25. Важное различие между собственно политикой в области здравоохранения и политикой, которая может привести к улучшению ситуации со здоровьем, было подробно исследовано в работе: *Ruger J. P.* Aristotelian Justice and Health Policy: Capability and Incompletely Theorized Agreements / Ph.D. dissertation. Harvard: Harvard University, 1998 (опубликовано в качестве книги: *Ruger J. P.* Health and Social Justice. Oxford: Oxford University Press, 2010). См. также: *Ruger J. P.* Ethics of the Social Determinants of Health // Lancet. 2004. Vol. 364; *Ruger J. P.* Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law // Cornell

можно сказать, что разрыв между восприятием здоровья и реальным состоянием здоровья выявляет ограниченность субъективной оценки, которая могла бы применяться для квалификации благополучия людей. Счастье, удовольствие и боль — все они обладают самостоятельным значением, однако считать их общим ориентиром для всех аспектов благополучия значило бы в каком-то смысле сделать шаг в темноту.

Благополучие и свобода

Теперь я перейду к третьему вопросу, выделенному ранее: как возможность связана с благополучием того или иного человека? Обсуждая эту проблему, мы также должны рассмотреть вопрос о том, всегда ли расширение возможностей обязательно приводит к росту благосостояния.

Возможность, как мы уже говорили, является отдельным аспектом свободы, связанным в первую очередь с реальными шансами. Выдвигая тезис о том, что оценка возможности должна быть хорошим ориентиром для определения благополучия того или иного человека, следует учитывать два важных различия: 1) между деятельностью и благополучием; 2) между свободой и достижением. Оба этих различия в других контекстах уже упоминались в этой работе; однако теперь требуется обсудить их непосредственно, чтобы оценить отношение между возможностью и благополучием.

Первое различие — между увеличением благополучия человека и осуществлением общих целей деятельности. Деятельность включает в себя все цели, которые человек обоснованно принимает, и к ним наряду с прочими могут относиться и те цели, которые отличны от улучшения его личного благосостояния. Цели деятельности в стандартном случае включают в том числе и собственное благополучие того или иного человека, так что деятельность

Journal of Law and Public Policy. 2006. Vol. 15; а также докторскую диссертацию: *Venkatapuram S.* Health and Justice: The Capability to Be Healthy/ Ph.D. dissertation, Cambridge University, 2008. Комиссия ВТО по социальным факторам здоровья (WHO Commission on Social Determinants of Health) под председательством Майкла Мармота изучает политические следствия более широкого понимания определения здоровья (World Health Organization. Closing the Gap in a Generation: Health Equity through Action on the Social Determinants of Health. Geneva: WHO, 2008).

и благополучие обычно имеют нечто общее (например, рост благосостояния при прочих равных условиях, как правило, предполагает более высокую степень реализации целей деятельности). Также невозможность достичь своих целей, *не* связанных с благополучием, может вызвать фрустрацию, снижая тем самым уровень успешности. Эти и прочие связи обнаруживаются между благополучием и деятельностью, однако они еще не означают, что эти понятия совпадают.

Второе различие — между достижением и свободой чего-либо достигать, оно обсуждалось ранее, в частности в главе 11. Это различие может применяться в ракурсе как благополучия, так и деятельности. Два этих различия дают в итоге четыре понятия успешности, соотносимые с тем или иным человеком: 1) «достижение благополучия»; 2) «достижение целей деятельности»; 3) «свобода добиваться благополучия»; и 4) «свобода деятельности». У нас, таким образом, появляется четырехчастная классификация, применяемая для оценки успешности человека и основанная на двух разных различиях[26].

Оценка каждого из преимуществ четырех этих типов представляет собой отдельную задачу, причем все эти оценки не совпадают друг с другом. Также они могут иметь совершенно разное значение для вопросов, для которых важна оценка и сравнение индивидуальной успешности. Например, при определении уровня депривации человека, требующей помощи других или государства, благополучие человека может, вероятно, быть более значимым, чем его успех в качестве самостоятельного действующего (например, у государства, возможно, больше оснований помочь человеку избавиться от голода или болезней, чем поспособствовать ему в возведении памятника его персональному герою, даже если сам он придает больше значения памятнику, чем избавлению от голода или болезней).

Кроме того, при составлении государственных программ для взрослых граждан свобода добиваться благо-

---

26. Различие между этими четырьмя категориями я обсуждал в своих Лекциях имени Дьюи 1984 г.: *Sen A.* Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984//Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82. Затем эти различия и их разные значения были исследованы в моей книге: *Sen A.* Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992.

получия в этом контексте может оказаться намного более интересной, чем достижение благополучия. Например, у государства, возможно, есть основания предложить человеку адекватные возможности для избавления от голода, но не настаивать на том, чтобы человек обязательно принял это предложение[27]. Всеобщее предложение возможностей минимально достойного образа жизни не обязательно должно совмещаться с требованием, чтобы каждый использовал все возможности, предоставленные ему государством; например, предоставление каждому права на достаточное количество продовольствия не обязано сочетаться с государственным запретом постов.

Учет достижений деятельности или свободы деятельности смещает фокус внимания: человек рассматривается уже не в качестве носителя благополучия, которое не предполагало внимания к собственным суждениям и приоритетам этого человека, связанным с вопросами деятельности. Отвечая этому различию, анализ возможностей в своем содержании может принимать разные формы. Чью-то возможность следует охарактеризовать как свободу добиваться благополучия (отражающую свободу стремления к собственному благополучию) и как свободу деятельности (связанную со свободой преследовать какие угодно цели и ценности, к которым есть основания стремиться). И если первая может быть более интересной, в целом для государственной политики (например, программ по борьбе с бедностью, нацеленных на устранение наиболее значимых препятствий для свободы добиваться благополучия), последняя, вероятнее всего, может играть первоочередное значение для того, как человек сам воспринимает свои собственные ценности. Если человек придает большее значение определенной цели или определенному правилу поведения, чем своему личному благополучию, это, вероятно, его собственное решение, за которое отвечает только он (если не рассматривать особые

---

27. У социальной политики возникает серьезное затруднение, когда возможность семьи избавить от голода всех ее членов не переходит в само это достижение по причине различных приоритетов доминирующих членов семьи (например, когда мужчина, как «глава семьи», склонен отдавать приоритет целям, отличным от интересов каждого члена семейства). Зазор между возможностью и достижением, возникающий при подобных решениях, затрагивающих много лиц, обычно усиливает значение ракурса достижения при оценке благополучия всех рассматриваемых людей.

случаи, когда, например, психическое заболевание не позволяет человеку достаточно ясно рассуждать о собственных приоритетах).

Обсуждавшиеся здесь различия отвечают также и на вопрос о том, могут ли возможности человека противопоставляться его благополучию. Действительно, свобода деятельности как особый случай возможности может по уже обсуждавшимся причинам противопоставляться поиску исключительно личного благополучия, а также, если уж на то пошло, и культивированию свободы добиваться благополучия. В этом расхождении нет ничего загадочного. Если цели деятельности отличаются от максимизации личного благополучия, тогда возможность, понимаемая как свобода деятельности, может расходиться с логиками как достижения благополучия, так и свободы добиваться благополучия. Как говорилось в главе 9 («Множественность беспристрастных оснований»), а также и в этой главе, когда большие возможности предполагают больше силы, которая может повлиять на жизни других людей, у человека, не исключено, появляются основания использовать эту увеличившуюся возможность (то есть большую свободу деятельности) для улучшения чужих жизней, особенно если другие живут относительно хуже, а потому не сосредоточиваться исключительно на своем благополучии.

По той же самой причине нет никакой загадки в понимании того, что успешность человека как активно действующего может разойтись с успешностью того же человека, оцениваемой по его благополучию. Когда, к примеру, с Мохандаса Ганди власти британской Индии сняли ограничение, предписывавшее не выходить из дома и не участвовать в политической деятельности, его свобода деятельности увеличилась (собственно, как и достижения деятельности), однако испытания и страдания, на которые он решил пойти, поскольку они были частью его ненасильственной борьбы за независимость Индии, очевидно, привели к некоторым негативным последствиям в плане его личного благополучия, с которыми он, впрочем, ради дела готов был смириться. Действительно, даже решение Ганди проводить длительные политические голодовки было очевидным отражением более общего приоритета, отданного им деятельности, а не благополучию.

Наличие больших возможностей, оцениваемых по свободе деятельности, является преимуществом, однако лишь

с одной особой точки зрения, которая, в частности, не совпадает с ракурсом благополучия или, по крайней мере, не обязана с ним совпадать. Тем, кто могут понимать успешность лишь через выгоду (есть школы мысли, поддерживающие подобную интерпретацию, о чем мы говорили в главе 8 «Рациональность и другие люди»), наверное, сложно понять, почему свобода деятельности может считаться признаком успеха человека. Но не обязательно быть Ганди (или Мартином Лютером Кингом, Нельсоном Манделой или Аун Сан Су Чжи), чтобы понять, что цели и приоритеты не всегда ограничиваются узкими рамками личного благополучия.

14. Равенство и свобода

РАВЕНСТВО стало одним из самых громких революционных требований в Европе и Америке XVIII в., а после Просвещения его важность была признана практически всеми. В одной из своих предыдущих книг, «Переоценке неравенства», я рассуждал о том, что каждая нормативная теория справедливости, получившая в последнее время поддержку и признание, похоже, требует равенства в *чем-то* — в том, что в этой теории считается особенно важным[1]. Теории могут быть совершенно разными (фокусируясь, к примеру, на равной свободе, равном доходе или равном отношении к правам и выгодам, получаемым каждым), могут бороться друг с другом, но при этом иметь общую черту — стремиться к равенству в чем-то (в некоей значимой характеристике, выделяемой в соответствующем подходе).

Неудивительно, что равенство занимает столь важное место в работах политических философов, которых обычно считают «эгалитаристскими», а в Америке называют «либеральными», например, если вспомнить несколько имен, у Джона Ролза, Джеймса Мида, Рональда Дворкина, Томаса Нагеля или Томаса Сканлона. Но, возможно, более важно то, что равенство в той или иной базовой форме требуется и теми, кто, как правило, спорили с «аргументами за равенство», скептически оценивая фундаментальное значение «распределительной справедливости». Например, Роберт Нозик вряд ли поддержал бы равенство в полезности (в отличие от Джеймса Мида) или же равенство во владении первичными благами (в отличие от Джона Ролза), однако он все же требует равенства в либертарианских правах: ни у кого не должно быть больше прав на свободу, чем у кого-то другого. Джеймс Бьюкенен, ос-

1. *Sen A.* Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Oxford University Press, 1992.

нователь «теории публичного выбора» (являющейся в каком-то смысле консервативным конкурентом теории общественного выбора), судя по всему, скептически смотрит на требования равенства, однако в свою концепцию правильно устроенного (good) общества он включает равное правовое и политическое отношение к людям (а также равное уважение к возражению любого человека на то или иное предложенное изменение)[2]. В каждой теории равенство *востребовано* в определенном «пространстве» (то есть в определенных переменных, соотносимых с людьми), которое может считаться главным для данной теории[3].

Применимо ли это обобщение к утилитаризму? Можно подумать, что это не так, поскольку утилитаристы в целом требуют не равенства в выгодах, получаемых разными людьми, а лишь максимизации *общей суммы* полезности, независимо от ее распределения, что вряд ли может считаться действительно эгалитарным требованием. И все же утилитаристам нужно определенное равенство, а именно равное отношение ко всем людям, поскольку выигрышам и убыткам каждого, без исключения, должно придаваться равное значение. Утилитаристская установка, требующая равного количества выгод, полученных каждым, встраивает в концепцию эгалитаризм особого рода. Действительно, именно эта эгалитарная черта связана, как утверждалось, с основополагающим принципом утилитаризма, который заклю-

---

2. См.: *Nozick R.* Distributive Justice // Philosophy and Public Affairs. 1973. Vol. 3; *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008; *Buchanan J.* Liberty, Market and the State. Brighton: Wheatsheaf Books, 1986; *Buchanan J.* The Ethical Limits of Taxation // Scandinavian Journal of Economics. 1984. Vol. 86. См. также: *Buchanan J., Tullock G.* The Calculus of Consent. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962.

3. Представленная Дж. А. Коэном в его книге «Спасение справедливости и равенство» (*Cohen G. A.* Rescuing Justice and Equality. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) критика Джона Ролза, нацеленная на то, что последний допускал неравенства, обосновывая их в своих принципах справедливости стимулами (я прокомментировал эту критику в главе 2), может пониматься как критика Ролза за то, что он недостаточно серьезно отнесся к своему собственному рассуждению о важности равного распределения первичных благ при определении совершенной свободы. Коэн не отрицает значение поведенческих и иных ограничений для практической политики, так что его упрек Ролзу относится только к трансцендентальной характеристике совершенно справедливого общества. Как мы уже говорили ранее, у Ролза, очевидно, в его размышлениях о справедливости есть и нетрансцедентальные элементы, в том числе, вероятно, и в его решении не включать в правила поведения в последоговорном мире такое справедливое поведение, которое было бы свободно от стимулов.

чается в том, что «равное значение приписывается равным интересам всех сторон» (говоря словами великого утилитариста наших дней Ричарда Хаэра), и с утилитаристским требованием наделять «равной значимостью интересы всех индивидов» (если процитировать другого современного лидера утилитаристской мысли, Джона Харсаньи)[4].

Следует ли придавать какое-то особое значение этому формальному сходству — требованию равенства в чем-то, то есть в том, что та или иная нормативная теория считает особенно важным? Можно было бы подумать, что это, скорее всего, совпадение, поскольку сходства являются чисто формальными и не относятся к содержанию «равенства в том-то и том-то». Но все-таки потребность в некоей эгалитарной формулировке, используемой для защиты теории, указывает на значение, обычно приписываемое отсутствию дискриминации, и мотивом, вероятно, является мысль о том, что, если не будет такого требования, нормативная теория не сможет освободиться от произвола и предубежденности. Здесь, видимо, признается то, что жизнеспособной теории требуется беспристрастность в той или иной ее форме[5]. Если использовать критерий Томаса Сканлона, утверждающий необходимость принципов, которые никакая заинтересованная сторона не смогла бы «разумно отвергнуть», возможно, существует тесная связь между всеобщей приемлемостью и отсутствием дискриминации, требующим, чтобы на некоем базовом уровне люди считались равными и чтобы их возражения имели равное значение[6].

Равенство, беспристрастность и предмет равенства

Подход, основанный на оценке возможностей, которому было посвящено несколько предыдущих глав, опирается на обсуждавшееся выше понимание того, что действительно критический вопрос заключается в предмете равенства («равенство в чем?»), а не в том, нужно ли нам вообще ра-

---

4. *Hare R.* Moral Thinking: Its Level, Method and Point. Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 26; *Harsanyi J.* Morality and the Theory of Rational Behaviour//Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 47.

5. Это признание можно связать с аргументами, рассмотренными в главе 5 («Беспристрастность и объективность»).

6. Критерий Сканлона обсуждался ранее, преимущественно в главах 5–9.

венство в том или ином пространстве[7]. Из этого не следует, что последним вопросом можно пренебречь. А тот факт, что почти все согласны с необходимостью равенства в том или ином пространстве, сам по себе не говорит о том, что эта предпосылка верна. Можно, несомненно, занять позицию, которая утверждает, что все эти теории ошибочны. Почему их общая характеристика выглядит столь убедительной? Это серьезный вопрос, который мы здесь вряд ли сможем в полной мере осветить, однако стоит по крайней мере указать направление, в котором надо искать правдоподобный ответ.

Требование относиться к людям как к равным (в том или ином важном аспекте) связано, как я готов утверждать, с нормативным требованием беспристрастности и, следовательно, с притязаниями на объективность. Это, конечно, нельзя считать самостоятельным и достаточным ответом, поскольку следует изучить еще и приемлемые обоснования беспристрастности и объективности (некоторые связанные с этим вопросом идеи были рассмотрены в главе 5). Однако именно такой анализ в конечном счете требуется для понимания того, почему любая значимая теория справедливости обычно предполагает, что на базовом (для данной теории) уровне к людям нужно относиться как к равным.

Эгалитаризм, конечно, не является некоей очевидной «объединяющей» чертой, поскольку на вопрос «равенство в чем?» даются совершенно разные ответы. Действительно, именно потому, что есть столь заметные различия в акцентуации различных пространств, в которых разными авторами предписывается равенство, тот факт, что между различными подходами столь разных исследователей существует элементарное сходство, заключающееся в эгалитаризме, часто ускользал от внимания. Тогда как это сходство и в самом деле имеет определенное значение.

Чтобы проиллюстрировать эту мысль, позвольте мне обратиться к сборнику интересных и важных статей, вышедшему под редакцией Уильяма Летвина под заглавием «Против равенства»[8]. В одной из статей этого сборника

---

7. Важность этого вопроса и роль концепции возможностей в ответе на него были представлены в моей Лекции имени Таннера 1979 г., прочитанной в Стэнфордском университете: *Sen A.* Equality of What?//Tanner Lectures in Human Values, vol. I/S. McMurrin (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

8. *Letwin W.* (ed.), Against Equality: Readings on Economic and Social Policy. London: Macmillan, 1983.

Гарри Франкфурт убедительно выступает против «равенства как морального идеала», вполне логично оспаривая тезисы, как он сам его называет, экономического эгалитаризма, который представляет собой «учение, согласно которому желательно, чтобы у каждого был один и тот же объем дохода и достатка (или, говоря коротко, „денег")»[9]. Хотя, если судить по терминологии самого Франкфурта, его аргументация направлена против «равенства как моральной идеи», такая интерпретация объяснятся тем, что этот общий термин («равенство») он использует для обозначения совершенно конкретной версии «экономического эгалитаризма»: «Данная версия экономического эгалитаризма (или просто „эгалитаризм") также может быть сформулирована в виде учения, утверждающего, что не должно быть неравенства в *распределении* денег». Можно считать, что аргументы Франкфурта направлены против особого требования, вытекающего из общепринятой интерпретации экономического эгалитаризма, поскольку они (1) оспаривают то, что такое равенство обладает каким бы то ни было внутренне присущим ему интересом, *и* (2) показывают, что оно ведет к нарушению важных по самой своей природе ценностей, тесно связанных с необходимостью уделять всем равное внимание *в каком-то другом*, более значимом отношении. Следовательно, выбор пространства равенства критически важен для разработки этого достаточно обоснованного тезиса Франкфурта[10].

Все это совпадает с общей схемой аргументации против равенства в каком-то из пространств, обосновывающейся тем, что такое равенство нарушает более важное требова-

---

9. *Frankfurt H.* Equality as a Moral Ideal//Against Equality/Letwin (ed.). 1983. P. 21.

10. В своей убедительной и хорошо аргументированной атаке на господствующую политическую философию Рэймонд Гойс указывает на тот важный факт, что в прошлом во многих теориях справедливости необходимость неравного отношения скорее закреплялась, а не исключалась: «В римском правовом кодексе уверенно и с полной ясностью была концептуально закреплена едва ли всеобщая интуиция, утверждающая, что относиться к рабу так, словно бы у него есть какие-то права, — значит грубо нарушать основные принципы справедливости» (*Geuss R.* Philosophy and Real Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008. P. 74). Мысль Гойса вполне обоснована (а его анализ значения разницы в силе и возможностях указывает на важную проблему), но столь же важно провести различие между подобным отвержением равенства как принципа и аргументом Франкфурта против равенства в некоем узко заданном пространстве, которое отвергается ради других беспристрастно выбранных ценностей, включая равенство в том пространстве, которое он счел бы более важным.

ние равенства в каком-то другом пространстве. В этом плане споры по вопросам распределения обычно вращаются вокруг проблемы «равенство в чем?», а не «почему равенство?». Поскольку некоторые выделенные области (определяющие пространства, в которых ищется равенство) традиционно связываются с требованиями равенства в политической, экономической или социальной философии, равенство в этих пространствах (например, в доходе, достатке, полезности) обычно попадает под рубрику «эгалитаризма», тогда как равенство в других пространствах (например, в правах, свободах или в том, что считается справедливой наградой) представляется антиэгалитарным требованием. Однако нас не должны сбивать с толку условности описания; следует, напротив, отметить базовое сходство разных теорией, которые высказываются за равенство в *каком-то* одном пространстве, настаивая на приоритете принципа эгалитарности в нем и при этом оспаривая, явно или неявно, конфликтующие требования равенства в каких-то других (с их точки зрения, менее важных) пространствах.

Возможность, равенство и другие вопросы

Если равенство важно, а возможность и в самом деле является главной чертой человеческого существования (как я попытался показать ранее в этой книге), не было бы правильным предположить, что мы должны потребовать равенства *в возможностях*? Мне придется доказать, что ответ на этот вопрос отрицательный. И это объясняется несколькими разными причинами. Конечно, мы можем приписывать определенное значение равенству в возможностях, однако из этого не следует, что мы должны требовать равенства в возможностях даже в том случае, когда оно противоречит каким-то иным важным соображениям. Сколько бы важным ни было равенство в возможностях, оно не обязательно «побивает» другие весомые доводы (включая иные значимые аспекты равенства), которым оно может противоречить.

Во-первых, возможность, как я попытался показать, является лишь одним из аспектов свободы, связанным с реальными шансами, и сама по себе она не означает достаточного внимания к справедливости и равноправию, связанным с процедурами, существенными для идеи спра-

ведливости. Хотя идея возможности обладает очевидным достоинством в случае оценки аспекта потенциальности, присущего свободе, она не может в должной мере учитывать и процессуальный аспект. Возможности — это характеристики индивидуальной успешности, и, хотя они могут включать определенные черты соответствующих процессов (что мы обсуждали в главе 11), они не могут рассказать нам о справедливости или равноправии таких процессов, о свободе граждан, позволяющей им использовать основанные на равноправии процедуры и обращаться к ним.

Позвольте мне проиллюстрировать эту мысль примером, который может показаться довольно-таки грубым. Сегодня четко установлено то, что при равном обеспечении женщины обычно живут дольше мужчин, а каждая возрастная группа женщин демонстрирует меньшую заболеваемость, чем аналогичная группа мужчин. Если бы нас волновали исключительно возможности и в частности равенство в возможности жить долго, можно было бы сформулировать аргумент за то, чтобы врачи уделяли мужчинам относительно больше внимания, чем женщинам, чтобы уравнять естественное женское преимущество. Однако, если женщины будут получать меньше внимания врачей, чем мужчины, в случае одних и тех же проблем со здоровьем это станет явным нарушением важного требования равноправия в плане процесса (которое, в частности, предполагает одинаковое отношение к разным людям, когда речь идет о жизни и смерти), и вполне разумно утверждать, что в подобных случаях требования равноправия в процессуальном аспекте, присущего свободе, могут взять верх над односторонним вниманием к аспекту возможности, в том числе и над приоритетом равенства в ожидаемой продолжительности жизни.

Хотя концепция возможностей может быть крайне важной для оценки реальных возможностей людей (и, как я говорил, она часто лучше справляется с оценкой равноправия в распределении возможностей, чем альтернативные подходы, сосредоточенные на доходах, первичных благах или ресурсах), это ни в коем случае не противоречит необходимости при оценке справедливости уделять большее внимание тому аспекту свободы, который заключается в процессе[11]. Теория справедливости или, говоря

---

11. Схожую мысль можно высказать о содержании прав человека в их общей

в целом, достаточная теория нормативного общественного выбора должна учитывать как честность процессов, так и равноправие и эффективность реальных возможностей, которые могут быть у людей.

Возможность, на самом деле, просто определяет один из многих подходов, благодаря которому можно обоснованно оценивать успешность и неуспешность людей. Этот подход, с одной стороны, важен сам по себе, а с другой — он может оказаться критически важным для теорий справедливости, а также для моральной и политической оценки. Однако ни справедливость, ни моральная или политическая оценка не может заниматься только общими возможностями и успехом индивидов в обществе[12]. Вопрос о честном процессе и честной сделке не ограничивается общей успешностью индивидов и выводит на другие, в частности, процедурные вопросы, которые невозможно правильно проанализировать, сосредоточившись исключительно на возможностях.

Главная проблема здесь касается многих аспектов, в которых равенство имеет значение и которые невозможно свести к какому-то одному пространству, будь то экономическая успешность, ресурсы, полезности, достигнутое качество жизни или возможности. Мое скептическое отношение к одностороннему пониманию требований справедливости (в данном случае ограничивающемуся ракурсом возможностей) стыкуется с более широкой критикой одностороннего взгляда на равенство.

Во-вторых, хотя я доказывал важность свободы для оценки личной успешности, а потому и для оценки равенства, в суждениях о распределении могут играть роль и *другие* требования, которые не всегда стоит интерпретировать в качестве требований всеобщей равной свободы, как бы ее ни понимать. Действительно, как показывает пример спора между тремя детьми за флейту, обсуждавшийся во введении, аргумент одного из детей, требующий признания того факта, что он сам сделал эту флейту,

---

трактовке, этот вопрос будет обсуждаться в главе 17 («Права человека и глобальные императивы»).

12. Действительно, даже в контексте ролзовского описания различных проблем справедливости возможность выступает конкурентом только для использования первичных благ в оценке относительной успешности в «принципе различия», так что другие вопросы в этом случае остаются без внимания, в том числе место личных свобод и необходимость честных процедур.

не так-то легко отбросить. Логика, приписывающая важный статус затраченным усилиям и вознаграждению, которое должно соотноситься с трудом, выводит к таким нормативным идеям, как идея об эксплуатации, и говорит о наличии определенных оснований для того, чтобы не спешить с требованием безоговорочного равенства в возможностях[13]. Исследования по эксплуатации работников потогонного производства и по недостаточным вознаграждениям, получаемым теми, кто делает «всю работу», тесно связаны с этим подходом.

В-третьих, возможность не всегда имеет одно и то же значение, поскольку ее можно определить по-разному, в частности можно провести различие между свободой благополучия и свободой действий (обсуждаемыми в главе 13 «Счастье, благополучие и возможности»). Кроме того, как мы уже говорили, ранжирование возможностей, даже при особой фокусировке (такой как деятельность или благополучие) не обязательно дает в итоге полное упорядочивание, что, в частности, объясняется разумными вариациями (или неизбежными двусмысленностями) в выборе относительного значения, приписываемого возможностям или функционированию разных видов. Хотя частичного упорядочивания в отдельных случаях может хватить для оценки неравенств и особенно для выявления определенных ситуаций явного неравенства, оно не обязательно даст очевидные суждения о неравенстве в каких-то иных случаях. Все это не говорит о том, что нет смысла уделять внимание сокращению неравенства в возможностях. Это, конечно, большая проблема, однако важно понимать ограничения сферы применения равенства возможностей, понимаемого как одно из требований справедливости.

В-четвертых, равенство само является не единственной ценностью, с которой должна работать теория справедливости, более того, оно не является единственным предметом,

---

13. Марксистский взгляд на эти проблемы хорошо представлен в классических работах Мориса Добба: *Dobb M.* Political Economy and Capitalism. London: Routledge, 1937; *Dobb M.* Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. См. также работы Дж. А. Коэна: *Cohen G. A.* Karl Marx's Theory of History: A Defence. Oxford: Clarendon Press, 1978; *Cohen G. A.* History, Labour and Freedom: Themes from Marx. Oxford: Clarendon Press, 1988. Я попытался разобрать трудовую теорию стоимости в ее описательных и оценочных аспектах в работе: *Sen A.* On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues//Cambridge Journal of Economics. 1978. Vol. 2.

для анализа которого может пригодиться идея возможности. Если провести простое различие между между оценками уровня индивидуальных достижений и оценками, касающимися распределения общественной справедливости, концепция возможностей, подчеркивающая важный способ оценки успешности и не-успешности, имеет значение *как* для аспекта достижений, *так и* для аспекта распределения. Например, институт или государственную программу можно защищать не потому, что они повышают равенство в возможностях, а потому, что расширяют возможности всех граждан (даже если не возникает выигрыша в распределении). Равенство возможностей или, если рассуждать реалистичнее, снижение неравенства в возможностях, конечно, заслуживает нашего внимания, но точно такого же внимания требует и общее развитие возможностей всех и каждого.

Отрицая необходимость сосредоточиваться исключительно на равенстве возможностей или даже на собственно соображениях, обосновываемых возможностями, мы не принижаем критически важную роль возможностей для идеи справедливости (что обсуждалось ранее, преимущественно в главах 11–13). Разумное стремление к реализации одного весьма важного для общественной справедливости элемента, который, однако, не исключает все остальные, может сохранить свою ключевую роль в деле укрепления справедливости.

Возможности и личные свободы

Как уже обсуждалось в главе 2, когда мы отказались от ориентации Джона Ролза на первичные блага, заметной в его «принципе различия», нацеленном на вопросы распределения, и перешли к важной роли возможностей, которые должны учитываться при распределении, у нас не было скрытого намерения оспорить рассуждения Ролза по другим вопросам. К ним относится и приоритет свободы, который составляет предмет первого принципа теории справедливости Ролза.

В самом деле, как я уже утверждал (в главе 2 «Ролз и после Ролза»), есть немало причин приписать личной свободе несомненный приоритет (хотя и не обязательно в той крайней формулировке, которая выбрана Ролзом). Выделение свободе особого места и приписывание ей решающего преимущества не ограничиваются указанием на важ-

ность свободы как одного из многих факторов общей успешности человека. Свобода и в самом деле полезна, так же как доход и другие первичные блага, но важность ее объясняется не только этим, поскольку она определяет нашу жизнь на действительно базовом уровне и требует, чтобы другие уважали глубоко личные интересы и стремления, так или иначе имеющиеся у каждого.

Крайне важно помнить об этом различии при сравнении конкурирующих претензий первичных благ и возможностей на статус критерия в ограниченной процедуре оценки справедливости, а именно в оценке общих вопросов распределения, основанных на сравнении общей индивидуальной успешности. Это, конечно, предмет принципа различия Ролза, но также это часть его более общей теории справедливости. Когда утверждалось, в том числе и мной, что возможности могут быть критерием оценки общей успешности разных людей лучше, чем первичные блага, утверждалось только это и ничего более. У меня не было мысли, что концепция возможностей в состоянии взять на себя функцию и всех остальных разделов теории Ролза, в частности перетолковать особый статус свободы и требования процедурной честности. Возможности не могут выполнить эти функции точно так же, как и первичные блага. Состязание между первичными благами и возможностями осуществляется на ограниченной территории, в особой зоне, определяемой оценкой общей успешности разных индивидов.

Поскольку я в целом согласен с рассуждением Ролза, поддерживающим первый принцип, то есть с важностью приоритета личной свободы, которой все в равной мере должны обладать, будет, вероятно, полезно рассмотреть то, должен ли этот приоритет быть настолько абсолютным, как выходит у Ролза. Почему любое посягательство на свободу, каким бы незначительным оно ни было, должно считаться более важным для человека и общества, чем страдания от жесточайшего голода, эпидемий или других бедствий? Как было сказано в главе 2 («Ролз и после Ролза»), мы должны провести различие между наделением свободы определенным приоритетом (в силу которого она не будет рассматриваться в качестве одной из составляющих общей корзины «первичных благ», поскольку она столь важна для нашей частной жизни), *и* «экстремистским» требованием, приписывающим свободе *определяющий* приоритет, благодаря которому любая прибавка в свободе, сколь угодно малая, толкуется в качестве доста-

точного основания для огромных и, по сути, сколь угодно больших жертв в других составляющих достойной жизни.

Ролз убедительно выступает за первое, однако в своей формулировке принципа различия выбирает второе. Но, как мы говорили в главе 2, математика дифференциальной оценки допускает множество промежуточных возможностей между крайностями — лишением свободы какого бы то ни было дополнительного значения и абсолютным приоритетом свободы перед всем остальным. Мы можем быть «ролзианцами» в первом смысле, покуда речь идет о «приоритете свободы», не подписываясь под вторым.

Точная степень приоритета, который можно приписать, в частности, личной свободе, конечно, могла бы стать достойным предметом для публичного обсуждения, однако главный успех Ролза заключается здесь, по-моему, в демонстрации того, почему личной свободе должно быть выделено главное место в публичном обсуждении в целом. Его работа помогла выработать понимание того, что справедливость в мире, где мы живем, требует особого внимания к свободам, которые все мы разделяем[14]. Здесь важно отметить то, что место свободы в справедливом социальном устройстве ни в коем смысле не ограничивается признанием свободы в качестве элемента личной успешности, подобного доходу или богатству. И хотя в данной работе подчеркивается роль реальных свобод как возможности (в чем я отклоняюсь от Ролза), нет нужды отрицать особую роль свободы[15].

Множественность качеств свободы

Учитывая важность свободы в ее разных формах в теориях справедливости, я должен заняться теперь более внимательным изучением *содержания* свободы, вокруг кото-

---

14. Здесь очень важна эта совместность обладания свободой, отличная от той свободы, которая бы требовалась некоторыми, но не всеми. Мы уже обсуждали ранее (в главе 5 «Беспристрастность и объективность») то, как Мэри Уолстонкрафт критиковала Эдмунда Берка, который выступал за независимость Америки, но не ставил вопрос о свободе рабов.

15. Приоритет свободы играет важную роль в результате общественного выбора, представленном в моей статье: *Sen A.* The Impossibility of a Paretian Liberal//Journal of Political Economy. 1970. Vol. 78. Эту связь Джон Ролз проницательно прокомментировал в своей статье «Общественное единство и первичные блага»: *Rawls J.* Social Unity and Primary Goods//Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Я еще вернусь к этому вопросу в данной главе.

рого в научной литературе продолжаются споры. Термин «свобода» может использоваться в самых разных смыслах, потому нужно сказать об этих разных способах его употребления.

Одно специфическое различие — между аспектом возможности и аспектом процесса — было рассмотрено в главе 11 («Жизни, свободы и возможности»). Но множественность аспектов свободы можно выявить и иначе, не затрагивая это уже обсуждавшееся различие между аспектами возможности и процесса. Свобода достичь того, чего разумно желаешь достичь, соотносится с рядом факторов, которые могут иметь разное значения для разных понятий свободы.

Вопрос о том, может ли кто-то достичь цели своего разумного выбора, является ключевым для развиваемой здесь идеи свободы, частью которой представляется понятие возможности[16]. Однако предпочтения могут реализовываться и другими способами. Человек может достичь выбранного результата своими собственными действиями, осуществляя данный конкретный итог, — это вариант *прямого контроля*. Но прямой контроль не обязателен для осуществления или действенности предпочтений. Возможна более широкая точка зрения на то, могут ли чьи-то предпочтения стать действенными — благодаря прямому контролю или же чужой помощи. Примеры «косвенной силы», позволяющей достичь выбранных результатов, могут включать как простые случаи действия при посредстве юриста, верных друзей или знакомых, так и более сложные, когда врач принимает решения за человека, желая прийти к результату, который пациент и сам бы выбрал, если бы у него было достаточно знаний и компетенции, — это случай *действенной силы*. Значение действенной силы, действующей через косвенный контроль, требует здесь определенного обсуждения, особенно потому, что очень часто свободу толкуют в качестве попросту контроля и возможности сделать какие-то вещи самостоятельно.

---

16. За трактовкой свободы как силы, позволяющей осуществить некий результат, которого желают при условии разумной оценки, скрывается, конечно, вопрос о том, была ли у данного человека реальная возможность разумно обдумать то, что он на самом деле хочет. Действительно, возможность разумной оценки не может не быть важной частью любого содержательного понимания свободы. Как мы говорили в главе 8 («Рациональность и другие люди»), это центральный вопрос в оценке рациональности предпочтений и выбора.

Многие свободы, которыми мы пользуемся в обществе, действуют через определенный процесс, отличный от прямого контроля[17]. Например, человек, получивший в результате аварии травму и потерявший сознание, возможно, не примет решение о том, что с ним делать, но пока врач выбирает тот порядок действий, который, как ему известно, предпочел бы и сам пациент, будь он в сознании, в этом случае нет нарушения свободы пациента, а есть, напротив, утверждение этой свободы в смысле «действенной силы», если выбор врача руководствуется тем, чего хотел бы сам пациент[18]. Этот момент отличается от благополучия пациента, как его понимает врач, и это понимание также могло бы определять действия врача. И хотя уважение свободы пациента может порой диктовать те же требования, что и улучшение его состояния, они не обязательно совпадают. Например, врач может уважать то, что пациент, потерявший сознание, отвергает лекарственные препараты, полученные в результате жестоких экспериментов над животными, даже если, с точки зрения врача, состояние здоровья пациента можно было бы улучшить за счет применения конкретно этих препаратов. Принципы благополучия могут отличаться — и порой достаточно сильно — от требований действенной свободы пациента.

Идею действенной свободы можно распространить на более сложные случаи социального устройства, например, когда гражданские власти, ответственные за эпидемиологическую обстановку в каком-то районе, проводят программу по искоренению эпидемиологических заболеваний там (что совпадает с желанием людей). Идея действенности могла бы применяться к группе и ее членам, а действенная свобода принимает здесь социальную — коллаборативную — форму, однако это все равно случай действенности, когда ни один индивид не обладает особым контролем над общественным решением. Различие проходит между местными властями, проводящими определенную программу на том основании, что именно этого хотят люди и что они, будь у них возможность, сами бы ее выбрали, и властями,

---

17. Об этом см. мои работы: *Sen A.* Liberty and Social Choice//Journal of Philosophy. 1983. Vol. 80; *Sen A.* Inequality Reexamined. Oxford: Clarendon Press; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

18. Обсуждение «действенности» такого рода и ее крайне широкого значения для современного общества можно найти в моей работе: *Sen A.* Liberty as Control: An Appraisal//Midwest Studies in Philosophy. 1982. Vol. 7.

проводящими эту программу на том основании, что, с точки зрения управленцев, она улучшит благосостояние людей в этом районе. Второе основание, конечно, также вполне достойно, однако оно не совпадает с первым (пусть даже два аргумента причинно связаны друг с другом, поскольку довод о благополучии может, вполне вероятно, повлиять на выбор — или возможный выбор — людей, которых касается рассматриваемая программа).

Другое различие можно провести между возможностью получить какой-то результат именно в силу наличия данного предпочтения, возможно соответствующего предпочтениям других людей, которых данный результат касается (например, человек желает искоренить эпидемии, что совпадает с желанием других жителей данного района, и это предпочтение может в конечном счете определить государственную политику), и возможностью получить желаемое в силу счастливого стечения обстоятельств. Бывает так, что по той или иной причине желаемое на самом деле осуществляется. В этом случае есть исполнение желания, но не всегда можно говорить о действенности предпочтений, поскольку приоритеты могли никак не повлиять на произошедшее (то есть причиной осуществления результата может вообще не быть имеющееся у человека желание этого результата, как индивидуальное, так и совмещающееся с желаниями других). Здесь нет не только контроля (прямого или косвенного), но и применения силы, пусть и опосредованной, которая бы произвела результат в соответствии с предпочтениями. Один набор предпочтений в таком случае удовлетворяется, но не обязательно другой.

Например, чья-то религиозная практика, возможно, соответствует политике, проводимой государством, а потому такой человек может считать, что его предпочтения выполнены, хотя они и не имели какой-либо роли в государственных решениях. Может показаться, что здесь, в этой удаче, нет ничего содержательного, что можно было бы назвать «свободой», и, если все дело в осуществлении определенного результата (посредством прямого контроля или косвенного), скепсис в отношении наличия в подобном случае свободы вполне оправдан, поскольку такой человек просто находится в благоприятном положении, но не действует ради получения того, чего хочет[19]. И все же свобо-

---

19. Филип Петтит разделяет этот взгляд и трактует свободу исключительно

да жить так, как хочется такому человеку, может резко отличаться от положения кого-то другого, кто поддерживает некие неортодоксальные убеждения и может столкнуться в своей практике с препятствиями (а в другие времена ему могло бы не повезти еще больше и он бы имел дело с инквизицией). Есть достаточно важная свобода в том, что можешь придерживаться выбранного стиля жизни, несмотря на то что нет реальной свободы выбора (то есть свободы, независимой от содержания чьего-либо предпочтения). Когда, к примеру, Акбар провозгласил и узаконил свое решение в поддержку свободы, чтобы «ни одному человеку не мешали из-за его религии, и всякому было позволено принимать ту религию, которая ему по нраву», он гарантировал действенную свободу множеству людей, по существу, большинству своих подданных, которые ранее были дискриминированы, поскольку не были мусульманами, и все же у этих подданных не было силы остановить его, если бы Акбар принял другое решение.

Это различие соотносится с другим, которое нам надо теперь обсудить, а именно с различием, связанным с противопоставлением возможности в целом и возможности без зависимости, особенно важное место занимающей в одном специфическом подходе к свободе (о котором я говорю далее) — в «республиканской» концепции, развиваемой, в частности, Филипом Петтитом. Однако я надеюсь, что предшествующее обсуждение в какой-то мере подтвердило необходимость толковать свободу в разных смыслах, а не так, словно бы у нее было только одно качество.

Возможность, зависимость и вмешательство

Некоторые используют термины, обозначающие «свободу от ограничений» [liberty] и «свободу самоопределения» [freedom][20], как синонимы, считая, что они означают при-

---

в «независимых от содержания» категориях (то есть чья-либо возможность результативно действовать должна быть независимой от того, чего именно хочет человек). См.: *Pettit P.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford: Clarendon Press, 1997; *Pettit P.* Capability and Freedom: A Defence of Sen//Economics and Philosophy. 2001. Vol. 17.

20. Различие liberty/freedom является не столько устойчивым концептуальным различием, сколько именно языковой основой, на которую могут надстраиваться попытки провести различие между разными смыслами

мерно одно и то же. В аргументах Ролза, касающихся приоритета свободы [liberty], особое внимание уделяется при этом свободе [freedom] в личной жизни, особенно свободе от чрезмерного вмешательства других, в том числе государства. Не ограничиваясь тем, что люди действительно могут — при всех наличных обстоятельствах — сделать, Ролз исследует также значение свободы вести свою собственную жизнь, сообразуясь лишь со своим собственным желанием, и в частности значение свободы от назойливого вмешательства других. И это, конечно, территория классической работы Джона Стюарта Милля «О свободе»[21].

В некоторых теориях свободы, например в «республиканской» или «неоримской» теории, свобода не только определяется через то, что человек способен сделать в определенной сфере, но также включает требование, чтобы другие не могли устранить эту способность, даже если бы захотели. С этой точки зрения свобода может быть попрана даже в отсутствие какого-либо вмешательства, простым наличием неподконтрольной власти другого человека, который *мог бы* воспрепятствовать свободе данного человека, не позволив ему поступать так, как он хочет, даже если эта власть на деле никогда не будет осуществлена[22].

Филип Петтит выступил против взгляда на свободу как возможность, противопоставив ей «республиканские» аргументы, поскольку у человека может быть возможность делать многие вещи, которые зависят от «расположения других», так что в той мере, в какой реальные решения (или достижения) этого человека находятся в подобной зависимости, он на самом деле не свободен. Петтит объясняет эту идею так: «Представим, что у вас есть расположен-

---

«свободы» в разных концепциях свободы (например, за счет понятий «негативной» и «позитивной» свободы). В английском языке можно различить разные смыслы слова «свобода», но это различие не определено строго. Соответственно, приведенный перевод («свобода от ограничений» и «свобода самоопределения») является лишь одним из возможных. — *Примеч. пер.*

21. *Mill J. S.* On Liberty. London: Longman, Roberts and Green, 1869. См. также: *Hayek F.* The Constitution of Liberty. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960.

22. См.: *Pettit P.* Liberalism and Republicanism // Australasian Journal of Political Science. 1993. Vol. 28; *Pettit P.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford: Clarendon Press, 1997; *Pettit P.* A Theory of Freedom. Cambridge: Polity Press, 2001; *Скиннер К.* Свобода до либерализма. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.

ность к выбору между А и В, которая является решающей независимо от содержания, но при этом ваше исполнение подобного решающего предпочтения зависит от доброй воли людей из вашего окружения... Можно сказать, что у вас есть решающие предпочтения, однако их решающий характер зависим от благорасположения»[23]. Конечно, наличие свободы делать что-то независимо от других (так что не имеет значения, чего они хотят) придает реальной свободе ту силу, которой нет, когда свобода, позволяющая нечто сделать, либо обусловлена помощью (или терпимостью) других, либо же зависима от совпадения («так получилось») между желанием человека сделать нечто и тем, чего хотят другие люди, которые могли бы ему помешать. Если брать крайний случай, можно доказать, что люди, находящиеся в рабстве, остаются рабами, даже если их решения никогда не противоречат воле их господина.

Вряд ли можно сомневаться в том, что республиканское понятие свободы важно и что оно отображает одну из сторон нашего интуитивного понимания требований свободы. Но я все же не согласен с тем, что республиканская идея свободы может *заменить* концепцию свободы как возможности. Место есть для обеих этих идей, и они совершенно не обязаны вступать в противоречие, если только мы не стремимся к некоему монокулярному взгляду на свободу, против чего я уже высказывался.

Рассмотрим три альтернативных случая, в которых речь идет о человеке с ограниченными возможностями А, который сам, без помощи других, не может делать определенные вещи[24].

---

23. *Pettit P.* Capability and Freedom: A Defence of Sen // Economics and Philosophy. 2001. Vol. 17. P. 6. Я комментирую здесь не ту часть аргументов Петти, которая представляет собой «защиту», а его критику моего подхода, основанного на оценке возможностей, указывающую на то, что его следует расширить в сторону «республиканского» взгляда, дабы возможности, зависимые от благорасположения, не считались настоящими свободами. Петтит считает это естественным расширением идей возможности и ее защиты (в моем изложении): «В моей трактовке теория свободы Сена совпадает с республиканским подходом в акцентировании связи между свободой и независимостью» (P. 18). Я признаю значимость этой связи, но должен сказать, что оба понятия свободы — республиканское и основанное на возможностях — обладают определенной ценностью, поскольку отражают различные аспекты идеи свободы, которая неизбежно включает в себя множество компонентов.

24. Эта иллюстрация взята из моего ответа на статью Петтита, опубликованного вместе с двумя другими интересными и важными статьями — Элиза-

Случай 1. А не помогают другие, поэтому он не может выйти из дома.

Случай 2. А всегда оказывают содействие помощники — либо назначенные системой социального обеспечения, работающей в данном районе, либо добровольцы, действующие по собственному почину, так что в итоге он может выйти из дома, когда только пожелает, и передвигаться совершенно свободно.

Случай 3. У А есть хорошо оплачиваемые слуги, которые повинуются — и должны повиноваться — его приказам, так что он может выйти из своего дома, когда только пожелает, и передвигаться совершенно свободно.

Если рассуждать в категориях «возможности», как она определяется в подходе, основанном на ее оценке, случаи 2 и 3 сходны друг с другом, если мы ограничиваемся ситуацией данного человека с ограниченными возможностями (то есть только его свободой, а не свободой слуг, которая может вызвать другие вопросы), и оба этих случая по тому же параметру резко отличаются от случая 1, когда у человека просто нет рассматриваемой возможности. Очевидно, в этом различии между возможностью сделать нечто и ее отсутствием есть определенный смысл, поскольку важно то, что человек действительно может делать.

Но республиканский подход склонен предполагать, что человек с ограниченными физическими или умственными возможностями не свободен и в случае 1, и в случае 2: в случае 1 причина этой несвободы в том, что он не может делать то, что хочет (то есть выходить из дома), а в случае 2 — потому что его возможность делать то, что он хочет (выходить из дома), «зависима от контекста», то есть от наличия особой системы социального обеспечения, и даже, возможно, «зависима от благорасположения», то есть доброй воли или благожелательности других людей (если использовать тут различия, введенные Петтитом). Конечно, можно сказать, что А свободен в определенном смысле в случае 3, но не в случае 2. «Республиканский» подход отображает это различие, то есть он может видеть те тонкости, которые не видны для подхода, основанного на оценке возможностей.

бет Андерсон (Elizabeth Anderson) и Томаса Сканлона (Thomas Scanlon) (см.: Economics and Philosophy. 2001. Vol. 17).

Однако все это не отменяет важности различия, на котором сосредоточен подход, основанный на оценке возможностей: *может ли человек действительно делать определенные вещи или же нет*? Есть чрезвычайно существенное различие между случаем 1, с одной стороны, и случаями 2 и 3 — с другой. В первом случае у А нет возможности выходить из дома, и в этом отношении он не свободен, тогда как в случаях 2 и 3 у него есть возможность и свобода выйти из дома, когда только захочется. Подход, основанный на оценке возможностей, пытается ухватить это различие, которое крайне важно признать и вообще, и при формировании государственной политики в частности. Если подвести случаи 1 и 2 под общую рубрику несвободы и далее никак их не различать, можно прийти к точке зрения, утверждающей, что создание систем социального обеспечения, как и наличие готового прийти на помощь общества не имеет никакого значения для чьей-то свободы, когда речь об ограниченных возможностях или нехватке. Для теории справедливости это был бы серьезный изъян.

Безусловно, во многих ситуациях особенно важно знать, действительно ли человек способен делать те вещи, которые он решил бы сделать или для которых у него есть основания. Например, родители как индивидуумы, возможно, не способны создать свою собственную школу для детей, а потому они зависят от государственной программы, которая может определяться разными факторами, такими как общенациональная или местная политика. И все же создание школы в данном регионе можно вполне обоснованно считать тем, что увеличивает свободу детей, позволяющую им получить школьное образование. Отрицать — значит, судя по всему, упускать из виду важный способ осмысления свободы, который подкрепляется как разумными основаниями, так и практикой. Этот случай резко отличается от того, когда в данном районе вообще нет школ, а потому и свободы, которая бы позволила получить школьное образование. Различие двух этих случаев достаточно важно, и именно на нем сосредоточен подход, основанный на оценке возможностей, хотя ни в одном из указанных вариантов нельзя самостоятельно получить школьное образование без поддержки государства или других людей. Мы живем в мире, где полной независимости от помощи или доброй воли других достичь было бы чрезвычайно сложно, и зачастую это вообще не самая важная вещь, к которой стоит стремиться.

Расхождение между оценкой возможности и республиканизмом как подходами к свободе возникает, если и только если у нас есть место «самое большее для одной идеи». То есть оно обнаруживается, когда мы ищем монокулярное представление о свободе, хотя свобода как идея обязательно включает в себя множество составляющих[25]. Я бы сказал, что республиканский взгляд на свободу *дополняет* концепцию, основанную на оценке возможностей, но не отменяет значимость этой концепции как подхода к свободе.

Множественность на этом, однако, не заканчивается. Существует также различие, завязанное на то, определяется ли чей-то недостаток возможностей вмешательством других людей (этот вопрос уже поднимался). Здесь мы обращаем внимание не на силу, позволяющую вмешиваться, но не обязательно применяющуюся, каковая сила как раз и является республиканской проблемой, а на актуальное осуществление подобного вмешательства. Различие между потенциальным и актуальным вмешательством имеет значение, и именно им занимался первооткрыватель современной политической мысли — Томас Гоббс. Но даже если у Гоббса на ранних этапах его мысли и были определенные симпатии к «республиканскому» или «неоримскому» взгляду на свободу (который представлял собой достаточно распространенный подход в политической мысли Британии тех времен), Квентин Скиннер убедительно доказывает то, что понимание Гоббсом свободы кристаллизовалось в конечном счете в нереспубликанской форме, ориентированной на актуальное вмешательство[26]. Акцентуация вме-

---

25. Филипу Петтиту, очевидно, нравится такое однобокое представление, которое он считает целостным пониманием свободы: «Позиция, которая здесь отстаивается, поможет обосновать доводы в пользу целостного, а не просто узкоспециального осмысления свободы» (*Petti P.* A Theory of Freedom, 2001. P. 179). Петтит в этом тексте говорит о дуальном различии другого рода, связанном с такими вопросами, как свобода воли, однако его замечание о мотивах применимо, судя по всему, и к частному внутреннему различию, обсуждаемому здесь, то есть различию между республиканским и основанным на оценке возможностей подходами к свободе, которые он мог бы счесть «узкоспециальными».

26. См.: *Skinner Q.* Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Даже в своей ранней работе «Основы права» (Elements of Law, 1640) Гоббс не скрывал определенной враждебности к тезису, утверждающему, что нарушение свободы может иметься даже в отсутствие действительного вмешательства, но в этой конкретной книге он еще не развил альтернативной теории. Отказ от республиканской

шательства других как центрального момента отрицания свободы является, следовательно, гоббсианской идеей.

Нет никакой особой сложности в том, чтобы включить в идею свободы разные составляющие, нацеленные, соответственно, на возможность, отсутствие зависимости и отсутствие вмешательства[27]. Те, кто хотят получить одноединственное каноническое понимание «истинной» природы свободы, вероятно, недооценивают то, что идеи свободы и несвободы могут задействоваться в нашем восприятии и оценках самыми разными способами. Как говорит Уильям Купер, «У свободы тысяча чар,/Которые никогда не будут известны рабам, пусть и довольным» [«Freedom has a thousand charms to show/That slaves, howe'er contented, never know.»]. Когда речь идет о разных понятиях, с тысячью, возможно, справиться было бы сложно, не так уж сложно толковать разные аспекты свободы в качестве взаимодополнительных, а не конкурирующих друг с другом. Теория справедливости может уделить внимание каждому из них. Действительно, подход к справедливости, представленный в данной работе, оставляет место для многообразия как составного качества оценки справедливости. Множественность аспектов свободы вполне соответствует этому мощному теоретическому аппарату.

Невозможность паретианского либерала

Возможность влиять на итог в желательном направлении может быть, как уже утверждалось, важной частью свободы. В понимании итога может, если потребуется, в полной мере учитываться и процесс, благодаря которому возникает финальное состояние, то есть окончательный итог (итог, включающий процесс, мы назвали «полным»

позиции стал совершенно очевидным ко времени написания «Левиафана» (1651), в котором излагается альтернативный подход, для которого центральным вопросом является действительное вмешательство. В самом деле, как утверждает Скиннер, «Гоббс — величайший враг республиканской теории свободы, а его попытки дискредитировать ее стали поворотным моментом в истории политической мысли англоязычного мира» (*Skinner Q.* Hobbes and Republican Liberty. P. xiv).

27. Эта множественность отстаивалась в моих Лекциях имени Дьюи 1984 г.: *Sen A.* Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984//Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82. См. в особенности третью лекцию.

итогом). В теории общественного выбора, занимающейся социальными состояниями (что обсуждалось в главе 4), особенно много внимания привлекал взгляд на свободу, ориентированный на результат. И многие вопросы свободы в теории общественного выбора обсуждались именно в этой теоретической рамке.

Результатом, породившим отдельное направление научных исследований, стала простая теорема, известная как «невозможность паретианского либерала». Она показывает, что, если у людей есть определенные предпочтения, тогда формальные требования оптимальности по Парето могут противоречить некоторым минимальным требованиям личной свободы[28]. Я не буду пытаться показать здесь, как именно работает эта теорема невозможности, но проиллюстрирую ее примером, который часто обсуждали. Предположим, что есть некая, как утверждают, порнографическая книга и два возможных читателя[29]. Один (назовем его Ханжой) ненавидит книгу, он не захочет ее читать, но еще больше он будет страдать от того, что ее прочитает другой человек (назовем его Распутником), который любит книгу (особенно Ханжу беспокоит то, что Распутник, наверное, будет фыркать от удовольствия, ее читая). Распутник, в свою очередь, с радостью бы прочел книгу, однако еще больше он предпочел бы, чтобы ее прочел Ханжа (корчась, как надеется Распутник, от страданий).

Так что же делать? Здесь невозможно во имя свободы требовать того, чтобы никто не читал книгу, поскольку Распутник, очевидно, желает ее прочесть, и не дело Ханжи — вмешиваться в это решение. Также, основываясь на свободе, нельзя требовать, чтобы Ханжа прочитал книгу, поскольку он, очевидно, не желает ее читать, и Распутник не должен вмешиваться в этот выбор, с которым он напрямую никак не связан. Единственная оставшаяся альтернатива состоит в том, что книгу прочитает Распутник, что, конечно, и случится в том случае, если каждый

---

28. Этот результат был представлен в: *Sen A.* The Impossibility of a Paretian Liberal//Journal of Political Economy. 1970. Vol. 78; *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; Amsterdam: North-Holland, 1979. Chapter 6.

29. Давным-давно, в невинные 1960-е, я, боюсь, был слишком наивен, а потому выбрал в качестве примера «Любовника леди Чаттерлей» Д. Г. Лоуренса. На меня повлиял тот факт, что незадолго до этого издательство «Penguin Books» судилось в британских судах за право опубликовать эту книгу и в конечном счете выиграло иск.

из них будет самостоятельно решать, что ему читать (или не читать). Однако в своих предпочтениях, если вспомнить о том, как они были заданы, и Ханжа, и Распутник предпочитают тот вариант, когда Ханжа, а не Распутник читает книгу, так что выбранный по их собственному усмотрению вариант, видимо, расходится с принципом Парето, определяемым тем, что нравится двум индивидам, поскольку обоим меньше понравится, если книгу прочтет Распутник, а не Ханжа. Однако две другие альтернативы нарушали минимальные требования свободы, так что нельзя выбрать ни одного варианта, который бы удовлетворял заданным требованиям общественного выбора, поскольку любая доступная альтернатива хуже какой-то другой альтернативы. Отсюда вытекает невозможность удовлетворить одновременно оба принципа.

Этот результат, указывающий на невозможность, как и другие теоремы невозможности в теории общественного выбора, должен быть *началом* обсуждения того, как решать проблему выбора, а не *завершением* всех возможных споров. И он послужил именно этой цели. Некоторые использовали эту выведенную невозможность для следующего доказательства: чтобы свобода была действенной, люди должны уважать свободу других делать свой собственный выбор и не уделять решениям других, касающимся их личной жизни, больше внимания, чем решениям в своей собственной личной жизни (что как раз демонстрируют в нашем примере и Ханжа, и Распутник)[30]. Другие использовали математический результат для доказательства того, что даже принцип Парето, в традиционной экономике благосостояния считавшейся святыней, порой можно нарушить[31]. Доводы, доказывающие это, заключаются в том, что рассматриваемые индивидуальные предпочтения ориентированы в узком смысле на другого, и их статус подрывается признанием того, что, как говорит Джон Стюарт Милль, «нет равенства между пережи-

---

30. См., в частности: *Seidl C.* On Liberal Values//Zeitschrift für Nationalökonomie. 1975. Vol. 35.

31. См.: *Suzumura K.* On the Consistency of Libertarian Claims//Review of Economic Studies. 1978. Vol. 45; *Hammond P.* Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle//Proceedings of the 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science/J. Cohen (ed.). Dordrecht: Reidel, 1981; *Hammond P.* Utilitarianism, Uncertainty and Information//Utilitarianism and Beyond/A. Sen, B. Williams (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ваниями человека относительно своего мнения, и переживаниями другого, кто оскорблен тем, что у первого такое мнение»[32]. Тогда как другие требовали поставить право на свободу в зависимость от уважения данного человека к свободе других в его собственных предпочтениях[33].

Были предложены и другие решения. Одно, особенно часто обсуждавшееся, можно назвать «решением посредством сговора». Оно предполагает, что проблема разрешается, если стороны заключат Парето-оптимизирующий договор, по которому Ханжа читает книгу, чтобы не дать прочитать ее Распутнику[34]. Можно ли считать это решением?[35]

Во-первых, здесь есть общий методологический момент. Парето-оптимизирущий договор всегда возможен в любой *неэффективной* по Парето ситуации. Это еще, однако, не устраняет проблему в реальном мире, в котором индивидуальный выбор приводит того или иного участника к итогу, неэффективному по Парето. Обратите также внимание на общую проблему с этим вариантом «решения». Парето-оптимизирующий договор может оказаться нереалистичным, поскольку может возникнуть сильный стимул его нарушить[36]. Это, возможно, не главный аргумент против поиска решения проблемы через сговор (тогда как действительно основной аргумент, вероятно, связан с логикой рассуждения двух сторон, одна из которых предлагает, а другая принимает договор), однако этот ар-

---

32. Я должен признать, что моим главным мотивом, побудившим представить этот результат, было желание оспорить безусловное согласие с приоритетом принципа Парето. См. также: *Barnes J.* Freedom, Rationality and Paradox // Canadian Journal of Philosophy. 1980. Vol. 10; *Bernholz P.* A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences // Zeitschrift für Nationalökonomie. 1980. Vol. 40.

33. См.: *Blau J.* Liberal Values and Independence // Review of Economic Studies. 1975. Vol. 42; *Farrell M. J.* Liberalism in the Theory of Social Choice // Review of Economic Studies. 1976. Vol. 43; *Gaertner W., Kruger L.* Self-Supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of a Paretian Liberal // Economica. 1981. Vol. 48.

34. Очень многие комментаторы пытались пойти по этому пути, увидев в нем «выход». Из недавних примеров см.: *Cohen G. A.* Rescuing Justice and Equality. 2008. P. 187–188.

35. Далее я опираюсь на обсуждение этого вопроса, изложенное в моей статье: *Sen A.* Minimal Liberty // Economica. 1992. Vol. 59.

36. См.: *Gardner R.* The Strategic Inconsistency of Paretian Liberalism // Public Choice. 1980. Vol. 35; *Breyer F., Gardner R.* Liberal Paradox, Game Equilibrium and Gibbard Optimum // Public Choice. 1980. Vol. 35; *Basu K.* The Right to Give up Rights // Economica. 1984. Vol. 51.

гумент следует рассмотреть, прежде чем перейти к более серьезным вопросам. Нам надо проанализировать надежность подобного договора и сложности с гарантией его исполнения (например, как гарантировать то, что Ханжа действительно прочтет книгу, а не просто сделает вид, будто прочел ее).

Это не такая простая проблема, но более важно, вероятно, то, что попытки привести такие договоры в действие (например, полицейский может гарантировать то, что Ханжа действительно читает книгу, а не просто листает страницы) во имя свободы могут стать весьма существенной угрозой для самой этой свободы. У тех, кто желают либерального решения, которое бы потребовало столь назойливого полицейского надзора в личной жизни, должно быть, достаточно странное представление о либеральном обществе.

Конечно, приводить договор в действие такими методами не потребовалось бы, если бы люди добровольно поступали в соответствии с соглашением. Если предполагается, что индивидуальное предпочтение определяет выбор (и никакие другие основания, обсуждавшиеся в главе 8, не обусловливают никаких вариаций), тогда этой возможности в нашем случае нет, поскольку Ханжа не прочтет книгу, если у него будет такой выбор (то есть в отсутствие назойливого полицейского контроля). Если же, с другой стороны, предполагается, что предпочтения представляют *желания* людей (но не обязательно их решения), что, возможно, в данном случае более разумно, тогда, конечно, можно утверждать, что, даже если Ханжа и Распутник оба желают поступить вопреки договору, они не обязательно поступят именно так, поскольку они подписали договор, а потому имеют основание не поддаваться своим желаниям. Но если этот вопрос поднимается и действия, совершаемые вопреки ощущаемым желаниям, допускаются, тогда мы должны задать более важный и первоочередной вопрос касательно этого «решения посредством сговора»: почему мы должны предполагать, что Ханжа и Распутник вообще приняли бы *решение* заключить такой договор (пусть даже они *желают* получить соответствующий итог, который понимается в качестве просто «окончательного итога»)?

Совершенно неочевидно, почему Ханжа и Распутник должны заключить этот странный «ориентированный на другого» общественный договор, по которому Ханжа

соглашается прочитать книгу, ненавидимую им, чтобы не дать готовому ее прочесть Распутнику действительно ее прочитать, и почему Распутник, в свою очередь, соглашается отказаться от чтения книги, которую ему хотелось бы почитать, чтобы вместо этого заставить прочитать ее Ханжу, который этого как раз не желает. Если людям важно то, чтобы все занимались своим делом, а не просто следовали своим желаниям, тогда этот странный договор, на самом деле, не обязательно будет заключен (ср.: «Я думаю, что Анна стала бы намного счастливее, если бы развелась с Джеком, и мне бы хотелось, чтобы она сделала это, так что позвольте мне вмешаться в их дела и сказать ей, чтобы она так и поступила»). Достойная либеральная практика чтения того, что нравится, и позволения другим читать то, что нравится *им*, может, вероятно, пережить мнимое искушение этим замечательным договором. Трудно вообще считать решением это решение посредством сговора.

По необъяснимой причине некоторые авторы, похоже, полагают, что вопрос в том, являются ли права «отчуждаемыми» (в том смысле, в каком людям позволяется отказываться в сделках от некоторых частных прав), и в том, следует ли рассматриваемым персонажам *позволить* заключить такой договор[37]. Я не вижу причины, по которой права такого рода не должны были бы в целом считаться доступными для сделок и обмена по взаимному согласию. Действительно, вряд ли можно сомневаться в том, что, говоря вообще, людям не нужно чье бы то ни было разрешение (в том числе и «общества») на заключение такого договора. Однако им нужна разумная причина, и в этом вся загвоздка. Предлагать, как делали некоторые, в качестве причины то, что такой договор был бы единственным способом достижения и поддержания эффективного по Парето итога, — значит обходить вопрос, считая его уже решенным, поскольку один из мотивов обсуждения результата невозможности как раз и заключается в оспаривании и оценивании приоритета эффективности по Парето.

Реальная проблема кроется в достаточности разумных оснований для заключения такого договора, а также для

---

37. См.: *Barry B.* Lady Chatterley's Lover and Doctor Fischer's Bomb Party: liberalism, Pareto optimality, and the problem of objectionable preferences//Foundations of Social Choice Theory/J. Elster, A. Hylland (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *Hardin R.* Morality within the Limits of Reason. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

того, чтобы впоследствии его придерживаться. Конечно, прямолинейная максимизация удовольствия или исполнения желаний (игнорирующая принцип, согласно которому каждый должен заниматься своим делом) могла бы дать *некоторые* основания для стремления к такому договору или для его принятия. Однако она в то же время дала бы и Ханже, и Распутнику основания отказаться от договора и после его подписания (поскольку этого требует уже само упорядочивание их желаний), так что в рассмотрении этого договора и Распутник, и Ханжа должны были бы учесть этот факт. Более важно то, что даже при выборе, основанном на желании, мы должны различать желание того, чтобы кто-то действовал определенным образом (например, желание Распутника, чтобы Ханжа обязательно прочитал книгу), и *желание* заключения договора, предписывающего то, что данный человек должен действовать определенным образом (например, желание Распутника, который хочет, чтобы Ханжа подписал договор, обязывающий его прочитать книгу, которую он бы иначе не прочел). Если итоги понимаются в качестве «полных» итогов, тогда два этих предмета желания не совпадают[38]. Действительно, из общего желания Распутника, который хочет, чтобы Ханжа обязательно прочитал книгу, не обязательно следует желание заключить *договор, который предписывал бы* Ханже прочитать эту книгу. Введение договора создает проблемы, которые невозможно обойти, попросту сославшись на желания, относящиеся к индивидуальным действиям безо всяких договоров.

Невозможность паретианского либерала, как и гораздо более важную теорему Эрроу, лучше считать вкладом в публичное обсуждение, позволившее выявить вопросы, которые иначе, возможно, вообще не были бы подняты. Это, как я уже утверждал ранее (в главе 4), — одно из главных применений теории общественного выбора в наших попытках прояснить подобные вопросы и спровоцировать их публичное обсуждение. Решение такой задачи — один из центральных моментов подхода к справедливости, излагаемого в этой работе.

---

38. Здесь применимо различие между «полными» и «финалистскими» трактовками, которое обсуждалось ранее в этой книге (во введении, а также особенно в главе 7).

Общественный выбор и формы игры

Более тридцати лет назад Роберт Нозик поднял важный вопрос о невозможности паретианского либерала и о формулировке свободы в теории общественного выбора.

Проблема состоит в том, что право индивида выбирать между вариантами истолковано как право определять относительный порядок на множестве альтернатив в рамках общественных предпочтений... Более адекватным является следующий взгляд на индивидуальные права. Личные права могут сосуществовать; каждый индивид может осуществлять свои права как ему угодно. Осуществление этих прав наделяет мир некоторыми характеристиками. В рамках ограничений, определяемых этими жесткими характеристиками, может производиться выбор с помощью механизма общественного выбора, основанного на шкале общественных предпочтений, — если какие-либо возможности для выбора еще останутся! Права не определяют общественные предпочтения, а устанавливают ограничения, в рамках которых должен производиться общественный выбор путем исключения одних альтернатив, фиксации других и т. п. Если оправданной оказывается какая-либо калибровка по паттерну, она происходит в сфере применимости общественного выбора и в силу этого ограничена правами людей. Как еще можно справиться с последствиями результата, полученного Сеном?[39]

Таким образом, Нозик характеризует права на свободу в том смысле, в каком последняя означает индивидуальный *контроль* над определенными личными решениями, и «каждый индивид может осуществлять свои права как ему угодно». Но нет гарантии какого-либо итога — это просто право на выбор определенного действия.

Этот взгляд на свободу, полностью ориентированный на процесс, является, в действительности, альтернативным способом осмысления прав. В более поздней литературе эта логика породила немало откликов, а также получила развитие во множестве разных версий. Одна из причин сложностей связана с проблемой взаимозависимости: право сделать что-либо порой можно считать зависящим от того, случится ли нечто другое. Если мое

---

39. *Нозик Р.* Государство, анархия и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. С. 213–214.

право присоединиться к другим людям, когда они поют, нужно отличить от моего права петь независимо от того, что еще происходит (например, от того, чем именно заняты другие — поют ли они, молятся, едят или читают лекции), тогда допустимые для меня стратегии должны определяться в соотношении с тем, какие стратегии выбираются другими, то есть в их контексте. Формулировки общественного выбора могут легко учесть такую взаимозависимость, поскольку права характеризуются с явной ссылкой на итоги (связанные с комбинациями стратегий). Понимание свободы, ориентированное на процесс, дабы приобрести подобную чувствительность, обычно включало в себя пришедшую из теории игр идею о «формах игры» (отказываясь, таким образом, от попытки Нозика толковать свободу через права каждого человека, определяемые изолированно друг от друга)[40].

В определенной формулировке формы игры у каждого человека есть множество допустимых действий или стратегий, из которых каждый может выбрать одну. Итог зависит от осуществляемого каждым выбора действий или стратегий. Требования свободы задаются через ограничения на допустимые выборы действий или стратегий (что мы можем сделать), но не через приемлемые итоги (что мы получаем). Является ли такая структура достаточно надежной для адекватного определения свободы? Она, несомненно, отображает то, как нередко понимается наша свобода действий. Однако свобода связана не только с действиями, но также с тем, что проистекает из совместно сделанного выбора[41].

Вопрос взаимозависимости в описании свободы особенно важен для учета того, что можно назвать «назойливыми действиями». Рассмотрим право человека, который не курит, на то, чтобы ему не дымили в лицо. Это, конечно, право на результат, и ни одна интерпретация свободы не может быть полной, если она никак не учитывает возникающие итоги. Формулировки форм игр должны выра-

---

40. См. в особенности: *Gardenfors P.* Rights, Games and Social Choice // Nous. 1981. Vol. 15; *Sugden R.* The Political Economy of Public Choice // Oxford: Martin Robertson, 1981; *Sugden R.* Liberty, Preference and Choice // Economics and Philosophy. 1985. Vol. 1; *Gaertner W., Pattanaik P., Suzumura K.* Individual Rights Revisited // Economica. 1992. Vol. 59.

41. Значение «социальной реализации» уже обсуждалось ранее, прежде всего через противопоставление *nyaya* и *niti* (главы 1–6 и 9).

батываться в «обратном направлении», то есть двигаться от приемлемых итогов к комбинациям стратегий, которые дали бы один из таких итогов. Следовательно, при формулировании форм игры такая проблема должна решаться косвенно. Процедурное требование не отвергает саму возможность такого итога, когда дым попадает в лицо человека, не являющегося курильщиком, а принимает форму ограничений выбора стратегии. Следовательно, мы можем испытать эффективность одного из трех вариантов, запретив курение:

1) если другие высказываются против;
2) в присутствии других; и
3) в публичных местах, независимо от того, присутствуют другие или нет (так что другим не придется держаться в стороне).

Здесь мы постепенно переходим ко все более строгим требованиям к курильщикам, если менее жесткие ограничения не приносят результата, необходимого для реализации свободы избегать пассивного курения (в законодательной истории некоторых стран и в самом деле были последовательно перепробованы эти варианты). Конечно, в этом случае мы выбираем между разными «формами игры», однако выбор этих форм задается их эффективностью в плане социальной реализации, которая затребована свободой.

Нет сомнения в том, что формы игры могут быть описаны так, чтобы учитывалась взаимозависимость и можно было защититься от назойливых действий других. Описание допустимых форм игры вынуждено прямо или косвенно ориентироваться на результаты, возникающие из комбинации стратегий разных людей. Если мотивом выбора форм игры является суждение о том, что курение недопустимо, когда оно приводит к «пассивному курению», от которого страдают его невольные жертвы, или же к тому, что последние вынуждены удалиться, чтобы избежать пассивного курения, тогда выбор форм игры и в самом деле зависит от фокуса внимания теории общественного выбора, а именно от природы той или иной социальной реализации (или полных итогов), которая на самом деле возникает. Чтобы действительно понять свободу, мы должны рассмотреть как свободу действия, так и природу последствий и итогов.

Итог этого обсуждения заключается в том, что и в равенстве, и в свободе необходимо видеть разные измерения, из которых складывается их богатое содержание. У нас есть основания уклоняться от того узкого монокулярного взгляда на равенство или свободу, который игнорирует все остальные требования этих многообразных ценностей. Такая множественность должна составлять часть теории справедливости, которой стоит учитывать разнообразные соображения, связанные с каждой из этих великих идей — свободой и равенством.

Часть IV
Публичное рассуждение и демократия

15. Демократия как публичный разум

В РОМАНЕ Олдоса Хаксли «Контрапункт» главный герой Сидни Куорлз часто уезжает в Лондон из своего имения в Эссексе, якобы для того, чтобы посещать Британский музей и заниматься там исследованием демократии в Древней Индии. «Это относительно местного самоуправления в эпоху Маурья», — объясняет он своей жене Рэчел, имея в виду индийскую имперскую династию, которая правила в IV–III вв. до н.э. Рэчел, однако, легко догадывается о том, что Сидни просто придумал, как ее обмануть, а реальная причина для поездок в Лондон, как она предполагает, заключается во встречах с новой любовницей.

Олдос Хаксли рассказывает нам, как Рэчел Куорлз удается разобраться в том, что происходит:

> Его [Сидни] поездки в Лондон сделались частыми и длительными. После второй из этих поездок миссис Куорлз с грустью подумала: неужели Сидни опять кого-нибудь себе завел? А когда, вернувшись из третьей поездки и несколькими днями позже, накануне четвертой, он принялся разглагольствовать о сложности демократических учреждений у древних индусов, Рэчел окончательно убедилась, что за всем этим скрыта женщина. Она хорошо знала Сидни. Если бы он действительно читал литературу о древних индусах, он не стал бы разглагольствовать о них за обеденным столом — или, во всяком случае, столь словообильно и назойливо. Сидни говорил по той же причине, по какой испуганная каракатица выпускает сепию: чтобы скрыть свои движения. За дымовой завесой древних индусов он надеялся незаметно ускользнуть в город[1].

Далее в романе Хаксли выясняется, что Рэчел Куорлз была права. Сидни выпускал дымовую завесу по той именно причине, которую она заподозрила.

---

1. *Хаксли О.* Контрапункт / И. А. Романович (перевод). М.: АСТ, 2014. С. 370–371.

Недоразумение, вызванное «дымовой завесой», имеет важное значение для темы этой книги. Не обманываем ли мы сами себя, — возможно, не совсем в том смысле, в каком Сидни Куорлз желал обмануть Рэчел, — когда предполагаем, что примеры демократии не ограничены Западом и что их можно найти и в других местах, в той же Древней Индии? Часто можно услышать мнение, будто демократия не получила развития нигде, кроме как на Западе. Это мнение в некоторых случаях используется для объяснения современных событий; например, огромные проблемы, возникшие в Ираке после введения западного контингента, любят объяснять не некоторыми качествами основанного на неверной инофрмации и плохо продуманного военного вторжения 2003 г., а некими воображаемыми затруднениями с демократией и публичным рассуждением, которые, считается, не подходят для таких незападных стран и традиций, как, например, Ирак.

Тема демократии стала чрезвычайно запутанной из-за того, как в последние годы употреблялась риторика, связанная с нею. Все больше заметна удивительно размытая дихотомия между теми, кто желает «внедрить» демократию в странах незападного мира (разумеется, в интересах самих этих стран), и теми, кто против такого «внедрения» (поскольку они уважают «особый путь» этих стран). Однако вся эта терминология «внедрения», применяемая обеими сторонами, бьет совершенно мимо цели, поскольку исходит из неявной посылки, согласно которой демократия принадлежит исключительно Западу, являясь наиболее существенной «западной» идеей, которая родилась и получила развитие исключительно на Западе.

Однако этот тезис вместе с порождаемым им пессимизмом относительно возможности демократической практики в мире было бы крайне сложно доказать. Собственно, и «дымовая завеса древних индусов», как говорит Рэчел, не является совсем уж вымышленной, поскольку в Древней Индии и в самом деле были некоторые эксперименты с местной демократией (об этом я вскоре скажу отдельно). Действительно, чтобы понять корни демократии во всем мире, нам нужно обратить внимание на историю участия народа в политических процессах и историю публичного рассуждения в разных странах. Мы должны перестать мыслить демократию как элемент исключительно европейской или американской эволюции. Вряд ли нам удастся понять всеобщие требования политически активной

жизни, о которых столь проницательно рассуждал Аристотель, если мы будем считать демократию специфическим для Запада культурным продуктом.

Конечно, нет сомнений в том, что институциональная структура современной демократической практики в значительной степени является плодом европейской и американской истории нескольких последних столетий[2]. Это необходимо признать, поскольку изменения в институциональных форматах стали огромной новацией, оказавшейся в конечном счете крайне эффективной. Вряд ли можно сомневаться в том, что это действительно крупнейшее «западное» достижение.

И все же, как отметил в первой половине XIX в. Алексис де Токвиль, великий историк американской демократии, хотя происходившая тогда в Европе и Америке «великая демократическая революция» считалась «модным новшеством», она же была и выражением «непрерывного, самого древнего и постоянного из всех известных в истории процессов»[3]. И хотя сам Токвиль в прояснении этого радикального тезиса не выходит за пределы Европы и не углубляется в историю далее XII в., его общая идея имеет гораздо более широкое значение. Оценивая плюсы и минусы демократии, мы должны в полной мере признать то, что партисипативное правление становилось в самых разных странах и в разные времена целью, к которой стремились люди. Конечно, привлекательность такого правления не была неодолимой силой, однако она то и дело бросала вызов стародавнему мнению, будто авторитаризм в большинстве стран — нечто неизменное, вечное и фатальное. Демократия в своей развитой институцио-

---

2. Джон Данн в своей прекрасной книге об институциональной истории демократии (*Dunn J.* Democracy: A History. New York: Atlantic Monthly Press, 2005. P. 180) отмечает:

> Вы можете проследить прогресс представительной демократии как формы правления с 1780-х гг. вплоть до наших дней, отмечая ее продвижение флажками на карте и выделяя не только все большую унификацию ее институциональных форматов, занявшую несколько десятилетий, но также постепенную дискредитацию великого множества других форм государства, которые постоянно состязались с нею, поначалу вполне уверенные в себе. Форма государства, развившаяся за этот промежуток времени, была открыта европейцами; она распространилась в мире, в котором сначала Европа, а потом Соединенные Штаты обладали несравненно большей, чем все остальные страны, военной и экономической мощью.

3. *Токвиль А.* Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 27.

нальной форме и в самом деле может быть названа новшеством, поскольку ее практике едва ли больше пары сотен лет, однако, как отметил Токвиль, она выражает ту тенденцию в социальной жизни, у которой гораздо более древняя история, не ограниченная одной-единственной частью света. Критики демократии, как бы упорно они ее ни отвергали, не могут закрыть глаза на то, что партисипативное правление, несомненно, привлекательно для людей и сегодня, так что отбить у них стремление к этой политической форме вряд ли получится.

Содержание демократии

Из предыдущих глав этой книги должно быть ясно, насколько важна роль публичного рассуждения для понимания справедливости. Это признание выводит нас на связь между идеей справедливости и практикой демократии, поскольку в современной политической философии получил широкую поддержку взгляд, утверждающий, что демократию лучше всего считать «правлением посредством обсуждения». Это выражение, как уже упоминалось во введении, вероятно, впервые было использовано Уолтером Бэджотом, однако главную роль в обосновании такого понимания демократии сыграли работы Джона Стюарта Милля[4].

Существует, разумеется, более старый и более формальный взгляд на демократию, описывающий ее, в основном, через выборы и голосование, а не в более широком ракурсе — как правление посредством обсуждения. Но все же в современной политической философии понимание демократии значительно расширилось, так что она трактуется уже не просто через требование *публичного голосования*, но гораздо содержательнее — через то, что Джон Ролз называет «применением публичного разума». Действительно, чрезвычайно важный сдвиг в понимании де-

---

4. Клемент Эттли вспомнил об этом определении демократии в своей речи в Оксфорде, прочитанной в июне 1957 г., которую я могу назвать разве что «незаслуженно известной», поскольку он не смог воспротивиться искушению немного пошутить — шутка и правда веселая, по крайней мере, если вы слышите ее впервые, — проехавшись по этой действительно великой теме: «Демократия означает правление посредством обсуждения, но работает она только в том случае, если вы можете заставить людей прекратить разговоры» (см. The Times, 15 июня 1957 г.).

мократии произошел благодаря работам Ролза[5] и Хабермаса[6], а также многочисленным более поздними работам по этой теме, включая труды Брюса Акермана[7], Шейлы Бенхабиб[8], Джошуа Коэна[9], Рональда Дворкина[10] и многих других. Схожая интерпретация демократии сложилась также в работах первого теоретика «публичного выбора» Джеймса Бьюкенена[11].

В своей теории справедливости Ролз специально выделяет эту мысль: «Определяющая идея делиберативной демократии состоит в самой идее обсуждения [deliberation]. Когда граждане обсуждают, они обмениваются взглядами и спорят по поводу разумных оснований, относящихся к общественно-политическим вопросам»[12].

Трактовка публичного рассуждения у Хабермаса во многих отношениях шире, чем у Ролза, что отмечал и сам Ролз[13]. Демократия в изложении Хабермаса приобретает более процедурную форму, чем в других подходах к демократии, в том числе и у Ролза, пусть даже (как мы говорили в главе 5) внешне довольно сильное различие

---

5. См. в особенности «Теорию справедливости» (1971) и «Политический либерализм» Ролза (1993).

6. См.: *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge, MA: MIT Press, 1989; *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Boston, MA: Beacon Press, 1984; *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

7. Так называемую либеральную теорию публичного рассуждения Брюс Акерман последовательно защищал в своей работе: *Ackerman B.* Social Justice in the Liberal State. New Haven: Yale University Press, 1980. См. также его превосходно аргументированную статью: *Ackerman B.* Why Dialogue? // Journal of Philosophy. 1989. Vol. 86.

8. *Benhabib S.* Another Cosmopolitanism. New York: Oxford University Press, 2006 (см. в этом издании ее диалог с Бонни Хониг, Уиллом Кимлика и Джереми Уолдроном). См. также: *Benhabib S.* (ed.). Democracy and Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. О других вопросах в этом контексте см. также: *Anderson E.* Value in Ethics and Economics. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

9. См.: *Cohen J., Rogers J.* (eds). On Democracy. London: Penguin, 1983; *Cohen J.* Associations and Democracy. London: Verso, 1995.

10. *Dworkin R.* Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

11. *Buchanan J.* Social Choice, Democracy and Free Markets // Journal of Political Economy. 1954. Vol. 62. См. также: *Buchanan J., Tullock G.* The Calculus of Consent. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962.

12. *Rawls J.* Collected Papers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. P. 579–580. См. также его «Теорию справедливости» (1971), «Политический либерализм» (Political Liberalism, 1993) и «Справедливость как честность: новая формулировка» (Justice as Fairness: A Restatement, 2001).

13. *Rawls J.* Reply to Habermas // Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92.

в применении процедурных принципов у Ролза и Хабермаса при характеристике процесса и результата публичного рассуждения может, скорее, ввести в заблуждение. Однако Хабермас действительно внес решающий вклад в прояснение обширной сферы действия публичного рассуждения и особенно наличия в политическом дискурсе двух моментов — «моральных вопросов справедливости» и одновременно «инструментальных вопросов власти и принуждения»[14].

В спорах, в которых обсуждалось описание природы и результата публичного рассуждения, участники не всегда в полной мере понимали друг друга. Например, Юрген Хабермас отмечает, что теория Джона Ролза «отдает приоритет либеральным правам, который принижает статус демократического процесса», и включает в список прав, наличия которых желают либералы, «свободу мнения и совести, защиту жизни, личной свободы и собственности»[15]. Однако это упоминание прав собственности не соответствует позиции, заявленной по этому вопросу самим Ролзом, поскольку общее право собственности не является, на самом деле, прерогативой, которую Ролз защищал бы в каком-то из своих трудов, по крайней мере мне о таких не известно[16].

---

14. Хабермас также весьма убедительно прокомментировал различия между тремя разными в понятийном отношении подходами к идее и роли публичного рассуждения. «Процедурно-делиберативный» взгляд он противопоставляет взглядам, которые сам он называет «либеральным» и «республиканским» (см. его статью: *Habermas J.* Three Normative Models of Democracy // Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political / S. Benhabib (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). См. также: *Benhabib S.* Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference // Democracy and Difference (1996); *Gutmann A., Thompson D.* Why Deliberative Democracy? Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

15. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92. P. 127–128.

16. Возможно, на вывод Хабермаса повлиял тот факт, что Ролз в своей теории оставляет место для потребности в стимулах, так что права собственности могут получить важную инструментальную роль. Ролз допускает неравенство в тех типах социального устройства, которые он трактует как совершенно справедливые, ради стимулов, когда они улучшают условия того договора, который предлагается наименее обеспеченным членам общества. Я обсуждал этот вопрос во второй главе («Ролз и после Ролза»), где разбиралась критика Дж. А. Коэна (из его книги 2008 г. «Спасение справедливости и равенства»), направленная на этот аспект принципов справедливости Ролза. Конечно, можно обсуждать, должно ли согласие с определенными формами неравенства, обосно-

Конечно, есть много различий в многообразных трактовках роли публичного рассуждения в политике и этике дискурса[17]. Однако главному тезису, который я пытаюсь здесь развить, эти различия не угрожают. Важнее отметить то, что совокупность всех вышеуказанных работ помогла закрепить признание того, что основными вопросами более широкого понимания демократии становятся политическое участие, диалог и общественное взаимодействие. Ключевая роль публичного рассуждения в практике демократии сближает тематику демократии с главным вопросом этой книги, а именно — справедливостью. Если требования справедливости можно оценить только при помощи публичного рассуждения и если публичное рассуждение конститутивно для идеи демократии, значит, существует тесная связь между справедливостью и демократией, которые обладают общими понятийным чертами.

Однако представление о демократии как «правлении посредством обсуждения», которое ныне принимается почти всеми политическими философами (хотя и не всегда политическими институционалистами), порой вступает в некоторое противоречие с дискуссиями, в которых демократия и ее роль обсуждаются в прежнем контексте, в котором больше акцентируются организационные черты. Ориентированное на *niti* институциональное понимание демократии, трактуемой исключительно в категориях выборов и голосования, — не только элемент традиции, оно отстаивалось и многими современными политическими авторами, в том числе Сюмюэлем Хантингтоном: «Выборы, открытые, свободные и честные выборы — вот сущность демократии, непреложное *sine qua non*»[18]. Несмотря на общее преобразование теоретического понимания демократии в политической философии, ее историю и сей-

---

ванное необходимостью стимулов, играть какую-то роль в совершенно справедливом, как утверждается, обществе, однако важно понять, что Ролз не поддерживает безусловное право собственности как некую либертарианскую прерогативу, в отличие, например, от Роберта Нозика (*Нозик Р.* Анархия, государство и утопия (1974), русский перевод — 2008).

17. См.: *Cohen J.* Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy // The Good Polity / A. Hamlin, P. Pettit (eds). Oxford: Blackwell, 1989; *Elster J.* (ed.). Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *Gutmann A., Thompson D.* Why Deliberative Democracy? Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004; *Bohman J., Rehg W.* Deliberative Democracy. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

18. *Huntington S.* The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, OK, and London: University of Oklahoma Press, 1991. P. 9.

час часто рассказывают, ограничиваясь узким организационным контекстом, то есть сосредоточиваясь, в основном, на процедурах голосования и выборах.

Голосование, конечно, играет очень важную роль — в том числе для реализации и эффективности процесса публичного рассуждения, однако важно не только оно, поскольку голосование можно считать просто одним из элементов, пусть и крайне значимым, работы публичного разума в демократическом обществе. В самом деле, эффективность голосования сама критически зависит от того, с чем оно связано, а именно от свободы слова, доступа к информации и права на инакомыслие[19]. Самого по себе голосования может быть недостаточно, что прекрасно доказывается оглушительными электоральными успехами тиранов, правящих в авторитарных режимах — как прошлых, так и современных, например в Северной Корее. Проблема заключается не только в политическом или карательном давлении, оказываемом на избирателей во время самого голосования, но и в том, что общественности затыкают рот — цензурой, исключением из информационного поля, созданием общественной атмосферы, в которой царит страх, а также подавлением политической оппозиции и независимости медиа в условиях, когда не гарантированы основные гражданские права и политические свободы. В итоге властям совершенно не обязательно применять значительные силы для обеспечения конформизма в самом акте голосования. Собственно, многие диктаторы в самых разных странах добивались ошеломляющих побед на выборах даже без явного принуждения в процессе голосования, поскольку их главным инструментом является подавление общественной дискуссии и свободы информации, а также создание атмосферы настороженности и тревоги.

Ограниченная традиция демократии?

Даже если согласиться с тем, что демократия в ее правильном понимании тесно связана с анализом справедливости, который развивается в данной работе, можно подумать,

---

19. О важности свободы слова и аргументах, которые связываются с ней в США, см. в: *Lewis A.* Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment. New York: Basic Books, 2007.

что получившая всеобщее распространение идея справедливости, подстегивающая дискуссии и агитацию по всему миру, представляет собой, по существу, именно «западную» идею демократии. Можно спросить: не пытаемся ли мы здесь сфокусироваться на чисто западной черте политической организации, представляя ее в качестве всеобщего подхода к честности и справедливости во всем мире? Если публичное рассуждение столь важно для практики справедливости, можно ли вообще думать о справедливости в мире в целом, если искусство публичного рассуждения как элемент демократии представляется, согласно общепринятому взгляду, искусством, по существу, западным и к тому же территориально ограниченным? Бытует мнение, что демократия является по сути своей западным понятием с европейскими — и американскими — корнями, и внешне оно кажется убедительным, хотя в конечном счете и представляет собой неверный и поверхностный вывод.

Возможно, Джон Ролз и Томас Нагель разуверились в возможности глобальной справедливости, поскольку не существует глобального суверенного государства (что обсуждалось во введении), но разве проще представить себе укрепление глобальной справедливости за счет публичной дискуссии народов всего мира, которая ведется самими народами, о народах и для народов? В этой работе, и прежде всего в главах 5 («Беспристрастность и объективность») и 6 («Закрытая и открытая беспристрастность»), уже доказывалось, что требования открытой беспристрастности предполагают глобальный подход, поскольку только он допускает всесторонний анализ справедливости во всех частях современного мира. Если это и правда так, разве это необходимое условие можно было бы выполнить, когда бы выяснилось, что люди в мире разделены на строго ограниченные группы, многие из которых вообще нельзя привлечь к публичному рассуждению? Это крайне важный вопрос, от которого мы в нашей работе, посвященной справедливости, вряд ли можем уклониться, хотя ответ на него в немалой степени связан с эмпирическими данными. Следовательно, важно выяснить, действительно ли традиция демократии, как в ее преимущественно организационной интерпретации, опирающейся на выборы и голосования, так и в более общей трактовке в качестве «правления посредством обсуждения», является по сути своей «западной».

Если демократия понимается в более широком ракурсе публичного рассуждения, не ограниченном специфическими институциональными чертами, особенно ярко проявившимися в Европе и Америке последних нескольких столетий, у нас есть причины пересмотреть интеллектуальную историю партисипативного правления в разных странах мира, а не только в Европе или Северной Америке[20]. Культурные сепаратисты, которые критикуют тезис об универсальной ценности демократии, часто указывают на уникальную роль Древней Греции и особенно древних Афин, где в VI в. до н. э. возникло голосование в особой его форме.

Глобальные корни демократии

Древняя Греция была и правда уникальна[21]. Ее вклад в определение формы демократии и понимание ее содержания переоценить невозможно. Однако истолкование ее истории в качестве очевидного подтверждения того, что демократия является преимущественно «европейской» или «западной» идеей, заслуживает гораздо более критического анализа, чем тот, которому такая трактовка обычно подвергается. Собственно, особенно важно понять, что успех афинской демократии сам по себе зависел от атмосферы открытого публичного обсуждения, а не просто

---

20. Я обсуждал эти более широкие связи в: *Sen A.* Democracy as a Universal Value // Journal of Democracy. 1999. Vol. 10; *Sen A.* Democracy and Its Global Roots // New Republic. 2003. 6 October 2003; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London and Delhi: Penguin, 2006. P. 51–55.

21. В Древней Греции сложилось удивительное сочетание разных обстоятельств, благодаря которым демократические процедуры смогли возникнуть и закрепиться. Как показано в весьма содержательной истории демократии, созданной Джоном Данном, демократическое правление «началось две с половиной тысячи лет назад в качестве случайно изобретенного средства, позволяющего решать локальную греческую проблему, его блистательный апогей продлился недолго, и за ним последовало едва ли не повсеместное угасание, растянувшееся на целых две тысячи лет» (*Dunn J.* Democracy: A History (2005). P. 13–14). И хотя я доказываю, что у демократии, если понимать ее широко, то есть в категориях публичного рассуждения, была не столь недолговечная история взлета и падения, замечание Данна, несомненно, применимо к формальным институтам демократии, которые возникли в Древней Греции, на какое-то время закрепились в таких странах, как Иран, Индия и Бактрия (на нее повлиял греческий пример, который мы далее обсуждаем), а потом возродились уже ближе к нашим временам.

от голосования и что, хотя голосование, конечно, появилось в Греции, у традиции публичного обсуждения (весьма крепкой в Афинах и Древней Греции) намного более обширная история.

Даже если говорить о голосовании, желание поддержать культурно-сегрегационный взгляд на происхождение выборов в Европе требует дополнительного рассмотрения. Во-первых, существует элементарное затруднение, связанное с попытками определить цивилизации не в контексте точной истории идей и деяний, а через обширные регионы, такие как «Европа» или «Запад», что предполагает некое суммарное описание. Если смотреть на категории цивилизации под этим углом зрения, можно без особых проблем считать потомков, скажем, викингов или вестготов законными наследниками электоральной традиции Древней Греции (поскольку они являются частью «европейской традиции»), пусть даже древние греки, поддерживавшие активную интеллектуальную коммуникацию с другими древними цивилизациями к востоку и югу от Греции (в частности, с Ираном, Индией и Египтом), судя по всему, нисколько не интересовались знакомством с готами или вестготами.

Вторая проблема связана с тем, что в действительности последовало за первыми греческими экспериментами с голосованием. Хотя Афины, несомненно, были первооткрывателями голосования, многие азиатские страны использовали его в последующие столетия, в основном под греческим влиянием. Нет подтверждений тому, что греческий опыт в выборном правлении оказал значительное прямое воздействие на страны к западу от Греции и Рима, например на территории, занимаемые современными Францией, Германий или Британией. Тогда как некоторые азиатские города — в Иране, Бактрии и Индии — ввели элементы демократии в муниципальное правление в столетия после расцвета афинской демократии; например, в течение многих веков в городе Шушан (Сузы) в юго-западном Иране был выборный совет, народное собрание и должностные лица, которые избирались советом[22].

Также хорошо задокументирована практика муниципальной демократии в Древней Индии. Именно на эту

---

22. См. также различные индийские примеры местного демократического правления в: *Mookerji R.* Local Government in Ancient India (1919). Delhi: Motilal Banarsidas, 1958.

литературу ссылался Сидни Куорлз в разговоре с Рэтчел как на предмет своих вымышленных лондонских исследований, причем он достаточно точно назвал имена соответствующих авторов[23]. Б. Р. Амбедкар, который возглавлял редакционный комитет, составлявший проект новой индийской конституции, принятой индийским Конституционным собранием вскоре после получения Индией независимости в 1947 г., довольно много писал о значении, пусть и спорном, древнеиндийских опытов в области местной демократии для проектирования большой демократической системы всей современной Индии[24].

В действительности у практики выборов в незападных обществах довольно длинная история, однако именно более широкий взгляд на демократию, связывающий ее с публичным рассуждением, со всей очевидностью доказывает то, что культурная критика демократии как исключительно регионального явления совершенно несостоятельна[25]. Хотя у Афин наиболее яркая история публичных дискуссий, практики открытого обсуждения получили значительное развитие и во многих других древних цивилизациях, порой с удивительными результатами; так, некоторые из первых общих открытых собраний, занятых урегулированием противоречий между различными взглядами на социальные и религиозные вопросы, стали проводиться в Индии начиная с VI в. до н. э. в буддистских «советах», в которых сторонники разных позиций встречались друг с другом, дабы прийти к тому или иному общему мнению. Первый из этих советов прошел в Раджа-

---

23. Олдос Хаксли, очевидно, и сам неплохо разбирался в литературе по древнеиндийским экспериментам в области городской демократии, что доказывается книгами, о которых Сидни Куорлз говорит своей жене, представляя их причиной его мнимого посещения Библиотеки Британского музея.

24. В действительности через какое-то время после завершения своих исследований древнеиндийской истории местной демократии Амбедкар пришел к выводу, что нет большого смысла опираться на этот старый — и всегда локальный — опыт при разработке конституции современной индийской демократии. Он утверждал, что «местечковость» порождает «зашоренность и коммунализм», отмечая, что «эти деревенские республики стали для Индии поражением» (см.: The Essential Writings of B. R. Ambedkar / V. Rodrigues (ed.). Delhi: Oxford University Press, 2002, особенно статью 32 «Основные черты индийской конституции»).

25. Эта тема подробнее освещается в моих книгах: *Sen A.* The Argumentative Indian. London and Delhi: Penguin; New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005; *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London: Penguin, 2006.

грихе (современный Раджгир) вскоре после смерти Будды Гаутамы, а второй состоялся спустя сто лет в Вайшали. Последний был проведен во II в. в Кашмире.

Император Ашока, выступивший устроителем третьего и наиболее крупного буддистского совета, прошедшего в III в. до н.э в Патне (ныне город Паталипутра), столице индийской империи, также попытался кодифицировать и внедрить правила публичного обсуждения, которые можно считать одним из первых образцов такого рода (в каком-то смысле это была ранняя версия «Правил регламента Роберта», написанных в XIX в.[26]). Если взять другой исторический пример, в Японии начала VII в. буддистский принц Сётоку, бывший регентом при своей матери, императрице Суйко, создал в 604 г. «Конституцию семнадцати статей». В конституции — совсем в духе «Великой хартии вольностей», принятой шестью столетиями позже в 1215 г., — указывалось: «Решения по важным вопросам не должны приниматься одним человеком. Они должны обсуждаться многими»[27]. Некоторые комментаторы усмотрели в этой основанной на буддизме конституции «первый шаг Японии к демократии»[28]. В «Конституции семнадцати статей» поясняется: «Не будем злиться, когда другие отличаются от нас. Ведь у всех людей есть сердце, и у каждого сердца свои наклонности. Их правда неверна для нас, а наша правда неверна для них». По сути, значение публичного обсуждения — постоянно повторяющаяся тема в истории многих стран незападного мира.

Важность этой общемировой истории не заключается, однако, в неявном предположении, будто мы не можем порвать с историей, не может в чем-то отклониться от нее. В действительности в разных странах мира необходимо в том или ином смысле отклониться от прошлого, взяв новый курс. Не обязательно рождаться в стране с давней демократической историей, чтобы выбрать этот путь сегодня. Значение истории в этом смысле заключается, скорее, в более общем понимании того, что устоявшиеся традиции

---

26. См. главу 3 («Институты и люди»), а также мою книгу «Рассудительный индус» (*Sen A.* The Argumentative Indian, 2005).

27. Более полное обсуждение этих традиций с указанием источников см. в моих работах: *Sen A.* The Argumentative Indian (2005); *Sen A.* Identity and Violence (2006).

28. *Hajime N.* Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan // The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture / C. A. Moore (ed.). Tokyo: Tuttle, 1973. P. 144.

продолжают в какой-то мере влиять на идеи, могут вдохновлять или, наоборот, отпугивать, так что их надо учитывать независимо от того, движут ли они нами, пытаемся ли мы воспротивиться им и преодолеть их или же (что с образцовой ясностью обсуждалось индийским поэтом Рабиндранатом Тагором) желаем разобраться в том, что из прошлого мы должны взять, а что — отвергнуть, в зависимости от того, какие у нас сегодня заботы и приоритеты[29].

Неудивителен поэтому тот заслуживающий сегодня большего признания факт, что в борьбе за демократию, которую в самых разных странах мира вели бесстрашные и устремленные в будущее политические лидеры (такие как Сунь Ятсен, Джавахарлал Неру, Нельсон Мандела, Мартин Лютер Кинг и Аунг Сан Су Чжи), важную и конструктивную роль сыграло понимание как местной, так и мировой истории. В своей автобиографии «Долгий путь к свободе» Нельсон Мандела описывает, насколько он был потрясен, когда еще мальчиком понял демократический характер местных собраний, проводившихся в доме регента в Мкхекезвени:

> Каждый, кто хотел что-то сказать, высказывался. Это была демократия в ее чистейшей форме. Возможно, существовала какая-то иерархия выступавших, поскольку они различались по важности, однако выслушивали каждого — начальника и подчиненного, воина и лекаря, лавочника и крестьянина, землевладельца и земледельца... Основы самоуправления в том и заключались, что у всех было право высказать свое мнение и все как граждане были равны[30].

Тому, как Мандела понял демократию, вряд ли помогла политическая практика, которую он наблюдал в государстве апартеида, управляемом людьми с европейскими корнями — в нашем контексте стоит вспомнить о том, что сами себя они называли, используя культурный термин, а именно «европейцами», а не просто «белыми». В действительности Претория не внесла никакого вклада в понимание Манделой демократии. Как видно из его автобиографии, он научился понимать демократию, ори-

---

29. См.: *Guha R.* Arguments with Sen: Arguments about India//Economic and Political Weekly. 2005. Vol. 40; *Sen A.* Our Past and Our Present//Economic and Political Weekly. 2006. Vol. 41.

30. *Mandela N.* Long Walk to Freedom. Boston, MA; London: Little, Brown & Co., 1994. P. 21.

ентируясь на всеобщие идеи политического и социального равенства, у которых глобальные корни, а также на собственные наблюдения за практикой участия в публичных обсуждениях, проходивших в его городе.

Является ли Ближний Восток исключением?

Пытаясь по-новому подойти к истории тех или иных составляющих демократии, нам надо дать новую оценку также и истории Ближнего Востока, поскольку часто можно услышать мнение, будто эта группа стран всегда была враждебна к демократии. Этим часто высказываемым мнением особенно недовольны борцы за демократию в арабском мире, а как историческое обобщение оно является попросту бессмыслицей. Конечно, верно то, что демократия как определенная институциональная система не играла в прошлом большой роли на Ближнем Востоке, однако институциональная демократия — это, по сути, совершенно новое дело в большинстве стран во всем мире.

Если же мы обращаем внимание на публичное рассуждение и терпимость к инакомыслию, что соответствует более широкому пониманию демократию, которое я как раз обсуждал, тогда можно сказать, что у Ближнего Востока выдающееся прошлое. Мы не должны путать ограниченную историю воинствующего ислама с большой историей мусульманского народа и с традицией политического правления мусульманских властителей. Когда еврейский философ Маймонид был вынужден в XII в. эмигрировать из Испании (где более толерантные мусульманские режимы уступили место гораздо менее терпимому исламскому), убежище он искал не в Европе, а в одном толерантном мусульманском царстве арабского мира: ему было предоставлено почетное и влиятельное место при дворе императора Салах ад-Дина в Каире. Салах ад-Дин, несомненно, был правоверным мусульманином; например, защищая ислам, он участвовал в кровопролитных сражениях с крестоносцами, а Ричард Львиное Сердце был одним из его наиболее известных противников. Но именно в царстве Салах ад-Дина Маймонид нашел новый дом и смог снова заняться творчеством. Терпимость к инакомыслию является, разумеется, главным условием осуществления публичного рассуждения, а толерантные мусульманские режимы в пе-

риод их расцвета предоставляли свободу, в которой порой отказывала Европа, истерзанная инквизицией.

История Маймонида не была, кстати говоря, исключением. Действительно, хотя сегодня в мире немало конфликтов между мусульманами и евреями, мусульманскому правлению в арабском мире и в средневековой Испании на протяжении значительного промежутка истории удавалось интегрировать евреев в общество, предоставляя им социальный статус, гарантировавший свободы, а иногда и руководящие роли[31]. Например, как отметила Мариа Роза Менокал в своей книге «Орнамент мира», к X в. Кордова в мусульманской Испании стала «серьезным конкурентом Багдада за звание самого цивилизованного места на земле», и это достижение было обусловлено ролью калифа Абд ар-Рахмана III и в то же время его еврейского визиря Хасдай ибн Шапрута[32].

В ближневосточной истории и истории мусульманских народов можно найти немало примеров публичных дискуссий и участия в политике посредством диалога. В мусульманских царствах, центрами которых были Каир, Багдад или Стамбул, а также в Иране, Индии и Испании было немало защитников открытого обсуждения. Уровень терпимости к разным взглядам по сравнению с Европой часто мог казаться исключительным. Например, когда император династии Великих Моголов Акбар провозгласил в Индии необходимость религиозной и политической терпимости и когда он занимался организацией бесед между адептами разных вероисповеданий (включая индусов, мусульман, христиан, парсов, джайнов, иудеев и даже атеистов), в Европе все еще активно действовала инквизиция. В Риме Джордано Бруно сожгли за ересь на костре в 1600 г., как раз тогда, когда Акбар в Агре рассуждал о терпимости и потребности в диалоге, способном преодолеть границы религий и народов.

Современные проблемы Ближнего Востока и, как несколько упрощенно говорят, «мусульманского мира», вероятно, и в самом деле велики, однако для пробной оценки причин этих проблем требуется, как я доказывал в сво-

---

31. В этом контексте важно понять, как влияние исламского интеллектуального наследия сказалось на развитии европейской культуры и возникновении многих качеств, которые сегодня мы обычно связываем с западной цивилизацией. По этому вопросу см.: *Lewis D. L.* God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215. New York: W. W. Norton & Co., 2008.

32. *Menocal M. R.* The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Boston, MA, and London: Little, Brown & Co., 2002. P. 86.

ей книге «Идентичность и насилие» (2006), более полное понимание природы и динамики политики идентичности. Соответственно, необходимо признать множество видов принадлежности, не обязательно религиозной, как и то, что формы лояльности могут варьироваться от светских приоритетов до политического интереса к эксплуатации религиозных различий. Мы также должны учесть диалектическую встречу Ближнего Востока с его собственным имперским прошлым и подчиненное положение, ставшее следствием господства имперского Запада, которое и по сей день оказывает определенное влияние. Иллюзия недемократической судьбы, уготованной Ближнему Востоку, не только обусловлена недоразумением, но и является источником весьма серьезных и опасных заблуждений, если выступает способом осмысления современной мировой политики или глобальной справедливости.

Роль прессы и медиа

Итак, тезис, согласно которому демократия — это западное интеллектуальное наследие, доставшееся от длительной уникальной истории (у которой в мире просто нет аналогов), не работает. Он не состоятелен и в том случае, если принять узкую трактовку демократии, ориентированную на публичное голосование, но особенно неудачным он представляется тогда, когда демократия понимается через публичное рассуждение.

Один из главных вопросов, связанных с развитием публичного рассуждения во всем мире, состоит в поддержке свободной и независимой прессы, чье отсутствие просто вопиет о себе, и эту ситуацию, конечно, надо менять. И в этом плане традиции, сформировавшиеся в Европе и Америке в три последних столетия, действительно привели к переломным изменениям. Уроки этих традиций удалось применить в реформах в самых разных странах (Индии и Бразилии, Японии и Южной Африке), и во всем мире сегодня быстро распространяется понимание того, насколько необходима свободная и сильная пресса. Особенно воодушевляет скорость, с которой могут измениться методы подачи материала, а порой и сама культура медиа[33].

---

33. В качестве личного примечания должен сказать, что, когда я впервые попал

Неущемленные, жизнеспособные медиа важны по нескольким причинам, и полезно будет выделить несколько положительных факторов, определяемых ими. Первый и, вероятно, наиболее элементарный объясняется *прямым вкладом* свободы слова в целом и свободы прессы в частности в качество нашей жизни. У нас есть достаточно причин стремиться к общению друг с другом, как и к лучшему пониманию мира, в котором мы живем. Свобода медиа критически важна для наших возможностей такого общения и понимания. Отсутствие свободных медиа и подавление способности людей к общению напрямую снижает качество человеческой жизни, даже если авторитарная страна, занимающаяся подобными репрессиями, достигает весьма значительного уровня богатства, если считать по валовому национальному продукту.

Во-вторых, у прессы важная *информационная* роль в распространении знания и обеспечении критического анализа. Информационная функция прессы связана не только со специальными репортажами (например, посвященными научному прогрессу или культурным новшествам), но и с информированием людей о происходящем. Кроме того, журналистика расследований может раскопать информацию, которая в ином случае могла бы вообще остаться незамеченной или даже неизвестной.

В-третьих, свобода медиа обладает серьезной *защитной функцией*, поскольку дает голос тем, кем пренебрегают и кого притесняют, что может значительно повысить уровень безопасности человеческой жизни. Правители страны часто живут, отгородившись от тягот простых людей. Они могут пережить общенациональное бедствие, например голод или какую-то другую катастрофу, не разделив участи с ее жертвами. Если, однако, они вынуждены иметь дело с публичной критикой в медиа и с выборами, поддерживаемыми неподцензурными средствами информации, правителям тоже приходится платить определенную цену, а это является для них сильным стимулом, заставляющим избегать подобных кризисов. Этот вопрос я буду разбирать подробнее в следующей главе — «Практика демократии».

в Таиланд в 1964 г., я и подумать не мог о том, как быстро может улучшиться — в те времена ужасная — ситуация с газетами в этой стране, в которой теперь, как известно, сложилась одна из наиболее сильных в мире традиций медиа, существенно расширяющая сферу действия публичного обсуждения.

В-четвертых, для информированного и не регламентируемого сверху *формирования ценностей* нужна открытость коммуникации и аргументации. Свобода прессы крайне важна для этого процесса. Действительно, разумно обоснованное формирование ценностей представляет собой интерактивный процесс, и у прессы очень большая роль в обеспечении подобного взаимодействия. Новые стандарты и приоритеты (например, меньший размер семьи и менее частые беременности как норма или большее признание гендерного равноправия) возникают в публичном дискурсе, тогда как, с другой стороны, именно публичная дискуссия распространяет новые нормы в разных регионах[34].

Отношение между правилом большинства и защитой прав меньшинств — оба этих элемента являются составными частями демократической практики — особенно сильно зависит от формирования толерантных ценностей и приоритетов. Один из выводов теории общественного выбора, а именно из «невозможности паретианского либерала» (обсуждавшейся в главе 14 «Равенство и свобода»), состоит в том, что предпочтения и выбор, характеризуемые взаимной терпимостью, критически важны для того, чтобы согласовать свободу и либеральные права с приоритетом правила большинства и единогласия в частных решениях. Если большинство готово поддержать права меньшинств и даже инакомыслящих и несогласных, значит, свободу можно гарантировать, не ограничивая правило большинства.

Наконец, хорошо работающие медиа могут играть критически важную роль в облегчении публичного рассуждения в целом, важность которого для свершения справедливости является постоянной темой нашей работы. Оценка, необходимая для определения состояния справедливости, не является разовым действием, поскольку обязательно должна быть последовательной. Несложно понять, почему свободные, энергичные и действенные медиа способны значительно облегчить этот необходимый последовательный процесс. Медиа важны не только для демократии, но и для осуществления справедливости

34. Роль коммуникации и обсуждения в общественном выборе обсуждалась в главе 4 («Голос и общественный выбор»). См. также: *Basu K.* The Retreat of Democracy And Other Itinerant Essays on Globalization, Economics, and India. Delhi: Permanent Black, 2007.

в целом. «Справедливость без дискуссий» — идея, подходящая разве что для закабаления.

Многообразное значение медиа демонстрирует также то, как институциональные перемены могут изменить практику публичного размышления. Непосредственное воздействие и сила публичного рассуждения зависят не только от исторически унаследованных традиций и мнений, но и от возможности дискуссий и интеракций, предоставляемых институтами и практиками. Культурные параметры, порой объявляющиеся «вечными и неизменными» и слишком часто применяемые для «объяснения» и даже оправдания недостатков публичной дискуссии в той или иной стране, столь же часто не могут в должной мере дать надежное объяснение, которого можно достичь за счет более полного понимания функционирования современного авторитаризма, предполагающего цензуру, регулирование прессы, подавление инакомыслия, запрет оппозиционных партий и лишение диссидентов свободы (или даже самой жизни). Устранение всех этих барьеров — один из существенных результатов, достижимых благодаря идее демократии. Этот результат важен сам по себе, но, кроме того, если подход, развиваемый в этой книге, верен, он играет главную роль и для осуществления справедливости.

16. Практика демократии

«Государственный секретарь по делам Индии, судя по всему, на удивление плохо информирован», — писала калькуттская газета *The Statesman* в красноречивой передовице, опубликованной 16 октября 1943 г.[1] Далее в статье говорится:

> Если только нас не обманывает телеграф, в четверг он рассказал Парламенту, что, по его сведениям, еженедельная смертность в Бенгалии, включая Калькутту, составляла около 1000 человек, но может быть и выше. Все открытые данные указывают на то, что она намного выше, и его обширное ведомство должно было предоставить ему возможность познакомиться с этими цифрами[2].

Через два дня губернатор Бенгалии (сэр Т. Резерфорд) написал Государственному секретарю по делам Индии:

> Ваш доклад в Парламенте о количестве смертей, который, вероятно, основывался на моем донесении вице-королю, раскритиковали в некоторых газетах... Дефицит сегодня ощущается в полной мере, и я бы сказал, что смертность составляет не менее 2000 человек.

---

1. В отличие от остальных глав этой книги, эта является, в основном, эмпирической. Понимание некоторых центральных вопросов политической философии подводит, как я уже говорил, к убедительной интерпретации причинно-следственных связей, оказывающих влияние на социальную реализацию, то есть развертывания *nyaya* из институциональной *niti*. Одна из тем этой главы — тенденции в работе демократии и способы оценки дефицита демократии. Мы можем извлечь некоторые идеи из изучения этих реальных историй, несмотря на хорошо известные ограничения, мешающие получать общие эмпирические выводы из частных историй и отдельных случаев.
2. The Death-Roll // The Statesman. 16 October 1943. По этой теме см. мою работу: *Sen A.* Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation. Oxford: Clarendon Press, 1981, в которой также указаны все источники приведенных здесь цитат.

Так какая же цифра была верной: 1000, 2000 или сколько-то еще?

«Комиссия по расследованию голода», выступившая с докладом в декабре 1945 г., пришла к выводу, что в июле–декабре 1943 г. было зафиксировано 1 304 323 смертей, тогда как за тот же период в предыдущие пять лет смертность составляла в среднем 626 048 человек. Следовательно, смертность от голода достигала не 1000 или 2000 человек в неделю, а более 26 000[3].

Голод в Бенгалии в 1943 г., о котором у меня сохранились детские воспоминания, стал возможным не только из-за отсутствия в колониальной Индии демократии, но также в силу того, что индийской прессе были навязаны ограничения, ослабившие новостную журналистику и критику, тогда как СМИ, принадлежавшие британским собственникам, решили о голоде «молчать» (что объяснялось «военным положением», то есть боязнью невольно помочь японским вооруженным силам, которые стояли в тот момент у порога Индии, в Бирме). Совокупным эффектом принудительного и добровольного молчания в СМИ стало отсутствие сколько-нибудь содержательной публичной дискуссии в метрополии по поводу голода, в том числе в лондонском парламенте, где голод не обсуждали и не рассматривали никаких мер по борьбе с ним (вплоть до октября 1943 г., когда его к этому вынудила газета *The Statesman*). Тогда как в самой Индии при британском колониальном правлении парламента, естественно, не было.

Правительственная политика не только не помогла, на самом деле она усугубила голод. На протяжении нескольких месяцев, когда каждую неделю умирали тысячи, не осуществлялось никаких официальных мер по борьбе с голодом. Более того, голод усилился: во-первых, из-за того, что правительство британской Индии в Нью-Дели приостановило торговлю рисом и другим зерном между индийскими провинциями, поэтому продовольствие

---

3. В своей работе «Бедность и голод» (Poverty and Famines, 1981), я показываю, что оценка смертности от голода, представленная Комиссии по расследованию голода, была тоже значительно занижена, и основная причина в том, что прирост в смертности, вызванный голодом, сохранялся в течение нескольких лет после собственно голода, что обусловлено спровоцированными им эпидемическими заболеваниями (Приложение D). См. также мою главу «Рукотворные катастрофы» в учебнике: The Oxford Handbook of Medicine. Oxford: Oxford University Press, 2008.

не могло перемещаться по легальным каналам частной торговли, хотя цены на него в Бенгалии было намного выше. Во-вторых, вместо того, чтобы попытаться завести побольше продовольствия в Бенгалию, чего колониальная администрация в Нью-Дели не хотела делать и не скрывала этого, в этот период был выбран официальный курс на рост экспорта продовольствия *из* Бенгалии. Собственно, даже в январе 1943 г., когда голод был уже совсем близко, вице-король Индии заявил главе бенгальского правительства, что он «просто должен выжать из Бенгалии больше риса для Цейлона, даже если его не будет хватать в самой Бенгалии!»[4]

Здесь, чтобы в какой-то мере понять официальную позицию британских властей в Индии по данному вопросу, следует упомянуть, что этот курс основывался на мысли о невозможности сколько-нибудь заметного спада в продовольственном производстве в Бенгалии в этот период, «так что» голод там «просто не мог случиться». Но дело не только в том, что правительственная оценка объема производства продовольствия оказалась совершенно несостоятельной, но и в том, что абсолютно неправильной была и официальная теория голода, поскольку спрос на продовольствие значительно вырос — в первую очередь из-за военного положения Бенгалии, куда прибыли солдаты и другой воинский персонал, где начались новые стройки и развились новые формы экономической деятельности, связанные с военным бумом. Значительная часть населения, в основном в сельских районах, у которой был фиксированный доход, столкнулась с сильно выросшей ценой на продовольствие, обусловленной повышенным спросом, а потому начала голодать. Чтобы поддержать возможность групп риска покупать продовольствие, можно было повысить их доход и покупательную способность, например, за счет специальных программ трудоустройства или государственных пособий, но также помочь могло и большее предложение зерна в регионе, хотя сам кризис был *вызван* не падением предложения, а ростом спроса.

Необычным был другой момент, не объясняющийся неверной теорией голода, которой придерживалось ко-

---

4. Источники этой и других цитат, связанных с темой голода в Бенгалии, см. в моей работе «Бедность и голод» (Poverty and Famines, 1981), глава 9 и приложение D.

лониальное правительство, — неспособность Нью-Дели заметить те тысячи людей, которые каждый день умирали на улицах: видимо, чиновники были настоящими «теоретиками», раз они столь решительно отводили глаза от неприглядной реальности. Демократическая система с общественной критикой и парламентским давлением не позволила бы чиновникам, в том числе губернатору Бенгалии и вице-королю Индии, упорствовать в своем образе мысли[5].

Третий аспект контрпродуктивности правительственного курса заключался в роли, которую последний сыграл в перераспределении продовольствия в Бенгалии. Правительство покупало продовольствие по высоким ценам в сельской Бенгалии, чтобы распределять его в рамках ограниченной системы рационирования с контролируемыми ценами, особенно среди населения Калькутты. Это входило в программу военного положения, нацеленную на снижение недовольства среди горожан. Наиболее серьезное следствие такого курса заключалось в том, что сельское население с низким фиксированным доходом пострадало от взрывного роста цен: значительный отток продовольствия из сельской Бенгалии, обусловленный военным бумом, был еще больше усилен правительственной программой закупки в сельских районах продовольствия по высокой («какой угодно») цене и его продаже в Калькутте отдельным группам населения по цене низкой. Ни один из этих вопросов не стал предметом сколько-нибудь серьезного парламентского обсуждения за весь период молчания репортеров и редакторов.

Бенгальские газеты в Калькутте протестовали настолько громко, насколько это позволялось государственной цензурой, то есть, видимо, не во весь голос, что обосновывалось резонами военного времени и «боевого духа». Несомненно, местная критика практически не доходила до Лондона. Ответственное общественное обсуждение необходимых мер началось в лондонских кругах, имевших определенное значение, только в октябре 1943 г., после того как Ян Стивенс, смелый редактор калькуттской газеты *The Statesman* (принадлежавшей британским собственникам), решил пойти против консенсуса: он отказался от добровольной политики «молчания» и опубликовал 14 и 16 октября

5. Эти вопросы обсуждаются в моей книге: *Sen A.* Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (1981), глава 6.

пару едких передовиц с более чем убедительными материалами[6]. Упрек государственному секретарю Индии, процитированный выше, содержался во второй из двух этих передовиц. После этого в правительственных кругах в британской Индии сразу же началось волнение, что привело к серьезным парламентским дискуссиям в Вестминстере и Лондоне. Это, в свою очередь, позволило — пусть и запоздало — запустить программу государственной помощи в Бенгалии, начавшую действовать в ноябре (до этого там работали только частные благотворительные организации). Голод закончился в декабре — одной из причин стал новый урожай, но другой, тоже крайне важной, было наличие доступной помощи. Однако к этому времени голод уже успел убить сотни тысяч людей.

Предупреждение голода и публичное рассуждение

В предыдущей главе упоминалось, что в функционирующей демократии с регулярными выборами, оппозиционными партиями, базовой свободой слова и относительно свободными медиа никогда не было серьезного голода (даже если страна очень бедна, а продовольственная ситуация и правда сложная). Сегодня эта идея получила широкое распространение, даже если поначалу ее нередко встречали скепсисом[7]. Это простая, но достаточно важная иллюстрация простейшего аспекта защитного потенциала политической свободы. Хотя индийская демократия не лишена многих изъянов, тем не менее, создаваемых ею

---

6. О дилемме, с которой в этой истории столкнулся Ян Стивенс, и своем решении следовать долгу журналиста он прекрасно рассказал в своей книге: *Stephens J.* Monsoon Morning. London: Ernest Benn, 1966. Когда позже, в 1970-х, я познакомился с ним, мне вскоре стало ясно, что воспоминания об этом трудном решении остались у него на всю жизнь и нисколько не стерлись. Он по праву гордился тем, что своей редакторской политикой многим спас жизнь и сумел остановить постоянный рост «списка погибших».

7. После первоначального представления моего тезиса в статьях «Как дела в Индии?» (*Sen A.* How Is India Doing?//New York Review of Books. 1982. Vol. 29) и «Развитие: по какому пути пойти?» (*Sen A.* Development: Which Way Now?//Economic Journal. 1983. Vol. 93) многие критики (в том числе эксперты по продовольствию) выступили с порицаниями, а на страницах *New York Review of Books* и *Economic and Political Weekly* после публикации моих статей долгое время не утихали страсти.

политических стимулов хватило для предотвращения случаев массового голода, которых не наблюдалось с момента обретения страной независимости. Последний серьезный эпизод массового голодания в Индии — бенгальский — случился всего лишь за четыре года до конца Империи. Голод, который представлялся вечным проклятием на протяжении всей истории Британской индийской империи, внезапно перестал быть угрозой, когда после обретения независимости в стране установили демократию.

Несмотря на то что Китай во многих областях экономики успешнее Индии, ему, в отличии от Индии, пришлось пережить ужасный голод, а именно самый крупный голод из всех известных историй человечества, случившийся в 1958–1961 гг. и, по оценкам, унесший жизни около 30 миллионов человек. Хотя голод свирепствовал целых три года, правительство так и не внесло изменений в свой катастрофический курс: в Китае не было парламента, открытого для критического несогласия, не было оппозиционной партии и свободной прессы. История показывает, что голод, в действительности, особенно тесно связан с авторитарными режимами, например с колониализмом (в Британской Индии и Ирландии), однопартийными государствами (в Советском Союзе в 1930-е, а позже в Китае и Камбодже), наконец, с военными диктатурами (в Эфиопии и Сомали). Не потерявшим актуальности примером остается и современная ситуация с голодом в Северной Корее[8].

Прямой ущерб от голода терпит лишь страдающее от него население, но не правительство. Правители никогда не голодают. Однако, когда правительство отчитывается перед обществом, когда существуют свободная новостная журналистика и неподцензурная публичная критика, у правительства появляется заметный стимул сделать все, что в его силах, для устранения голода[9].

---

8. О случаях голода в Северной Корее и их связи с авторитарным правлением см.: *Natsios A. S.* The Great North Korean Famine. Washington, DC: Institute of Peace Press, 2002; *Haggard S., Noland M.* Famine in North Korea: Markets, Aid, and Reform. New York: Columbia University Press, 2007.

9. Здесь следует упомянуть, что сомнения в применимости этого тезиса подчас подкреплялись ссылками на то, что бывали случаи голода или, по крайней мере, чего-то близкого к голоду в нескольких странах, в которых уже начали в той или иной форме проводиться демократические выборы, хотя и не было других инструментов, обеспечивающих подотчетность демократии. Например, в 2005 г. в качестве примера несколько комментаторов привели Нигер, в котором были и выборы, и голод.

Помимо того что в правление посредством обсуждения встроена непосредственная связь с политическим стимулом, побуждающим не допускать голод, здесь стоит упомянуть и два других специфических момента. Во-первых, доля населения, страдающего от голода или хотя бы находящегося под угрозой, обычно невелика — в типичном случае она намного меньше 10% и едва ли когда-либо превышала эту величину. Поэтому, если бы дело заключалось в том, что против правительства, когда начинается голод или создается такая угроза, голосуют только нелояльные жертвы голода, тогда положение правительства все равно оставалось бы достаточно надежным. Голод становится для правящего режима политической катастрофой вследствие именно широкого публичного обсуждения, которое приводит в движение значительную часть населения, протестующего, возмущающегося «беспечным» правительством и готового его сместить. Публичное обсуждение характера бедствия может превратить судьбу жертв в важнейший политический вопрос с далеко идущими последствиями для атмосферы медийного освещения и публичной дискуссии, а в конечном счете и для голосования других, не затронутых голодом, людей, способных составить большинство[10]. Не самое малое достижение демокра-

---

Необходимо подчеркнуть, что, как было отмечено в передовице *New York Times*, наличие стимулов, заставляющих принимать меры по предотвращению голода, заметно лишь в функционирующей демократии. Нигер не удовлетворяет этому критерию, поскольку демократия функционирует не только при помощи выборов (которые там введены недавно), но также на основе других демократических институтов, обусловливающих подотчетность. Этот основной момент *New York Times* акцентировала как нельзя более ясно: «Амартия Сен объяснил нам, что „ни разу в истории не было голода в функционирующей демократии", и это на самом деле так. Ключевое слово здесь — „функционирующий"; у руководителей, действительно ответственных перед своим народом, есть сильные стимулы своевременно принимать меры по предупреждению голода. Г-н Тандеджа [глава нигерийского правительства], которого в июне этого года президент Буш приветствовал в Белом доме как образцового демократа, явно нуждается в переподготовке в области гуманитарной экономики и ответственной демократии» (Meanwhile, People Starve // New York Times, 14 August 2005).

10. Все это очевидным образом связано с аргументами, представленными в предыдущих главах, в частности в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 15 («Демократия как публичный разум»). Различные типы беспристрастных оснований, обсуждавшиеся в главе 9 («Множественность беспристрастных оснований»), также важны для политической активности, которую может вызвать положение жертв голода, провоцируя размышления не только о сотрудничестве и взаимопомощи, но так-

тии — ее способность в публичной дискуссии внушать людям интерес к положению друг друга, что позволяет им лучше понимать жизнь других.

Второй момент касается информационной роли демократии, которая не совпадает с функцией стимулирования; например, во время китайского голода 1958–1961 гг. провал «большого скачка», предполагавшего значительное расширение масштабов коллективизации, держался в строгой тайне. Общество и в Китае, и за его пределами очень мало знало о природе и масштабах голода.

В действительности отсутствие свободной системы передачи новостей в конечном счете ввело в заблуждение само правительство, которое кормилось собственной пропагандой и радужными отчетами местных партийных чиновников, состязавшихся друг с другом за доверие Пекина. Огромное число коммун и кооперативов, которые не смогли произвести достаточно зерна, конечно, понимали свои собственные проблемы. Однако благодаря абсолютному молчанию в новостях они практически ничего не знали об общей картине экономического краха сельского Китая. Ни один колхоз не желал признавать то, что он один потерпел неудачу, поэтому даже от коллективов, находящихся в плачевном состоянии, пекинское правительство получало красочные отчеты о немалых успехах. Складывая полученные цифры, китайские власти пришли к неверному выводу, посчитав, что у них на 100 миллионов тонн зерна больше, чем было на самом деле, и именно тогда голод достиг своего пика[11].

Несмотря на то что китайское правительство и в самом деле желало искоренить в стране голод, оно, по существу, так и не пересмотрело за три голодных года свою гибельную программу (связанную со злосчастным «большим скачком»). Это нежелание исправлять ее было обусловлено не только отсутствием политической оппозиции и независимых медиа, но и тем, что китайское правительство не располагало достаточной информацией об окончатель-

---

же о той ответственности «действенной силы», которую привилегированные жители страны, столкнувшейся с угрозой голода, могут, благодаря публичному рассуждению, признать перед теми, кто находится в большей опасности.

11. См.: *Bernstein T.P.* Stalinism, Famine, and Chinese Peasants // Theory and Society. 1984. Vol. 13. P. 13. См. также: *Riskin C.* China's Political Economy. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ном провале «большого скачка», а потому не видело причин для изменения курса.

Интересно отметить, что даже сам председатель Мао, с чьими радикальными взглядами непосредственно связан как запуск программы «большого скачка», так и нежелание отступать от нее, выделил одну из функций демократии, когда провал был в конце концов признан. В 1962 г., как раз после того, как голод унес жизни десятков миллионов, Мао, выступая перед собранием из 7 тысяч членов Коммунистической партии, отметил:

> Без демократии у вас нет понимания, что происходит на местах; общая ситуация будет неясной; вы не сможете учесть достаточно мнений всех сторон; не может быть коммуникации между верхами и низами; руководящие правительственные органы в своих решениях будут зависеть от одностороннего и неверного материала, так что вам будет сложно избежать субъективизма; невозможно будет достичь единства понимания и единства действия, как и подлинного централизма[12].

Апология демократии у Мао, конечно, довольно-таки ограниченная. Он обращает внимание исключительно на *информацию*, игнорируя как роль стимулов, так и внутреннюю конститутивную значимость политической свободы[13]. Но это все равно интересный момент: Мао сам признает, что провальные официальные программы были во многом обусловлены нехваткой информационных связей, которые могли бы создаваться более активным публичным рассуждением, позволившим бы предотвратить те бедствия, что довелось пережить Китаю.

Демократия и развитие

Большинство защитников демократии редко подчеркивали то, что демократия сама по себе обещает развитие и повышение социального благосостояния, поскольку обычно эти блага считали отдельными и в целом не зависящими

---

12. Цитируется по: *Mao Tse-tung*. Mao Tse-tung Unrehearsed, Talks and Letters: 1956–71/S. Schram (ed.). Harmondsworth: Penguin, 1974. P. 277–278.

13. См. по этому вопросу также: *Miliband R.* Marxism and Politics. London: Oxford University Press, 1977. P. 149–150. В этой работе представлены весьма проницательный анализ и оценка этого странного поворота в политической мысли Мао.

от демократии целями. Тогда как хулители демократии не стеснялись высказывать свое мнение о серьезных расхождениях между демократией и развитием, как они сами их понимали. Многие из первых теоретиков, считавших, что на практике приходится выбирать что-то одно («Определитесь наконец, чего вы хотите — демократии или развития?»), были выходцами из стран Восточной Азии, и их голос стал весьма влиятельным, когда некоторые из этих стран (в 1970-х, 1980-х и позже) добились неимоверного успеха в ускорении экономического роста без развития демократии. Наблюдение за несколькими такими примерами позволило сформировать некое подобие общей теории: демократии, если сравнивать с достижениями авторитарных режимов, плохо справляются с поддержкой развития. Разве Южная Корея, Сингапур, Тайвань и Гонконг не добились поразительных успехов в экономике, не выполняя, по крайней мере на ранних этапах, даже базовых требований демократического правления? И разве авторитарный Китай после экономических реформ 1979 г. не стал демонстрировать гораздо лучшие показатели роста, чем демократическая Индия?

Чтобы разобраться с этими вопросами, мы должны обратить особое внимание одновременно на содержание так называемого развития и на интерпретацию демократии (и особенно на функции голосования и публичного рассуждения). Оценку развития невозможно отделить от жизни, которой могут жить люди, и от реальной свободы, которая им доступна. Вряд ли развитие можно оценивать только по преумножению бездушных предметов потребления, отображаемому в росте ВВП (а также личных доходов) или в индустриализации, сколько бы они ни были важны в качестве средств для достижения подлинных целей. Их ценность должна зависеть от того, что они дают жизни и свободе людей, что, в свою очередь, должно быть наиболее важным для идеи развития[14].

Если развитие понимается в более широком смысле и фокус внимания смещается на человеческую жизнь, тогда сразу же становится ясным, что отношение между развитием и демократией можно рассматривать через их конститутивную связь, а не только через внешние пересечения. Хотя часто пытались ответить на вопрос о том, «ве-

14. Этому вопросу было уделено внимание в главе 11 («Жизни, свободы и возможности»).

дет ли к развитию» политическая свобода, мы не должны упустить из виду ключевое значение признания того факта, что политические свободы и демократические права сами являются «конститутивными компонентами» развития. Нет нужды определять их значение для развития *косвенными* методами — через их вклад в рост ВНП.

Однако, признав эту главную связь, мы должны подвергнуть тщательному анализу и демократию, поскольку есть и другие виды свободы (отличные от политических свобод и гражданских прав), которым необходимо уделить внимание. Например, мы должны присмотреться к бедности в экономическом смысле. То есть у нас есть причины интересоваться экономическим ростом, пусть даже и подсчитываемым в достаточно ограниченной форме — через ВНП или ВВП на душу населения, поскольку увеличение реального дохода, очевидно, может расчистить путь для некоторых действительно важных достижений. Например, сегодня вполне подтверждена общая связь между экономическим ростом и искоренением бедности, дополняемая и доводами, касающимися распределения. Процесс экономического роста не только порождает доход для многих людей, но также обычно расширяет объем государственных доходов, которые могут использоваться для социальных целей, таких как школьное образование, медицинские услуги, здравоохранение и другие формы обеспечения, которые напрямую улучшают качество жизни и повышают возможности людей. В самом деле, порой увеличение государственных доходов в результате быстрого экономического роста идет намного быстрее, чем сам экономический рост (например, в последние годы, когда индийская экономика росла на уровне 7, 8 и 9% в год, уровень прироста государственных доходов составлял около 9, 10 и 11%). Государственные доходы создают возможности, которыми правительство в состоянии воспользоваться, чтобы достичь более справедливого распределения плодов экономической экспансии. Это, конечно, лишь потенциальное условие, поскольку реальное использование растущих государственных доходов — другой не менее важный вопрос, однако экономический рост создает условия, благодаря которым правительство может ответственно сделать этот выбор[15].

---

15. О важных различиях между способами применения — и непроизводительного расходования — ресурсов, создаваемых экономическим ростом,

Скепсис, нередко высказываемый в отношении совместимости демократии и быстрого экономического роста, основывался на ряде сравнений разных стран, в которых основной упор делался, с одной стороны, на быстро растущие экономики Восточной Азии и, с другой стороны, на Индию с ее давней историей скромного роста ВВП в 3% в год. Однако более полные сравнения разных стран, насколько они вообще обладают какой-то ценностью (а они не могут цениться меньше, чем доминирующая практика обоснования важного вывода горсткой специально подобранных показателей нескольких государств, сопоставляющихся друг с другом), не подтвердили эмпирическими данными мнение, будто демократия противоположна экономическому росту[16]. И хотя Индия нередко приводилась в качестве живого доказательства того, что демократические страны обречены расти намного медленнее авторитарных, сегодня, когда экономический рост Индии значительно ускорился (это началось в 1980-х гг., однако тенденция закрепилась благодаря экономическим реформам 1990-х и с тех пор рост удерживался на достаточно высоком уровне), использовать Индию в качестве образцового примера медленного экономического прогресса в условиях демократического правления стало сложно. И это притом, что сегодня Индия не менее демократична, чем в 1960-е или 1970-е гг.[17] Действительно, есть очень много эмпирических данных, подтверждающих то, что росту способствует благоприятная обстановка, создаваемая дружественным экономическим климатом, а не свирепость безжалостной политической системы[18].

см. мою книгу, написанную совместно с Жаном Дрезом: *Sen A., Drèze J.* Hunger and Public Action. Oxford: Clarendon Press, 1989.

16. См., например: *Przeworski A. et al.* Sustainable Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Barro R. J.* Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

17. Индия также является контрпримером к встречающемуся порой тезису, будто доход в стране на душу населения должен быть достаточно высок, чтобы демократическая система была стабильна.

18. Здесь необходимо также отметить, что, несмотря на то что в Индии на протяжении многих десятилетий проводились в жизнь, в основном, путаные экономические программы, сама демократическая система позволила провести некоторые из экономических реформ, необходимых для того, чтобы значительно ускорить экономический рост.

Безопасность человека и политическая власть

Кроме того, чтобы полнее понять требования развития и достижения общественного благосостояния, мы не должны ограничиваться экономическим ростом. Необходимо уделить внимание обширным данным, подтверждающим то, что демократия, политические и гражданские права обычно укрепляют свободы других типов (например, безопасность человека), поскольку обделенным и состоящим в группах риска людям дается возможность высказаться, по крайней мере во многих обстоятельствах. Это важный вопрос, тесно связанный с ролью демократии в публичном рассуждении и поощрении «правления посредством обсуждения». Успех демократии в предупреждении голода представляет собой один из множества ее вкладов в укрепление безопасности человека, но применяться она может и многими другими способами[19].

Защитная сила демократии, способная обеспечивать безопасность, на самом деле, ни в коем смысле не ограничивается предупреждением голода. Бедняки в Южной Корее и Индонезии, когда в 1980-х и 1990-х гг. в этих странах был подъем и экономическое благосостояние улучшалось у всех, возможно, не слишком задумывались о демократии, но, когда в конце 1990-х начался экономический кризис (и беднякам пришлось особенно непросто), тем, кто лишился средств и едва сводил концы с концами, больше всего не хватало именно демократии, политических и гражданских прав. В этих странах демократия внезапно стала главным вопросом, а Южная Корея взяла курс на решительную демократизацию.

В Индии защитная функция демократии, несомненно, принесла пользу, поскольку правители получили довольно сильный политический стимул поддерживать население при угрозе природных катастроф. Однако практика и применимость демократии могут оставаться доволь-

---

19. См. доклад Комиссии по безопасности человека, составленный совместно ООН и правительством Японии: Human Security Now. New York: UN, 2003. Мне довелось возглавлять эту комиссию вместе с проницательнейшим доктором Садако Огата (Sadako Ogata), бывшим Верховным комиссаром ООН по делам беженцев. См. также: *Kaldor M.* Human Security: Reflections on Globalization and Intervention. Cambridge: Polity Press, 2007.

но-таки несовершенными, что мы и видим в Индии, несмотря на ряд бесспорных достижений. Демократия дает возможность оппозиции требовать изменения политического курса даже в том случае, когда проблема отягощена давней историей и является хронической, а не острой и внезапной, как в случае голода. Относительная слабость индийской социальной политики в области школьного образования, базового здравоохранения, питания детей, жизненно важных земельных реформ и гендерного равноправия отражает недостатки политически активного публичного рассуждения и социального давления (в том числе со стороны оппозиции), а не только противоречия в официальных идеях, проводимых правительством[20]. В действительности Индия представляет собой замечательный пример как важных достижений демократии, так и ее специфических провалов, связанных с недостаточным использованием возможностей, созданных демократическими институтами. Есть все основания выйти за пределы электоральных *niti* и перейти к демократической *nyaya*.

Демократия и политический выбор

Только в некоторых частях Индии неотложность определенных социальных мер действительно стала предметом политики. Наиболее очевидным примером служит, возможно, опыт штата Керала, где необходимость базового здравоохранения, элементарного гендерного равноправия и земельных реформ была признана на политическом уровне. Объясняется это как историей, так и современным развитием — образовательной ориентацией движений в Керале, направленных против высших каст (сегодняшняя политика левого толка в Керале наследует этим движениям), ранними инициативами «местных царств»

---

20. Индийская пресса, пожалуй, виновна еще и в том, что плохо работала с постоянными, но не обязательно фатальными формами депривации. Анализ этой проблемы, представленный одним из наиболее выдающихся редакторов Индии, см. в: *Ram N.* An Independent Press and Anti-hunger Strategies: The Indian Experience//The Political Economy of Hunger/ J. Drèze, A. Sen (eds). Oxford: Clarendon Press, 1990. См. также: *Basu K.* The Retreat of Democracy. Delhi: Permanent Black, 2007.

Траванкора и Кочина (которые проводили независимую от британских колониальных властей внутреннюю политику), миссионерской деятельностью в области распространения образования (результаты не ограничивались только христианами, составляющими одну пятую населения Кералы), а также важной ролью женщин в семейных решениях, связанной отчасти со значением прав собственности, передающихся по материнской линии, для существенной и весьма влиятельной части индуистского сообщества — наиров[21]. В Керале политическая и общественная деятельность давно направлена на расширение спектра социальных возможностей. Применение демократических институтов, конечно, не может не зависеть от природы социальных условий.

Трудно избежать общего вывода, утверждающего, что экономические успехи, социальные возможности, политическая активность и публичное рассуждение — все они тесно связаны друг с другом. В тех сферах, где недавно усилилась политическая и социальная активность, заметны признаки бесспорных изменений. В последние годы вопрос гендерного неравенства стал полем гораздо более оживленной политической деятельности (которой часто занимаются женские движения), а это помогло направить политические усилия на сокращение гендерной асимметрии в социальной и экономической сферах. В истории Индии женщины нередко занимали главенствующие позиции в некоторых областях, в том числе и в политическом руководстве. Хотя эти достижения, несомненно, были связаны с голосом женщин (которым помогли открывшиеся в последние годы возможности участвовать в политике), они все же остались ограничены достаточно узкими — и в основном достаточно обеспеченными — сегментами населения[22]. Важный аспект роста влияния женщин в современной публичной жизни Индии состоит

---

21. По этим вопросам см. мою работу: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999. См. также: *Jeffrey R.* Politics, Women, and Well-being: How Kerala Became a 'Model'. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; *Ramachandran V.K.* Kerala's Development Achievements // Indian Development: Selected Regional Perspectives / J. Drèze, A. Sen (eds). Oxford and Delhi: Oxford University Press, 1996.

22. Хотя большинство политических лидеров-женщин в Индии принадлежали к городской элите, есть несколько примеров удивительного политического успеха женщин из наиболее состоятельных сегментов сельских групп, относящихся к низким кастам.

в постепенном расширении его социальной базы. Индии предстоит пройти долгий путь, прежде чем будут устранены неравенства в положении женщин, однако возросшее политическое внимание к их социальной роли стало важным и конструктивным процессом в демократической практике Индии.

В целом возможности общественной агитации по вопросам социального неравенства и депривации сегодня используются чаще, чем раньше, пусть даже работе с этими проблемами многие годы мешала сектантская политика, отвлекавшая от них внимание. В последнее время стало намного больше акций организованных движений, ориентированных по большому счету на права человека, такие как право на школьное образование, право на пищу (и в частности на школьные обеды), право на элементарную медицинскую помощь, на гарантии сохранения экологической среды и на «гарантированную занятость». Эти движения помогают сфокусировать внимание на отдельных социальных бедах, выступая в качестве дополнения к широким публичным дискуссиям в медиа, но также именно они служат тем фронтом, на котором идет политическая борьба за социально важные требования.

Демократическая свобода, несомненно, может использоваться для укрепления общественной справедливости, для формирования более качественной и честной политики. Этот процесс, однако, не является автоматическим, он требует активности со стороны политически ангажированных граждан. И хотя представленные выводы из эмпирических исследований опираются преимущественно на опыт Азии, особенно Индии и Китая, похожие уроки можно извлечь и из анализа ситуации в других регионах, включая США и европейские страны[23].

---

23. В самом деле, практика демократии в старейшей демократической стране мира все еще остается весьма несовершенной, если оценивать ее по барьерам, мешающим участвовать в политике, и широте медийного освещения (пусть даже с избранием Барака Обамы на пост президента один важный политический барьер, похоже, был устранен на самом высоком уровне). О проблемах демократической практики в США см. прекрасную книгу Рональда Дворкина: *Dworkin R.* Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Права меньшинств и инклюзивные приоритеты

Теперь я наконец должен обратиться к, несомненно, одному из наиболее сложных вопросов, с которым приходится иметь дело демократии. Признание того, что демократия должна ориентироваться на принцип большинства и одновременно заботиться о правах меньшинств, — идея не новая, пусть даже (как мы говорили в предыдущей главе) в организационном контексте демократию часто считают чем-то ограниченным исключительно голосованием и правилом большинства. Более широкое понимание демократии как публичного рассуждения (обсуждавшееся также в предыдущей главе), которое включает голосование, но не ограничивается им, способно учесть важное значение прав меньшинств, не игнорируя голос большинства в качестве элемента общей структуры демократии. Один из первооткрывателей теории общественного выбора, маркиз де Кондорсе, живший в XVIII в., высказывался против «максимы, слишком уж распространенной среди древних и современных республиканцев, согласно которой меньшинством можно законно пожертвовать ради большинства»[24].

Остается, однако, следующая проблема: неумолимое большинство, которое может безо всяких сожалений отменить права меньшинств, нередко подводит общество к сложному выбору между уважением к принципу большинства и гарантией прав меньшинств. Следовательно, формирование ценностей толерантности является главным моментом мягкого функционирования демократической системы (о чем мы говорили в главе 14).

Все эти вопросы имеют отношение и к роли демократии в предупреждении межконфессионального насилия. Эта проблема сложнее простого признания того, что демократия устраняет голод. Хотя жертвы голода составля-

---

24. *Condorcet*. Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix (1785; New York: Chelsea House, 1972) // Oeuvres de Condorcet / A. Condorcet O'Conner, M. F. Arago (eds). Paris: Firmin Didot, 1847–1849. Vol. 6. P. 176–177. См. также дискуссию по этому и связанным с ним вопросам в работе: *Rothschild E*. Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

ют небольшую часть населения, которому он грозит, демократия предупреждает голод потому, что страдания меньшинства политизируются в общественной дискуссии, так что подавляющее большинство выступает за предотвращение голода, ведь у населения в целом нет каких-то особых причин ненавидеть потенциальных жертв голода или же питать к ним враждебность, которую могли бы использовать в своих целях политические силы. В случае столкновений на религиозной почве, когда враждебность одного сообщества к другому может подогреваться экстремистами, не чурающимися демагогии, ситуация оказывается намного более сложной.

Роль демократии в предупреждении столкновений между сообществами зависит от способности инклюзивных и основанных на взаимодействии политических процессов подчинять себе взрывоопасный фанатизм мышления, отравленного сектантскими распрями. Это стало важной задачей в независимой Индии, особенно после того, как в 1940-х гг. — в период многочисленных столкновений и насилия, вспыхнувшего между сообществами, — сложилось многоконфессиональное светское государство. И хотя этот промежуток времени составил лишь несколько лет, от него остался заметный след, свидетельствующий об уязвимости и хрупкости. Данная проблема именно в этом разрезе обсуждалась Мохандасом Ганди, который пояснил значение инклюзивности как главной составной части демократии, к которой стремилось возглавляемое им движение за независимость[25].

В этом отношении был достигнут определенный успех, и секуляризм демократической Индии, если говорить в целом, сохранился нетронутым, несмотря на временные проблемы с терпимостью и взаимоуважением. Сохранение секуляризма, однако, не помешало периодическим вспышкам межконфессионального насилия, которое нередко подогревают политические группы, извлекающие выгоду из подобных распрей. Последствия сектантской демагогии можно преодолеть лишь за счет отстаивания более широких ценностей, охватывающих разные группы людей, разделенных теми или иными граница-

---

25. Ганди писал об этом в разных текстах, см.: The Collected Works of Mahatma Gandhi. New Delhi: Government of India, 1960. См. также мою книгу: *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton & Co.; London and Delhi: Allen Lane, 2006, особенно P. 165–169.

ми. Критически важно признать множественность идентичностей каждого человека, так что религиозная идентичность — лишь одна из них; например, у индуистов, мусульман, сикхов и христиан в Индии не только одна национальность, часто они могут разделять и другие идентичности, такие как язык, литература, профессия, местожительство и многие другие, выступающие основаниями распределения по группам[26]. Демократическая политика предоставляет возможность обсуждать эти несектантские общности и их требования, не ограничивающиеся конфессиональными рамками[27]. Тот факт, что после смертоносных терактов в Мумбае в ноябре 2008 г., совершенных террористами-мусульманами (почти наверняка пакистанского происхождения), не произошло нападений, которых многие опасались, на индийских мусульман, в значительной мере объясняется последовавшей за терактами общественной дискуссией, в которой приняли активное участие как мусульмане, так и представители других конфессий. Практика демократии, несомненно, может способствовать большему признанию множества идентичностей, имеющихся у каждого человека[28].

И все же противостояние разных групп, как и расовые различия порой по-прежнему эксплуатируются теми, кто стремится посеять недовольство и разжечь насилие, если им не помешают эффективные предохранительные механизмы, создаваемые узами общенациональной демократии[29]. Многое будет зависеть от силы демократической

---

26. Примерно в том же смысле активисты хуту, совершившие отвратительные акты насилия против тутси в Руанде в 1994 г., не только обладают своей идентичностью хуту, но также делят с тутси другие идентичности, такие как «быть руандцем», «быть африканцем» и, в некоторых случаях, «быть жителем Кигали».

27. В Индии, население которой больше чем на 80% состоит из индуистов, пост премьер-министра сейчас занимает сикх, а лидер правящей партийной коалиции (и руководящей партии, Индийского национального конгресса) имеет христианские корни. В 2004–2007 гг. к ним добавился президент-мусульманин (президенты-мусульмане были в Индии и раньше), так что в этот промежуток времени ни одну из главных руководящих позиций в стране не занимал представитель группы, представляющей большинство населения, но, несмотря на это, никаких признаков недовольства не наблюдалось.

28. Об этом см. мою книгу: *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny (2006).

29. Мятежи, организованные в 2002 г. в Гуджарате и унесшие жизни почти 2 тысячи человек, в основном мусульман, остаются большим грязным пятном на политической истории Индии, хотя негативная реак-

политики, от того, сможет ли она сформировать ценности, основанные на толерантности, и наличие демократических институтов само по себе еще не гарантирует этого. Чрезвычайно важную роль в этом деле могут сыграть активные и сильные медиа, которые способны сделать проблемы, условия существования и характерные черты одних групп более понятными для других.

Успех демократии определяется не просто наличием совершеннейшей институциональной структуры, которую мы только можем себе представить. Кроме того, он всегда зависит от реальных паттернов поведения и функционирования социально-политических связей. Нет возможности отдать все эти вопросы на откуп «надежных» виртуозных институтов. Работа демократических институтов, как и любых других, зависит от деятельности людей, использующих возможности для разумной реализации. Практические уроки, извлеченные из этих эмпирических примеров, должны, я думаю, дополнить теоретические аргументы, изложенные в этой книге ранее. Теоретические аргументы в пользу обращения к *nuaya*, а не только *niti* в деле поиска справедливости прочно обосновываются выводами из представленных здесь эмпирических случаев.

ция на эти события в остальных частях страны указала на силу светских ценностей демократической Индии. Существуют полученные при исследовании выборов данные, говорящие о том, что этот постыдный эпизод укрепил электоральную поддержку светских партий на общих выборах 2004 г., последовавших за этими ужасными событиями.

17. Права человека и глобальные императивы

Есть нечто крайне привлекательное в мысли о том, что каждому человеку на земле, независимо от его гражданства, местожительства, расы, класса, касты или сообщества, принадлежат основные права, которые должны уважаться всеми остальными. Права человека как убедительный моральный аргумент применялись в разных целях — для сопротивления пыткам, незаконному заключению в тюрьмы, расовой дискриминации; в требованиях покончить во всем мире с голодом и недоеданием, а также с недостаточным медицинским обеспечением. В то же самое время саму идею прав человека, которые, как предполагается, есть у людей просто потому, что они люди, многие критики считают лишенной какого-либо разумного основания. Часто возникают вопросы: существуют ли эти права? Откуда они взялись?

Нет смысла спорить с тем, что обращение к правам человека как некоей общей идее остается крайне привлекательным приемом, а сама их риторика может быть политически эффективной. Скепсис и тревога связаны с тем, что понятийные основания прав человека представляются «размытыми» и «нечеткими». Многие философы и теоретики права видят в риторике прав человека всего лишь пустые разговоры — пусть даже благонамеренные и достойные похвалы, — которые, считается, не могут обладать действительной интеллектуальной силой.

Резкий контраст между широким применением идеи прав человека и интеллектуальным скепсисом относительно их понятийной обоснованности заметен достаточно давно. В Американской декларации независимости было признано «самоочевидным» то, что у каждого есть «определенные неотъемлемые права», а через тридцать лет французская Декларация прав человека и гражданина провозгласила, что «люди рождаются и остаются

свободными и равными в правах»[1]. Но в скором времени Иеремия Бентам в своих «Анархических заблуждениях», написанных в 1791–1792 гг. и направленных против французской идеи «прав человека», предложил полностью отказаться от подобных заявлений. Бентам настаивал на том, что «естественные права — попросту бессмыслица: естественные и неписаные права, риторическая бессмыслица, ходульная бессмыслица»[2], под которой, как я думаю, он имел в виду некую искусственно раздутую бессмыслицу.

Эта дихотомия остается вполне ощутимой и сегодня, и, несмотря на постоянное применение идеи прав человека в реальных делах во всем мире, многие считают эту идею не более чем «воплями на бумаге» (еще одно насмешливое указание из Бентама). Причину, по которой отвергают права человека, несложно понять, ведь тем самым отрицается любая вера в существование прав, которыми люди обладают уже в силу своей человеческой природы, а не потому, что они имеют определенные качества, такие как гражданство, связанное с положениями реального законодательства или же с общепринятым «общим законом».

Активисты, борющиеся за права человека, часто негодуют на этот интеллектуальный скептицизм, поскольку многие из тех, кто обращается к правам человека, заняты изменением мира, а не его объяснением (если вспомнить классическое различие, прославившееся благодаря Карлу Марксу). Несложно понять нежелание активистов тратить столько времени на концептуальные оправдания, способ-

---

1. Декларация прав человека и гражданина родилась из радикальных идей, связанных с Французской революцией, поворотным политическим событием, в котором отразились не только социальные противоречия, но и глубочайшие изменения в мышлении. Американская декларация независимости также отражала трансформацию социальных и политических идей. «Правительство, как писал Джефферсон, является, очевидно, лишь инструментом, более или менее полезным, при помощи которого люди, родившиеся равными, стремятся обезопасить свои жизни и свободы, а также право на поиск счастья; когда правительство идет против этих целей, тогда „у народа есть право изменить это правительство или свергнуть его“ — и мы знаем, что эта фраза Джефферсона прозвучала набатом во всех дворцах Европы» (*Bailyn B.* Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence. New York: Vintage Books, 1992. P. 158).

2. *Bentham J.* Anarchical Fallacies: Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution (1792); переиздано: *Bowring J.* (ed.). The Works of Jeremy Bentham. Edinburgh: William Tait, 1843. Vol. II. P. 501.

ные убедить теоретиков-скептиков, ведь есть очевидная и неотложная потребность как-то разобраться с ужасными лишениями, столь распространенными в нашем мире. У этой деятельной позиции есть свои преимущества, поскольку она позволила напрямую использовать эту в целом привлекательную идею прав человека для борьбы с угнетением и нищетой, не дожидаясь, пока улягутся теоретические споры. Тем не менее следует рассмотреть теоретические сомнения, высказанные по поводу идеи прав человека, а их интеллектуальное основание нужно прояснить, чтобы правам человека можно было разумно доверять и требовать их исполнения.

Что такое права человека?

Важно серьезно отнестись к вопросам, касающимся природы и основания прав человека, ответив на давнюю и достаточно солидную традицию решительного отвержения их требований. Вывод Бентама, согласно которому «права человека» — это просто «бессмыслица» (пусть и не «ходульная бессмыслица»), является всего лишь ярким выражением общераспространенных сомнений, которые в большей или меньшей мере разделяются очень многими людьми. Эти сомнения требуют серьезного анализа, поскольку только так можно будет установить статус прав человека и понять их значение для идеи справедливости.

Так что же такое права человека? Часто ставят вопрос: действительно ли они существуют? Разные люди могут использовать концепцию прав человека по-разному. Однако мы можем понять главные идеи, стоящие за этими формулировками, изучив не только современную практику применения этого понятия, но также историю его использования в течение довольно длительного времени. Эта богатая история включает упоминание «неотъемлемых прав» в американской Декларации независимости и похожие утверждения во французской Декларации прав человека и гражданина в XVIII в., а также принятую ООН относительно недавно, в 1948 г., Всеобщую декларацию прав человека.

«Существование» прав человека, очевидно, не похоже на существование, к примеру, Биг-Бена или же центра Лондона. Также оно отличается от существования принятого закона, включенного в действующее законодательство. Декларации прав человека, даже когда они при-

нимали форму признания *существования* такой вещи, как эти самые права, в действительности являются сильными этическими высказываниями, предписывающими то, что *должно* делать[3]. Они требуют признания императивов и указывают, что необходимо сделать что-то для реализации этих признанных свобод, определяемых через права. И чтобы существовать, они не обязательно должны быть установленными *юридическими* правами, закрепленными законодательством или же общим правом (далее я буду обсуждать смешение у Бентама двух этих разных вопросов)[4].

Если понимать права человека в этом смысле, тогда сразу же возникают два вопроса, связанных с содержанием и жизнеспособностью. Вопрос о содержании сводится к следующему: о чем говорит этическое утверждение, выдвигаемое при провозглашении прав человека? Если ответить на этот вопрос кратко (основываясь на их теоретическом анализе и одновременно практическом применении), такое этическое утверждение говорит о критической важности определенных свобод (таких как свобода от пыток или свобода, позволяющая избежать голода), а потому о необходимости принять некоторые социальные обязанности по укреплению и защите этих свобод[5].

---

3. Вопрос о «переплетении факта и ценности» в используемом нами языке обсуждался в общем виде в главах 1 («Разум и объективность») и 5 («Беспристрастность и объективность»), и здесь важно понять, что сила утверждения о существовании прав человека заключается в признании некоторых важных свобод, которые, как заявляется, необходимо уважать, а потому и в принятии тех или иных обязанностей обществом, обещающим поддержать и укрепить эти свободы. Далее я буду подробнее обсуждать эти этические связи. О методологических вопросах, соотносящихся с подобным переплетением факта и ценности см.: *Putnam H.* The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002; см. также: *Quine W. V.O.* Two Dogmas of Empiricism // From a Logical Point of View. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961. Попытки уйти от этого переплетения стали источником значительного затруднения в экономике, о котором см. работу: *Walsh V.* Philosophy and Economics // The New Palgrave: A Dictionary of Economics / J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman (eds). London: Macmillan, 1987. P. 861–869.

4. Обсуждение и защиту этого тезиса можно найти в моих работах: *Sen A.* Elements of a Theory of Human Rights // Philosophy and Public Affairs. 2004. Vol. 32 (2004); *Sen A.* Human Rights and the Limits of Law // Cardozo Law Journal. 2006. Vol. 27. В этих статьях представлена также общая схема обоснования, применимости и следствий трактовки прав как, в конечном счете, этических требований, удовлетворяющих базовым условиям беспристрастного рассуждения.

5. Как указали в своей весьма убедительной книге Джудит Блау и Альберто Монкада (*Blau J., Moncada A.* Justice in the United States: Human Rights and the US Constitution. New York: Rowman & Littlefield, 2006), Декларация

Оба этих тезиса — о свободах и обязанностях — будут подробнее рассматриваться далее (пока же я просто выделяю *типы* утверждений, которые стремится выдвинуть этика прав человека).

Второй вопрос касается жизнеспособности этических требований, связанных с провозглашением прав человека. Как и в случае других этических требований, отстаиваемых их сторонниками, в провозглашении прав человека скрывается посылка, утверждающая, что поддерживающие их этические требования смогут выдержать открытый и компетентный анализ. И здесь понимание проблемы прав человека соотносится с осуществлением «открытой беспристрастности», обсуждавшейся в этой книге ранее. В самом деле, обращение к этому интерактивному процессу критического анализа, открытого для аргументов других сторон и чувствительного ко всей доступной релевантной информации, — вот главная черта общего аппарата этической и политической оценки, который разрабатывается в данном исследовании. С точки зрения этого подхода жизнеспособность, доказанная в беспристрастном рассуждении, является основным критерием обоснования прав человека, даже если такое рассуждение не устраняет значительных двусмысленностей и разногласий[6]. Методика анализа и проверки жизнеспособности должна применяться к отдельным сферам прав человека, и к этому вопросу я вернусь к концу данной главы.

Этические высказывания с разным политическим содержанием, декларируемые вместе с правами человека, могут принадлежать людям или институтам; в некоторых случаях они представляются в виде частных замечаний, а в других — как общественные заявления. Также они могут утверждаться вполне официально — отдельными группами, которым поручено изучить соответствующие вопросы, например к таким группам можно отнести составителей американской Декларации независимости, французской

независимости 1776 г., которой признавались некоторые основные права, «стала своеобразной суфлерской карточкой с подсказками для всего, что пришло потом, — независимости, создания конституции и создания самого аппарата правления» (р. 3).

6. Частичные разногласия, по уже обсуждавшимся ранее (прежде всего во введении и главе 4 «Голос и общественный выбор») причинам, не являются препятствием для подхода, используемого в данной книге. Этот вопрос будет рассматриваться и в следующей, последней, главе — «Справедливость и мир».

Декларации прав человека и гражданина, а также возглавляемую Элеанор Рузвельт комиссию ООН, которая сформулировала Всеобщую декларацию. Эти формулировки, авторами которых выступают особые группы, могут затем пройти институциональную ратификацию, что мы и видим, к примеру, в голосовании 1948 г., состоявшемся в только что созданной к тому времени ООН. Но формулируется или ратифицируется этическое утверждение, а не положение о том, что уже имеет правовую гарантию.

Действительно, эти публичные формулировки прав человека часто являются побуждением к каким-то новым законопроектам, а потому они редко опираются на то, что можно считать юридически закрепленной нормой. Составители Всеобщей декларации 1948 г., очевидно, надеялись на то, что официальное признание прав человека послужит в каком-то смысле образцом для новых законов, которые будут введены для легализации прав человека во всем мире[7]. Надежда была на новые законы, а не просто на более человечную интерпретацию уже существовавших правовых гарантий.

Этические декларации прав человека сравнимы с высказываниями, к примеру, в утилитаристской этике, пусть даже содержание прав человека в этих известных нам формулировках совершенно отличается от утилитаристских тезисов. Утилитаристы хотят, чтобы полезность считалась единственной вещью, которая в конечном счете имеет значение, и требуют, чтобы политический курс основывался на максимизации общей суммы полезности, тогда как защитники прав человека желают признания важности определенных свобод и принятия некоторых социальных обязательств по их защите. Но хотя они отличаются в том, что именно требуется этикой, их спор проходит на общей территории этических убеждений и высказываний. И это как раз и позволяет ответить на вопрос «что такое права человека?».

В такой трактовке утверждение определенного права человека (например, в форме «эта свобода важна, и мы должны серьезно рассмотреть то, что нужно сделать, что-

7. В частности, такие ожидания были у Элеанор Рузвельт, когда она сориентировала только что созданную ООН на принятие Всеобщей декларации в 1948 г. Эта удивительная история чрезвычайно важного и предназначенного всему миру заявления прекрасно изложена в книге: *Glendon M.A.* A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights. New York: Random House, 2001.

бы помочь друг другу в ее реализации») можно и в самом деле сравнить с другими этическими высказываниями, такими как «счастье важно», «автономия важна» или «личные свободы должны охраняться». Вопрос «Существуют ли на самом деле права человека», таким образом, можно соотнести с вопросами «На самом ли деле важно счастье?» или «На самом ли деле важны свобода и автономия?»[8]. Это весьма спорные этические вопросы, и жизнеспособность тех или иных конкретных требований зависит от анализа того, что именно утверждается (вскоре я вернусь к этой теме исследования и оценки жизнеспособности подобных требований)[9]. «Доказательство бытия», которого часто требуют от защитников прав человека, сравнимо с вопросами о подтверждении этических требований других типов — например, утилитаристских, тезисов Ролза или Нозика. И это один из аспектов, в которых тема прав человека тесно связана с основным предметом данной книги, поскольку публичный анализ — важнейший момент подхода, рассматриваемого нами.

---

8. Однако, стремясь ответить на эти критические вопросы, не стоит пытаться найти действительно существующие этические «объекты», которые можно было бы отождествить с правами человека. Об общем вопросе этической оценки см. главу 1 («Разум и объективность»). См. также: *Putnam H.* Ethics without Ontology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

9. Утверждение важности определенного «права» нельзя смешивать с интерпретацией, которую выбирает Рональд Дворкин и поддерживает Томас Сканлон, — интерпретацией, согласно которой право должно по определению «перекрывать» любой противоположный ему аргумент, основанный на принципе «хорошо бы это произошло» (*Dworkin R.* Taking Rights Seriously. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977; *Scanlon T.* Rights and Interests//Arguments for a Better World/K. Basu, R. Kanbur (eds). Oxford and New York: Oxford University Press, 2009. P. 68–69). Я бы сказал, что серьезное отношение к правам требует от нас признать то, что их нарушение является чем-то очень плохим и даже ужасным. Из этого не следует, что признание определенного притязания как права заставляет нас предположить, что оно всегда должно перекрывать любой другой аргумент, имеющий иной смысл (и основанный, к примеру, на благополучии или свободе, не включенных в рассматриваемое право). Поэтому, вероятно, неудивительно то, что оппоненты идеи прав человека часто приписывают им совершенно безусловные требования, которые должны выполняться несмотря ни на что, а потом отвергают эти права потому, что такие требования совершенно нереалистичны. Мэри Уолстонкрафт и Томас Пэйн не приписывают безусловные и совершенно безоговорочные требования правам человека, как и большинство современных защитников этих прав. На самом деле они настаивают на том, чтобы к правам человека относились серьезно и включали их в число решающих факторов действий, которые нельзя было бы игнорировать или отбросить.

Этика и право

Аналогия между формулировками прав человека и утилитаристскими высказываниями, которые в равной мере являются этическими положениями, позволяет прояснить путаницу, от которой в течение длительного времени страдали дискуссии по правам человека. Базовое подобие этих подходов как двух — хотя и существенно различающихся — направлений общественной этики понять несложно. Однако великий основатель современного утилитаризма Иеремия Бентам умудрился пропустить эту связь в своем классическом разгромном труде, посвященном французской декларации «прав человека». Не понимая того, что подход, основанный на правах человека, является этическим (будучи альтернативой и конкурентом его собственного утилитаристского подхода), Бентам решил, что правильно будет сравнить *правовой статус* (1) деклараций прав человека и (2) прав, действительно закрепленных в законодательстве. Он, что неудивительно, пришел к выводу, что у первых, по существу, вообще нет никакого правового статуса, тогда как у вторых он, очевидно, есть.

Вооружившись до зубов неправильными вопросами и неправильными сравнениями, Бентам с поразительной легкостью отверг права человека, оправдывая свое решение аргументами, от простоты которых захватывает дух: «*Право*, то есть настоящее *право*, есть дитя закона; от *настоящих* законов рождаются *настоящие* права; от *воображаемых* законов или от „закона природы“» могут, как он утверждал, появиться только «*воображаемые* права»[10]. Легко понять, что отвержение Бентамом идеи естественных «прав человека» целиком и полностью зависит от риторики, в которой термин «право» получает один привилегированный смысл.

Бентам всего лишь постулировал, что определенное требование может считаться правом только в том случае, если оно обладает юридической силой, так что любое иное применение термина «права», каким бы распространенным оно ни было, является попросту ошибочным. Однако в той мере, в какой права человека можно считать важными этическими требованиями, указание на то,

---

10. *Bentham*. Anarchical Fallacies (1792) // The Works of Jeremy Bentham. Vol. II. P. 523.

что они не обязательно обладают юридической силой, является как самоочевидным, так и совершенно не важным для природы соответствующих требований[11]. Конечно, правильно было бы сравнить этику, основанную на полезности (той самой, что отстаивал Бентам) и признающую фундаментальное этическое значение за полезностью, но не за свободами (по крайней мере последние не могут признаваться напрямую), и этику прав человека, которая оставляет место для базового значения прав, понимаемых через свободы и соответствующие обязанности (как их, собственно, и трактовали защитники «прав человека»)[12].

Следовательно, если утилитаристское этическое рассуждение выражается в виде требования учитывать полезность соответствующих лиц при решении о том, что следует сделать, то подход, основанный на правах человека требует, чтобы заявленные права каждого, предполагающие уважение к свободам и соответствующим обязанностям, получили этическое признание. Важно провести сравнение в рамках этого существенного различия, а *не сравнивать* юридическую силу законодательно закрепленных прав (которым подходит придуманный Бентамом эпитет «дитя закона») и очевидное отсутствие какого бы то ни было правового статуса у *этического* признания прав вне законодательства и юридической интерпретации. В самом деле, как раз в то время, когда Бентам, неустанный разоблачитель того, в чем он видел всего лишь притязания на статус права, сочинял в 1791–1792 гг. свое опровержение «прав человека», сфера применения

---

11. Признание как такового различия между соответствующими категориями этических утверждений и юридических заявлений не означает, однако, отрицания возможности того, что этические взгляды влияют на интерпретацию и реальное содержание законов. Признание такой возможности может разойтись со строго позитивистской теорией права (о которой см.: *Dworkin R.* A Matter of Principle, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). С другой стороны, значительное различие между этическими по своей природе требованиями и строго юридическими заявлениями этим не устраняется.

12. Значение свобод и прав, конечно, может сочетаться с наделением определенной важностью и благополучия, что мы обсуждали в главе 13 («Счастье, благополучие и возможности»). Однако при включении приоритетов полезности и свободы в этическое рассуждение могут возникнуть некоторые проблемы с согласованием, которые придется решать отдельно. Этот вопрос обсуждался в главе 14 («Свобода и равенство»); см. также мою работу «Коллективный выбор и общественное благосостояние (*Sen A.* Collective Choice and Social Welfare (1970), глава 6) и *Suzumura K.* Welfare, Rights and Social Choice Procedures//Analyse & Kritik. 1996. Vol. 18.

и объем этической концепции прав, основанных на ценности человеческой свободы, были всесторонне исследованы в «Правах человека» Томаса Пэйна (1791, 1792 гг.), в «Защите прав человека» Мэри Уолстонкрафт (1790 г.) и в ее же «Защите прав женщин с пояснениями политических и нравственных предметов» (1792 г.)[13].

Этическое понимание прав человека, очевидно, расходится с трактовкой их в качестве юридических требований или же притязаний на легальный статус, чем, собственно, и считал их Бентам. Этические и юридические права, конечно, связаны мотивацией. В действительности существует совсем иной подход, который также ориентирован на закон, но при этом избегает ошибок Бентама, поскольку признает права человека нравственными положениями, которые могут послужить основой для законодательства. В своей заслуженно прославившейся статье «Существуют ли какие-либо естественные права?», опубликованной в 1955 г., Герберт Харт доказывал, что «люди говорят о своих моральных правах в основном тогда, когда выступают за их включение в юридическую систему»[14]. К этому он добавил, что понятие права «относится к той ветви этики, которая, в частности, занимается определением того, когда свобода одного лица может быть ограничена свободой другого, как и тем, какие действия могут действительно быть предметом правил, имеющих обязательную юридическую силу». И если Бентам считал, что права суть «дитя закона», с точки зрения Харта, права человека становятся, по сути, *родителями закона*: они мотивируют те или иные законопроекты[15].

---

13. *Paine T.* The Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution (1791); Вторая часть: Combining Principle and Practice (1792); переиздано в: *Paine T.* The Rights of Man. London: Dent; New York: Dutton, 1906. *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; occasioned by his Reflections on the Revolution in France (1790); A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects (1792); обе работы изданы в: *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman / S. Tomaselli (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

14. *Hart H. L. A.* Are There Any Natural Rights? // The Philosophical Review. 1995. Vol. 64; переиздано в: *Waldron J.* (ed.). Theories of Rights. Oxford: Oxford University Press, 1984. P. 79.

15. Йозеф Рац разработал эту трактовку прав человека как моральных основ правовых инициатив. См. его в основном критическую, но в конечном счете конструктивную статью: *Raz J.* Human Rights without Foundations // The Philosophy of International Law / S. Besson, J. Tasioulas (eds). Oxford: Oxford University Press, 2009.

Харт, конечно, прав: вряд ли можно сомневаться в том, что идея моральных прав может послужить в качестве основы нового законодательства, что и в самом деле нередко случалось на практике. Она действительно часто применялась в этом качестве, и, собственно, это одна из важных форм использования прав человека[16]. Независимо от того, используется ли на самом деле терминология прав человека, заявления о том, что определенные свободы должны соблюдаться и по возможности гарантироваться, в прошлом часто оказывались основанием для мощной и эффективной агитации, например, в суфражистском движении, которое требовало права голоса для женщин и в конечном счете добилось успеха. Мотивация законодательства — это, несомненно, один из способов конструктивного применения этической силы прав человека, и грамотная защита Хартом идеи и полезности прав человека в этом специфическом контексте оказалась одновременно весьма проницательной и влиятельной[17]. Многие конкретные законы были и в самом деле приняты отдельными государствами или ассоциациями государств, что дало юридическую силу определенным правам, которые относятся к числу основных прав человека; так, Европейский суд по правам человека (ЕСПЧ), созданный в 1950 г. (после заключения Европейской конвенции по правам человека), может рассматривать иски, подаваемые гражданами государств, подписавших соглашение, в случае предположительного нарушения прав человека. Эта структура была затем дополнена — в частности, в Великобритании, где в 1998 г. был принят Закон о правах человека, нацеленный на включение основных положений Европейской конвенции в законодательство страны, причем ЕСПЧ гарантирует «достаточное удовлетворение» этих положений во внутреннем судебном производстве Британии. «Законодательный путь» и правда получил широкое применение.

---

16. К примеру, именно в таком качестве неотъемлемые права фигурируют в американской Декларации независимости, ведь они нашли отражение в последующем законодательном процессе, что само стало путем, по которому пошла законодательная история многих других стран во всем мире.

17. Об огромном влиянии Тома Пэйна на формирование в США общественного курса на искоренение бедности см.: *Jones G. S.* An End to Poverty. New York: Columbia University Press, 2005. См. также: *Blau J., Moncada A.* Justice in the United States (2006).

За пределами законодательного пути

Мы можем, однако, спросить, заканчивается ли на этом история с правами человека. На самом деле, важно понять, что идея прав человека может использоваться и действительно используется не только для мотивации законодательства. Если мы признаём то, что формулировка прав человека способна подтолкнуть к новым законам, нацеленным на эти права, это еще не значит, что функция прав человека ограничивается *исключительно* выявлением того, что должно быть «предметом принудительных юридических правил», так что *определение* прав человека через эту функцию привело бы к существенной путанице. Собственно, если считать права человека сильными моральными требованиями, что предлагает и сам Харт, трактующий их в качестве «моральных прав», тогда, конечно, у нас есть основания для многостороннего рассмотрения различных способов осуществления этих моральных требований. Средства и методы внедрения этики прав человека не должны ограничиваться исключительно новыми законопроектами (хотя порой законодательство оказывается верным путем); например, общественный мониторинг и другие формы активистской поддержки, предоставляемой такими организациями, как «Human Rights Watch», «Amnesty International», OXFAM, «Врачи без границ», «Save the Children», «Красный крест» или «Action Aid» (все это примеры НПО разных типов), способны помочь в реальном расширении сферы действия признанных прав человека. Во многих контекстах обратиться к законодательному процессу вообще невозможно.

Существует интересный вопрос о границах той области, в которой имеет смысл применять законодательные меры. Порой предполагается, что, если какое-то право человека, не внесенное в законодательство, и в самом деле важно, тогда лучше всего было бы попытаться закрепить его на законодательном уровне, оформив в виде отдельного юридического права. Однако такое мнение, судя по всему, ошибочно. Например, предположим, что крайне важно признать и защищать право жен высказывать свое мнение по семейным решениям и участвовать в них — право, которое в традиционно сексистских обществах нередко отрицается. В то же время защитники этого права, справедливо подчеркивающие его немалое этическое

и политическое значение, скорее всего, согласились бы с тем, что нет смысла превращать данное право человека, говоря словами Герберта Харта, в «принудительное юридическое право» (которое, возможно, предписывало бы сажать мужа в тюрьму, если он не стал советоваться с женой). В этом случае необходимые изменения можно осуществить другими путями, в том числе при помощи освещения проблемы в СМИ и критики, а также публичных дискуссий и агитации[18]. В силу важности коммуникации, отстаивания прав, огласки и компетентной публичной дискуссии права человека могут оказывать влияние независимо от законодательства, которое бы имело принудительную силу.

Примерно в том же смысле этическое значение права человека, страдающего от заикания, на то, чтобы на общественных собраниях его не осмеивали и не пренебрегали им, возможно, достаточно важно, а потому такое право требует защиты, но вряд ли является подходящим предметом для уголовного законодательства (предусматривающего штрафы или тюремное заключение по отношению к провинившимся), которое бы не допускало нарушения свободы слова больных. Защищать это право человека следовало бы другими методами, например через образование или же публичные обсуждения проблем вежливости и общественно приемлемого поведения[19]. Действенность концепции прав человека не ограничивается предложениями для законодательства.

С точки зрения подхода, развиваемого в данной работе, права человека — это этические требования, конститутивно связанные с важностью свободы человека, и обоснованность того или иного аргумента о возможности рассмотрения определенного требования как права человека должна оцениваться посредством внимательного публичного рассуждения, предполагающего открытую беспристрастность. Права человека могут послужить мотивом для разных видов действий, начиная с законодательства и внедрения соответствующих законов и заканчивая помощью, которую

---

18. Это признание не стало бы откровением для Мэри Уолстонкрафт, которая обсуждала разные способы отстаивания прав женщин (в ее книге 1792 г. «Защита прав женщин»).

19. См. прекрасное обсуждение важной роли вежливости и других связанных с нею ценностей в книге Друсиллы Корнелл: *Cornell D.* Defending Ideals. New York: Routledge, 2004.

оказывают посторонние люди, и общественной агитацией против нарушения прав[20]. Различные виды деятельности могут способствовать — как по отдельности, так и все вместе — большей реализации значимых человеческих свобод. Возможно, важно подчеркнуть, что, хотя существует множество разных путей защиты и продвижения прав человека, отличных от законодательных, в значительной степени все эти пути дополняют друг друга; например, общественный мониторинг и общественное давление могут оказаться ключевым фактором, необходимым для реального выполнения новых законов по правам человека. Действенность этики прав человека можно повысить разными, но связанными друг с другом инструментами, множеством разных способов и методов. И это одна из причин, по которой важно в полной мере признать общий этический статус прав человека, не спеша ограничивать это понятие узкими рамками законодательства, будь оно реальным или идеальным.

Права как свободы

Поскольку декларации прав человека являются, как я говорил, этическими утверждениями, указывающими на необходимость в должной мере учитывать значение свобод, включенных в формулировку прав человека, подходящей отправной точкой для исследования значимости прав человека должна быть существенная роль свобод, лежащих в основании этих прав. Важность свобод выступает главным обоснованием не только утверждения наших собственных прав и свобод, но также такого интереса к свободам и правам других, который нисколько не ограничива-

20. После Всеобщей декларации прав человека 1948 г. было много других деклараций, значительное число из которых были инициированы ООН: Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него, подписанная в 1951 г.; Международный пакт о гражданских и политических правах и Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах 1966 г.; Декларация о праве на развитие, подписанная в 1986 г. Этот подход обосновывается той мыслью, что этическая сила прав человека на практике укрепляется, когда получает общественное признание и установленный статус, даже если не учреждается никакого механизма контроля за осуществлением этих прав. По этим вопросам см.: *Sengupta A.* Realizing the Right to Development // Development and Change. 2000. Vol. 31; *Sengupta A.* The Human Right to Development // Oxford Development Studies. 2004. Vol. 32.

ется удовольствиями и исполнением желаний, на которых сосредоточены утилитаристы[21]. Причины, по которым Бентам выбрал полезность в качестве основы социальной оценки, основы скорее заявленной, чем оправданной, следует сравнить и сопоставить с теми основаниями, которые требуют уделять преимущественное внимание свободам[22].

Чтобы определенная свобода была включена в список прав человека, важно предоставить основания тому, чтобы другие люди должны были уделить ей серьезное внимание. То есть должны быть определенные «пороговые условия» значимости, включающие важность этой свободы и возможность повлиять на ее реализацию, чтобы ее можно было уверенно признать в качестве одного из прав человека. Поскольку для социального аппарата прав человека необходимо определенное согласие, согласиться нужно не только с тем, что определенная свобода того или иного человека обладает каким-то этическим значением, но и с тем, что значимость этой свободы выполняет пороговые условия, а именно обладает достаточной общественной важностью, чтобы ее отнесли к числу прав человека, имеющихся у данного лица, и чтобы, соответственно, возникли обязанности, которые были бы приняты другими, готовыми помочь данному человеку в реализации его свобод (вскоре мы рассмотрим эту тему подробнее).

Пороговые условия по разным причинам могут помешать определенным свободам в получении статуса одного из прав человека. Например, несложно доказать, что вполне определенное значение должно приписываться всем из следующих пяти свобод определенного лица (пусть это будет Регана):

1) свободе Реганы от физического насилия;
2) ее свободе гарантированно получать некоторую базовую медицинскую помощь в случае серьезной проблемы со здоровьем;
3) ее свободе от регулярных телефонных звонков в неудобное время, которыми ей надоедают соседи, которых она не любит;

---

21. Это различие рассматривалось в главе 13 («Счастье, благополучие и возможности»).

22. См. также мои работы: *Sen A.* Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984 // Journal of Philosophy. 1985. Vol. 82; *Sen A.* Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1992; *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999.

4) ее свободе в достижении спокойствия, которое важно для хорошей жизни Реганы;
5) ее «свободе от страха», вызванного тем или иным действием других, наносящим ущерб (эта свобода выходит за пределы свободы от собственно вредных действий).

Хотя все эти пять свобод в том или ином смысле важны, можно с некоторой долей уверенности утверждать, что первая (свобода от физического насилия) является достойным предметом права человека, как и вторая (свобода получать базовую медицинскую помощь), тогда как третья (свобода от слишком частых и слишком назойливых телефонных звонков неприятных соседей) в целом не является достаточной причиной, чтобы преодолеть порог социальной значимости и быть признанной в качестве права человека. Четвертая же свобода (свобода в достижении спокойствия), хотя она, возможно, чрезвычайно важна для Реганы, скорее всего, ориентирована на ее внутренний мир, так что вряд ли на нее могут реально воздействовать те или иные политические программы, а потому она не удовлетворяет критерию права человека. Исключение права на спокойствие связано больше с содержанием этой свободы и с проблематичностью воздействия на него посредством социальной помощи, а не с посылкой, утверждающей, будто оно на самом деле не важно для Реганы.

Пятый пример, в котором речь идет о страхе, вызванном негативными действиями других, нельзя верно оценить, не рассмотрев основание этого страха и способы его устранения. Некоторые виды страха, конечно, могут быть вполне оправданными, например страх, вызванный неизбежностью смерти как общим человеческим уделом. Другие же сложно оправдать какими-то разумными причинами, и, как доказывают Роберт Гудин и Фрэнк Джексон в своей важной статье «Свобода от страха», прежде чем определить, должны ли мы чего-то «рационально бояться», необходимо «установить вероятность такого развития событий, которая, возможно, окажется крайне незначительной»[23]. Гудин и Джексон правы в своем выводе:

---

23. Гудин и Джексон приводят слова бывшего вице-президента Дика Чейни, который говорил о «доктрине одного процента» в следующем контексте: «Если бы был всего лишь однопроцентный шанс того, что террористы получат оружие массового уничтожения — и в течение некоторого времени существовала бы лишь небольшая вероятность такого события, — США все равно должны были бы действовать, словно это

«свобода от страха», понимаемая в смысле «свободы от недолжного влияния, которое иррационально пугает нас... и в самом деле представляется важной, но, по сути своей, постоянно ускользающей социальной целью»[24]. И все же свобода от страха может быть тем, к чему человек обоснованно стремится и на поддержку чего у других людей — или общества — могут найтись достаточные основания, независимо от того, является ли этот страх действительно рациональным. Панические атаки у людей, страдающих от психических расстройств, конечно, требуют определенного внимания по медицинским причинам, и в подобных случаях есть вполне убедительный аргумент в пользу врачебной помощи, подкрепляемый правами человека: иррациональность такого страха не обязательно исключает его из зоны правового рассмотрения, поскольку страх и страдание являются настоящими и не всегда их можно устранить усилиями самого больного.

Можно выдвинуть разумный аргумент и за то, чтобы отнести искоренение страха перед терроризмом к области прав человека, даже если такие страхи не до конца обоснованы статистикой. Есть определенная проблема в самой общей атмосфере страха, пусть даже боязнь террористического насилия, возможно, оказывается несколько преувеличенной после терактов в Нью-Йорке в 2001 г., в Лондоне в 2005 г. или в Мумбае в 2008 г.[25] Смысл, который с точки зрения прав человека имеет пятый пример, можно обсуждать и оценивать, и многое бы зависело от характеристики необходимых условий, в частности того, есть ли у государства или общества такие способы устранения этих страхов, которых нет у отдельно действующего индивида, независимо от того, насколько он сам рационален[26].

несомненный факт» (*Goodin R. E., Jackson F.* Freedom from Fear//Philosophy and Public Affairs. 2007. Vol. 35. P. 249). См. также: *Suskind R.* The One Percent Doctrine: Deep Inside America's Pursuit of Its Enemies Since 9/11. New York: Simon & Schuster, 2006.

24. *Goodin R. E., Jackson F.* Freedom from Fear//Philosophy and Public Affairs. 2007. Vol. 35. P. 250.

25. Проблема с «доктриной одного процента» Чейни не в иррациональности боязни чего-то ужасного, у чего лишь однопроцентная вероятность, а в трактовке такого события, как «несомненного факта», что, конечно, является иррациональным и не может быть действительно надежным способом принятия решений о необходимых действиях, особенно если это решение государства.

26. Возможность нарушения свободы человека вмешательством государства поднимает вопрос несколько иного типа в рамках «республиканского»

Конечно, мы можем спорить о том, как определять порог значимости, как и о том, преодолевает ли какая-то определенная свобода этот порог. Анализ подобных порогов, связанных с важностью и социальным значением определенных свобод, играет существенную роль в оценке прав человека. Всегда остается возможность несогласия по высказываниям, относящимся к правам человека, и критическое исследование является частью того, что можно назвать наукой, изучающей права человека. Действительно, даже жизнеспособность требований, касающихся прав человека, которую мы будем обсуждать далее, тесно связана с беспристрастным анализом.

Возможность и процесс как аспекты свободы

Теперь я займусь другим различием в идее свободы, которое может оказаться важным для теории прав человека. Ранее, особенно в главе 11 («Жизни, свободы и возможности»), я обсуждал важность различия «аспекта возможности» и «аспекта процесса» в свободе, указав на сложные вопросы, связанные с оценкой каждого из этих двух аспектов[27]. Пример, являющийся вариантом того, что обсу-

---

взгляда на свободу, отстаиваемого Филипом Петтитом (*Pettit P.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government, Oxford: Clarendon Press, 1997); он очень схож с «неоримской» позицией, обсуждаемой Квентином Скиннером (*Скиннер К.* Свобода до либерализма. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006). Этот способ рассмотрения содержания свободы определяется, в первую очередь, не вероятностью вмешательства государства, а простой *возможностью* вмешательства, из-за которой свободы индивидуумов становятся зависимыми от воли других людей. Я возражал на довод, утверждающий, что это главное содержание свободы, хотя при этом выступал за то, чтобы для него было оставлено место в широком спектре различных аспектов свободы (см. главу 14 «Равенство и свобода»). Как уже говорилось ранее, хотя Гоббс, возможно, поддерживал в какой-то мере республиканский взгляд, в его более поздних работах, в которых была развита его теория свободы, следов такой поддержки уже не найти; об этом вопросе см.: *Skinner Q.* Hobbes and Republican Liberty. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. См. также: *Tuck R.* Hobbes. Oxford: Oxford University Press, 1989), *Tuck R., Silverthorne M.* (ed.). Hobbes: On the Citizen. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

27. Более полное исследование этого различия и важных следствий, из него вытекающих, см. в моих Лекциях имени Кеннета Эрроу «Свобода и общественный выбор», включенных в книгу: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 (эссе 20–22).

ждался в главе 11[28], способен выявить *изолированные* (хотя и не обязательно независимые) значения как реальных возможностей, так и действительных процессов, включенных в свободу того или иного человека. Рассмотрим девушку, скажем Сулу, которая считает, что хорошо бы вечером пойти на танцы с приятелем. Чтобы учесть некоторые соображения, не являющиеся существенными для рассматриваемых здесь вопросов (и которые привели бы к ненужному усложнению обсуждения), предположим, что в ее решении пойти на танцы нет никакого риска для ее безопасности и что она критически обдумала это решение, придя к выводу, что такой выбор будет разумным (в действительности она может считать, что это просто «идеальный» вариант).

Теперь рассмотрим угрозу нарушения этой свободы, возникающую, если какие-то авторитарные стражи общества принимают решение, что она не должна идти на танцы («это совершенно неприемлемо»), и тем или иным способом принуждают ее остаться дома. Чтобы понять, что здесь есть два разных вопроса, связанных с этим нарушением ее свободы, рассмотрим альтернативный случай, когда авторитарные начальники решают, что она, безусловно, должна вечером куда-то выйти («ты на этот вечер изгоняешься — держись подальше, поскольку мы принимаем важных гостей, которым было бы неприятно твое поведение и нелепый вид»). Очевидно, нарушение свободы есть и в этом случае, однако Сулу принуждают делать то, что она бы и так выбрала (она должна пойти на танцы), и это легко понять, если сравнить две альтернативы: «свободно выбрать танцы» и «быть вынужденной пойти на танцы». Последняя предполагает непосредственное нарушение «аспекта процесса» в свободе Сулы, поскольку действие ей навязывается, пусть даже это то самое действие, которое она выбрала свободно («не тратить же время на этих напыщенных гостей, куда лучше потанцевать с Бобом»). Аспект возможности также затронут, хотя и косвенно, поскольку подробное описание возможностей может включать наличие вариантов, и, кроме того, Сула, возможно, ценит и саму свободу выбора (этот вопрос обсуждался в главе 11 «Жизни, свободы и возможности»).

Тем не менее нарушение аспекта возможности было бы более явным и существенным, если бы Сулу не только

28. См. главу 11.

принудили делать то, что выбрано другим, но и действительно заставили делать то, что сама она в противном случае не стала бы делать. Сравнивать в таком случае нужно «необходимость идти на танцы», если она все равно выбрала бы танцы, и необходимость остаться дома со скучными гостями — различие сразу же становится понятным, поскольку оно в первую очередь состоит в аспекте возможности, а не в аспекте процесса. Если Сулу заставляют остаться дома и выслушивать разглагольствующих банкиров, она теряет свободу в двух разных отношениях, связанных с тем, что она, во-первых, вынуждена делать что-то, не имея свободы выбора, *и*, во-вторых, обязана, в частности, делать то, что она сама бы не выбрала.

И процессы, и возможности (opportunities) могут фигурировать в правах человека. Если говорить об аспекте возможности (opportunities), присущем свободе, идея «возможности» (capability), то есть наличия реальных шансов достичь ценных видов функционирования, в обычном случае представляла бы собой удачный метод формализации свобод, однако вопросы, связанные с аспектом процесса, требуют, чтобы мы трактовали свободы не только через возможности (capability). Пренебрежение «надлежащей процедурой», например, при заключении в тюрьму без законного судебного процесса, может стать предметом, попадающим в сферу действия прав человека, независимо от того, можно ли ожидать, что честный процесс привел бы к какому-то иному приговору.

Совершенные и несовершенные обязанности

С точки зрения общего подхода, излагаемого здесь, значение прав связано в конечном счете с важностью свободы, включающей аспекты возможности и процесса. Что сказать об обязанностях других, которые можно было бы связать с такими правами? Мы опять же можем начать с важности свобод, но теперь рассмотреть уже следствия, которые связывают свободы с обязанностями. Если свободы считаются важными (в соответствии с тем, что ранее обсуждалось в этой книге), у людей есть основание спросить, что они должны сделать, чтобы помочь друг другу в защите или укреплении своих свобод. Поскольку нарушение — или неосуществление на практике — сво-

бод, обосновывающих значимые права, — это нежелательный результат (или дурная социальная реализация), даже у тех, кто сами не являются источниками этого нарушения, но находятся в положении, в котором они могут помочь, есть основание рассмотреть то, что они в этом случае должны сделать[29].

Однако переход от *основания* для действия (помощи другим), которое представляется достаточно очевидным в этической системе, учитывающей логику последствий, к действительной *обязанности* выполнить это действие далеко не прост, и его нельзя описать какой-то одной простой формулой. Здесь свою роль могут играть различные вариации в рассуждении, в том числе в оценке того, почему и в какой мере у человека должно быть основание для действия, чтобы оно послужило фундаментом для возможной обязанности. С этим вопросом связана и проблема симпатии, благодаря которой цели других — и их свобода, позволяющая им их осуществлять, — становятся нашими собственными производными интересами. Глубина и сила симпатии должны быть одним из элементов теоретической основы прав человека. Однако симпатия в форме сочувствия боли других людей, на самом деле, не существенна для понимания причин, заставляющих помогать другим людям, испытывающим боль (или страдающим от какого-то серьезного бедствия или лишения)[30].

Базовая общая обязанность в этом случае должна состоять в необходимости серьезно рассмотреть то, что можно разумно сделать для помощи в осуществлении свободы другого человека, учитывая ее важность и возможность повлиять на нее, а также собственные обстоятельства и вероятную эффективность. Здесь, конечно, сохраняются определенные двусмысленности и есть место для несогласия, однако для определения того, что дóлжно сделать, крайне важно признать обязательство рассмотреть

---

29. Значение чувствительного к последствиям теоретического аппарата для этого типа этического рассуждения рассматривается в моих статьях: *Sen A.* Rights and Agency // Philosophy and Public Affairs. 1982. Vol. 11; *Sen A.* Positional Objectivity // Philosophy and Public Affairs. 1993. Vol. 22; *Sen A.* Consequential Evaluation and Practical Reason // Journal of Philosophy. 2000. Vol. 97.

30. Здесь уместно вспомнить проведенное Адамом Смитом различие между помощью другим на основании «симпатии» и той же помощью, объясняемой «великодушием» или «общественным духом» (см. его «Теорию нравственных чувств»). Об этом различии см. также главу 8 («Рациональность и другие люди»).

этот аргумент серьезно. Необходимость поставить этот вопрос (а не вести себя в соответствии с удобной посылкой, будто мы ничего не должны друг другу) может выступать отправной точкой для более развернутого этического рассуждения, как раз и определяющего сферу прав человека. Однако подобное рассуждение не могло бы закончиться на этом вопросе. В силу ограниченных способностей и возможностей человека, а также приоритетов различных типов обязанностей и требований иных — не деонтологических — целей, которые могут у нас быть, необходимо серьезное практическое рассуждение, в котором должны прямо или косвенно рассматриваться наши разные обязанности (в том числе и несовершенные)[31].

Признание прав человека не совпадает с требованием, будто каждый должен заняться предотвращением нарушения любых прав человека независимо от того, где такое нарушение может произойти. Скорее всего, это признание того, что, если кто-то находится в положении, позволяющем как-то реально помочь в недопущении нарушения этого права, тогда у такого человека есть все причины сделать это — и эти причины должны им учитываться, когда он выносит решение о том, что следует сделать. Конечно, сохраняется возможность, что другие обязанности или не связанные с обязанностями интересы окажутся более значимыми, чем основание для совершения рассматриваемого действия, однако такое основание все же не отбрасывается в сторону, словно бы это просто «не наше дело». Здесь есть универсальное этическое требование, но оно не позволяет автоматически определить набор предзаданных действий, которые бы вообще не зависели от каких бы то ни было обстоятельств.

---

31. Важность обязанностей, связанных с чьими-то силами и возможностями, обсуждалась в главах 9 («Множественность беспристрастных оснований») и 13 («Счастье, благополучие и возможности»). Этот вопрос заставляет нас выйти за пределы обязанностей, связанных с воображаемыми «общественными договорами», которые, как обычно считается, ограничены членами определенного сообщества или политической организации и не применяются к тем людям, которые находятся за границами такого сообщества. Прекрасное обсуждение общей проблемы глобальной инклюзивности, требующей не игнорировать чужаков и в том же время не принимать некую механическую формулу, которая бы указывала, что следует для них сделать, см. в работе: *Appiah K. A.* Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers. New York: W. W. Norton & Co., 2006. Chapter 10.

Выбор действий в контексте таких взаимосвязей должен допускать значительные вариации, зависящие от выбора приоритетов и ориентиров, а также систем оценки. Кроме того, может быть определенный разброс в том, как осуществляется причинно-следственный анализ, особенно в случае действий, которые могут быть предприняты другими людьми, также находящимися в таком положении, что могут помочь или навредить. Следовательно, в определении обязанностей может быть значительная вариативность и даже некоторая двусмысленность. Однако наличие двусмысленности в той или иной идее не является причиной для отказа ей в обоснованности. Двусмысленность в применении понятия, которое в целом является важным, — это причина для включения определенной неполноты и допустимых вариаций в интерпретации самого этого понятия (о чем я говорил в работе «Переоценка неравенства»[32]).

Действительно, нечетко определенные обязанности нельзя путать с полным отсутствием обязанностей. Скорее всего, они относятся к важной категории обязанностей, которые, как уже упоминалось ранее, Иммануил Кант называл «несовершенными» и которые могут сосуществовать с другими, заданными в более полном виде императивами «совершенных обязанностей»[33]. Это различие между обязанностями двух типов (а также их наличие в одних и тех же ситуациях) можно проиллюстрировать таким примером. Рассмотрим реальный случай, произошедший в нью-йоркском Квинсе в 1964 г.: на женщину по имени Кэтрин (Китти) Дженовезе напали на глазах у людей, наблюдавших за событием из окон домов, однако, несмотря на то что нападавший совершил несколько попыток (пострадавшая в итоге скончалась), люди, наблюдавшие за происходящим из окон квартир, так и не откликнулись на ее крики о помощи[34]. Можно доказать, что

---

32. См.: *Sen A.* Inequality Reexamined. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 46–49, 131–135. Этот вопрос рассматривается также в моей статье: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65, переиздано в: *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

33. См.: *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 196.

34. Один наблюдатель из квартиры сверху крикнул нападавшему: «Оставьте ее в покое!», однако эта помощь так и осталась единичной и весьма ограниченной попыткой, а полицию вызвали только спустя значительное время после нападения. Всестороннее обсуждение инцидента вме-

в этом случае произошли три ужасных вещи, которые отличны друг от друга, хотя и связаны между собой:

1) была нарушена *свобода женщины* от физического насилия (что, конечно, является здесь важнейшим вопросом);
2) была нарушена *обязанность нападающего* не совершать нападение и не убивать (нарушение «совершенной обязанности»);
3) наконец, *обязанность других* предоставить разумную помощь тому, кто столкнулся с угрозой нападения и убийства, тоже была нарушена.

Эти нарушения связаны друг с другом, и они демонстрируют сложную картину соответствия прав и обязанностей в структурированной этике, которая может помочь в объяснении схемы оценки прав человека[35]. Ракурс прав человека требует анализа всех этих разных вопросов[36].

Предполагаемую точность юридических прав часто противопоставляют неизбежным двусмысленностям этических требований прав человека. Это различие, однако, не является само по себе серьезным препятствием для этических требований, в том числе и тех, что связаны с невыполненными обязанностями, поскольку аппарат нормативного рассуждения вполне способен допускать вариации, которые не так-то просто учесть в полностью определенных юридических предписаниях. Как отмечает Аристотель в «Никомаховой этике», мы должны «доби-

---

сте с моральными и психологическими вопросами, связанными с ним, см. в: *Bobbitt P.* The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History. New York: Knopf, 2002. Chapter 15, 'The Kitty Genovese Incident and the War in Bosnia'.

35. В данном анализе я не затрагиваю различия между моральными оценками, специфичными для агента и нейтральными по отношению к нему. Представленное здесь описание можно расширить, освободив место для оценок, соотносимых с позициями, что обсуждалось в главе 10 «Реализация, последствия и деятельность». См. также: *Sen A.* Rights and Agency // Philosophy and Public Affairs. 1982. Vol. 11; *Sen A.* Positional Objectivity // Philosophy and Public Affairs. 1993. Vol. 22.

36. Невыполнение обязанностей пассивными наблюдателями насилия, причиненного Китти Дженовезе, и ее убийства, соотносится с тем тезисом, что, с их стороны, было бы разумно как-то помочь ей, например безотлагательно позвонить в полицию. Этого не случилось: никто не вышел, чтобы спугнуть нападавшего, а полицию вызвали после события, когда прошло уже много времени.

ваться точности для каждого рода в той степени, в какой это допускает природа предмета»[37].

От несовершенных обязанностей вместе с неизбежными двусмысленностями, связанными с самой их идеей, можно уклониться только в том случае, если освободить все человечество, кроме тех, кто непосредственно вовлечен в рассматриваемую ситуацию, от всякой ответственности за попытки как-то разумно помочь. Хотя такое общее освобождение [от ответственности] может показаться разумным, если речь о *юридических* требованиях, в *этической* области аргументы в пользу подобной безнаказанности обосновать довольно трудно. Собственно, в законах некоторых стран существует юридическое требование предоставлять разумную помощь третьей стороне; например, во Франции есть статья о «преступном бездействии», применяемая в случае неоказания помощи тем, кто стал жертвой правонарушений определенного рода. Неудивительно, что двусмысленности в применении подобных законов оказались достаточно существенными, став в последние годы предметом некоторых правовых дискуссий[38]. Двусмысленности, присущей обязательствам такого типа — как в этике, так и в праве, — избежать достаточно сложно, если в целом остается место для обязанностей незаинтересованной стороны по отношению к кому-то другому.

Свободы и интересы

В принимаемой нами интерпретации провозглашение прав человека представляет собой утверждение важности свобод, которые определяются и положительно оцениваются в определенной формулировке прав. Например, когда признается право человека не быть жертвой пыток, утверждается и положительно оценивается важность свободы от пыток, которая должна быть у всех[39],

---

37. *Аристотель*. Никомахова этика//Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 56.

38. Об этом вопросе см.: *Ashworth A., Steiner E.* Criminal Omissions and Public Duties: The French Experience//Legal Studies. 1990. Vol. 10; *Williams G.* Criminal Omissions: The Conventional View//Law Quarterly Review. 1991. Vol. 107.

39. Как отметил Чарльз Бейц, права человека играют «роль морального оселка — стандарта оценки и критики внутриполитических институтов, планки для их реформы и все чаще стандарта оценки политик и практик международных экономических и политических институтов» (*Beitz C.*

а вместе с этим утверждается: другие должны рассмотреть, что они могут разумно сделать, чтобы гарантировать всеобщую свободу от пыток. Для потенциального мучителя требование вполне очевидно: воздержаться и отказаться от намеченных действий (это, разумеется, «совершенная обязанность»). Но есть ответственности и у других, даже если они не так четко определены и в целом заключаются в том, что они должны делать то, что можно разумно предпринять в данных обстоятельствах (соответственно, такие действия относятся к широкой категории «несовершенных обязанностей»). Совершенно определенное требование не прибегать к пыткам дополняется более общим, но менее четким требованием рассмотреть способы предупреждения пыток, а потом решить, что следует разумно сделать в данном конкретном случае[40].

Здесь есть интересный и важный вопрос, связанный с конкурентными притязаниями свободы и интересов на статус оснований прав человека. В противоположность нашему акценту на свободах, Йозеф Рац разработал, прежде всего в своей проницательной книге «Моральность свободы», сильную теорию прав человека, основанную на интересе: «Права обосновывают требования совершить некоторое действие в интересах других»[41]. Я считаю подход Раца весьма привлекательным, и не только потому, что он мой старый друг, у которого я многому научился, когда мы часто дискутировали с ним в Оксфорде в 1977–1987 гг., но, главное, потому, что он намечает линию рассуждения, которая на самом деле представляется убедительной[42].

Human Rights as a Common Concern //American Political Science Review. 2001. Vol. 95. P. 269).

40. Связь прав с обязанностями, как несовершенными, так и совершенными, была вкратце рассмотрена в моей ранее выходившей статье: *Sen A.* Consequential Evaluation and Practical Reason //Journal of Philosophy. 2000. Vol. 97, а также в вводной главе к Докладу по человеческому развитию ООН 2000 г. (United Nations' Human Development Report 2000. New York: UNDP, 2000), которая основывалась на статье, написанной мной для этого специального издания — «Права человека и человеческое развитие» (Human Rights and Human Development).

41. *Raz J.* The Morality of Freedom. Oxford: Clarendon Press, 1986. P. 180.

42. Сходный тезис см. у Томаса Сканлона: *Scanlon T.* Rights and Interests //Arguments for a Better World / K. Basu, R. Kanbur (eds). 2009. Если воспользоваться возможностью и сказать о другом, но связанном с рассматриваемыми вопросами пункте несогласия со Сканлоном и его позицией, как она изложена в этой статье, я должен отметить, что определенная ошибка в интерпретации заметна в его мнении, будто, если принять мой аргумент о необходимости «взвешивать» различные требова-

Но следует поставить вопрос о том, достаточно ли фокусировки, пусть и весьма привлекательной, на *интересах* разных людей, выступающей обоснованием прав, для теории прав в целом и прав человека в частности. Также в связи с этим вопросом мы должны поставить и следующий: важно ли расхождение между ракурсами свободы и интереса?

Конечно, определенное расхождение здесь есть. Я уже касался его немалого значения в другом контексте, где не было речи о правах человека. Рассмотрим снова пример, обсуждавшийся в главе 8[43]: человек, сидящий возле окна, находит достаточно серьезное основание, чтобы опустить штору (жертвуя, таким образом, своей собственной возможностью наслаждаться солнцем), чтобы его сосед мог играть в глупую компьютерную игру, в которую тому хочется играть. Это основание, с точки зрения пассажира на месте около окна, состоит не в «интересе» фаната игр (в действительности пассажир у окна считает, что его действие вовсе не в интересах игрока), а в «свободе» энтузиаста игры делать то, что он очень хочет делать (независимо от того, в его ли это интересах, с какой бы точки зрения на них ни смотреть — пассажира у окна или же самого

ния, обоснованные правами, тогда «понадобился бы *ранжир прав*, который определял бы, какое право должно превалировать в конфликтных случаях» (P. 76; курсив мой. — *А.С.*). Математика взвешивания допускает различные процедуры взвешивания, учитывающие интенсивности, обстоятельства и последствия, так что мы не обязаны соглашаться на однозначный «лексический» приоритет прав одного типа перед всеми остальными правами, который действовал бы во всех случаях. Этот вопрос обсуждался ранее, в главе 3 («Ролз и после Ролза»), когда речь шла о том, что для свободы Ролз выбрал лексический приоритет (действующий в любом случае против любого противостоящего ему соображения), а не более сложные формы взвешивания, которые позволили бы признать особую и весьма существенную значимость свободы, не пренебрегая при этом всем тем, что с ней соперничает. Эта мысль соотносится также с аргументом Герберта Харта, согласно которому требования свободы иногда могут обоснованно перевешиваться какими-то другими требованиями, если осуществление свободы способно привести к крайне негативным последствиям для благополучия людей, даже если в других случаях свобода может возобладать над соображениями благополучия. В нелексических системах взвешивания может учитываться это достаточно распространенное понимание того, что конфликт между конкурирующими друг с другом соображениями, связанными с правами, не обязательно решать чистой «типологией» и внеконтекстным «ранжиром прав», который совершенно не учитывает интенсивности и последствия. См. также: *Osmani S. R.* The Sen System of Social Evaluation // Arguments for a Better World.

43. См. главу 8 («Рациональность и другие люди»). P. 192–193 [англ. изд.].

игрока). Расхождение между свободой и интересом может быть довольно значительным.

Теперь рассмотрим другой пример, больше соответствующий тем аргументам, которые фигурируют в представленном Рацом исследовании прав. Свободу человека, не являющегося жителем Лондона, позволяющую ему приехать в Лондон и присоединиться к проходящей там мирной демонстрации (например, против вторжения в Ирак в 2003 г. коалиции под предводительством США), можно было бы нарушить неким ограничительным указом, который не дал бы потенциальному демонстранту присоединиться к демонстрации (это абсолютно гипотетический пример — никто не чинил подобных препятствий). Если бы было введено подобное ограничение, оно, очевидно, было бы нарушением *свободы* этого не допущенного человека (который желает принять участие в демонстрации), а потому и нарушением одного из его *прав*, если права должны включать в себя такие свободы. В этом рассуждении обнаруживается прямая связь.

Если же права основываются только на «интересах» (противопоставляемых «свободам) рассматриваемого человека, мы должны будем рассмотреть, в его ли *интересах* присоединиться к демонстрации по поводу Ирака. И если выяснится, что участие в организованном протесте, хотя оно и является политическим приоритетом потенциального демонстранта, на самом деле не слишком служит его интересам, а может быть, и вообще расходится с ними, тогда свободу участвовать в лондонской демонстрации нельзя было бы включить в круг прав человека, раз они должны основываться на интересе человека. Если бы мы приняли интерпретацию прав, основанную на интересе, тогда статус свободы как основания права человека был бы, несомненно, подорван. Если же, с другой стороны, признается важность свобод, поскольку они дают человеку свободу выбора (неважно, что он выбирает — осуществление своих личных интересов или что-то совсем другое) и возможность жить своей жизнью в соответствии со своими собственными приоритетами (которые не обязательно ориентированы на интерес), тогда обоснование прав человека через интерес может в конечном счете оказаться недостаточным подходом[44].

---

44. Как убедительно доказал Ричард Так, «одно из очевидных отличий теории прав от утилитаризма состоит в том, что приписывание кому-ли-

Сделав этот вывод, я, однако, должен также отметить, что «интерес» можно определить очень широко, так что он будет включать в себя все цели, которых человек желает достичь, независимо от мотивации. Собственно, в обычном языке посягательство на чью-то свободу выбора часто определяется как нечто противоречащее интересу этого человека[45]. Если принимается такой расхожий взгляд на то, что считать интересом, тогда зазор между интересами и свободами, возможно, в этой мере устраняется[46]. Если окажется, что тезис Раца надо трактовать именно так, тогда наши подходы к правам, возможно, в изрядной степени совпадут друг с другом.

Состоятельность экономических и социальных прав

Теперь я перейду от общего анализа прав человека к анализу некоторых специфических типов требований, которые могли бы быть включены в категорию прав человека. Существует отдельный вопрос о включении в эту категории «экономических и социальных прав», а также «прав на благосостояние»[47]. Эти права, которые их защитни-

---

бо права не требует от нас какой-либо оценки внутреннего состояния этого человека». Далее он объясняет: «Если у кого-то есть право стоять на Трафальгарской площади, неважно, испытывает ли он от этого действия удовольствие или же ощущает трагедийность происходящего, как у Достоевского; неважно даже, принимает ли он решение об осуществлении этого действия в каком-то конкретном случае (точно так же у Гоббса, строго говоря, неважно, всегда ли люди стремятся обезопасить сами себя)» (*Tuck R.* The Dangers of Natural Rights//Harvard Journal of Law and Public Policy. 1997. Vol. 20. P. 689–690).

45. Я оспаривал рассуждение, поддерживающее такое отождествление, не только в главе 8 «Рациональность и другие люди», но также в главах 9 («Множественность беспристрастных оснований») и 13 («Счастье, благополучие и возможности»).

46. Собственно, Йозеф Рац сам обсуждает обширные связи между понятиями интереса и свободы в своей работе «Моральность свободы» (The Morality of Freedom, 1986), и, хотя я нахожу между ними некоторое вполне реальное различие, я не буду оценивать здесь то, насколько велико различие между следствиями, вытекающими из этих двух идей.

47. Слово «благосостояние» используется тут в более узком и специфическом смысле, не как синоним для благополучия вообще (как мы использовали его в контексте обсуждения значимости счастья или благополучия для оценки справедливости в главе 13 «Счастье, благополучие и возможности»). «Права на благосостояние» обычно означают право на пенсию, пособия по безработице и другие аналогичные государствен-

ки считают важными правами «второго поколения», относя к их числу общее право на средства существования и медицинскую помощь, были добавлены к более ранним формулировкам прав человека относительно недавно, значительно расширив в итоге саму сферу прав человека[48]. И хотя эти права не значились в классических текстах о правах человека (например, в американской Декларации независимости или французской Декларации прав человека и гражданина), они составляют довольно важную часть тех современных перемен, которые Касс Санстейн называет «правовой революцией»[49].

В этой сфере значительные подвижки наметились со Всеобщей декларации прав человека 1948 г. Новая декларация отражала преобразования в радикальной социальной мысли, участвующей в изменении мира XX в. Отличие от прежних деклараций и правда довольно существенное. Можно вспомнить, что даже президент Авраам Линкольн первоначально не требовал политических и социальных прав для рабов, ограничиваясь лишь некоторыми минимальными правами, касающимися жизни, свободы и плодов труда. Декларация ООН содержит гораздо более обширный список свобод и требований, которые она призывает защищать. К ним относятся не только основные политические права, но также право на труд, на образование, на защиту от безработицы и бедности, на вступление в профсоюзы и даже право на справедливое и достаточное вознаграждение. Это довольно радикальное отклонение от ограниченного подхода американской Декларации 1766 г. или французской Декларации 1789 г.

Глобальная политика справедливости во второй половине XX в. стала все больше заниматься этими правами второго поколения. Глобальный диалог и рассуждения того типа, что практикуется в новую эпоху, должны были отразить в себе гораздо более широкую интерпретацию сферы действия и содержания разных видов гло-

---

ные льготы, нацеленные на облегчение определенных форм экономической и социальной депривации, причем список последних может быть расширен так, что в него попадут неграмотность и предотвращаемые заболевания.

48. См.: *Hare I.* Social Rights as Fundamental Human Rights//Social and Labour Rights in Global Context/Hepple B. (ed.). Cambridge University Press, 2002.

49. *Sunstein C.* R. After the Rights Revolution; Reconceiving the Regulatory State. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

бальной ответственности[50]. Как утверждал Брайан Барри, «у Всеобщей декларации прав человека есть некоторые, в том числе весьма важные, следствия для международного сообщества в целом, а не только для отдельных государств»[51]. Устранение бедности во всем мире и других социально-экономических форм депривации вышло, таким образом, на первый план в глобальной защите прав человека, которую в некоторых случаях возглавляли такие философы, как Томас Поггe[52]. Быстро нарастающий интерес к этой теме оказал влияние и на требования по политическим реформам. В самом деле, как утверждал Дин Чаттерджи, «глобальное признание закрепившейся в отдельных регионах бедности и систематической несправедливости в качестве серьезных проблем, связанных с правами человека, оказало давление на отдельные страны, заставив их провести внутренние демократические реформы, и обострило ощущение потребности в более справедливых и эффективных международных институциональных предписаниях»[53]. Права второго поколения стали оказывать значительное влияние на повестку институциональных реформ, нацеленных на выполнение «несовершенных»

---

50. См., например, анализ Эндрю Купера в работе: *Kuper A.* Democracy Beyond Borders: Justice and Representation in Global Institutions. New York and Oxford: Oxford University Press, 2004; см. также сборник статей, вышедший под его редакцией: *Kuper A.* (ed.). Global Responsibilities: Who Must Deliver on Human Rights? New York and London: Routledge, 2005.

51. *Barry B.* Why Social Justice Matters. London: Polity Press, 2005. P. 28. Барри далее выделяет следствия этого важного признания, как он сам их представляет: «Если у государств просто нет средств для обеспечения всех и каждого такими вещами, как достаточное питание и жилье, чистая питьевая вода, гигиена и здоровая окружающая среда, образование и медицинская помочь, тогда у богатых стран, каждой по отдельности или у всех вместе, есть обязанность сделать так, чтобы соответствующие ресурсы были тем или иным способом предоставлены» (p. 28).

52. Работы Томаса Поггe, как и других его коллег, позволили открыть много областей политического анализа, основанного преимущественно на идее прав человека и требований справедливости. См., в частности: *Pogge T.* World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2002; 2nd edn, 2008; *Føllesdal A., Pogge T.* (eds). Real World Justice. Berlin: Springer, 2005; *Pogge T., Reddy S.* How Not to Count the Poor. New York: Columbia University Press, 2005; *Goodin R., Pettit P., Pogge T.* (eds). A Companion to Contemporary Political Philosophy. Oxford: Blackwell, 2007; *Mack E., Pogge T., Schramm M., Klasen S.* (eds). Absolute Poverty and Global Justice: Empirical Data — Moral Theories — Realizations. Aldershot: Ashgate, 2009.

53. *Chatterjee D.* Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century. London: Rowman & Littlefield, 2008. P. 2.

глобальных обязанностей, которые признавались чаще неявно, чем открыто.

Включение прав второго поколения позволяет объединить этические вопросы, лежащие в основе общих идей глобального развития, с требованиями делиберативной демократии, которые в равной мере связаны с правами человека, а нередко и пониманием важности укрепления человеческих возможностей. Дэвид Крокер в своем весьма содержательном вкладе в это объединение, которое представляет собой его книга «Этика глобального развития: действенность, возможность и делиберативная демократия», указывает на то, что, поскольку действенность и имеющие ценность возможности являются «основой прав человека, общественной справедливости, а также индивидуальных и коллективных обязанностей, этика развития должна будет изучать и то, помогает ли глобализированный мир индивидам и институтам исполнять их моральное обязательство, предписывающее уважать эти права, или же, напротив, препятствует им в этом». Далее он утверждает, что «долгосрочная цель качественного и справедливого развития — как национального, так и глобального — должна состоять в обеспечении достаточного уровня действенности и базовых в моральном отношении возможностей для каждого человека в мире, независимо от его национальности, этноса, религии, возраста, гендера и сексуальных предпочтений»[54]. Только благодаря включению прав второго поколения становится возможным подобное радикальное предложение по широкой интеграции, которое при этом *не* заставляет нас покинуть сферу прав человека[55].

Однако эти права, недавно включенные в число прав человека, стали предметом более узконаправленного спора: разумные причины для отказа от них были довольно убедительно представлены рядом политических теоретиков и философов. Возражения распространяются не только на реализацию экономических и социальных прав в глобальном мире, но и на жизнеспособность этих прав даже в том случае, когда последние ограничиваются пределами какой-то одной страны. Два наиболее сильных

---

54. *Crocker D.* Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 389–390.

55. См. также: *Barry C., Reddy S.* International Trade and Labor Standards. New York: Columbia University Press, 2008.

варианта критики были представлены Морисом Крэнстоном и Онорой О'Нилл[56]. Спешу объяснить, что аргументы против включения этих свобод в сферу прав человека обычно не связаны с отрицанием их значения. Действительно, предложенный О'Нилл и в основном следующий Канту анализ философских вопросов, связанных с бедностью и голодом во всем мире, представляет собой весьма содержательное исследование огромного значения этих проблем[57]. Скорее всего, предлагаемое исключение из сферы прав человека связано с интерпретацией содержания и области применения идеи прав человека, поддерживаемой этими критиками, включая О'Нилл.

В действительности существует два варианта возражений, которые я буду называть «критикой со стороны институциализации» и «критикой со стороны осуществимости». Критика со стороны институциализации, которая направлена, в частности, на экономические и социальные права, связана с мнением, будто настоящие права должны предполагать точное соответствие в виде явно сформулированных обязанностей. Утверждается, что такое соответствие могло бы существовать только в том случае, когда право институциализировано. Онора О'Нилл сформулировала этот критический аргумент убедительно и ясно:

> К сожалению, во многих работах, посвященных правам и соответствующей риторике, необдуманно провозглашаются всеобщие права на блага или услуги, в частности «права на благосостояние», а также другие социальные, экономические и культурные права, которые занимают важное место в международных Хартиях и Декларациях, но при этом никак не объясняется, что связывает каждого предположительного правообладателя с некоторым носителем обязанности (одним или несколькими), а потому содержание этих прав остается совершенно темным... Некоторые защитники всеобщих экономических, социальных и культурных прав не идут дальше указания на то, что они *могут* быть институциализированы, и это верно. Однако вся соль в том, что они *должны* быть институциализированы, в противном случае права просто нет[58].

---

56. См.: *Cranston M.* Are There Any Human Rights?//Daedalus. 1983. Vol. 112; *O'Neill O.* Towards Justice and Virtue. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
57. *O'Neill O.* Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development. London: Allen & Unwin, 1986.
58. *O'Neill.* Towards Justice and Virtue (1996). P. 131–132. См. также ее работу: *O'Neill O.* Bounds of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Отвечая на эту критику, мы должны указать на уже обсуждавшуюся интерпретацию, согласно которой обязанности могут быть как совершенными, так и несовершенными. Даже классические права «первого поколения» (например, свобода от физического насилия) могут считаться вменяющими другим людям определенные несовершенные обязательства, что было проиллюстрировано случаем с нападением на Китти Дженовезе в Нью-Йорке при многих свидетелях. Экономические и социальные права, возможно, также требуют как совершенных, так и несовершенных обязанностей. Существует обширная территория для плодотворного общественного обсуждения того, что определенное общество или государство — в том числе даже и бедное — может сделать для предотвращения нарушения некоторых базовых экономических и социальных прав (связанного, к примеру, с сохраняющимся голодом, хроническим недоеданием или отсутствием медицинской помощи), и в этой же сфере может осуществляться определенное общественное давление.

Действительно, деятельность общественных организаций, оказывающих ту или иную поддержку, часто нацелена именно на институциональные перемены, и такую деятельность можно считать частью несовершенных обязанностей, имеющихся у индивидов и групп в обществе, в котором нарушаются основные права человека. Онора О'Нилл, конечно, права в том, что подчеркивает важность институтов для реализации «прав на благосостояние» (и даже для экономических и социальных прав в целом), однако этическое значение этих прав само по себе является достойным основанием для стремления реализовать их путем поощрения или провоцирования изменений как в институтах, так и в общественных установках. Это можно сделать, к примеру, агитируя в пользу нового законопроекта или же способствуя большему осознанию серьезности проблемы[59]. Отрицать этический статус данных требований — значило бы игнорировать рассуждение, которое питает эти конструктивные виды деятельности, в том числе и работу ради тех институциональных перемен, которые, как справедливо отмечает О'Нилл, необходимы, чтобы можно было реализовать права человека, как их понимают активисты.

---

59. Роль публичного обсуждения и медиа в снижении или устранении социальных и экономических форм депривации обсуждалась в главах 15 («Демократия как публичный разум») и 16 («Практика демократии»).

«Критика со стороны осуществимости», которая в какой-то мере связана и с критикой со стороны институциализации, исходит из аргумента, утверждающего, что даже при приложении всех усилий не всегда возможно добиться всеобщей реализации заявленных экономических и социальных прав. Это эмпирическое наблюдение само по себе в каком-то смысле интересно, однако оно превращается в критику самой возможности принять эти гипотетические права, обоснованную посылкой, как правило не доказываемой, будто взаимосвязанные права человека должны быть полностью выполнимыми для всех. Если принять эту посылку, тогда многие так называемые экономические и социальные права будут тут же выведены за пределы возможных прав человека, особенно в более бедных обществах. Морис Крэнстон формулирует этот аргумент следующим образом:

> Институциализировать традиционные политические и гражданские права несложно. В большинстве случаев они требуют, чтобы правительства и люди в целом оставили человека в покое... Проблемы, поднимаемые притязаниями на экономические и социальные права, имеют, однако, совершенно иной характер. Как можно осмысленно требовать от правительств тех стран Азии, Африки и Южной Америки, где индустриализация только-только началась, предоставить социальное обеспечение и оплачиваемые отпуска живущим там миллионам людей, причем когда их численность быстро растет?[60]

Убеждает ли эта критика, на первый взгляд вполне правдоподобная? Я готов доказать, что она основана на путанице в содержании того, что должно требовать этически признанное право. Утилитаристы желают максимизации полезности, и жизнеспособность этого подхода не подрывается тем фактом, что всегда остается место для дальнейшего увеличения достигаемой полезности, и точно так же защитники прав человека хотят, чтобы *признанные* права человека были *реализованы* в максимальной степени[61]. Жизнеспособности такого подхода не вредит то, что, возможно, в какой-то момент потребуются дальнейшие социальные изменения, чтобы еще больше этих признанных

---

60. *Cranston M.* Are There Any Human Rights?' (1983). P. 13.

61. Этот вопрос всесторонне обсуждается в: *Kliksberg B.* Towards an Intelligent State. Amsterdam: IOS Press, 2001.

прав стали в полной мере реализуемыми и действительно получили воплощение на практике[62].

На самом деле, если бы осуществимость была необходимым условием для того, чтобы у людей были какие-либо права, тогда не только социальные и экономические права, но вообще все права и даже право на свободу потеряли бы смысл, раз невозможно дать такую гарантию жизни и свободы, которая бы защищала их от любого посягательства. Вопреки утверждению Крэнстона, всегда было не так-то просто гарантировать каждому то, что его «оставят в покое». Мы не можем предотвратить убийства, которые порой все же случаются. И даже при всем нашем старании мы не можем остановить массовые убийства, вроде тех, что случились в Руанде в 1994 г., в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. и относительно недавно в Лондоне, Мадриде, на Бали и в Мумбае. Отвергая призыв к реализации права человека на том основании, что его трудно осуществить, мы бы допустили ошибку, поскольку не реализованное в полном объеме право все равно остается правом, требующим мер по исправлению ситуации. Неисполнение само по себе не лишает заявленное право его правового статуса. Скорее всего, оно подталкивает к общественным действиям. Исключение всех экономических и социальных прав из святилища прав человека, в котором сохраняются только свобода и другие права первого поколения, — это попытка прочертить границу на песке, где сохранить ее вряд ли получится.

Анализ, жизнеспособность и применение

Теперь я перейду к отложенному ранее вопросу о жизнеспособности прав человека. Как определять приемлемость отдельных требований, претендующих на статус прав человека, и как оценивать проблемы, с которыми их реализация может столкнуться? Как должно проходить соответствующее обсуждение или защита? В определенной

62. Утверждение прав человека является призывом к действию, призывом к социальным переменам, и такой призыв не зависит напрямую от осуществимости, которую можно было бы установить заранее. По этому вопросу см. мою статью: *Sen A.* Rights as Goals // Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice / S. Guest, A. Milne (eds). Stuttgart: Franz Steiner, 1985.

мере я уже ответил косвенно на этот вопрос, поскольку дал правам человека достаточно конкретное определение (или, говоря точнее, сформулировал неявное определение, скрывающееся в применении этих прав). Как и в случае других этических положений, притязающих на одобрение, которое бы проистекало из их беспристрастного разбора, в высказываниях о правах человека содержится та неявная предпосылка, что логичность скрытых в них этических требований должна выдержать проверку открытым и информированным анализом. Это предполагает применение интерактивного процесса критического анализа с открытой беспристрастностью (который открыт для информации, поступающей в том числе и от других обществ, и для аргументов, приходящих как из ближайшего окружения, так и издалека), то есть анализа, который допускает споры по содержанию и сфере действия предполагаемых прав человека[63].

Утверждение о том, что определенная свобода важна настолько, что ее надо считать правом человека, говорит также о том, что разумный анализ должен поддержать это суждение. Подобная поддержка во многих случаях и в самом деле может быть получена, но не каждый раз, когда выдвигается такое утверждение. Иногда мы можем приблизиться к общему согласию, но не добиться всеобщего одобрения. Защитники прав человека могут заниматься активной деятельностью, нацеленной на то, чтобы их идеи получили по возможности максимально широкое признание. Никто, разумеется, не ждет того, что будет достигнуто полное единогласие в желаниях всех людей в мире, и, например, вряд ли можно надеяться на то, что убежденный расист или сексист решительно переменит свое мнение в силу публично предъявленной аргументации. Чтобы понять, можно ли поддержать определенное суждение, требуется общая оценка разумных доводов в пользу соответствующих прав, каковая оценка возможна только в том случае, когда другие стараются рассматривать заявленные требования беспристрастно.

На практике у нас, конечно, не бывает действительно глобального публичного анализа тех требований, которые претендуют на статус прав человека. Действия пред-

---

63. См. ранее обсуждение публичного рассуждения и открытой беспристрастности в главах 1 («Разум и объективность»), 5 («Беспристрастность и объективность») и 6 («Закрытая и открытая беспристрастность»).

принимаются на основе общей убежденности в том, что, если бы подобный беспристрастный анализ был проведен, требования были бы поддержаны. В отсутствие сильных аргументов против, которые были бы выдвинуты хорошо информированными и рассудительными критиками, обычно принимается посылка о достаточной обоснованности[64]. На этом основании во многих обществах были приняты новые законы по защите прав человека, были услышаны и получили политический вес защитники прав человека, предполагающих определенные свободы, включая отсутствие дискриминации по признаку расы и пола, а также возможность разумно применять свободу слова. Сторонники признания более широкого класса прав человека, конечно, стремятся к большему, так что реализация этих прав становится непрерывным интерактивным процессом[65].

Необходимо, однако, признать, что даже при согласии относительно утверждения прав человека все равно могут продолжаться серьезные споры, особенно в случае несовершенных обязанностей, о том, какое именно внимание следует уделять правам человека. Спорным может быть вопрос о том, какое относительное значение следует приписывать разным типам прав человека, как и их объединенным требованиям, а также о том, как требования, вытекающие из прав человека, следует объединять с другими оценочными вопросами, которые, возможно, также заслуживают этического внимания[66]. Принятие определенного класса прав человека в любом случае оставляет место для дальнейших дискуссий, оспаривания и аргументации, что, собственно, и является природой данной дисциплины.

Жизнеспособность этических требований, принимающих форму декларации прав человека, в конечном счете зависит от посылки, говорящей о том, что такие требова-

---

64. Об этом см. мою статью: *Sen A.* Elements of a Theory of Human Rights // Philosophy and Public Affairs. 2004. Vol. 32.

65. Всеобщая декларация прав человека ООН стала поворотным моментом, после которого фокус внимания в дискуссиях и спорах переместился на эту очень важную тему, а ее влияние на аргументацию и действия во всем мире также весьма примечательно. Я исследовал результаты этой судьбоносной инициативы в статье: *Sen A.* The Power of a Declaration: Making Human Rights Real // The New Republic. 2009. № 240.

66. Некоторые из основополагающих вопросов обсуждаются в: *Mackie J.* Can There Be a Rights-based Moral Theory? // Midwest Studies in Philosophy. 1978. Vol. 3.

ния могут выдержать свободное обсуждение. Действительно, крайне важно понять эту связь между правами человека и публичным рассуждением, особенно в плане требований объективности, ранее уже обсуждавшихся в этой книге в более широком контексте (особенно в главах 1 и 4–9). Можно обоснованно утверждать, что убедительность, которой могут обладать эти этические требования (или же их отвержение), зависит от их способности выдержать свободное обсуждение и анализ, проводимые при наличии достаточно широкой и доступной информации.

Сила определенного требования, претендующего на статус права человека, в действительности была бы серьезно подорвана, если бы можно было показать, что вряд ли оно выдержит открытый публичный анализ. Однако, вопреки обычно приводимому доводу в пользу скепсиса и отвержения самой идеи прав человека, аргументы, поддерживающие их, нельзя отбросить, попросту указав на тот часто упоминаемый факт, что в репрессивных режимах в самых разных странах мира, не допускающих открытых публичных дискуссий и не предоставляющих свободного доступа к информации о мире за пределами данной страны, многие из этих прав человека не приобрели серьезного общественного статуса. Тот факт, что документирование нарушений прав человека и процедура публичной огласки могут быть столь эффективными (заставляя, по крайней мере, нарушителей прав занять оборонительную позицию), является определенным свидетельством действенности публичного рассуждения в условиях, когда информация становится доступной, а этические аргументы принимаются, но не подавляются. Беспрепятственный критический разбор должен быть основной причиной как отвержения, так и оправдания.

18. Справедливость и мир

Внеспокойное английское лето 1816 г. философ-утилитарист Джеймс Милль написал Давиду Рикардо, великому политическому экономисту своего времени, о влиянии засухи на сельскохозяйственное производство. Милль был обеспокоен бедствиями, которые неизбежно должны были последовать за засухой: «И мысль о них заставляет сжиматься сердце, ведь треть всего населения умрет». Фаталистическое отношение Милля к вопросу голода и засухи поражало, но то же самое можно сказать о его вере в принципы достаточно простой версии утилитаристской справедливости, направленной исключительно на уменьшение страданий. «Это был бы настоящий подарок судьбы, — писал Милль, — если бы их [голодающее население] вывели на улицы и дороги и перерезали им глотки, как свиньям». Рикардо относился к горячечным идеям Милля с немалой симпатией и, как и Милль (спешу напомнить, что это Джеймс Милль, а не Джон Стюарт), выражал свое презрение к общественным агитаторам, которые пытались посеять недовольство общественным порядком, рассказывая людям, будто правительство может им помочь, что, с его точки зрения, было неправдой. Рикардо писал Миллю, что ему «неприятно видеть это желание воспламенить умы низких классов, убедив их в том, что законодатели могут предложить им какую-то помощь»[1].

Можно понять, почему Давид Рикардо обличал призывы к протесту, если учесть его убежденность — разделяемую и Миллем — в том, что людей, которым грозил голод, ставший следствием неурожая 1816 г., все равно нельзя

1. См.: *Jacquemin J. C.* Politique de stabilisation par les investissements publics // unpublished Ph.D. thesis for the University of Namur, Belgium, 1985. Жан Дрез и я обсуждали другие аспекты этой переписки в работе: *Sen A., Drèze J.* Hunger and Public Action. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 65–68.

было спасти. Общий подход данной книги, однако, расходится с этим критическим доводом. И важно понять причины такого расхождения.

В-первых, то, что способно «воспламенить умы» страдающего человечества, не может не представлять непосредственного интереса как для политических кругов, так и для выявления несправедливости. Ощущение несправедливости нуждается в изучении, даже если потом выяснится, что оно ошибочно, и в то же время из него, конечно, надо будет сделать все необходимые выводы, если станет понятно, что для него есть основания. Но мы не можем быть уверены в том, ошибочно оно или же, наоборот, обосновано, если не провести определенного расследования[2].

Поскольку же несправедливости нередко связаны с жесткими социальными разделениями, связанными с границами классов, гендера, общественного положения, местожительства, религии, сообщества, как и другими давно возведенными барьерами, преодолеть последние часто бывает непросто, а потому и непросто провести объективный анализ, требующий рассмотреть различие между происходящим и тем, что могло бы произойти, то есть то различие, которое играет ключевую роль в укреплении справедливости. Мы должны тщательно разобрать все сомнения, вопросы, дискуссии и аналитические аргументы, чтобы прийти к выводу о том, можно ли укрепить справедливость и как это сделать. Подход, для которого особенно важно выявить несправедливость и который представлен, в частности, в данной работе, обязан уделить некоторое внимание «воспламененным умам», прежде чем перейти к критическому анализу. Возмущение может использоваться в качестве мотива, а не замены для рассуждения.

Во-вторых, хотя Давид Рикардо был, возможно, самым выдающимся экономистом Британии своего времени, аргументы тех, кого он считал простыми подстрекателями, не заслуживали столь поспешного отвержения. На самом деле, на стороне тех, кто внушал голодающим мысль о том, что государственное законодательство и политиче-

---

2. О той связи между плохо проверенными теориями и их порой весьма печальными последствиями, которая является главной проблемой анализа развития, см.: *Alkire S.* Development: A Misconceived Theory Can Kill // Amartya Sen, Contemporary Philosophy in Focus series / C. W. Morris (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

ский курс способны уменьшить опасность голода, было больше правды, чем у Рикардо, пессимистически оценивающего возможности эффективной социальной помощи. В действительности правильный государственный курс может вообще устранить голод как таковой. Внимательное изучение истории голода продемонстрировало то, что его было легко предотвратить, так что полученные результаты поддерживают требования протестующих, а вовсе не формальные — а порой и ленивые — отговорки столпов общества, отрицающих возможность помощи. Верное экономическое понимание причинно-следственных связей и предотвратимости голода вместе с правильным анализом многообразных экономических и политических причин, с ним связанных, показывает — и это заслуга относительно недавних экономических исследований — наивность механистического взгляда на голод, связывающего его исключительно с нехваткой продовольствия[3].

Голод является следствием того, что у многих людей недостаточно пищи, но сам по себе он не доказывает, что дело в простой нехватке продовольствия[4]. Людей, проигрывающих по тем или иным причинам в борьбе за еду, можно достаточно быстро наделить большей покупательной способностью за счет разных мер, порождающих доход, в том числе общественных рабочих мест, и тем самым достичь более справедливого распределения продовольствия в той или иной экономике (эта мера по предупреждению голода сегодня часто используется в самых разных странах — от Индии до Африки). Главная мысль здесь не толь-

---

3. Связь между голодом и ограниченным продовольственным обеспечением (а не просто нехваткой продовольствия как таковой) анализируется в моей книге: *Sen A.* Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation. Oxford: Clarendon Press, 1981. Методы и средства восстановления сократившегося продовольственного обеспечения, в частности за счет рабочих мест, создаваемых государством, исследуются также в моей совместной книге с Жаном Дрезом: *Sen A., Drèze J.* Hunger and Public Action. Oxford: Clarendon Press, 1989. В разных странах мира в последнее время было много случаев, когда при помощи определенной политики, предоставляющей наиболее уязвимым группам населения возможность получить минимально необходимое количество продовольствия, удалось не допустить голода, причиной которого мог бы стать значительный спад поставок продовольствия. «Воспламененные умы» «низких классов» понимали некоторые вещи правильнее, чем изощренный интеллект Рикардо и Милля.

4. См. также: *Scalet S., Schmidtz D.* Famine, Poverty, and Property Rights // Amartya Sen, Contemporary Philosophy in Focus series / C. W. Morris (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

ко в том, что пессимизм Рикардо, на самом деле, не оправдывался, но и в том, что противоречащие ему аргументы нельзя просто так отбрасывать, без серьезного рассмотрения[5]. Есть потребность в публичном рассуждении, а не поспешном отвержении противоположных мнений, и неважно, насколько невероятными эти мнения могут поначалу выглядеть и насколько шумными и бессмысленными кажутся нам грубые уличные протесты. Свободное от предрассудков участие в публичном рассуждении — вот главный момент осуществления справедливости.

Гнев и рассуждение

Сопротивление несправедливости обычно основывается и на возмущении, и на аргументации. Фрустрация и раздражение способны порой стать для нас мотивом, но все же в конечном счете мы должны и в оценке, и в действиях опираться на разумный анализ, позволяющий прийти к убедительному и доказуемому пониманию основания для предъявляемых жалоб (если, конечно, такое основание найдется), и выяснить, что сделать для решения основных проблем.

Двойная функция возмущения и рассуждения хорошо иллюстрируется попытками Мэри Уолстонкрафт, одного из первых феминистских мыслителей, «защитить права женщин»[6]. Когда Уолстонкрафт говорит о том, что с притеснением женщин надо покончить, в ее речи немало гнева и возмущения:

> Пусть у женщины тоже будут права и в добродетелях она сможет превзойти мужчину; ведь после освобождения она должна достичь большего совершенства, иначе будет оправдана та власть, что приковывает это слабое существо к ее обязанностям. Если случится последнее, срочно потребуется на-

---

5. Основывающееся на эмпирических исследованиях реальных случаев в разных странах мира, обсуждение эффективности хорошо продуманного общественного курса, нацеленного на устранение «несвободы» разных типов, включая несвободу, навязанную голодом, представлено в моей работе: *Sen A.* Development as Freedom. New York: Knopf, 1999. См. также: *Banik B.* Starvation and India's Democracy. London: Routledge, 2007.

6. Я уже обсуждал работы Мэри Уолстонкрафт в этой книге и широко применял их. См. обсуждение некоторых из ее работ в моей статье: *Sen A.* Mary, Mary, Quite Contrary: Mary Wollstonecraft and Contemporary Social Sciences // Feminist Economics. 2005. Vol. 11.

> ладить с Россией торговлю кнутами; ведь это будет подарок, который отец всегда готов будет преподнести своему зятю на свадьбу, средство, при помощи которого муж сможет навести порядок в семье — нисколько не греша против законов справедливости, он сможет потрясать своим скипетром, как единственный хозяин в доме, ведь только у него есть разум[7].

В двух своих книгах о правах мужчин и женщин Уолстонкрафт обращает свой гнев не только против неравенства, от которого страдают женщины, но и против пренебрежения другими обездоленными группами, например рабами в США и других странах[8]. И все же ее классические работы основываются в конечном счете на убедительном призыве к разуму. Злая риторика подкрепляется разумными аргументами, которые Уолстонкрафт предъявляет своим противникам, дабы они их рассмотрели. В своем письме М. Талейрану-Перигору, которому адресована ее книга «Защита прав женщин», Уолстонкрафт в заключении снова говорит о своей уверенности в том, что надо полагаться на разум:

> Я хотела бы, сэр, чтобы некоторые исследования такого рода были проведены во Франции; и, если они приведут к подтверждению моих принципов, тогда при пересмотре [французской] конституции стоит соблюсти Права Женщин, раз будет полностью доказано, что разум заставляет уважать их и громко требует СПРАВЕДЛИВОСТИ для половины человеческого рода[9].

Роль и применимость разума не опровергаются возмущением, которое заставляет нас приступить к исследованию идей, поддерживающих саму природу и основание сохраняющихся форм неравенства, характерных как для мира XVIII в., когда жила Уолстонкрафт, так и для мира, в котором мы живем сегодня. И хотя Уолстонкрафт прекрасно сочетает гнев и рассуждение в одной и той же работе (так что они идут у нее рука об руку), простое выражение недовольства или разочарования может само по себе

---

7. *Wollstonecraft M.* A Vindication of the Rights of Woman (1792)//A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman/S. Tomaselli (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 294.

8. То, как Уолстонкрафт зло критиковала Эдмунда Берка за то, что он игнорировал проблему рабства, но при этом поддерживал свободу стремящихся к независимости белых американцев, обсуждалось в главе 5 («Беспристрастность и объективность»).

9. A Vindication of the Rights of Woman (1792)//Tomaselli (ed.) (1995). P. 70.

подтолкнуть к публичному рассуждению, если за ними последует изучение (которым, возможно, займутся другие), позволяющее выяснить, есть ли у этого возмущения какие-то разумные причины.

Публичное обращение к разуму, которого требует Мэри Уолстонкрафт, является важной частью того подхода к справедливости, который я попытался изложить в этой книге. Понимание требований справедливости не считается задачей для одиночки, точно так же как и любая другая задача человеческого понимания[10]. Когда мы пытаемся определить, как можно укрепить справедливость, сразу же возникает потребность в публичном рассуждении, в котором были бы услышаны аргументы, поступающие от разных сторон и выражающие разные точки зрения. Внимание к противоположным аргументам, однако, не означает, что мы должны во всех случаях ожидать примирения конфликтующих сторон и достижения по каждому вопросу согласованной позиции. Полное устранение разногласий не является требованием индивидуальной рациональности, как и условием разумного общественного выбора, а также теории справедливости, обоснованной разумными аргументами[11].

Справедливость, которую надо видеть

Можно задать предварительный вопрос: почему необходимо считать, что публично обоснованное согласие имеет какое-то особое значение для устойчивости теории справедливости? Когда Мэри Уолстонкрафт говорила М. Талейрану-Перигору о своей надежде на то, что после должного рассмотрения и открытого публичного рассуждения сложится общее согласие относительно важности признания «прав женщин», она считала данное разумное согласие решающим элементом, позволяющим определить, действительно ли такой шаг будет способствовать обще-

---

10. Как говорилось в главе 5, у коммуникации и рассуждения важные роли в понимании и оценке моральных и политических заявлений. По этому вопросу см.: *Habermas J.* Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics/C. Cronin (trans.). Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

11. Требования рациональности и разумности рассматривались в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»).

ственной справедливости (и можно ли будет считать, что он даст законные права «половине человеческого рода»). Конечно, достаточно легко понять, что согласие с каким-то намеченным действием помогает его осуществить. Это признание практической важности, но, если не ограничиваться инструментальным значением, можно также спросить, почему согласие или понимание должны иметь какой-то особый статус в оценке жизнеспособности той или иной теории справедливости.

Рассмотрим одно утверждение, часто повторяемое в другой, тесно связанной со справедливостью, сфере — юридической практике. Там часто говорят, что справедливость должна не только свершиться, нужно еще, чтобы «было видно, что она свершилась». Почему? Почему какое-то значение должно иметь то, что люди на самом деле согласятся с тем, что справедливость восторжествовала, если это и в самом деле так? Зачем уточнять, ограничивать или же дополнять строго юридическое требование (справедливость должна свершиться) популистским требованием (все должны увидеть, что она свершилась)? Нет ли здесь какого-то смешения юридической корректности и народного одобрения, из-за которого возникает путаница между юриспруденцией и демократией?

Несложно, конечно, найти некоторые инструментальные причины, объясняющие, почему важно, чтобы было *видно*, что решение справедливо. Во-первых, отправление правосудия в целом может быть более эффективным, если считается, что судьи хорошо делают свое дело, а не халтурят. Если приговор внушает доверие и вызывает всеобщее одобрение, тогда, скорее всего, его будет проще исполнить. Следовательно, несложно объяснить, почему фраза о том, что должно «быть видно», что справедливость свершилась, получила такое распространение и стала столь ходовой после того, как ее впервые сформулировал лорд Хьюарт в 1923 г. (дело Rex v. Sussex Justices Ex parte McCarthy [1923] All ER 233), указавший, что «должно быть ясно и несомненно видно, что справедливость свершилась».

И все же сложно увериться в том, что только из-за этого чисто технического достоинства зримость справедливости приобретает такое значение. Конечно, нельзя сомневаться в том, что всеобщее согласие означает бóльшую легкость исполнения, но было бы странно, если бы мы решили, что фундаментальный принцип Хьюарта обоснован не чем иным, как удобством и целесообразностью. Если попы-

таться расширить круг аргументации, можно доказать, что, если другие люди при всем своем старании не могут признать то, что приговор в каком-то понятном и разумном смысле является справедливым, тогда дело не только в том, что пострадает его исполнимость, но и в том, что весьма проблематичной покажется и сама его обоснованность. Существует очевидная связь между объективностью определенного приговора и способностью выдержать публичный анализ — и эту тему я уже не раз разбирал в этой книге с разных точек зрения[12].

Множественность оснований

Значение публичного рассуждения было одной из главных тем этой книги, как и необходимость допустить множественность оснований, которые имеет смысл учитывать при оценке. Основания иногда соперничают друг с другом, подталкивая нас в том или ином направлении к какой-то конкретной оценке, а когда они приводят к противоположным суждениям, возникает серьезная задача: определить, какие убедительные выводы можно сделать после рассмотрения всех аргументов.

Адам Смит более двух столетий назад жаловался на стремление некоторых теоретиков найти единое однотипное благо, которым можно было бы объяснить все ценности, которые мы можем сколько-нибудь обоснованно защитить:

> Сводя все различные добродетели лишь к принципу приличия, Эпикур дал волю склонности, каковая, хотя и присуща всем людям, с особой гордостью взращивается философами, которые видят в ней великое средство выказать свой ум и ловкость, — я говорю о склонности выводить все существующие явления из возможно меньшего количества принципов. Еще в большей мере он пошел на поводу у этой склонности, когда возвел все первичные предметы естественного желания и отвращения к телесным удовольствиям и страданиям[13].

---

12. См. особенно главы 1 («Разум и объективность»), 5 («Беспристрастность и объективность») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»).

13. *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments, revised edn 1790, VII.ii.2.14 (переиздано в: *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Oxford: Clarendon Press, 1976. P. 299). Хотя здесь упоминается только Эпикур, возможно, что

И в самом деле, существуют школы мысли, которые явно или неявно требуют, чтобы все различные ценности в конечном счете сводились к какому-то одному важному источнику. В определенной степени эти поиски подогреваются страхами, связанными с так называемой несоизмеримостью, то есть неизбежной разнородностью различных ценных предметов. Эта тревога, основанная на мысли о мнимых препятствиях, якобы мешающих судить об относительной важности разных предметов, скрывает тот факт, что практически все оценки в обычной жизни предполагают расстановку приоритетов и сопоставление различных интересов, так что нет ничего особенного в признании того, что оценка должна иметь дело с конкурирующими приоритетами[14]. И если мы прекрасно понимаем, что яблоки — это не апельсины и что их пищевые достоинства различаются в разных отношениях, в том числе в плане удовольствия и питательной ценности, это не значит, что мы должны застыть в нерешительности всякий раз, когда выбираем, что именно съесть — яблоко или апельсин. Людям, твердо уверенным в том, что справиться с решением можно только в том случае, когда все ценности каким-то образом сведены к одной-единственной, видимо, привычнее подсчитывать («чего больше — этого или того»), чем выносить суждение («что важнее — то или это?»).

Множественность оснований, которую должна учитывать теория справедливости, связана не только с разнообразием ценных предметов, значимость которых признается теорией, но также с типом тех соображений, для которых в теории должно найтись место, например, со значением различных видов равенства и свободы[15]. В суждениях о справедливости должна решаться задача, требующая учитывать различные виды оснований и интересов, связанных с оценкой. Признание того, что мы часто расставляем приоритеты и упорядочиваем конкурирую-

---

Смит имел в виду также и своего близкого друга Давида Юма, поскольку у того были некоторые прото-утилитаристские идеи. Но, конечно, под такое описание больше подошел бы Бентам, а не Юм.

14. Этот вопрос осуждался в главе 11 («Жизни, свободы и возможности») в специфическом контексте оценки относительной важности разных возможностей.

15. Неизбежность наличия многообразных составляющих в содержании таких обширных идей, как равенство и свобода, обсуждалась в главе 14 («Равенство и свобода»).

щие доводы по их относительной значимости, не указывает, однако, на то, что всегда можно полностью упорядочить любые альтернативные сценарии, даже если этим занимается один и тот же человек. У него могут быть четкие взгляды на определенные иерархии, но в то же время он не обязательно столь же уверен в других сравнениях. Тот факт, что кто-то может обосновать отвержение рабства или притеснения женщин, не означает, что тот же человек должен уверенно решить, будет ли верхняя ставка подоходного налога в 40% лучше ставки в 39%. Разумные выводы могут легко принимать форму частичного упорядочивания, и, как уже говорилось ранее, в этом признании нет ничего пораженческого.

Беспристрастное рассуждение и частичное упорядочивание

Если неполное решение может быть частью оценки, проводимой индивидом, еще более важную роль оно играет в результатах, которых можно ожидать от публичного рассуждения. Когда речь идет о группе, необходимо учитывать не только соответствующие приоритеты каждого члена группы, но и степень неполноты той общей системы приоритетов, с которой члены группы могут разумно согласиться[16]. Мэри Уолстонкрафт заявляла, что, если и когда люди беспристрастно изучат доводы в пользу уважения основных свобод женщин, они согласятся с тем, что «разум заставляет уважать их». Существующие разногласия можно устранить за счет рассуждения, которому помогает критика устоявшихся предрассудков, личных интересов и непроверенных мнений. Можно достичь многих подобных соглашений, имеющих реальное значение, но это не значит, что любую мыслимую проблему общественного выбора можно решить таким образом.

Множественность оснований порой не создает проблемы для окончательного решения, но в других случаях она, напротив, способна стать серьезным вызовом. Случай с тремя детьми, спорящими из-за флейты, обсуждавшийся во введении, иллюстрирует возможность тупиковой ситуации, в которую мы попадаем, пытаясь определить,

16. Этот вопрос обсуждался в главе 4 («Голос и общественный выбор»).

какое решение будет справедливым. Однако допущение многообразия соображений не означает, что мы обязательно окажемся в тупике. Даже в случае с тремя детьми может получиться так, что ребенок, сделавший флейту, Карла, является также и самым бедным или тем, кто один умеет играть на флейте. Или может быть так, что депривация самого бедного ребенка, Боба, настолько сильна, а его зависимость от того, с чем можно поиграть, настолько важна для сносной жизни, что аргумент бедности может возобладать в суждении о справедливости. Во многих частных случаях различные доводы могут сходиться друг с другом. Идея справедливости может включать в себя случаи различных типов, в некоторых из которых решение принять легко, тогда как в других оно отягощается серьезными проблемами.

Один из выводов этой линии рассуждения состоит в признании того, что общая теория справедливости, которая в своем корпусе оставляет место для не сходящихся друг с другом соображений, не обязательно сама в силу этого становится противоречивой, громоздкой или же бесполезной. Окончательные выводы могут сложиться, несмотря на множественность[17]. Когда конкурирующие интересы, отражаемые в этой множественности, обладают действительно важными качествами и мы не можем прийти к окончательному решению по их относительной силе, тогда имеет смысл посмотреть, насколько далеко мы можем продвинуться, даже если не решим полностью проблемы относительного значения[18]. И порой можно и в са-

---

17. Этот вопрос тесно связан с тем, что обычно «участники юридических споров стремятся прийти к согласию по частным результатам, которое не обязательно основано на разделяемой всеми сторонами дискуссии теории», как проницательно отметил Касс Санстейн в своей весьма важной статье: *Sunstein C.* Incompletely Theorized Agreements // Harvard Law Review. 1995. Vol. 108. Хотя Санстейн фокусируется на возможности практического согласия без консенсуса по теории, которая поддерживала бы такой выбор (и это и в самом деле важный вопрос как в юридических, так и в неюридических решениях), я пытаюсь прояснить связанный с указанным, но другой вопрос. Здесь утверждается, что значительная разнородность точек зрения может учитываться *внутри* достаточно сильной теории, порождая неполное общее упорядочивание, которое помогает отделить убедительные решения (если не «лучшие» решения) от предложений, которые явно надо отвергнуть.

18. Допущение неустранимого многообразия точек зрения является, однако, крайней мерой, а не самым первым шагом, поскольку все разногласия сначала требуется критически изучить и оценить, о чем мы говорили в главе 1 («Разум и объективность»).

мом деле продвинуться достаточно далеко, так что теория получит важное практическое применение, не жертвуя ни одним из строгих требований каждого из аргументов, соперничающих друг с другом.

Конкурирующие критерии могут дать различные наборы альтернатив, так что некоторые элементы будут у них общими, а другие — расходящимися. Пересечение — общие элементы градации — различных типов упорядочивания, вытекающих из различных систем приоритетов, даст частичное упорядочивание, в котором определенные альтернативы четко ранжируются друг по отношению к другу, тогда как другие пары альтернатив ранжировать не удастся[19]. Унификацию такого разделяемого всеми частичного упорядочивания можно в таком случае считать окончательным результатом этой общей теории. На окончательные выводы можно опираться в том случае, когда они действительно возникают, но при этом нет нужды искать гарантию того, что «лучший» или «правильный» выбор будет неизменно обнаруживаться в каждом случае, в котором у нас есть желание обратиться к идее справедливости.

Базовый вопрос, который представляется достаточно простым, если очистить его от аналитических формальностей, — это необходимость признать, что полная теория справедливости вполне может дать неполное упорядочивание альтернативных решений, так что согласованный частичный набор приоритетов в некоторых случаях определит недвусмысленный вывод, тогда как в других не приведет к решению. Когда Кондорсе и Смит доказывали, что отмена рабства сделает мир справедливее, они утверждали возможность сопоставления мира с рабством и мира без него, выступая за последний, то есть показывая превосходство и большую справедливость мира без рабства. Утверждая такой вывод, они не выступали с каким-то дополнительным тезисом о том, что все альтернативы, которые можно получить за счет вариаций в институтах и по-

---

19. Существуют точно определенные, математические решения выявления области четко заданных решений, когда пересечение, образующееся из сохраняющихся множественных критериев, характеризуется неполнотой. См. по этому вопросу мои работы: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; переиздано: Amsterdam: North-Holland, 1979; *Sen A.* Interpersonal Aggregation and Partial Comparability // Econometrica. 1970. Vol. 38; *Sen A.* Maximization and the Act of Choice. 1997. Vol. 65.

литических курсах, можно в полной мере ранжировать друг по отношению к другу. Рабство как институт можно оценить, не проводя подробного и окончательного исследования всех остальных институциональных решений, которые могут приниматься в мире. Мы не живем в мире, который бы подчинялся формуле «все или ничего».

Важно подчеркнуть, особенно чтобы избежать возможных недоразумений, что искомое согласованное принятие это не то же самое, что полное совпадение реальных предпочтений разных людей в области разумного частичного упорядочивания. Мы не вводим посылку, будто каждый рабовладелец должен выбрать отказ от своих прав на владение другими людьми, то есть прав, которые даны ему законами, установленными государством. Тезис Смита, Кондорсе и Уолстонкрафт состоял, скорее, в том, что аргументы в пользу рабства будут перевешены аргументами за его отмену, если будут выполнены требования публичного рассуждения и беспристрастности. Совпадающие элементы прошедших проверку беспристрастных рассуждений образуют основу для частичного упорядочивания, поддерживающего требования по явному укреплению справедливости (что обсуждалось нами ранее). Основой частичного упорядочивания, нацеленного на сравнение в плане справедливости, является схожесть выводов беспристрастных рассуждений, но это не означает требования полного согласования личных предпочтений, имеющихся у разных индивидов[20].

Сфера действия частичных решений

Система общественных приоритетов, чтобы принести пользу, должна иметь какую-то реальную область применения, но не обязана при этом быть полной. Теория справедливости должна, по сути, полагаться на частичные упорядочивания, обоснованные пересечением — или общ-

20. Здесь, очевидно, есть связь с различием между требованиями «рациональности» и «разумности», обсуждавшемся в главах 8 («Рациональность и другие люди») и 9 («Множественность беспристрастных оснований»). У этого различия ролзовские корни, однако здесь оно используется с большей терпимостью к сохранению множества беспристрастных оснований, чем у Ролза, в его принципах справедливости (о чем мы говорили в главе 2 «Ролз и после Ролза»).

ностью — различных наборов приоритетов, строящихся на различных доводах справедливости, которые все в равной мере могут выдержать проверку публичным рассуждением. В частном примере трех подходов к тому, кому отдать флейту (обсуждавшемся во введении), возможно, и не возникнет никакого единогласия касательно градации трех этих альтернатив. Если необходимо сделать выбор именно из данных трех альтернатив, мы не сможем удовлетвориться в таком выборе неполным упорядочиванием.

С другой стороны, есть много выборов, в которых частичное упорядочивание с определенными пробелами может нам сильно помочь. Если, к примеру, в критическом анализе доводов справедливости мы можем поставить альтернативу X выше альтернатив Y и Z, но при этом не имеем возможности ранжировать Y по отношению к Z, мы можем уверенно выбрать X, не стремясь решить спор между Y и Z. Если нам повезло меньше и разбор доводов справедливости не дает возможности расставить X и Y по степени важности, но ставит X и Y выше Z, тогда у нас нет конкретного выбора, который бы следовал из рассмотрения одной только справедливости. Однако доводы справедливости все же могут указать на то, что надо полностью отбросить альтернативу Z, которая явно уступает и X, и Y.

Частичные упорядочивания такого рода могут найти довольно значительное применение. Например, если мы соглашаемся с тем, что статус-кво в США, который очень далек от охвата медицинским обслуживанием всего населения, определенно менее справедлив, чем ряд вполне конкретных альтернатив, которые предлагаются различными схемами всеобщего медицинского обеспечения, тогда на основании доводов справедливости можем отвергнуть статус-кво неполного медицинского обслуживания, даже если эти доводы справедливости не позволяют составить полный список плюсов и минусов разных альтернатив, которые все в равной мере превосходят статус-кво. У нас есть все причины рассмотреть и критически изучить аргументы, основанные на соображениях справедливости, чтобы понять, в какой мере мы можем расширить частичное упорядочивание, складывающееся на основе этой точки зрения. И у нас нет достаточных оснований отвергать ту помощь, которую мы можем получить от частичного упорядочивания, которое в итоге складывается, даже если некоторые выборы оказываются за пределами его действия. В случае здравоохранения было бы достаточно

оснований требовать всеобщего медицинского обслуживания, даже если мы не можем согласиться по другим вопросам общественного выбора[21].

Аппарат сравнения

Споры о справедливости — если они должны как-то соотноситься с практическими делами — обязательно связаны со сравнениями. Мы прибегаем к сравнениям даже в том случае, когда не можем определить совершенную справедливость. Например, может оказаться так, что внедрение социальных программ по устранению частых случаев голода или поголовной безграмотности можно поддержать разумным согласием с тем, что такие программы позволят укрепить справедливость. Однако при реализации таких программ многие улучшения, которые мы бы предложили в качестве индивидов или даже приняли бы на уровне всего общества, могут остаться за бортом. Выявление трансцендентальных требований полностью справедливого общества, если бы оно действительно было возможным, конечно, позволило бы предъявить много других требований касательно того, как привести реальное общество в идеальное состояние, независимо от того, можно ли реализовать соответствующие перемены. Изменения, укрепляющие справедливость, или реформы требуют сравнительных оценок, а не просто безупречного определения *единственного* «справедливого общества» (или «справедливых институтов»).

Если это рассуждение верно, тот или иной подход к справедливости может быть абсолютно приемлемым с точки зрения теории и одновременно применимым на практике, даже если он не позволяет определить требования совершенно справедливых обществ (или же точную природу

---

21. Рациональный выбор требовал бы выбора одной наилучшей из нескольких неподдающихся сопоставлению альтернатив, а не сохранения явно уступающего им статус-кво в силу неопределенности решения о том, какую именно из лучших альтернатив принять. Здесь можно вспомнить вывод из старой истории о бурИдановом осле, который не смог определить, какой стог сена из двух лежащих перед ним лучше, а потому умер от голода, пребывая в нерешительности. Требования рассуждения и рациональности с неполным упорядочиванием обсуждаются в моих работах: *Sen A.* Maximization and the Act of Choice // Econometrica. 1997. Vol. 65; *Sen A.* Rationality and Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

«справедливых институтов»). Такой подход может включать понимание того, что разные разумные и беспристрастные судьи могут значительно расходиться по вопросу определения — и даже существования — трансцендентального варианта. Возможно, важнее то, что такой подход способен признать и допустить, что даже отдельный индивид не всегда приходит к окончательному решению при сравнении различных альтернатив, если в критическом анализе он не может отсеять все конкурирующие соображения, за исключением одного-единственного.

Справедливость — это чрезвычайно важная идея, которая вдохновляла людей в прошлом и будет вдохновлять их в будущем. Рассуждение и критический анализ могут и в самом деле значительно способствовать расширению области применения этого важнейшего понятия, а также уточнению его содержания. Но было бы неправильно ожидать, что каждая проблема при принятии решений, для которой идея справедливости может считаться важной, и в самом деле получит решение в разумном анализе. И, как мы обсуждали ранее, точно так же было бы неверно полагать, что, раз не все споры можно решить посредством критического разбора, у нас нет надежных оснований для применения идеи справедливости в тех случаях, в которых разумный анализ дает некоторое итоговое суждение. Мы идем настолько далеко, насколько позволяет разум.

Справедливость и открытая беспристрастность

Остается вопрос о сфере действия и применимости разумных оценок, поступающих от разных сторон и из разных стран. Должна ли практика беспристрастности — или честности — ограничиваться пределами какой-то одной страны с общим для нее суверенитетом или культурой с ее общими установками и приоритетами? Этот вопрос, ранее уже обсуждавшийся (в главах 5–9), полезно будет осветить и здесь, поскольку он весьма важен для изложенного в данной книге подхода к справедливости.

Существует два принципиальных основания требовать, чтобы при осуществлении публичного рассуждения о справедливости мы не ограничивались пределами государства или региона, и эти основания определяются в одном случае тем, что *интересы* других людей важны для нас,

если мы хотим избежать предубежденности и быть справедливы к этим другим людям, а в другом — значимостью *точек зрения* других людей для расширения нашего собственного исследования релевантных принципов, позволяющего преодолеть скрытую местечковость ценностей и предпосылок локального сообщества[22].

Первое основание, связанное со взаимозависимостью интересов, довольно легко оценить в мире, где мы живем. То, как Америка отвечает на варварский акт, совершенный 11 сентября в Нью-Йорке, влияет на жизни сотен миллионов людей по всему миру — в первую очередь в Афганистане и Ираке, но не только в этих регионах непосредственного американского вмешательства[23]. Примерно в том же смысле то, как Америка сегодня борется с экономическим кризисом (кризис 2008–2009 гг. разворачивался как раз в то время, когда заканчивалась эта книга), оказывает глубокое влияние не только на те страны, которые имеют торговые и финансовые отношения с США, но и на те, что находятся в деловых отношениях с торговыми партнерами Америки. Кроме того, СПИД и другие эпидемии перемещались из одной страны в другую, с одного континента на другой; соответственно, и лекарства, разработанные и производимые в отдельных странах мира, важны для жизни и свободы людей, которые, возможно, живут в далеких краях. Можно легко выделить и много других вариантов взаимозависимости.

К числу таких форм взаимозависимости можно отнести воздействие ощущения несправедливости в одной стране на жизнь и свободу в других странах. «Несправедливость в одной стране грозит справедливости повсюду», — написал Мартин Лютер Кинг в апреле 1963 г. в письме из бирмингемской тюрьмы[24]. Недовольство, вызванное

---

22. Эти вопросы обсуждались в главах 5 («Беспристрастность и объективность») и 6 («Открытая и закрытая беспристрастность»).

23. Сегодня мы наблюдаем такой этап мировой истории, на котором война и мир тесно переплелись друг с другом. Действительно, как отмечал Эрик Хобсбаум, «было бы проще писать о войне и мире в XX в., если бы различие между ними оставалось таким же четким, каким оно считалось в начале столетия» (*Hobsbawm E.* Globalization, Democracy and Terrorism. London: Little, Brown & Co., 2007. P. 19. См. также: *Lundestad G., Njølstad O.* (eds). War and Peace in the 20th Century and Beyond. London: World Scientific, 2002; *Patten C.* What Next? Surviving the Twenty-first Century. London: Allen Lane, 2008.

24. Предысторию тезиса Кинга о значении глобальной справедливости для

несправедливостью в одной стране, может распространиться на другие страны: сегодня наши «окрестности» на самом деле охватывают весь мир[25]. Мы участвуем в делах других людей, поскольку это обусловлено торговлей и коммуникацией, и в современном мире с нами связаны очень и очень многие. Более того, в силу наших глобальных контактов в литературных, художественных и научных областях, вряд ли можно ожидать, что адекватное рассмотрение различных интересов или вопросов можно убедительно ограничить населением одной определенной страны, проигнорировав все остальные.

Запрет на местечковость как требование справедливости

В дополнение к глобальным качествам взаимозависимых интересов существует и второе основание, связанное с желанием избежать ловушки местечковости и объясняющее то, почему надо согласиться с «открытым» подходом к изучению требований беспристрастности. Если обсуждение требований справедливости ограничивается определенным местом — страной или даже более обширным регионом, — тогда возникает опасность пренебречь многими важными контраргументами, которые могут и не возникнуть в местных политических спорах или не допускаться при обсуждениях, ограниченных локальной культурой, хотя учесть их при беспристрастном подходе было бы крайне полезно. Против этого ограничения, вытекающего из опоры на местечковое рассуждение, связанное с национальными традициями или региональными интерпретациями, выступал Адам Смит. Пытаясь преодолеть его, он стал применять концепцию «беспристрастного наблюдателя», то есть мысленный эксперимент, в котором исследуется, как определенная практика или же процедура выглядела бы для незаинтересованного человека — будь он ближним или дальним[26].

справедливости локальной см. в: The Autobiography of Martin Luther King, Jr. / C. Carson (ed.). New York: Werner Books, 2001.

25. Это обсуждалось в главе 7 («Позиция, релевантность и иллюзия»).

26. Подход Смита, в котором используется «беспристрастный наблюдатель», изучался в главе 6 («Закрытая и открытая беспристрастность»). Важно признать, что прием «беспристрастного наблюдателя» применял-

Особенно Смит был озабочен тем, как избежать тисков местечковости в юриспруденции и морально-политических рассуждениях. В главе под названием «О влиянии обычая и моды на наши нравственные чувства одобрения и неодобрения» он приводит различные примеры того, как обсуждения, ограниченные каким-то одним обществом, могут оставаться в плену интерпретаций, имеющих весьма серьезные изъяны:

> ...убийство новорожденных было позволительным почти во всех землях Древней Греции, даже у просвещенных и образованных афинян; если по каким-либо причинам родителю было неудобно растить ребенка, никто не винил его и не порицал, если ребенка оставляли умирать от голода или же отдавали на съедение диким зверям... Давний обычай до такой степени укрепил эту практику, что это варварское право допускали не только вольные правила обычных людей, но даже и учение философов, которому пристало быть более справедливым и точным, — оно оказалось подвержено влиянию устоявшегося обычая, и в этом случае, как и во многих других, вместо того чтобы порицать, поддержало ужасное злодеяние своими глубокомысленными соображениями об общественной пользе. Аристотель полагал, что гражданские власти должны во многих случаях поддерживать его. Гуманный Платон придерживался того же мнения: в сочинениях его, хотя и проникнутых чувством глубокого человеколюбия, не встретить порицания этой практики[27].

Предписание Адама Смита, согласно которому мы, в частности, должны рассмотреть наши чувства с «определенного расстояния», мотивировано, следовательно, стремлением не только проанализировать влияние личной заинтересованности, но также выявить силу устоявшихся традиций и обычаев.

Пример Смита с детоубийством применим, как ни печально, и сегодня, пусть, правда, лишь к нескольким обществам, но другие его примеры подходят также и для многих других современных стран. Это, в частности, отно-

---

ся Смитом для того, чтобы открыть обсуждение и поставить вопросы, а не для того, чтобы закрыть спор формальным ответом, предположительно полученным от беспристрастного наблюдателя, которого в таком случае можно было бы считать окончательной инстанцией. С точки зрения Смита, беспристрастный наблюдатель, который ставит много значимых вопросов, является элементом дисциплины беспристрастного рассуждения, и именно в этом смысле данная идея использовалась в этой книге.

27. *Smith*. The Theory of Moral Sentiments. V. 2. 15. P. 210.

сится к его указанию на то, что для понимания «правомерности наказания»[28] нужно привлекать «глаза остального человечества». Думаю, что даже практика линчевания тех, кого считали «злодеями», представлялась еще сравнительно недавно совершенно справедливой и правомерной хорошо вооруженным блюстителям порядка и приличий на американском Юге[29]. И даже сегодня анализ с определенного «расстояния» может оказаться полезным в случае столь разных практик, как забивание камнями женщин, вступивших во внебрачную связь, в талибанском Афганистане, избирательный аборт эмбрионов женского пола в Китае, Корее и некоторых частях Индии[30], а также широкое применение смертной казни в Китае и, если уж на то пошло, в США (пусть она и не всегда сопровождается радостными воплями публики, в некоторых частях страны последние не то чтобы совсем не слышны)[31]. Закрытой беспристрастности не хватает того качества, в силу которого беспристрастность и честность столь важны для идеи справедливости.

Значимость взгляда со стороны очевидным образом соотносится с некоторыми из актуальных споров в США, например с дискуссией 2005 г. в Верховном суде по применимости смертной казни в отношении лиц, совершивших преступления в несовершеннолетнем возрасте. Если мы требуем, чтобы было видно, что справедливость свершилась, это требование даже в США не значит, что нужно полностью пренебрегать тем пониманием, которое может родиться из вопросов, связанных с тем, как эта проблема оценивается в других странах мира — от Европы и Бра-

---

28. *Smith A.* Lectures on Jurisprudence / R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (eds). Oxford: Clarendon Press, 1978; переиздано: Indianapolis, IN: Liberty Press, 1982. P. 104.

29. См., к примеру, проведенное Уолтером Джонсоном исследование идей, связанных с рынком рабов на юге США: *Johnson W.* Soul by Soul: Life inside the Antebellum Slave Market. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

30. Об этом см. мою статью: *Sen A.* The Many Faces of Gender Inequality // The New Republic. 2001. Vol. 522; Frontline. 2001. Vol. 18.

31. «Amnesty International» сообщает, что из 2390 человек, про которых точно известно, что они были казнены в 2008 г., 1781 были казнены в Китае, за которым следуют: Иран (346 человек), Саудовская Аравия (102), США (37) и Пакистан (36). На территории двух континентов — Северной и Южной Америки — есть «только одно государство, США, которое постоянно осуществляет казни» (Report Says Executions Doubled Worldwide // New York Times, 25 March 2009).

зилии до Индии и Японии. Собственно, решение большинства членов Верховного суда состояло в том, что они высказались против применения смертной казни за преступление, которое было совершено в несовершеннолетнем возрасте, даже если казнь можно было бы провести после того, как преступник достиг совершеннолетия[32].

После изменения состава Верховного суда США это решение, возможно, будет не так-то просто поддерживать. В открытом заявлении на слушании по вопросу об утверждении в должности сегодняшний Верховный судья Джон Г. Робертс-мл. выразил свое согласие с мнением меньшинства суда, которое допускает казнь за убийство, совершенное несовершеннолетним, когда он достигнет совершеннолетия: «Мы готовы опираться на решение немецкого судьи о том, что означает наша Конституция, но ведь этого судью не назначал президент, ответственный перед народом... И все же он играет определенную роль в формировании закона, обязательного для людей, живущих в этой стране»[33]. На это судья Гинсбург, который во времена вынесения решения голосовал вместе с большинством Верховного суда, ответил: «Почему мы не должны прислушиваться к мудрому мнению судьи из другой страны, ведь это, по крайней мере, ничуть не сложнее прочтения юридического обозрения, написанного каким-нибудь профессором?»[34]

Правильные идеи, в том числе и связанные с законом, — это, конечно, один аспект, и Гинсбург прав, полагая, что не обязательно искать их исключительно дома, поскольку можно прислушаться и к умным мыслям, высказанным в другой стране[35]. Но для этой дискуссии особое значение имеет и другой момент, который подчеркивал Адам Смит,

---

32. Roper v. Simmons, 543 U.S. 551, 2005.

33. Цит. по: Ginsburg Shares Views on Influence of Foreign Law on Her Court, and Vice and Versa // New York Times, 12 April 2009. P. 14.

34. New York Times, 12 April 2009.

35. В отличие от некоторых судей Верховного суда США, которые полагали, что не стоит обращать внимание на иностранцев и их оценки при вынесении юридических решений в США, гражданское общество Америки не требует игнорировать идеи иностранцев (начиная с Иисуса Христа и заканчивая Мохандасом Ганди или Нельсоном Манделой), которые соотносятся с современными требованиями закона и справедливости. Довольно странным выглядит утверждение, будто сегодня прислушиваться к тем доводам, которые выдвигаются за пределами США, нельзя, тогда как Джефферсону можно было вдохновляться аргументами иностранцев.

утверждая, что суждения, пришедшие издалека, особенно важно рассмотреть и разобрать, чтобы не попасть в ловушки местной или национальной местечковости. Именно по этой причине Смит требовал принимать во внимание то, что было увидено «глазами остального человечества». Отрицая применимость смертной казни в случае убийства, совершенного несовершеннолетним, большинство Верховного суда не просто ссылалось на «иностранцев с такими же взглядами» (как предположил судья Скалия, составивший при вынесении судебного решения записку об особом мнении). Анализ с «расстояния» может оказаться весьма полезным для того, чтобы прийти к обоснованным, но свободным от предрассудков суждениям, учитывающим вопросы, постановке которых способствует рассмотрение взгляда со стороны (что подробно обсуждалось Смитом).

Действительно, мнимая последовательность местечковых ценностей часто определяется отсутствием знаний о возможностях, осуществимость которых была доказана опытом других народов. На освященную обычаем защиту детоубийства в Древней Греции, о которой писал Адам Смит, очевидно, повлияло отсутствие знаний о других обществах, в которых детоубийство было исключено, и при этом они не погрузились в хаос или кризис. Несмотря на несомненное значение «локального знания», у глобального знания тоже есть определенная ценность, ведь оно способно послужить разбору локальных ценностей и практик.

Если требуется прислушаться к далеким голосам, что является одним из элементов применения концепции «беспристрастного наблюдателя» как особого приема Адама Смита, это не значит, что мы должны принимать всякий аргумент, поступающий к нам из чужих стран. Готовность рассмотреть предложенный извне аргумент совершенно не обязательно совпадает с желанием принять любое из поступивших предложений. Мы можем отвергнуть подавляющее большинство предложенных аргументов, а иногда и все эти аргументы, и все же останутся определенные примеры рассуждений, которые заставят нас пересмотреть наши собственные интерпретации и взгляды, связанные с предысторией и условностями, укоренившимися в нашей стране или культуре. Аргументы, которые поначалу могут показаться «странными» (особенно в тех случаях, когда они первоначально и в самом деле поступают от чужаков), способны обогатить наше мышление,

если мы попытаемся проанализировать логику, скрывающуюся за этими непривычными для нас утверждениями. На многих людей в США или Китае, возможно, не произведет особого впечатления тот факт, что во многих странах (например, в большинстве стран Европы), смертная казнь не применяется. Но все же, если разумное рассуждение важно, этот факт по большому счету означает сильный довод в пользу изучения разумных аргументов против смертной казни, используемых в других странах[36].

Справедливость, демократия и глобальное рассуждение

Серьезное рассмотрение различных и нередко противоречащих друг другу аргументов, а также результатов анализа, поступающих от разных сторон, — это процесс, предполагающий всеобщее участие, у которого много сходств с работой демократии посредством публичного рассуждения, обсуждавшейся нами ранее[37]. Конечно, одно не совпадает с другим, поскольку демократия занята политической оценкой, которая (если придерживаться этой интерпретации) приводит к «правлению посредством обсуждения», тогда как проведение свободного от местечковости и эгоистических интересов анализа, в котором внимание уделяется в том числе и взглядам извне, в целом может мотивироваться требованиями объективности. И все же тут есть общие черты, так что даже требования демократии (по крайней мере в одной интерпретации) можно считать способами повышения объективности политического процесса[38]. В этом контексте можно спросить, что это признание означает для требований глобальной справедливости, а также для природы и требований глобальной демократии.

Часто довольно убедительно заявляют, что в обозримом будущем нет возможности создания глобального государства и уж тем более глобального демократического

---

36. Конечно, такой же довод говорит и в пользу продолжения изучения аргументов за применение смертной казни, которые могут использоваться в США или Китае, а также любой другой стране, которая систематически прибегает к этой мере наказания.

37. См. главы 15 («Демократия как публичный разум»), 16 («Практика демократии») и 17 («Права человека и глобальные императивы»).

38. См. главу 15 («Демократия как публичный разум»).

государства. Это на самом деле так, и все же, если демократия понимается в контексте публичного рассуждения, то практику глобальной демократии не обязательно замораживать на неопределенный срок. Голоса, способные оказывать влияние и что-то менять, могут иметь разное происхождение и принадлежать как глобальным институтам, так и менее формальным сообществам и системам коммуникации. Требования, формулируемые ими, конечно, не полностью соответствуют цели глобального обсуждения, однако они существуют и реально работают, принося определенный результат, отдачу которого можно повысить, если поддержать институты, помогающие распространению информации и увеличению возможностей для интернациональных дискуссий. Множественность источников увеличивает сферу действия глобальной демократии, понимаемой в таком смысле[39].

В этом деле свою роль играют многие институты, включая ООН и связанные с ней организации, но также важна и упорная работа гражданских организаций, многих НПО и некоторых новостных медиа. Кроме того, важна роль инициатив множества индивидуальных активистов, работающих вместе. Возможно, Вашингтону и Лондону не по нраву широко распространившаяся критика стратегии коалиции в Ираке, и точно так же Париж и Токио испуганы эффектными нападками на глобальный бизнес в ходе некоторых протестов «антиглобалистов», которые представляют собой одно из наиболее глобализированных современных движений. Выдвигаемые протестующими требования не всегда разумны (а иногда и вовсе неразумны), однако многие из них поднимают важные вопросы, а потому способствуют конструктивному публичному рассуждению.

Распределение выгод глобальных отношений зависит не только от внутренней политики, но также от множества международных общественных договоренностей, включая торговые соглашения, законы о патентах, гло-

---

39. Так же как в оценке справедливости, для которой, как можно доказать, очень важны сравнения (что мы постоянно подчеркивали в этой работе), главный вопрос демократии — это не столько описание воображаемой совершенной демократии (даже если бы можно было достичь согласия по тому, что она собой представляет), сколько возможность расширения сферы применимости и увеличения силы демократии. См. также главы 15 («Демократия как публичный разум») и 16 («Практика демократии»).

бальные инициативы в сфере здравоохранения, международные образовательные программы, планы по внедрению технологий, экологические ограничения, урегулирование вопросов по накопленным долгам (которые в прошлом часто набирали безответственные военные режимы), а также по ограничению конфликтов и локальных войн. Все это весьма спорные вопросы, которые могли бы стать темами плодотворного глобального диалога, который включал бы критику, предоставляемую как близкими источниками, так и далекими[40].

Активная общественная агитация, комментирование новостных сюжетов и открытая дискуссия — вот некоторые из способов осуществления глобальной демократии, для которого не нужно ждать появления глобального государства. Задача сегодня состоит в укреплении этого уже действующего процесса политического участия, от которого будет в значительной мере зависеть осуществление глобальной справедливости. И этим делом нельзя пренебрегать.

Общественный договор и общественный выбор

Если опора на публичное рассуждение — это важный аспект изложенного в данной книге подхода к справедливости, не менее важна и форма, в которой задаются вопросы о справедливости. Я уже доказывал, что подход, названный мной трансцендентальным институционализмом и разделяемый большинством основных трактовок справедливости в современной политической фило-

---

40. Глобальное влияние голосов тех наций, которые раньше игнорировались, ощущается сегодня намного сильнее — в мире, который Фарид Закария называет «постамериканским», и во времена, когда «во всем мире происходит огромных масштабов трансформация» (*Zakaria F.* The Post-American World. New York: W.W. Norton & Co., 2008. P. 1.). Это, несомненно, важное изменение, однако надо услышать голоса не только тех стран, которые недавно добились экономических успехов, пусть и в разной степени (то есть таких стран, как Китай, Бразилия, Индия и некоторые другие), и которые сегодня говорят громче других, но часто не представляют интересы и взгляды людей из стран с меньшими экономическими достижениями (включая многие страны Африки и некоторых частей Латинской Америки). Также в любой стране нужно не ограничиваться голосами правительств, военных лидеров, магнатов и других руководящих инстанций, чье мнение обычно легко распространяется через границы, а уделять внимание гражданским обществам и менее влиятельным людям.

софии, включая и теорию справедливости как честности, разработанную Ролзом, можно заменить, переориентировав вопросы справедливости, во-первых, на оценку разных видов социальной реализации, то есть на то, что действительно происходит (а не просто на оценку институтов и устройства); и, во-вторых, на сравнительные проблемы укрепления справедливости (а не просто попытки определить совершенно справедливое устройство). Такая программа, которая была намечена во введении, развивалась на протяжении всей этой книги, в которой были разработаны требования беспристрастности, действующие в открытом публичном рассуждении.

На предложенный в этой книге подход значительное влияние оказала традиция теории общественного выбора (открытая Кондорсе в XVIII в. и прочно обоснованная Кеннетом Эрроу уже в наше время). Мой подход, как и дисциплина общественного выбора, ориентируется на оценочные сравнения различных видов социальной реализации[41]. В этом отношении он во многом сходен с подходом, развиваемым в работах как Адама Смита, Иеремии Бентама, Джона Стюарта Милля и Карла Маркса, так и некоторых других теоретиков[42].

Хотя историю этого подхода можно возвести к Просвещению, он заметно отличается от другой традиции, получившей особое развитие в тот же период и связавшей рассуждения о справедливости с идеей общественного до-

---

41. Новаторским вкладом в современную теорию общественного выбора стала, несомненно, поворотная по своему значению книга Кеннета Эрроу «Общественный выбор и индивидуальные ценности» (*Arrow K.* Social Choice and Individual Values. New York: John Wiley, 1951). Однако элегантность и значимость удивительных «теорем невозможности», изложенных Эрроу в этой книге, заставили многих читателей думать, будто теория общественного выбора обречена вечно заниматься «невозможностями», связанными с рациональным общественным выбором. В действительности же теоретический аппарат Эрроу, если внести в него небольшие, но действенные дополнения, может стать также основанием конструктивного социального анализа (об этом см. мою работу: *Sen A.* Collective Choice and Social Welfare. San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; переиздано в Amsterdam: North-Holland, 1979). Применимость и вклад теории общественного выбора в анализ справедливости обсуждались в главе 4 («Голос и общественный выбор»).

42. Ранее я уже обсуждал сходство между моим подходом и древней индийской традицией трактовки справедливости как *nyaya* (уделяющей особое внимание полным итогам), а не *niti* (ограничивающейся устройствами и институтами). По этому вопросу см. введение и главу 3 («Институты и люди»).

говора. Договорная традиция восходит по меньшей мере к Томасу Гоббсу, но важный вклад в нее внесли и такие авторы, как Локк, Руссо и Кант, а в наше время ведущие политические теоретики — Ролз, Нозик, Готье, Дворкин и другие. Хотя я выступаю за подход общественного выбора, а не общественного договора, я, конечно, не отрицаю те глубокие идеи и интерпретации, которые были порождены этим вторым подходом к справедливости. Однако, пусть традиция общественного договора и может многому нас научить, я доказывал, что ее ограничения, мешающие ей стать надежным основанием для теории справедливости с достаточной сферой действия, настолько велики, что в конечном счете она может превратиться в препятствие для практического рассуждения по вопросам справедливости.

Наиболее применимая сегодня теория справедливости, которая послужила отправной точкой для нашей работы, — это, конечно, теория «справедливости как честности», предложенная Джоном Ролзом. Хотя в обширном политическом анализе Ролза много других элементов, его концепция справедливости как честности характеризуется тем, что непосредственную важность для нее представляет только определение справедливых институтов. Это явный пример трансцендентализма, пусть (как мы уже говорили) у Ролза немало чрезвычайно глубоких замечаний о сравнительных вопросах и даже заметно некоторое стремление учитывать возможные разногласия касательно природы совершенно справедливого общества[43].

Ролз в основном занимался институтами, выступающими объектами приложения его принципов справедливости. Его особое внимание к институциональному выбору не говорит, однако, о том, что у него не было интереса к социальной реализации. В его концепции «справедливости как честности» предполагается, что социальная реализация определяется таким сочетанием справедливых институтов и полностью соответствующего им поведения всех членов общества, которое обеспечивает предсказуемый переход от институтов к положению вещей. Это связано с попыткой Ролза достичь совершенно справедливого общества посредством сочетания идеальных ин-

43. См. обсуждение этого вопроса во введении и главе 2 («Ролз и после Ролза»).

ститутов и соответствующего им идеального поведения[44]. В мире, где эти чрезвычайно строгие поведенческие постулаты не работают, принятые институциональные решения, скорее всего, не приведут к тому обществу, которое можно было бы с полным правом считать совершенно справедливым.

Различия и общности

В своем знаменитом наблюдении из «Левиафана» Гоббс отметил, что жизнь человека «беспросветна, тупа и кратковременна». Это была хорошая отправная точка для теории справедливости в 1651 г., и я боюсь, что не меньше она подходит и для современной теории справедливости, поскольку жизнь многих людей в самых разных странах мира остается все такой же ужасной, несмотря на значительный материальный прогресс в некоторых отношениях. Действительно, представленная здесь теория в значительной своей части ориентирована на жизни и возможности людей, на проблему депривации и угнетения[45]. И хотя Гоббс, представив это впечатляющее описание человеческой обездоленности, затем выбрал идеалистический подход общественного договора (ограничения которого я попытался обсудить), вряд ли можно сомневаться в том, что вдохновлялся он стремлением улучшить жизнь людей. И то же самое можно сказать, к примеру, о современных теориях Ролза, Дворкина или Нагеля,

---

44. Здесь, однако, есть определенный пробел (о котором мы уже говорили ранее), поскольку Ролз не требует настолько альтруистического поведения, что неравенство как механизм стимулирования не понадобилось бы. И это несмотря на очевидный эгалитаризм Ролза, который мог бы склонить нас к мысли, что общество без неравенства, обеспечивающего стимулы, он счел бы лучшим претендентом на звание совершенно справедливого общества. Ограничив поведенческие требования так, чтобы они допускали неравенство, обоснованное потребностью в стимулах (что убедительно критиковал Дж. А. Коэн), Ролз пошел на компромисс с прагматизмом ценой воображаемого идеала. Однако вопросы реалистичности встают в связи и с другими строгими поведенческими постулатами, которые вводятся Ролзом. Этот вопрос обсуждался в главе 2 («Ролз и после Ролза»).

45. См. главу 11 («Жизни, свободы и возможности»), а также главы 10 («Реализация, последствия и деятельность»), 12 («Возможности и ресурсы»), 13 («Счастье, благополучие и возможности») и 14 («Свобода и равенство»).

пусть даже формально их принципы справедливости были привязаны к определенным схемам и правилам (а потому соответствовали направлению *niti*, а не *nyaya*). Здесь следует специально отметить связи различных теорий справедливости, поскольку в их обсуждении внимание обычно уделяется различиям, а не сходствам[46].

Теперь, когда эта книга закончена, я понимаю, что тоже в излишней мере поддался аналитическому искушению и сосредоточился на различиях и контрастах. Но, несмотря на наличие этих контрастов, в интересе к справедливости и озабоченности ею есть общие исходные мотивы. Независимо от того, к каким выводам приводят нас теории справедливости, у всех нас есть причины благодарить за то интеллектуальное возрождение в последние десятилетия, которое в значительной мере стало прямым результатом первопроходческого усилия, предпринятого Джоном Ролзом в этой сфере, преобразованной его выдающейся работой 1958 г. «Справедливость как честность».

Философия может проводить — и действительно проводит — чрезвычайно интересную и важную работу, исследуя самые разные темы, которые никак не связаны с лишениями, несправедливостями или несвободой в человеческой жизни. Так и должно быть, и можно только порадоваться расширению и уточнению нашего горизонта понимания в каждой из областей человеческой любознательности. Однако философия может также играть особую роль, дисциплинируя и расширяя размышления о ценностях и приоритетах, а также о непризнании, при-

---

46. Например, хотя я считаю аргументы Барбары Херман, касающиеся применимости и важности того, что она называет «моральной грамотностью», чрезвычайно глубокими, я не могу не выступить против ее заверения, будто «на индивидуальном уровне то, что требуется от нас в плане помощи посторонним, по большому счету, сводится к общему обязательству поддерживать справедливые институты» (*Herman B.* Moral Literacy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007. P. 223). Можно надеяться на то, что посторонние, отчаянно нуждающиеся в помощи, смогут напрямую потребовать внимания других людей как в пределах страны, так и вне их не в силу «обязательства поддерживать справедливые институты», особенно если справедливые институты выводятся из «условно кантианской или либеральной концепции общественной справедливости, основанной, говоря вообще, на структуре типа страны или государства» (Herman. P. 222). Ограниченность той точки зрения на справедливость, которая основное внимание уделяет институтам, а потому применима только в рамках определенной страны или государства, обсуждалась во введении, а также в главах 2–7.

теснении и унижении, от которого люди страдают во всем мире. Общее стремление теорий справедливости — серьезно отнестись к этим вопросам и понять, что можно сделать в плане практического рассуждения о справедливости и несправедливости в мире. Если желание познавать мир — одна из распространенных человеческих склонностей, озабоченность благом, справедливостью и правильностью также явно или неявно присутствует в сознании людей, занимая в нем важное место. Различные теории справедливости могут соперничать в том, какое направление придать этой озабоченности, однако у них есть одна важная общая черта — все они заняты одним делом.

Много лет назад в своей заслуженно прославившейся статье «Что значит быть летучей мышью?» Томас Нагель представил несколько основополагающих идей по проблеме отношения сознания и тела[47]. Построение теории справедливости связано в каком-то смысле с похожим вопросом: *что значит быть человеком*? В своей статье Нагель, на самом деле, тоже занимался людьми и лишь косвенно — летучими мышами. Он убедительно оспорил возможность непротиворечивого понимания сознания и психических феноменов через соответствующие им физические феномены (чем пытаются заниматься многие ученые и некоторые философы). В частности, он провел различие между природой сознания и связями — причинными или ассоциативными, — которые соединяют его с действиями тела[48]. Эти различия сохраняются, и мое основание для вопроса о том, что значит быть человеком, иное: оно связано с чувствами, заботами и психическими способностями, которые мы разделяем потому, что все мы — люди.

Утверждая, что построение теории справедливости как-то связано с тем, кем именно являемся мы, люди, я не хочу сказать, что споры между теориями справедливости можно уверенно разрешить, вернувшись к определенным качествам природы человека. Скорее всего, я просто

---

47. *Nagel T.* What Is It Like to Be a Bat?//The Philosophical Review. 1974. Vol. 83.

48. Ср. аргумент Майкла Полани, утверждавшего, что понимания действий «высшего» уровня невозможно достичь за счет объяснения законов, управляющих их частной реализацией на «более низком» уровне. Он, соответственно, выступал против «господствующего среди биологов механического объяснения жизненных функций, сводящих их к объяснению через физику и химию» (*Polanyi M.* The Tacit Dimension. London: Routledge & Kegan Paul, 1967; переиздано с предисловием Амартии Сена: Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009. P. 41–42).

обращаю внимание на тот факт, что у ряда теорий справедливости есть общие посылки, говорящие о том, что значит быть человеком. Мы могли бы быть существами, не способными на симпатию, которых не трогали бы боль и страдание других, которые не заботились бы о свободе и, что не менее важно, были бы не способны рассуждать, доказывать, расходиться или сходиться во мнениях. Явное наличие всех этих качеств в жизни человека еще не говорит нам о том, какую теорию справедливости выбрать, однако оно показывает, что общее стремление к справедливости в человеческом обществе было бы не так-то просто искоренить, пусть даже стремиться к осуществлению справедливости мы можем разными способами.

В разработке своей аргументации я неоднократно обращался к только что упомянутым человеческим способностям (например, способности к симпатии или разуму), и точно так же поступали и другие авторы теорий справедливости. Различия разных теорий не устраняются сами собой, однако приятно думать, что сторонники различных теорий справедливости не только разделяют общие устремления, но также обращаются к одним и тем же качествам, которые фигурируют в рассуждениях, поддерживающих их подходы. Благодаря этим основным человеческим способностям (к пониманию, симпатии и аргументации) люди не обязаны вечно жить в изоляции друг от друга, без общения и сотрудничества. Очень плохо, что в нашем мире так много лишений того или иного рода (начиная с голода и заканчивая политическим угнетением), но было бы еще хуже, если бы мы не могли общаться друг с другом, отвечать и спорить.

В той же фразе, в которой Гоббс говорит о плачевном положении людей и о том, что их жизнь «беспросветна, тупа и кратковременна», он указывает и на другое ее грустное свойство — на то, что она «одинока». Вырваться из изоляции важно не только для повышения качества человеческой жизни; этот шаг может существенно помочь в понимании других форм лишений, от которых страдают люди, что позволит бороться с ними. И это важная сила, выступающая дополнением к тому делу, которым заняты теории справедливости.

Научное издание

Амартия Сен

ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Главный редактор издательства Валерий Анашвили
Научный редактор издательства Артем Смирнов
Выпускающий редактор Елена Попова
Корректор Наталия Селина
Дизайн обложки и верстка Сергей Зиновьев

Издательство Института Гайдара
125993, Москва, Газетный пер., д. 3–5, стр. 1

Подписано в печать 07.07.2016.
Формат 70×100/16. Тираж 1500 экз.
Отпечатано в филиале «Чеховский печатный двор»
АО «Первая образцовая типография». www.chpd.ru
Факс (496) 726-54-10, (495) 988-63-87
142300, Чехов, ул. Полиграфистов, 1

Амартия Сен
выдающийся индийский философ и экономист, с 1972 года работавший и преподававший в Великобритании и США; автор многочисленных работ по экономической теории благосостояния, теории социального выбора, экономической и социальной справедливости, экономической теории голода и измерению благосостояния граждан в развивающихся странах; лауреат Нобелевской премии по экономике 1998 года за вклад в экономическую теорию благосостояния.

Написанная ясным и убедительным языком, «Идея справедливости» предлагает нам политическую философию, которая стремится уменьшить несправедливость на Земле, а не построить идеально справедливые воздушные замки. Амартия Сен сталкивает политическую философию со стремлениями и лишениями людей в реальном мире, совершенствованию которого он посвятил свою интеллектуальную жизнь.

— Дж. А. Коэн, *Оксфордский университет*

Самая важная книга по теме со времен «Теории справедливости» Ролза. Сен утверждает, что в нашем непростом мире острее всего мы нуждаемся не в теории идеально справедливого государства, а в теории, которая позволяет выносить суждения о сравнительной справедливости, суждения, которые говорят нам, когда и почему в нынешнем глобализованном мире мы становимся ближе к осуществлению справедливости или, наоборот, дальше от него.

— Хилари Патнэм, *Гарвардский университет*

Немногие современные мыслители смогли оказать столь значительное прямое влияние на положение дел в мире, как Амартия Сен. Невероятно доступная книга. Бесценное руководство для всех, кто борется с несправедливостью в мире.

— Филип ван Парис, *Университет Левена*

ISBN 978-5-93255-457-9