

*Бестселлер
The New York Times*

СПРА ВЕДЛИ ВОСТЬ

КАК ПОСТУПАТЬ ПРАВИЛЬНО?

Майкл Сэндел

МАЙКЛ СЭНДЕЛ

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Как поступать правильно?

MICHAEL SANDEL

JUSTICE

What's the Right Thing to Do?

Farrar, Straus and Giroux

МАЙКЛ СЭНДЕЛ

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Как поступать правильно?

Перевод с английского Александра Калинина

Издательство «Манн, Иванов и Фербер»

Москва, 2013

УДК 177.9
ББК 87.751.3
С97

Издано с разрешения литературного агентства Andrew Nurnberg,
а также Michael J. Sandel, International Creative Management, Inc.
и Curtis Brown Group Ltd.

На русском языке публикуется впервые.

Сэндел М.

С97 Справедливость. Как поступать правильно? / Майкл Сэндел; пер. с англ.
Александра Калинина. — М. : Манн, Иванов и Фербер, 2013. — 352 с.

ISBN 978-5-91657-814-0

Жизнь современного общества полна трудно разрешимых вопросов: допустимы ли эвтаназия, аборт, однополые браки и суррогатное материнство? Можно ли оправдать убийство? Каково место религии в политике? Можно ли считать нормальным раздувание цен во время катастроф? И что такое в итоге — социальная справедливость?

Майкл Сэндел дает понимание того, как решать подобные нравственные дилеммы с точки зрения политической философии. Он рассматривает понятие справедливости в трех аспектах: справедливость как благосостояние, как уважение свободы и как добродетель. В своем глубоком и всестороннем анализе он опирается на труды античных и современных философов, и конечно - на многочисленные примеры из нашего времени.

Это книга для руководителей компаний, органов государственного управления, специалистов по связям с общественностью и тех, кто интересуется политической философией.

УДК 177.9
ББК 87.751.3

Никакая часть настоящего издания ни в каких целях не может быть воспроизведена в какой-либо форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, без письменного разрешения издателя.

Правовую поддержку издательства обеспечивает юридическая фирма «Вегас-Лекс»

VEGAS LEX

© Michael J. Sandel, 2009
© Издание. Перевод. Оформление ООО «Манн, Иванов и Фербер», 2013

ISBN 978-5-91657-814-0

Оглавление

Глава 1. Что значит «поступить правильно»?	13
Намеренное завышение цен	13
За какие ранения следует награждать медалью «Пурпурное сердце»?	21
Возмущение финансовой помощью	24
Три подхода к справедливости	31
Неуправляемый трамвай	34
Афганские пастухи	38
Моральные дилеммы	41
Глава 2. Утилитаризм. Принцип максимального счастья	45
Убить юнгу	45
Утилитаризм Иеремии Бентама	48
Облавы на нищих	50
Первое возражение: права индивидуумов	51
Христианин в пасти льва	52
Можно ли оправдать пытки?	52
Город счастья	55
Второе возражение: общая мера ценности	56
Выгоды рака легких	57
Взрыв газовых резервуаров	58
Дисконт на пожилых	60
Страдание за деньги	62
Девушки из колледжа Св. Анны	63
Джон Милль	64
Вопрос свободы	65
Высшие удовольствия	68
Шекспир против «Симпсонов»	71
Вечное бдение Бентама	73
Глава 3. Либертарианство. Являемся ли мы собственниками по отношению к самим себе?	74
Вопросы денежного перераспределения	74
Минимальное государство	76

Философия свободного рынка.....	79
Деньги Майкла Джордана.....	81
Являемся ли мы собственниками самих себя?.....	84
<i>Первое возражение: налогообложение не так плохо, как принудительный труд</i>	84
<i>Второе возражение: бедные больше нуждаются в деньгах</i>	85
<i>Третье возражение: Майкл Джордан играет не один; следовательно, у него есть долг перед теми, кто способствует его удаче</i>	85
<i>Четвертое возражение: на самом деле, Джордана не облагают налогами без его согласия; как гражданин демократического государства, он имеет голос при принятии налоговых законов, под действие которых он подпадает</i>	86
<i>Пятое возражение: Джордан — счастливчик</i>	87
<i>Продажа почек</i>	89
<i>Помощь в совершении суицида</i>	91
<i>Каннибализм на основе консенсуса</i>	92
Глава 4. Рынки и нравы. Наемная помощь	94
Свободный рынок — это хорошо или плохо?	94
Что справедливее: призывать людей нести воинскую службу или нанимать их для этого?	95
Доводы в пользу добровольческой армии	99
<i>Первое возражение: справедливость и свобода</i>	101
<i>Второе возражение: гражданская добродетель и общее благо</i>	105
Вынашивание детей за деньги.....	113
Контракты о суррогатном материнстве и справедливости	117
<i>Первое возражение: сомнительность согласия</i>	118
<i>Второе возражение: обесценивание и высшие блага</i>	119
Аутсорсинг суррогатного материнства	122
Глава 5. Иммануил Кант. Важность мотива: откуда берутся права человека	126
Основы прав человека	126
Доводы Канта в пользу прав.....	127
Проблема с максимизацией счастья	130
Что такое свобода?	132
Личности и вещи	134
Что такое мораль? Поиск мотива.....	135
<i>Расчетливый лавочник и Бюро «Лучший Бизнес»</i>	136
<i>Оставаться в живых</i>	138
<i>Моральный мизантроп</i>	139
<i>Герой конкурса на знание орфографии</i>	140

Каков высший принцип морали?	141
Противопоставление категорического и гипотетического императивов	143
Категорический императив I: универсализация максимы	145
Категорический императив II: отношение к людям как к целям самим по себе	147
Мораль и свобода	149
Вопросы, с которыми столкнулся Кант	150
Секс, ложь и политика	155
<i>Довод Канта против случайного секса</i>	155
<i>Что неправильного в лжи, сказанной убийце?</i>	158
<i>Стал бы Кант защищать Билла Клинтона?</i>	161
<i>Кант и справедливость</i>	165
Глава 6. Джон Роулз. Аргументы в пользу равенства	167
Договорные принципы справедливости	167
Нравственные пределы договоров	170
Когда согласия недостаточно: баскетбольные карточки и протекающий туалет	172
Когда согласие несущественно: дом Юма и люди со швабрами	174
Выгода или согласие: передвижная авторемонтная мастерская Сэма	175
Вообразим идеальный контракт	177
Два принципа справедливости	179
Аргументация с позиции нравственного произвола	181
Эгалитарный кошмар	184
<i>Первое возражение: стимулы</i>	186
<i>Второе возражение: усилия</i>	187
Отвергая «моральную пустыню»	189
Несправедлива ли жизнь?	195
Глава 7. В защиту аффирмативных действий	197
Непросто стать юристом	197
Исправление разрыва в результатах тестирования	199
Возмещение прошлой несправедливости	200
Содействие разнообразию	201
Нарушают ли расовые преференции права?	203
Расовая сегрегация и квоты для евреев	206

Аффирмативные действия для белых?	208
Можно ли отделить справедливость от «моральной пустыни»?	210
Почему не принимать студентов посредством аукционов?	213
Глава 8. Аристотель. Кто чего заслуживает?	217
Хожение по мукам болельщицы-инвалида	217
Справедливость, телос и почести	220
Телеологическое мышление: теннисные корты и Винни-Пух	223
Каков телос университетов?	225
Какова цель политики?	226
Можно ли быть хорошим человеком, не участвуя в политике?	230
Обучение в процессе деятельности	232
Политика и благая жизнь	235
<i>Защита рабства Аристотелем</i>	235
Кейси Мартин и его тележка для гольфа	239
Глава 9. Дилеммы лояльности: что мы должны друг другу?	245
Извинения и репарации	245
Надо ли каяться в грехах своих предшественников?	249
Моральный индивидуализм	250
Должно ли правление быть морально нейтральным?	254
Справедливость и свобода	256
Требования сообщества	259
Жизнь как множество историй	260
Обязательства, лежащие за пределами согласия	263
Солидарность и принадлежность	265
<i>Семейные обязательства</i>	265
<i>Французское Сопротивление</i>	266
<i>Спасение эфиопских евреев</i>	267
Является ли патриотизм добродетелью?	268
<i>Пограничные патрули</i>	271
<i>Справедливо ли «покупать американское»?</i>	273
Является ли солидарность предрассудком, который мы сами себе придумали?	275
Может ли лояльность быть выше универсальных нравственных принципов?	277
<i>Роберт Ли</i>	277
<i>«Стражи братьям своим»</i>	279
Справедливость и благая жизнь	282

Глава 10. Справедливость и общее благо	286
Роль религии в политике	286
Стремление к нейтральности.....	289
Дебаты об абортах и стволовых клетках.....	294
Браки между представителями одного пола.....	296
Справедливость и хорошая жизнь	304
Политика общего блага.....	306
1. Гражданство, жертвы и служение	308
2. Моральные пределы рынков	309
3. Неравенство, солидарность и гражданская добродетель	310
4. Политика морального вовлечения	313
Примечания	315
Благодарности	332

Посвящается Кике. С любовью

Глава 1

Что значит «поступать правильно»?

Намеренное завышение цен

Летом 2004 г. пришедший со стороны Мексиканского залива ураган «Чарли» пронесся над Флоридой и ушел в Атлантический океан, унеся жизни 22 человек, причинив ущерб на 11 млрд долл.¹ и вызвав дебаты о намеренном завышении цен.

На заправочной станции в Орландо мешочки со льдом, до урагана стоившие 2 долл., стали продавать за 10 долл. У большинства людей, дома которых в середине августа остались без электричества, не было особого выбора — им приходилось так или иначе расплачиваться. Поваленные деревья повысили спрос на цепные бензопилы и ремонт крыш. Подрядчики предлагали домовладельцам убрать упавшие на крыши деревья по цене 23 тыс. долл. за крышу. Магазины, в которых маленькие домашние генераторы обычно стоили 250 долл., теперь беззастенчиво запрашивали за эти устройства 2000 долл. С 77-летней женщины, спасшейся от урагана вместе со своим престарелым мужем и дочерью-инвалидом, за ночь, проведенную в номере мотеля, потребовали 160 долл., тогда как обычно такой номер стоил не более 40 долл. в сутки².

Завышение цен и разного рода спекуляции на человеческом несчастье вызвали гнев и возмущение жителей Флориды. Один из заголовков в газете *USA Today* гласил: «После бури слетаются стервятники». Так, один из пострадавших от урагана, которому сказали, что уборка де-

рева, упавшего на крышу его дома, обойдется в 15 тыс. долл., громко заявил, что люди, «пытающиеся нажиться на трудностях и невзгодах других», поступают непорядочно. С ним согласился генеральный прокурор штата Чарли Крист, он сказал: «Меня искренне поражает уровень жадности, который должен быть в душе у того, кто стремится извлечь пользу из страданий других после урагана»³.

Во Флориде был закон против раздувания цен, и после урагана на генеральную прокуратуру штата обрушилось более 2000 жалоб. Некоторые из них закончились успешными судебными процессами. Гостинице Days Inn в Вест Палм-Бич пришлось выплатить 70 тыс. долл. в виде штрафов за завышение цен и возмещения гостям отеля за переплату⁴.

Но хотя Крист взялся за проведение в жизнь закона против намеренного завышения цен, некоторые экономисты утверждали, что этот закон, равно как и негодование общественности, — ложно истолкован.

Средневековые философы и теологи считали, что обмен товарами должен быть подчинен «справедливой цене», которую определяли традиция или ценность, присущая продаваемому продукту. Но экономисты утверждают, что в обществе, построенном на рыночных отношениях, стоимость определяется предложением и спросом и ничего подобного средневековой «справедливой цене» не существует.

Томас Соуэлл, экономист — сторонник свободного рынка, назвал раздувание цен «эмоционально сильным выражением, которое лишено экономического смысла и на которое большинство экономистов не обращают ни малейшего внимания потому, что оно слишком расплывчато и неясно, чтобы вызывать беспокойство». В своем письме в газету *Tampa Tribune* Соуэлл попытался объяснить, «как завышение цен помогает жителям Флориды». «Обвинения в раздувании цен возникают в случае, когда цены существенно выше тех, к которым люди привыкли, — писал Соуэлл. — Но уровни цен, к которым вы привыкли, не являются священными с моральной точки зрения. Они — не более „особенные“ или „справедливые“, чем все прочие цены, которые могут породить рыночные условия, в том числе те, что были вызваны ураганом»⁵.

Соуэлл утверждал, что повышение цен на лед, бутилированную воду, ремонт крыш, генераторы и комнаты в мотелях имеет преимущество, ограничивая их потребление и повышая стимулы у поставщиков из отдаленных мест обеспечивать местных жителей продуктами, потребность в которых после урагана особенно велика. Если за мешочек со льдом надо платить 10 долл. в условиях, когда жители Флориды в августовскую жару сталкиваются с перебоями электроснабжения, производители льда сочтут выгодным какое-то время изготавливать и отгружать больше льда. В этих ценах, как объяснял Соуэлл, нет ничего несправедливого; они всего лишь отражают ценность, которую покупатели и продавцы добровольно стали придавать продуктам обмена⁶.

Джефф Джакоби, симпатизирующий рынку комментатор, в своей статье в *Boston Globe* выступал против законов, запрещающих завышение цен, на тех же основаниях. «Требовать цену, которую рынок вытерпит, — это не раздувание цен и не проявление алчности или беззастенчивости. Это — способ распределения продуктов в свободном обществе». Джакоби признавал, что «резкие повышения цен любого способны привести в ярость и особенно тех людей, жизнь которых страшный ураган привел в беспорядок или полностью разрушил». Но гнев общественности — не оправдание для вмешательства в функционирование свободного рынка. Создавая стимулы для поставщиков предоставлять больше необходимых товаров, цены, кажущиеся чрезмерными, «приносят больше хорошего, чем плохого». Джакоби делал вывод: «„Демонизация“ продавцов не ускорит восстановления Флориды. Но это случится, если продавцам позволят спокойно вести их бизнес»⁷.

Генеральный прокурор Флориды Крист (республиканец, которого впоследствии изберут губернатором штата) опубликовал на первой странице одной из газет *Tampa Tribune* письмо в защиту закона против раздувания цен, в котором, в частности, были такие строки: «Во время чрезвычайных ситуаций правительство не может посиживать на обочине, если с людей дерут непомерно большие цены за то, что они бегут, спасая свои жизни, или хотят купить основные товары для своих семей после урагана»⁸. Крист отвергал мысль, что «чрезмерно высокие цены» отражают подлинно свободный обмен. Он писал:

«Это — не нормальная ситуация свободной торговли, когда покупатели охотно и свободно решают выйти на рынок, где их встречают желающие совершать сделки продавцы, когда цена устанавливается в соответствии со спросом и предложением. Покупатели в условиях чрезвычайной ситуации действуют по принуждению. У них нет свободы. Приобретение ими предметов первой необходимости вроде надежного кроват над головой носит вынужденный характер»⁹.

Дебаты о раздувании цен, возникшие после урагана «Чарли», поставили трудные вопросы морали и права. Разве продавцы поступают неправильно, извлекая выгоды из природной катастрофы и требуя с покупателей те максимальные цены, какие рынок стерпит? Если продавцы поступают неправильно, что следует с этим делать закону (и следует ли закону вообще вмешиваться в ситуацию)? Должно ли государство запретить раздувание цен, даже если этот запрет является вмешательством в свободу покупателей и продавцов на любые сделки, какие они хотят заключать?

Эти вопросы касаются не только того, как индивидуумам следует относиться друг к другу, но также и каким быть праву, и как организовывать общество. В сущности, это вопросы справедливости. Чтобы ответить на них, нам надо постичь смысл понятия «справедливость». По сути, мы уже начали это делать. Если присмотреться к дебатам о раздувании цен, можно заметить, что доводы, приведенные в пользу завышения цен и против этого, вращаются вокруг трех идей: максимизации благосостояния, уважения свободы и утверждения добродетели. Каждая из этих идей указывает на отличный от других способ размышлений о справедливости.

Стандартный довод в пользу неограниченной свободы рынков зиждется на двух утверждениях. Одно из них касается благосостояния, второе — свободы. Во-первых, рынки способствуют увеличению благосостояния общества в целом. Рынки побуждают людей к напряженному труду, в результате которого другим людям предоставляют нужные им продукты. (В обычной речи мы часто уравниваем благосостояние с экономическим процветанием, хотя благосостояние — намного более широкая, более емкая концепция.) Во-вторых, рынки уважают свободу

индивидуумов. Вместо того чтобы устанавливать определенную стоимость товаров и услуг, рынки разрешают людям самим решать, какую стоимость придавать продуктам, которыми они обмениваются. Неудивительно, что люди, критикующие законы против раздувания цен, прибегают к этим двум известным доводам в пользу свободы рынков. Как отвечают на это сторонники законов против раздувания цен?

Во-первых, они утверждают, что чрезмерное завышение цен в трудные времена на самом деле не служит благосостоянию общества в целом. Даже если высокие цены вызывают увеличение поставок товаров, данное благо следует сопоставить с бременем, которое эти цены возлагают на тех, кто наименее способен их платить. Для состоятельных людей платить по завышенным ценам за галлон бензина или номер в мотеле, может быть, просто досадно, но для людей скромного достатка такие цены создают настоящую и тяжелую проблему, которая может заставить их остаться на пути урагана, а не искать спасения в безопасных местах. Сторонники законов против раздувания цен утверждают, что в любую оценку общего благосостояния должны входить боль и страдания тех, для кого в чрезвычайной ситуации высокие цены сделали товары первой необходимости, возможно, абсолютно недоступными.

Во-вторых, сторонники законов против раздувания цен утверждают, что при определенных условиях свободный рынок на самом деле оказывается не свободным. Как указывает Крист, «покупатели в условиях чрезвычайной ситуации действуют по принуждению». Приобретение ими предметов первой необходимости вроде безопасного крова над головой «носит вынужденный характер». Если вы убегаете от урагана вместе с семьей, чрезмерно высокая цена, которую вы платите за горячее или крышу над головой, не является по-настоящему свободным обменом; такая сделка ближе к вымогательству. Таким образом, чтобы решить, оправданы ли законы против раздувания цен, необходимо оценить вступающие в противоречие друг с другом требования благосостояния и свободы.

Кроме того, необходимо рассмотреть еще один довод. Общественная поддержка законов против завышения цен в значительной степени обусловлена каким-то более глубоким, интуитивным чувством, чем соображения благосостояния или свободы. Людей возмущают «стер-

вятники», которые кормятся отчаяньем других, и люди хотят, чтобы «стервятники» были наказаны, а не вознаграждены непредвиденными прибылями. Такие чувства зачастую отвергают, отбрасывают как атавистические эмоции, которым не следует вторгаться в государственную политику или право. Но возмущение спекулянтами есть нечто большее, чем бессмысленный гнев. Это возмущение указывает на моральный довод, который заслуживает, чтобы к нему отнеслись серьезно. Возмущение — гнев особого рода, который возникает, когда люди полагают, что кто-то получает то, чего не заслуживает, иными словами — это реакция на несправедливость.

Когда Крист написал о «жадности, которая должна жить в душе человека, чтобы тот с готовностью воспользовался страданиями других после урагана», он коснулся морального источника возмущения. Крист прямо не связал это наблюдение с законами против раздувания цен. Но в его замечании заложено нечто вроде следующего довода (его можно назвать доводом добродетели):

Жадность — порок, неправильный образ бытия, особенно если она делает людей глухими и слепыми к страданиям других. Жадность — нечто большее, чем личный порок. Она вступает в противоречие с гражданской добродетелью. В моменты трудностей хорошее общество сплачивается. Вместо того чтобы выжимать максимальные преимущества, люди заботятся друг о друге. Общество, в котором люди эксплуатируют своих соседей ради получения финансовой выгоды в периоды кризисов, — плохое общество. Следовательно, чрезмерная жадность — порок, который добропорядочному обществу следует сдерживать, если это возможно, а не поощрять. Законы против раздувания цен не могут изгнать жадность, но, по меньшей мере, могут обуздать ее самые наглые проявления и подать сигнал, что общество осуждает жадность. Наказывая продиктованное жадностью поведение, общество утверждает гражданскую добродетель взаимных жертв во имя общего блага.

Признание нравственной силы довода добродетели не означает утверждения, что добродетель всегда должна брать верх над конкурирующими с нею соображениями. Можно прийти к выводу, что в некоторых случаях сообществу, которое подверглось ударам урагана, следует за-

ключить «делку с дьяволом» — допустить раздувание цен в надежде на привлечение армии кровельщиков и подрядчиков из других мест, пойдя ради этого на моральные издержки и одоблив жадность: дескать, сначала отремонтируем крыши, а общественную организацию поправим потом. Важно, однако, отметить, что дебаты о раздувании цен идут не только о благосостоянии и свободе, но и о добродетели, о культивировании отношений и склонностей, качеств характера, от которых зависит добропорядочное общество.

Некоторые люди, включая многих сторонников законов против раздувания цен, находят довод добродетели неудобным. Причина: довод добродетели носит более оценочный характер, чем доводы, апеллирующие к благосостоянию и свободе. Вопрос о том, ускорит ли политика экономическое восстановление и подхлестнет ли она экономический рост, не основывается на суждении о предпочтениях людей, но предполагает, что все люди отдадут предпочтение не меньшим, а более высоким доходам, и не выносит оценочных суждений относительно того, как люди тратят свои деньги. Сходным образом, вопрос, действительно ли люди делают свободный выбор в условиях принуждения, не требует оценки вариантов выбора, который приходится делать людям. Главное состоит в том, по-настоящему ли люди свободны, а не вынуждены делать выбор — и в какой мере они свободны.

Напротив, довод добродетели основывается на суждении, что жадность — это порок, который государству следует обуздать. Но кто решает, что есть добродетель, а что — порок? Разве у граждан плюралистического общества есть разногласия по этому поводу? И разве не опасно навязывать суждения о том, что есть добродетель, с помощью закона? Сталкиваясь с такими вопросами, многие люди считают, что в вопросах добродетели и порока правительству следует соблюдать нейтралитет. Правительству не следует пытаться культивировать положительные установки или не следует пытаться не поощрять дурные.

Итак, когда мы изучаем наше отношение к намеренному завышению цен, оказывается, что нас влечет в разные стороны: мы возмущаемся, когда люди получают то, чего они не заслуживают; возмущаемся жадностью тех, кто извлекает выгоду из человеческих страданий, и считаем, что такая жадность должна быть наказана, а не вознаграждена.

И все-таки нас беспокоит ситуация, когда суждения о добродетели получают воплощение в законах.

Эта дилемма указывает на один из величайших вопросов политической философии: стремится ли справедливое общество к поощрению добродетели своих граждан? И должен ли закон быть нейтрален по отношению к конкурирующим концепциям добродетели с тем, чтобы граждане могли свободно и самостоятельно выбирать лучший образ жизни?

По существу ответ на этот вопрос разделяет древнюю и современную политическую мысль. В своем трактате «Политика» Аристотель учит, что справедливость заключается в наделении людей тем, чего они заслуживают. А для того чтобы решить, кто чего достоин, следует определить, какие добродетели заслуживают почестей и вознаграждений. Аристотель утверждает, что понять, каково справедливое устройство, невозможно, если сначала не поразмыслить о самом желательном образе жизни. По Аристотелю, закон не может быть нейтральным в вопросах хорошей жизни.

Напротив, политические мыслители современности, начиная с Иммануила Канта в XVIII в. и заканчивая Джоном Роулзом в XX в., утверждают, что принципы справедливости, определяющие наши права, не должны основываться на какой-то определенной концепции добродетели или наилучшего образа жизни. Вместо этого справедливое общество уважает свободу каждого индивидуума выбирать себе концепцию хорошей жизни.

Итак, можно сказать, что теории справедливости у древних начинаются с добродетели, тогда как современные — со свободы. В последующих главах мы рассмотрим сильные и слабые стороны обеих точек зрения. Но с самого начала стоит заметить, что описанное выше различие может вводить в заблуждение.

Если мы обратим взор на доводы справедливости, которые одушевляют современную политическую жизнь (среди людей, не имеющих отношения к философии), мы обнаружим более сложную картину. Большинство наших доводов действительно и, по меньшей мере, внешне касаются содействия благосостоянию и уважения индивидуальной свободы. Но в основе этих доводов часто можно найти проблески дру-

гого комплекса убеждений о том, какие добродетели достойны чести и вознаграждения и какой образ жизни следует поощрять хорошему обществу. Этот комплекс убеждений порой противоречит современным доводам. Хотя мы преданы процветанию и свободе, мы не можем просто отряхнуться от субъективной версии справедливости. Убеждение в том, что справедливость сопряжена с добродетелью так же, как и с выбором, имеет глубокие корни. По-видимому, размышления о справедливости неизбежно вовлекают нас в раздумья о наилучшем образе жизни.

За какие ранения следует награждать медалью «Пурпурное сердце»*?

В некоторых случаях вопросы добродетели и чести слишком очевидны, и от них не отмахнешься. Рассмотрим недавние споры о том, кого следует считать достойным награждения медалью «Пурпурное сердце». Американское военное командование с 1932 г. награждает этим знаком отличия солдат, раненных или убитых в бою неприятелем. В дополнение к чести, эта медаль дает награжденным право на особые привилегии в больницах для ветеранов.

С начала нынешних войн в Ираке и Афганистане у все большего числа ветеранов диагностируют расстройство, вызванное посттравматическим стрессом. Страдающих этим заболеванием старательно лечат. Симптомы заболевания включают ночные кошмары, жестокую депрессию и попытки суицида. Сообщается, что по меньшей мере 3000 ветеранов страдают посттравматическим синдромом или серьезной депрессией. Поскольку психологические травмы могут лишать людей трудоспособности так же, как и физические увечья, защитники предлагают наряду с солдатами действующей армии награждать «Пурпурным сердцем» и таких ветеранов¹¹.

* «Пурпурное сердце» (англ. *Purple Heart*) — военная медаль США, вручаемая всем американским военнослужащим, погибшим или получившим ранения в результате действий противника. Знак «Пурпурное сердце» был установлен Джорджем Вашингтоном в 1782 г. — *Прим. ред.*

После того как группа советников Пентагона изучила этот вопрос, Пентагон в 2009 г. объявил, что медалью «Пурпурное сердце» будут награждать только военнослужащих, получивших физические увечья. Ветераны, страдающие психическими расстройствами и психологическими травмами, не будут иметь права на получение этого знака, хотя они имеют право на финансируемое государством лечение и пособия по инвалидности. В качестве причин своего решения Пентагон привел два обстоятельства: посттравматические расстройства не причинены неприятелем умышленно, и эти расстройства трудно объективно диагностировать¹².

Правильное ли решение принял Пентагон? Приведенные военным ведомством причины сами по себе неубедительны. Во время войны в Ираке одним из наиболее распространенных ранений, за которые военнослужащие получали медаль «Пурпурное сердце», были лопнувшие от близких разрывов снарядов и мин ушные барабанные перепонки¹³. Но, в отличие от пуль и бомб, такие разрывы снарядов не являются умышленным тактическим приемом, с помощью которого противник намеревался нанести ранения военнослужащим или убить их. Подобно травматическому стрессу, разрывы барабанных перепонки — увечающий побочный эффект боевых действий. И хотя посттравматические расстройства, возможно, диагностировать труднее, чем травму конечности, причиняемое ими увечье может быть более серьезным, а лечение — более длительным.

Как обнаружилось в ходе расширенной дискуссии о награждении медалью «Пурпурное сердце», в действительности споры шли о значении знака отличия и добродетелях, за которые им награждают. Каковы добродетели, заслуживающие этой награды? В отличие от других военных наград, медалью «Пурпурное сердце» награждают за жертвы, а не за храбрость. Для получения права на этот знак не надо никакого героизма. Нужны только травмы, причиненные неприятелем. Вопрос в том, какого рода травмы должны принимать во внимание награждающие?

Группа ветеранов, называемая «Военный орден Пурпурного сердца», выступила против награждения данной медалью людей, получивших психологические травмы, утверждая, что такие награждения

«снизят ценность» почести. Представитель этой группы заявил, что главным основанием для награждения должна быть «пролитая кровь»¹⁴. Он не объяснил, почему не следует учитывать бескровные травмы. Но Тайлер Будро, бывший капитан морской пехоты, считающий, что награды достойны и люди, которые получили психологические травмы, предлагает убедительный анализ споров вокруг награждения медалью «Пурпурное сердце». Будро объясняет сопротивление группы ветеранов глубоко укоренившимся среди военных мнением, что посттравматический синдром — это своего рода проявление слабости. «Та же культура, которая требует выносливости, поощряет и скептическое отношение к предположению о том, что военное насилие может причинить вред даже самой здоровой психике... Печально, но до тех пор, пока наша военная культура допускает по меньшей мере молчаливое презрение к психологическим травмам, которые наносит война, страдающие от таких травм ветераны вряд ли когда-нибудь получают медаль „Пурпурное сердце“»¹⁵.

Итак, дебаты вокруг «Пурпурного сердца» — это нечто большее, чем спор врачей и клиницистов о том, как определять реальность травм. В основе разногласия лежат конкурирующие концепции нравственного характера и военной доблести. Люди, настаивающие, что награждения достойны только те, кто пролил кровь, считают, что посттравматический синдром отражает слабость характера, недостойную почетной награды. Люди, считающие, что психологические травмы дают право на награду, утверждают, что ветераны, страдающие от длительных травм и жестокой депрессии, принесли родине жертвы столь же определенно и столь же славно, как и те, кто в бою лишился конечности.

Спор о награждении медалью «Пурпурное сердце» иллюстрирует моральную логику выдвинутой Аристотелем теории справедливости. Нельзя решать, кто заслуживает военной награды, не задав вопроса о добродетелях, которые должна отмечать эта награда. А чтобы ответить на этот вопрос, необходимо оценить конкурирующие концепции характера и жертвы.

Можно говорить, что военные награды — дело особое, возврат к древней этике чести и добродетели. Ныне большинство наших доводов, имеющих отношение к справедливости, касается распределения

плодов процветания (или тягот трудных периодов) и определения фундаментальных прав граждан. В этих сферах господствуют соображения благосостояния и свободы. Но доводы, касающиеся правильности и неправильности экономических порядков и механизмов, часто приводят нас к поставленному Аристотелем вопросу: чего именно заслуживают люди с точки зрения морали и почему они этого заслуживают.

Возмущение финансовой помощью

Фурор, вызванный в обществе финансовым кризисом 2008–2009 гг., — показательный пример. На протяжении многих лет котировки акций и цены на недвижимость росли. Счет был предьявлен, когда лопнул пузырь на рынке недвижимости. Банки и финансовые институты Уолл-стрит сделали миллиарды долларов прибыли на сложных инвестициях, основанных на закладных, стоимость которых теперь обрушилась. Некогда гордые фирмы с Уолл-стрит балансировали на грани банкротства. На фондовом рынке произошел обвал, больно ударивший не только по крупным инвесторам, но и по рядовым американцам, пенсионные счета которых резко обесценились. Совокупное богатство американских семей в 2008 г. сократилось на 11 трлн долл. — сумму, равную годовому ВВП Германии, Японии и Великобритании, вместе взятых¹⁶.

В октябре 2008 г. президент Джордж Буш-мл. запросил у Конгресса 700 млрд долл. на оказание финансовой помощи крупным банкам и финансовым компаниям США. То, что Уолл-стрит, получавшая огромные прибыли в хорошие времена, теперь, когда дела пошли плохо, просила налогоплательщиков оплатить предусматриваемую законопроектом помощь, казалось несправедливым. Но альтернативы, по-видимому, не было. Банки и финансовые учреждения стали такими огромными и настолько срослись со всеми сторонами экономической жизни США, что их банкротство обрушило бы всю финансовую систему. Они были «слишком большими, чтобы разориться».

Никто не утверждал, что банки и инвестиционные компании заслуживали денег. Их опрометчивые, безрассудные ставки (которые стали возможными вследствие недостаточного государственного регулирования) вызвали кризис. Но теперь вопрос стоял так: благополучие

экономики в целом, по-видимому, перевешивало соображения справедливости. Конгресс неохотно выделил средства на финансовую помощь.

Затем возник вопрос бонусов. Вскоре после того, как банки и другие финансовые учреждения начали получать помощь, СМИ выяснили, что некоторые компании, получавшие помощь от государства, выплачивали своим директорам и управляющим миллионные бонусы. Самый вопиющий случай имел место в American International Group (A.I.G.), гиганте страхового бизнеса, который был доведен до банкротства рискованными инвестициями, сделанными его собственным подразделением финансовых продуктов. Несмотря на то что A.I.G. была спасена вливаниями государственных средств (общая сумма финансовой помощи этой компании составила 173 млрд долл.), компания выплатила бонусы на сумму 165 млн долл. руководителям того самого подразделения, действия которого и спровоцировали кризис. Семьдесят три сотрудника получили бонусы в размере 1 млн долл. и более¹⁷.

Сообщения о бонусах вызвали яростный протест общественности. На этот раз возмущение вызвали не 10-долларовые мешочки со льдом и не завышение цен на комнаты в отелях. Людей возмутили щедрые вознаграждения, которые были субсидированы за счет средств налогоплательщиков и достались представителям подразделения, способствовавшим началу мирового финансового кризиса и доведению этого кризиса почти до точки обвала, полного расплавления финансовой системы. Что-то в этой картине было не так. Хотя правительство США теперь владело 80% компании, министр финансов напрасно умолял CEO* A.I.G., назначенного правительством, отменить бонусы. CEO компании ответил министру: «Если сотрудники будут считать, что министерство финансов постоянно и произвольно корректирует сумму их вознаграждений, мы не сможем привлечь и удерживать лучшие, блестящие умы». CEO утверждал, что талантливые сотрудники необходимы для избавления компании от токсичных активов. Это пойдет во благо налогоплательщикам, которым, в конечном счете, принадлежит большая часть компании¹⁸.

* Здесь и далее — генеральный директор. — Прим. ред.

Общественность отреагировала на эти сообщения вспышкой ярости. Чувства многих хорошо обобщил заголовок, занявший целую страницу таблоида New York Post: «Не так быстро, вы, жадные ублюдки»¹⁹. Палата представителей Конгресса США попыталась возместить казне выплаты, одобрив законопроект, согласно которому бонусы, выплаченные сотрудникам получивших существенную финансовую помощь компаний, облагаются налогом в размере 90%²⁰. Под давлением генерального прокурора штата Нью-Йорк Эндрю Куомо 15 из 20 получателей бонусов в A.I.G. согласились вернуть выплаченные им средства. В общей сложности было возвращено примерно 50 млн долл.²¹ Этот жест в какой-то мере смягчил гражданский гнев, и поддержка карательной налоговой меры в Сенате исчезла²². Но эпизод с бонусами вызвал у общественности колебания относительно дальнейших расходов на расчистку «авгиевых конюшен» финансовой отрасли.

В основе возмущения финансовой помощью лежало ощущение несправедливости. Еще до того, как разразился скандал с бонусами, поддержка финансовой помощи в обществе была шаткой и противоречивой. Американцев раздирало между необходимостью предотвратить полное обрушение экономики, которое ударило бы по каждому, и уверенностью в том, что закачка крупных сумм в терпящие бедствие банки и инвестиционные компании глубоко несправедлива. Конгресс и общественность согласились, что помощь надо оказать во избежание экономической катастрофы. Но, с моральной точки зрения, в течение всего кризиса помощь банкам и финансовым компаниям американцы воспринимали как своего рода вымогательство.

В основе возмущения финансовой помощью лежало убеждение в моральном предательстве: руководители банков и финансовых учреждений, получавшие бонусы (и компании, получавшие помощь), не заслуживали ни того ни другого. Но почему не заслуживали? Причина может быть менее очевидной, чем кажется. Рассмотрим два возможных ответа на этот вопрос. Первый касается жадности, второй — банкротства.

Одним из источников гнева была убежденность, что бонусами, по-видимому, вознаграждали жадность, на что бестактно указывали заголовки в таблоидах. Общественность сочла это отвратительным с моральной точки зрения. Казалось, что не только бонусы, но и финан-

совая помощь в целом извращенным образом вознаграждают алчное поведение вместо того, чтобы карать за него. Делая безрассудные инвестиции в погоне за все большей прибылью, работавшие с деривативами трейдеры поставили свои компании (и страну в целом) в отчаянное финансовое положение. Прикарманная прибыль в хорошие времена, эти люди не видели ничего дурного в получении миллионных бонусов даже после того, как их инвестиции привели к разорению²³.

Критика жадности раздавалась не только в таблоидах. С такой критикой (в более пристойных формах) выступали и должностные лица государства. Сенатор Шеррод Браун (демократ от штата Огайо) заявил, что от поведения А.И.Г. «разит жадностью, высокомерием и более худшими вещами»²⁴. Президент Барак Обама заявил, что А.И.Г. «оказалась в бедственном финансовом положении вследствие безрассудства и жадности»²⁵.

Проблема с критикой жадности заключается в том, что такая критика не делает различий между вознаграждениями, предоставленными после краха, и вознаграждениями, которые обеспечили рынки во времена подъема. Жадность — порок, неправильная установка, чрезмерное и целеустремленное стремление к прибыли. Таким образом, понятно, что люди не хотят вознаграждать подобное поведение. Но есть ли какие-то основания полагать, что получатели бонусов в компаниях, принявших помощь, теперь стали жаднее, чем были несколько лет назад, когда они неслись на гребне волны и получали еще бо льшие вознаграждения?

Трейдеры с Уолл-стрит, банкиры и управляющие хедж-фондами — люди жесткие. Погоня за финансовой прибылью — профессия, которой они зарабатывают на жизнь. Независимо от того, накладывает ли эта профессия отпечаток на характер, их добродетель вряд ли колеблется в такт подъемам и спадам на фондовом рынке. Таким образом, если вознаграждать жадность крупными бонусами за счет финансовой помощи неправильно, то правильно ли вознаграждать жадность за счет щедрот рынка? Когда в 2008 г. фирмы Уолл-стрит (некоторые из этих фирм продолжали существовать за счет налогоплательщиков) выплатили 16 млрд долл. в виде бонусов, общественность возмутилась. Но эта сумма была более чем вдвое меньше сумм бонусов, выплаченных в 2006 г. (тогда было выплачено 34 млрд долл.) и в 2007 г., когда на это

ушло 33 млрд долл.²⁶ Если причиной того, что эти люди не заслуживают таких денег, является жадность, тогда на каком основании можно говорить, что прежде они этого заслуживали?

Одно из очевидных различий состоит в том, что бонусы в компаниях, получающих финансовую помощь от государства, выплачиваются из средств налогоплательщиков, тогда как бонусы, полученные в лучшие времена, выплачивались из доходов компаний. Но если возмущение основывается на убеждении, что бонусы незаслуженны, источник средств в моральном отношении не имеет решающего значения. Однако это рассуждение дает нам ключ: причиной того, что бонусы выплачивают за счет средств налогоплательщиков, является то, что компании потерпели неудачу. Это приводит нас к сути жалоб. На самом деле американская общественность возражает против бонусов (и финансовой помощи) не потому, что они вознаграждают жадность, а потому, что они вознаграждают неудачу.

Американцы к неудачам относятся строже, чем к жадности. В рыночных обществах от честолюбивых людей ожидают того, что они будут энергично преследовать свои интересы, и линия между эгоизмом и жадностью часто бывает размытой. Но линия между успехом и неудачей проведена более резко. И мысль о том, что люди заслуживают вознаграждений, которые приносят успех, занимает центральное место в американской мечте.

Несмотря на свое брошенное мимоходом упоминание о жадности, президент Обама понял, что глубинным источником разногласий и возмущения является вознаграждение за неудачи. Объявляя о пределах оплаты управляющих в компаниях, получающих финансовую помощь, Обама раскрыл подлинный источник возмущения, которое вызывала финансовая помощь:

«Это — Америка. Мы не осуждаем богатство. Мы не завидуем людям, добившимся успеха. И мы определенно верим, что успех следует вознаграждать. Но людей возмущает — и правильно, обоснованно возмущает, — что управляющих вознаграждают за неудачи, особенно тогда, когда эти вознаграждения субсидируют средствами американских налогоплательщиков»²⁷.

Одно из самых эксцентричных заявлений об этичности финансовой помощи сделал сенатор-республиканец от штата Айова Чарльз Грассли, сторонник консерватизма в налоговых вопросах из американской глубинки. В разгар шумихи, разыгравшейся вокруг бонусов, Грассли в интервью одной из радиостанций Айовы сказал, что его больше всего беспокоит отказ управляющих корпорациями признать свою ответственность и вину за неудачи и он, Грассли, «отнесся бы к ним лучше, если бы они последовали примеру японцев, вышли перед американским народом, низко поклонились и сказали: „Сожалеем“, а потом сделали бы одно из двух — ушли в отставку или покончили с собой»²⁸.

Позднее Грассли объяснил, что не призывает управляющих к самоубийству, но хочет, чтобы они взяли на себя ответственность за свои неудачи, проявили искреннее раскаяние и публично извинились. «Я не слышал ничего подобного от CEO компаний, и это просто крайне мешает налогоплательщикам моего округа продолжать лопатой выбрасывать деньги на улицу», — заявил сенатор²⁹.

Замечания Грассли подтверждают мою догадку о том, что возмущение финансовой помощью было вызвано в основном не жадностью; сильнее всего чувство справедливости американцев оскорбило известие о том, что выплаченные ими в виде налогов доллары используют для вознаграждения за неудачи.

Если это действительно так, остается спросить, оправдан ли такой взгляд на финансовую помощь. Следует ли действительно обвинять в финансовом кризисе CEO и старших управляющих крупных банков и инвестиционных компаний? Многие из них так не думают. В своих показаниях комитетам Конгресса, расследовавшим финансовый кризис, эти люди настаивали на том, что сделали все, что могли сделать на основании имевшейся у них информации. Бывший главный исполнительный директор компании Bear Stearns, инвестиционной компании с Уолл-стрит, обанкротившейся в 2008 г., сказал, что он долго и напряженно размышлял, мог ли он сделать что-нибудь иначе. И пришел к выводу, что сделал все, что мог. «Я был просто не способен придумать что-то такое... что изменило бы ситуацию, с которой мы столкнулись»³⁰.

CEO других обанкротившихся компаний были согласны с бывшим руководителем Bear Stearns и настаивали на том, что стали жертвами

«финансового цунами», которое было им неподвластно³¹. Сходное отношение разделяли и молодые трейдеры, с трудом понимавшие возмущение, которое вызывали у общественности их бонусы. Один трейдер с Уолл-стрит сказал репортеру *Vanity Fair*: «Нам нигде не сочувствуют. Но не потому, что мы не работали как проклятые»³².

Метафора цунами стала расхожим описанием финансовой помощи, особенно в финансовых кругах. Если управляющие правы и крушение их компаний обусловлено не их решениями, а более мощными экономическими силами, это объяснило бы, почему они не выразили раскаянья, которое желал от них услышать сенатор Грассли. Но это вызывает далекоидущие вопросы о неудаче, успехе и справедливости.

Если действие фундаментальных, системных сил экономики объясняет катастрофические убытки 2008–2009 гг., можно ли утверждать, что и ослепительные прибыли предшествующих лет объясняются действием тех же самых сил? Если в неурожаях надо винить погодные условия, то можно ли считать, что дарования, мудрость и напряженный труд банкиров, трейдеров и управляющих с Уолл-стрит являются причиной колоссальных прибылей, полученных в те дни, когда сияло солнце?

Столкнувшись с возмущением, которое у общественности вызвала выплата бонусов за неудачи, СЕО финансовых учреждений уверяли, что доходы и прибыли не всецело зависят от их действий, а являются результатом работы сил, которые они, финансисты, не контролируют! Возможно, они правы. Но если это действительно так, у нас есть веская причина усомниться в притязаниях финансистов на непомерные компенсации в лучшие времена. Разумеется, окончание холодной войны, глобализация торговли и рынков капитала, стремительное развитие персональных компьютеров и интернета, равно как и множество других факторов, помогают объяснить успехи финансовой отрасли в 1990-х гг. и в начале XXI в.

В 2007 г. СЕО крупных американских корпораций получали в 344 раза больше, чем средний рабочий³³. На каких основаниях (если такие основания вообще существуют) руководители заслуживают гораздо большего, чем их подчиненные? Большинство из руководителей напряженно, много и продуктивно трудятся. Но рассмотрим следующий момент: в 1980 г. СЕО заработали в 42 раза больше, чем их сотрудники³⁴.

Были ли CEO, управлявшие в 1980 г., менее талантливыми и трудолюбивыми, чем сегодня? Или же различия в заработных платах отражают непредвиденные обстоятельства, которые не связаны с дарованиями и навыками?

Или сравним уровень вознаграждений, получаемых CEO в США, с уровнями вознаграждений, которые получают управляющие в других странах. CEO ведущих американских компаний зарабатывают в среднем 13,3 млн долл. в год (по данным за 2004–2006 гг.). Сравните эту сумму с 6,6 млн долл., которые получают старшие руководители в Европе, и с 1,5 млн долл., которые получают CEO в Японии³⁵. Действительно ли американские управляющие заслуживают вдвое большего вознаграждения, чем их европейские коллеги, и в 9 раз большего, чем CEO японских компаний? Или же эти различия отражают также факторы, не связанные с усилиями и талантами, которые управляющие приносят в свою работу?

Охватившее в начале 2009 г. США возмущение финансовой помощью стало проявлением широко распространенного мнения, что люди, которые приводят свои компании к банкротству путем рискованных инвестиций, не заслуживают бонусов, исчисляемых миллионами долларов. Но спор о бонусах вызывает вопросы о том, кто и чего заслуживает в лучшие времена. Заслуживают ли успешные люди щедрот, которые приносят им рынки, или таковые щедроты зависят от факторов, неподвластных этим людям? А какие выводы можно сделать относительно взаимных обязательств граждан — как в хорошие, так и в трудные времена? Предстоит увидеть, вызовет ли финансовый кризис дебаты в обществе по этим более широким вопросам.

Три подхода к справедливости

Спросить, справедливо ли общество, почти то же, что спросить, как в этом обществе распределяют все, что мы ценим: доходы и богатства, обязанности и права, полномочия и возможности, должности и почести. В справедливом обществе каждый получает то, что заслуживает. Трудности начинаются, когда мы задаемся вопросами: чего и по каким причинам заслуживают люди.

Мы уже начали решать эти сложные вопросы. Размышляя о выгодах и недостатках раздувания цен, о конкурирующих притязаниях на медаль «Пурпурное сердце» и о финансовой помощи, мы установили три подхода к распределению благ с различных позиций: благосостояния, свободы и добродетели. Каждый из этих идеалов предлагает особый способ размышления о справедливости.

С одной стороны, наши споры отражают разногласия относительно того, что же именно означает справедливость для максимизации благосостояния, уважения свободы или воспитания добродетели. С другой стороны, споры сопряжены с разногласиями по поводу действий в случаях, когда указанные идеалы вступают в конфликт друг с другом. Политическая философия не может разрешить эти разногласия раз и навсегда. Но рассуждения об этом придают форму имеющимся у нас доводам и моральную ясность альтернативам, с которыми мы сталкиваемся как граждане демократического государства.

В этой книге исследованы сильные и слабые стороны представленных трех способов размышления о справедливости. Мы начинаем с идеи максимизации благосостояния. Для рыночных обществ вроде американского эта идея — естественная отправная точка. Современные политические дебаты в значительной степени затрагивают вопросы процветания или повышения уровня жизни — или стимулирования экономического роста. Почему мы заботимся об этом? Самый очевидный ответ таков: мы считаем, что процветание улучшает наше положение по сравнению с тем, в каком состоянии мы оказались бы без материального процветания — и как индивидуумы, и как общество. Другими словами, процветание имеет значение потому, что способствует нашему благосостоянию. Чтобы исследовать эту идею, мы обратимся к утилитаризму, который дает самое влиятельное описание: как и почему нам следует максимизировать благосостояние — или, как формулируют проблему утилитаристы, стремиться к максимальному счастью максимального числа людей.

Далее, мы рассмотрим ряд теорий, которые связывают справедливость со свободой. В большинстве из них акцент сделан на уважение индивидуальных прав, хотя среди сторонников этих теорий постоянно идут споры о том, какие права наиболее важны. Идея о том, что

справедливость означает уважение свободы и индивидуальных прав, в современной политике столь же известна, как и утилитаристская идея максимизации благосостояния. Например, в американском Билле о правах сформулированы определенные свободы, в том числе свобода слова и свобода вероисповедания, и эти свободы не может нарушать даже большинство инакомыслящих. А в мире мысль о том, что справедливость означает уважение определенных универсальных прав человека, получает все большее распространение и признание (по меньшей мере в теории, если не на практике).

Подход к справедливости, начинающийся со свободы, разделяет обширная школа мыслителей. В сущности, некоторые действия, вызывающие самые ожесточенные политические споры нашего времени, происходят между двумя соперничающими лагерями — между сторонниками *laissez-faire** и приверженцами справедливости. Лагерь *laissez-faire* возглавляют сторонники свободного рынка — либертарианцы, считающие, что справедливость заключается в уважении и поддержке добровольного выбора, который делают взрослые люди по взаимному согласию. В лагере сторонников справедливости — теоретики более эгалитарных воззрений. Они утверждают, что свободные от всякого регулирования рынка на самом деле не являются ни справедливыми, ни свободными. По их мнению, справедливость требует проведения мер, которые устраняют социальные и экономические недостатки и дают справедливые шансы на успех каждому.

Наконец, мы обратимся к теориям, которые рассматривают справедливость как качество, тесно связанное с добродетелью и праведным, благим образом жизни. В современной политике теории добродетели часто связывают с культурным консерватизмом и религиозными правыми фундаменталистами. Идея воплощения морали в законодательстве — страшная ересь и проклятье для многих граждан либеральных обществ, поскольку такое воплощение сопряжено с риском соскальзывания в нетерпимость и принуждения. Но идея того, что справедливое общество утвердит определенные добродетели и концепции благой жизни, вдохновляет политические движения и споры по всему идео-

* Невмешательство государств (фр.).

логическому спектру. Не только Талибан, но и аболиционисты, а также Мартин Лютер Кинг-мл. черпали и черпают свои представления о справедливости из нравственных и религиозных идеалов.

Прежде чем пытаться оценивать эти теории справедливости, стоит задаться вопросом, как можно развивать философские доводы. В особенности в столь спорной сфере, как нравственная и политическая философия. Доводы зачастую возникают из конкретных ситуаций. Как мы видели в ходе обсуждения проблем намеренного завышения цен, награждения медалью «Пурпурное сердце» и оказания помощи банкам и финансовым учреждениям, моральные и политические размышления находят проявления в разногласиях, происходящих между приверженцами или защитниками конкурирующих сил общественной жизни. Иногда разногласия возникают в нашем сознании, как это случается, когда нас раздирают противоречия во мнениях по трудному вопросу морали или сам вопрос вызывает некий внутренний конфликт.

Но каким именно образом можно рассуждать исходя из мнений о конкретных ситуациях и восходя к принципам справедливости, которые, по нашему убеждению, следует применять во всех ситуациях? Короче говоря, в чем заключается моральная рефлексия?

Чтобы понять, как можно развивать моральное рассуждение, обратимся к двум ситуациям — к мудреной гипотетической истории, много раз обсуждавшейся философами, и к реальной истории о мучительной моральной дилемме.

Рассмотрим сначала выдумку философов³⁶. Как и все подобные сказки, эта история имеет сценарий, избавленный от многих реалистичных сложностей, так что мы можем сосредоточиться на ограниченном круге философских вопросов.

Неуправляемый трамвай

Предположим, вы — водитель трамвая, несущегося с горы со скоростью 100 км в час. Прямо на путях вы видите пятерых рабочих-ремонтников. Вы пытаетесь остановить трамвай, но не можете этого сделать. Тормоза не работают. Вы в отчаянии, так как знаете, что, если собьете этих людей, они погибнут.

Внезапно вы замечаете боковую ветку, уходящую вправо. И там на путях стоит только один рабочий. Вы понимаете, что можете повернуть трамвай на эту ветку. В этом случае вы убьете одного человека, но спасете пятерых.

Что же следует сделать? Большинство людей скажут: «Поворачивать! Хотя убить одного невинного человека — это трагедия, но убить пятерых еще хуже». Принесение в жертву одной жизни ради спасения жизни пяти человек представляется правильным поступком, который и следует совершить.

Теперь рассмотрим другой вариант той же истории. На этот раз вы — не водитель, а просто наблюдатель, стоящий на мосту, под которым проходит трамвайная колея (у которой в этом варианте нет боковой ветки). По рельсам несется трамвай, а в конце пути находятся пятеро рабочих. Тормоза не работают и в этом варианте истории. Трамвай вот-вот врежется в рабочих. Вы понимаете, что не в силах предотвратить катастрофу, — до тех пор, пока не замечаете, что рядом с вами на мосту стоит крупный, дородный мужчина. Вы можете сбросить его с моста на пути, по которому мчится трамвай. Этот человек погибнет. Но пятеро рабочих будут спасены. (Вы подумали, что могли бы и сами броситься на рельсы, но понимаете, что массы вашего тела недостаточно для того, чтобы остановить трамвай.)

Будет ли сбрасывание дородного человека на пути правильным поступком, который надо совершить? Большинство людей скажут: «Конечно, нет. Бросать человека на рельсы было бы крайне неправильным поступком».

Сбрасывание кого-то с моста на верную смерть представляется страшным делом, даже если оно спасет жизнь пяти неповинным людям. Но тут возникает нравственная головоломка: почему принцип, который кажется правильным в первом случае и предписывает пожертвовать одной жизнью ради спасения пяти жизней, представляется неправильным во втором случае?

Если, как подсказывает наша реакция на первый случай, число имеет значение, если спасти пять жизней лучше, чем одну, то почему не применить это принцип во втором случае и не столкнуть крупного человека с моста под несущийся трамвай? Толкать человека на смерть,

по-видимому, жестоко. Даже по хорошей причине. Но разве убийство человека в результате столкновения с трамваем менее жестоко?

Возможно, столкновение кого-либо с моста не является правильным потому, что при этом действуют против его воли. В конце концов, он не хотел участвовать в этом. Он просто там оказался.

Но то же можно сказать и о человеке, работающем на боковой ветке. Он тоже не хотел стать участником этой истории. Просто выполнял свою работу и не собирался по собственной воле жертвовать своей жизнью и гибнуть под колесами потерявшего управление трамвая. Можно утверждать, что рабочие-ремонтники охотно идут на риск, на который не идут другие люди. Но предположим, что готовность погибнуть в результате чрезвычайной ситуации ради спасения жизни других людей — не часть служебных обязанностей и рабочий согласен отдать свою жизнь не больше, чем человек, случайно оказавшийся на мосту.

Моральное различие состоит, возможно, не в воздействии на жертв (погибнут оба), а в намерении человека, принимающего решение. Как водитель трамвая, вы можете отстаивать свое решение повернуть трамвай, указав на то, что вы не имели намерения убивать рабочего, стоявшего на боковой ветке, хотя могли предвидеть такой исход дела. Ваша цель была бы достигнута, если бы, по великому везению, пятерым рабочим удалось спастись, а шестому — выжить.

Но то же справедливо и в случае столкновения прохожего с моста. Смерть человека, которого вы сбрасываете, несущественна для вашей цели. Все, что ему нужно сделать, это остановить трамвай. Если ему удастся сделать это и каким-то образом остаться в живых, вы будете очень рады.

Или, возможно, поразмыслив, эти два случая следует подчинить одному и тому же принципу. Оба случая предполагают сознательный выбор: вам надо отнять жизнь у ни в чем неповинного человека для того, чтобы предотвратить еще большее число смертей. Возможно, колебания, которые вы испытываете, размышляя, сталкивать ли человека с моста, — просто брезгливость, колебания, которые надо преодолеть. Столкнуть человека голыми руками на погибель кажется большей жестокостью, чем поворот руля трамвая. Но поступить правильно не всегда просто.

Эту мысль можно проверить, слегка изменив историю. Предположим, что вы, как праздный наблюдатель, можете заставить стоящего рядом с вами крупного мужчину прыгнуть на рельсы, не толкая его с моста. Или представьте, что он стоит на крышке люка, которую вы можете открыть, повернув рычаг. Вы никого не сталкиваете, а результат тот же. Что делает такое действие правильным? Или для вас, как для водителя трамвая, поворот на боковую ветку по-прежнему хуже в моральном отношении?

Нравственное различие этих случаев объяснить нелегко. В самом деле, почему поворот трамвая на боковую ветку кажется правильным, а сталкивание человека с моста — неправильным действием? Но обратите внимание на напряжение, которое мы испытываем при рассуждениях о способах проведения убедительного различия между двумя ситуациями, и если мы не можем сделать этого, то как же правильно поступить в каждом случае при переоценке наших суждений? Порой мы думаем о моральных рассуждениях как о способе убеждения других людей. Но такая рефлексия является еще и способом разобраться в наших собственных моральных убеждениях, выяснить, во что и почему мы верим.

Некоторые моральные дилеммы возникают вследствие конфликта нравственных принципов. Например, один принцип, который вступает в игру в истории с трамваем, предписывает нам спасти жизнь как можно большего числа людей, но другой принцип говорит, что убивать неповинного человека, даже ради благого дела, — неправильно. Столкнувшись с ситуацией, когда спасение нескольких человеческих жизней зависит от убийства неповинного человека, мы оказываемся морально в затруднительном положении. Нам надо попытаться установить, какой принцип важнее или же более соответствует обстоятельствам.

Другие моральные дилеммы возникают в связи с нашей неуверенностью в дальнейшем развитии событий. Гипотетические примеры вроде истории с неуправляемым трамваем устраняют неопределенность, окружающую решения, с которыми мы сталкиваемся в реальной жизни. Эти истории предполагают, что мы точно знаем, сколько человек погибнет, если мы не повернем трамвай (или не сбросим человека с моста). Данное обстоятельство делает подобные истории весьма несовершенным руководством к действию. Но оно же делает их полезным

инструментом морального анализа. Гипотетические примеры, в которых за скобки вынесены непредвиденные обстоятельства («А что, если рабочие заметят несущийся на них трамвай и вовремя отпрыгнут в сторону?»), помогают нам выявлять принципы, имеющие отношение к делу, и изучить их силу.

Афганские пастухи

Теперь рассмотрим реальную моральную дилемму, в некоторых отношениях похожую на придуманную историю о неуправляемом трамвае, но усложненную неопределенностью дальнейшего развития событий.

В июне 2005 г. разведгруппу, состоявшую из унтер-офицера Маркуса Латтрелла и трех других бойцов спецназа ВМС США, забросили с секретным заданием в приграничный с Пакистаном район Афганистана на поиски одного из лидеров движения Талибан, который был близким сообщником Усамы Бен Ладена³⁷. По донесениям разведки, человек, за которым охотилась группа, командовал отрядом из 140–150 хорошо вооруженных боевиков и находился в деревушке, расположенной в труднодоступной горной местности.

Вскоре после того, как разведгруппа заняла на горном хребте позицию, с которой просматривалась деревня, на американцев случайно вышли двое крестьян-афганцев, пасших сотню коз. С ними был мальчик лет 14. Эти афганцы не были вооружены. Американцы взяли их на прицел, знаками велели сесть на землю и начали совещаться, что делать с задержанными. С одной стороны, пастухи выглядели как безоружные гражданские лица. С другой стороны, отпустить их было нельзя: они могли сообщить боевикам, что видели американских солдат поблизости от деревни.

В процессе обсуждения вариантов действий американцы поняли, что у них нет веревки, а потому они не смогут связать афганцев и переместить их в другое убежище. Надо было выбирать одно из двух: или убить афганцев, или отпустить их.

Один из товарищей Латтрелла настаивал на расстреле пастухов: «Мы выполняем задание в тылу врага. Нас отправили сюда командиры. У нас есть право делать все, что в наших силах, для спасения собственной

жизни. Военное решение очевидно. Если мы освободим пастухов, это будет ошибкой»³⁸. Латтрелл колебался. Позднее он писал: «В глубине души я понимал, что мой товарищ прав. Вероятно, мы не могли освободить пастухов. Моя проблема состоит в том, что у меня есть другая душа. Моя христианская душа. И она взывала к моему сознанию, в глубине которого что-то продолжало мне нашептывать, что хладнокровно расстрелять этих людей было бы неправильно»³⁹. Латтрелл не говорит, что он имеет в виду под своей христианской душой, но в конце концов его совесть не позволила ему убить афганцев. И он отдал свой решающий голос за освобождение задержанных. (Один из трех его товарищей воздержался при голосовании.) Латтреллу вскоре пришлось пожалеть о своем решении.

Часа через полтора после того, как разведгруппа отпустила задержанных пастухов, четверых американцев окружили 80–100 боевиков-талибов, вооруженных автоматами АК-47 и гранатометами. В последовавшей ожесточенной перестрелке все трое товарищей Латтрелла были убиты. Кроме того, талибам удалось сбить американский вертолет, пытавшийся эвакуировать разведгруппу Латтрелла. Все 16 военнослужащих, находившихся на борту вертолета, погибли.

Тяжелораненому Латтреллу удалось выжить. Он скатился по склону и прополз 10 км до пуштунского селения, жители которого защищали его от талибов до тех пор, пока его не забрали американцы.

Задним числом Латтрелл осудил свое решение не убивать пастухов. «Это было глупейшим, самым нелепым, самым дурацким решением, какое я только принимал в жизни, — писал он в книге о пережитом. — Должно быть, у меня отшибло способность соображать. По сути дела, я проголосовал за то, что, как я понимал, было равнозначно подписанию смертного приговора для нас всех... По крайней мере, теперь, оглядываясь на прошлое, я это понимаю... Решающим голосом был мой, и мысль об этом будет преследовать меня, пока они ждут меня в могиле на кладбище в восточном Техасе»⁴⁰.

Частью того, что сделало стоявшую перед солдатами дилемму столь трудной, была неопределенность относительно того, что произойдет, если они освободят пастухов. Пойдут ли пастухи просто по своим делам или сообщат талибам об американцах? Но предположим, что

Латтрелл знал, что освобождение пастухов приведет к смертельному бою, в котором погибнут 19 американцев, он сам будет ранен, а задание, поставленное разведгруппе, будет провалено? Принял бы Латтрелл другое решение?

Задним числом ответ Латтреллу очевиден: пастухов надо было расстрелять. Учитывая разыгравшуюся впоследствии катастрофу, трудно не согласиться с таким решением. С количественной точки зрения, решение Латтрелла сходно с теми, которые принимают в истории с несущимся неуправляемым трамваем. Убийство трех афганцев спасло бы жизнь трем его товарищам и еще 16 американцам, пытавшимся вызвать разведгруппу. Но какой вариант истории с трамваем напоминает история Латтрелла? На что больше походит расстрел пастухов — на поворот трамвая на боковую ветку или на сбрасывание человека с моста? Тот факт, что Латтрелл предвидел опасность и все же не мог заставить себя хладнокровно убить безоружных гражданских лиц, указывает на то, что его случай, пожалуй, ближе к тому варианту трамвайной истории, где человека сбрасывают с моста.

И все же доводы в пользу расстрела пастухов, по-видимому, несколько сильнее, чем доводы в пользу сбрасывания с моста человека. Возможно, потому что с учетом дальнейшего развития событий мы подозреваем: пастухи — не ни в чем не повинные посторонние люди, а сторонники талибов. Рассмотрим аналогию. Будь у нас причины думать, что человек на мосту повинен в поломке тормозов трамвая, что он сделал это в надежде на то, что потерявший управление трамвай убьет работающих на путях (допустим, рабочие — враги этого человека), моральные доводы в пользу сбрасывания этого человека с моста стали бы выглядеть более сильными. Нам по-прежнему надо знать, кто является врагами этого человека и почему он хочет убить этих людей. Если бы мы знали, что путевые рабочие — участники французского Сопrotивления, а толстяк на мосту — нацист, желающий убить участников Сопrotивления и для этого испортивший систему управления трамвая, довод в пользу сбрасывания этого нациста с моста ради спасения жизни рабочих-ремонтников стал бы еще более убедительным.

Разумеется, возможно, что те афганские пастухи не были сторонниками талибов, что они сохраняли нейтралитет в конфликте или

даже были противниками талибов, что талибы вынудили их сообщить о присутствии американцев. Предположим, Латтрелл и его товарищи были абсолютно уверены в том, что пастухи не желают им никакого зла, но, если талибы будут пытаться их, они расскажут, где находится американская разведгруппа. Американцы могли убить пастухов, чтобы обеспечить выполнение поставленной разведгруппе задачи и собственную безопасность. Но принятие такого решения потребовало бы больших усилий, было бы более мучительным (и более сомнительным в моральном плане), чем в том случае, если бы американцы точно знали, что пастухи — шпионы талибов.

Моральные дилеммы

Немногим из нас приходится принимать решения столь фатальные, как то, с которым столкнулись бойцы американского спецназа в афганских горах или человек, видящий несущийся с горы неуправляемый трамвай. Но эти дилеммы проливают свет на способ моральной рефлексии в нашей обыденной жизни и в общественной деятельности.

Жизнь в демократическом обществе полна разногласий по вопросам правильного и ошибочного, справедливого и несправедливого. Одни люди выступают за право на аборт, а другие называют аборт убийством. Некоторые считают справедливым требовать налогообложения богатых, чтобы помогать бедным, тогда как другие считают, что отнимать налогами деньги, которые люди зарабатывают напряженным трудом, несправедливо. Иные отстаивают защиту прав представителей исторически ущемленных групп при приеме в высшие учебные заведения как способ исправления былой несправедливости, а другие считают такие льготы несправедливой формой «дискриминации наоборот», которая бьет по людям, заслуживающим приема в вузы. Одни отвергают применение пыток к подозреваемым в террористической деятельности, считая такую практику морально отвратительной, недостойной свободного общества, а другие защищают применение пыток при необходимости, в качестве последнего средства предотвращения вылазок террористов.

На этих разногласиях выигрывают и проигрывают выборы. Из-за этих разногласий ведут так называемые культурные войны. Учитывая

страсть и интенсивность, с которой мы обсуждаем моральные вопросы в общественной жизни, у нас, возможно, есть соблазн думать, что наши моральные убеждения неизменны, даны нам раз и навсегда воспитанием или верой и находятся за пределами рассуждений.

Но, будь это так, моральное убеждение было бы немислимо, и то, что мы принимаем за общественные дискуссии о справедливости и правах, было бы не больше, чем сотрясание воздуха залпами догматических утверждений, битва идеологов.

В своих худших проявлениях наша политика приближается к такому состоянию. Но в том, чтобы она была такой, нет никакой необходимости. Иногда доводы могут изменить ход наших мыслей.

Каким образом мы можем продумывать путь в спорной сфере справедливости и несправедливости, равенства и неравенства, личных прав и общего блага? Эта книга — попытка ответить на данный вопрос.

Начать можно с наблюдения за тем, как из столкновения с трудным моральным вопросом возникает моральная рефлексия. Мы начинаем с мнения (или убеждения) о том, какое правильное действие следует совершить, скажем, с утверждения: «Трамвай надо повернуть на боковую ветку». Затем мы размышляем о причинах нашего убеждения и ищем принцип, на котором это убеждение основано. Оказывается, этот принцип формулируется так: «Лучше пожертвовать одним человеком ради спасения от смерти многих». Затем, столкнувшись с ситуацией, осложняющей действие принципа, мы запутываемся: «Я думал, что спасти как можно больше людей всегда правильно, и все же представляется неверным сталкивать человека с моста (или убивать безоружных пастухов)». Ощущение неразрешимости этих сомнений и необходимости разобраться с ними является побуждением к философствованию.

Находясь в подобном напряжении, мы можем пересмотреть свои суждения о том, какой поступок будет правильным. Или переосмыслить принцип, которого мы поначалу придерживались. Сталкиваясь с новыми ситуациями, мы переходим от одних суждений и принципов к другим и пересматриваем их в свете друг друга. Это свойство ума, его способность уходить из мира действий в мир рассуждений и возвращаться обратно, является моральной рефлексией.

Такое понимание моральных рассуждений как диалектического взаимодействия собственных суждений о конкретных ситуациях и принципах, которые мы утверждаем в размышлениях, имеет долгую традицию. Оно восходит к диалогам Сократа и нравственной философии Аристотеля. Но, несмотря на его древнее происхождение и долгую историю, этот способ открыт следующему серьезному возражению...

Если моральное рассуждение заключается в поиске соответствия собственных суждений принципам, которые мы отстаиваем, как такие рассуждения могут привести нас к справедливости или моральной истине? Даже если нам за всю жизнь удастся преуспеть в приведении подсказанных нам интуицией нравственных прозрений в соответствие с принципиальными обязательствами, как можно быть уверенным, что результатом этого будет нечто большее, чем хорошо сплетенный, лишенный внутренних противоречий клубок предрассудков?

Ответ на этот вопрос таков: моральная рефлексия — не занятие одиночек, а общественное усилие. Моральная рефлексия требует присутствия друзей или соседей, товарищей или сограждан — кого-то, кто мог бы служить собеседником. Иногда собеседник может быть не настоящим, а вымышленным (что и происходит, когда мы спорим сами с собой). Но нельзя с помощью одного лишь самоанализа открыть смысл справедливости или наилучший образ жизни.

Сократ уподобляет граждан «Республики» Платона пленникам, заточенным в пещере. Все, что они видят, — игра теней на стенах пещеры, тени предметов, смысл и предназначение которых пленникам никогда не постигнуть. По мнению Сократа, только философ способен выйти из пещеры на яркий дневной свет, в котором он видит вещи такими, каковы они в действительности. Сократ предполагает, что только озаренный солнцем философ пригоден к управлению жителями пещеры, если только его каким-то образом заманят обратно во мрак, в котором живут пленники.

Платон утверждает: чтобы постичь сущность справедливости и благой, праведной жизни, необходимо подняться над предрассудками и рутиной повседневности. Думаю, он прав, но прав лишь отчасти. С утверждениями о пещере надо считаться. Если нравственные рассуждения диалектичны, если в этих размышлениях мы ходим от од-

них суждений, сделанных в конкретных ситуациях, к другим таким же суждениям и к принципам, которые определяют эти суждения, необходимы мнения и убеждения, пусть неполные и наивные, такие как земля и зерно. Философия, не тронутая тенью на стене, может принести лишь бесплодную утопию.

Когда моральные размышления превращаются в политические, когда возникает вопрос о том, какие законы должны регулировать нашу коллективную жизнь, необходимо определенное вовлечение в царящее в городе возбуждение, в доводы и случаи, которые будоражат общественное сознание. Споры о финансовой помощи и раздувании цен, о неравенстве доходов и предоставлении льгот представителям исторически ущемленных меньшинств, о воинской службе и однополых браках составляют материал политической философии. Эти вопросы побуждают нас четко формулировать и оправдывать наши моральные и политические убеждения — и не только в наших собственных семьях, не только для друзей, но и для требовательной части наших сограждан.

Еще более взыскательна компания политических философов, древних и современных, которые продумали, иногда весьма радикальным и поразительным образом, идеи, которые одухотворяют общественную жизнь, идеи справедливости и прав, обязательств и согласия, чести и добродетели, морали и права. На страницах этой книги появляются Аристотель, Иммануил Кант, Джон Милль и Джон Роулз, но появляются не в хронологическом порядке. Эта книга — не история идей, а путешествие в область моральной и политической рефлексии. Моя цель заключается не в том, чтобы показать, кто на кого влиял в истории политической мысли, а в том, чтобы пригласить читателей подвергнуть критическому анализу их собственные мнения о справедливости и выяснить, что они думают и почему они так думают.

Глава 2

Утилитаризм.

Принцип максимального счастья

Убить юнгу

Летом 1884 г. четверо английских моряков в маленькой спасательной шлюпке терпели бедствие в южной Атлантике, в 1,5 км от берега. Их судно *Mignonette* погибло во время шторма, и хотя морякам удалось спастись на шлюпке, но из продуктов питания у них оказались только две банки консервированной репы, а питьевой воды не было вообще. Томас Дадли был капитаном, Эдвин Стивенс — первым помощником, Эдмунд Брукс — матросом. Судя по опубликованным в газетах отчетам, все они «были превосходными людьми»¹.

Четвертым в шлюпке был юнга, Ричард Паркер, 17 лет. Паркер был сиротой и впервые отправился в продолжительное плавание. Он поступил на судно вопреки советам друзей. Юнга был молод, полон честолюбивых надежд и думал, что плавание сделает его мужчиной. Увы, этому не суждено было сбыться.

Сидя в шлюпке, четверо терпящих бедствие моряков осматривали горизонт, надеясь на то, что их спасет какое-нибудь проходящее судно. Первые 3 дня моряки питались маленькими порциями репы. На 4-й день им удалось поймать черепаху, и следующие несколько дней они питались мясом черепахи и той же репой. Следующие 8 дней они не ели вообще.

К тому моменту юнга Паркер лежал в углу шлюпки. Он пил океанскую воду, хотя остальные не советовали ему делать это, и заболел. Казалось, он умирает. На 19-й день мучений капитан Дадли предложить

бросить жребий, чтобы определить, кто должен умереть, чтобы остальные смогли выжить. Но Брукс отказался, и жребий бросать не стали.

Наступил новый день, но проходящих судов не было. Дадли приказал Бруксу отвести глаза и сказал Стивенсу, что Паркера надо убить. Дадли прочитал молитву, сказал юноше, что его час пробил, а затем убил его ударом перочинного ножа в яремную вену. Брукс вышел из своего праведного невмешательства, чтобы получить свою долю ужасной добычи. Последующие 4 дня трое моряков питались плотью и кровью юнги.

А затем пришло спасение, которое Дадли описал в своем дневнике, прибегая к ошеломляющему эвфемизму: «На 24-й день, едва мы позавтракали, появилось наконец судно». Трех выживших приняли на борт. По возвращению в Англию их арестовали и судили. Свидетелем обвинения стал Брукс. Дадли и Стивенс пришли на суд. И охотно рассказали о том, что убили и съели Паркера. Они утверждали, что поступили так по необходимости.

Вообразите, что вы — судья, рассматривающий это дело. Какое решение вы бы вынесли? Чтобы упростить ситуацию, отодвиньте в сторону вопросы права и предположите, что у вас спрашивают, было ли убийство юнги морально допустимым?

Самый сильный довод защиты был таким: учитывая отчаянные обстоятельства, необходимо было убить одного для того, чтобы спасти троих. Если бы никого не убили и не съели, вероятно, погибли бы все четверо. Ослабевший и больной Паркер был выбран жертвой логично, поскольку он бы все равно вскоре умер. И, в отличие от Дадли и Стивенса, он не был чьим-то кормильцем. Его смерть никого не лишила средств к существованию, у него не осталось горюющей жены или детей.

Против этого довода можно выдвинуть по меньшей мере два возражения. Во-первых, можно спросить, действительно ли совокупность выгод, полученных от убийства юнги, перевешивала издержки убийства. Даже учитывая число спасенных жизней и счастье выживших и их семей, допущение возможности такого убийства могло иметь дурные последствия для общества в целом — например, привести к ослаблению нормы, воспрещающей убийство, или к усилению склонности людей брать закон в свои руки, или к созданию капитанам сложностей в вербовке юнг...

Во-вторых, даже если с учетом всех обстоятельств выгоды перевешивали издержки убийства, разве у нас не возникает мучительное чувство, что убийство беззащитного юнги — поступок, неправильный по причинам, которые выходят за пределы расчета общественных издержек и выгод? Разве можно использовать человека таким образом — эксплуатировать его уязвимость, отнимать у него жизнь, не спрашивая его согласия, — даже если это делается ради блага других?

Тем, кто считает деяние Дадли и Стивенса чудовищным, первое возражение покажется слабой жалобой. Это возражение признаёт утилитаристскую посылку, утверждающую, что мораль заключается в сопоставлении издержек и выгод и просто стремится к более полному учету социальных последствий.

Если убийство юнги заслуживает нравственного осуждения, то второе возражение ближе к сути дела. Оно отвергает мысль о том, что правильный поступок — всего лишь дело исчисления последствий, издержек и выгод. Второе возражение предполагает, что мораль означает нечто большее — нечто, имеющее отношение к правильным способам взаимоотношений людей.

Эти два способа размышления о людях, терпящих бедствие в спасательной шлюпке, иллюстрируют два соперничающих друг с другом подхода к справедливости. Первый подход основывается на том, что нравственность деяния зависит исключительно от последствий, к которым это деяние приводит. Правильно то, что порождает наилучшее положение дел, разумеется, с учетом всех обстоятельств. Второй подход предполагает, что, с точки зрения морали, нам не следует заботиться о последствиях; определенные обязанности и права должны пользоваться нашим уважением по причинам, не зависящим от социальных последствий.

Чтобы решить вопрос с терпящими бедствие в океане (и менее трагичные дилеммы, с которыми мы часто сталкиваемся), необходимо рассмотреть некоторые фундаментальные проблемы моральной и политической философии. Является ли мораль вопросом учета жизней и сопоставления издержек и выгод, или же есть определенные моральные обязанности и права человека настолько фундаментальные, что

они поднимаются над подобными расчетами? А если некоторые права настолько фундаментальны (неважно, являются ли они естественными, священными, неотчуждаемыми или категоричными), то как их выявить? И что, собственно, делает эти права фундаментальными?

Утилитаризм Иеремии Бентама

Иеремия Бентам не оставил никаких сомнений относительно своей позиции по этому вопросу. Он презирал идею естественных прав, называя их «ерундой на ходулях». Созданная им в конце XIII в. философия имела влияние и успех. В сущности, эта философия и по сей день мощной хваткой держит мышление политических деятелей, экономистов, руководителей бизнеса и рядовых граждан.

Бентам, английский моральный философ и реформатор права, основал доктрину утилитаризма. Ее основополагающая идея сформулирована просто и интуитивно привлекательна: высший принцип морали — максимизация счастья, общего превосходства удовольствия над страданием. Согласно Бентаму, правильно делать все, что максимизирует полезность. Под «полезностью» Бентам имеет в виду все, что производит удовольствие или счастье и предотвращает боль или страдания.

Бентам приходит к своему принципу путем следующих рассуждений. Всеми людьми управляют боль и удовольствие. Они — наши «суверенные господа». Они управляют нами во всех наших делах и определяют, какими мы должны быть. Стандарт правильного и неправильного «прикован к их трону»².

Всем людям нравится испытывать удовольствие и не нравится терпеть страдания. Философия утилитаризма признаёт этот факт и делает его основой моральной и политической жизни. Максимизация пользы — принцип, которым должны руководствоваться не только индивидуумы, но и законодатели. Решая, какие вводить законы и какие меры применять, властям следует делать все, что в максимальной степени увеличит счастье сообщества в целом. В конце концов, что такое сообщество? По Бентаму, это «фиктивная сущность», состоящая из суммы составляющих его индивидуумов. Решая, какими должны быть закон и

право, гражданам и законодателям необходимо, таким образом, задать себе следующий вопрос: если сложить все выгоды конкретной меры и вычесть из этой суммы все издержки, принесет ли она больше счастья, чем альтернативная мера?

Довод Бентама «за» принцип, согласно которому нам следует максимизировать пользу, принимает форму размашисто дерзкого и безапелляционного утверждения о том, что отвергнуть этот принцип невозможно ни на каких основаниях. Любой моральный довод, утверждает Бентам, должен подразумевать опору на идею максимизации счастья. Люди могут говорить, что верят в некий абсолют, в обязанности или права, имеющие категорическую силу. Но у людей, рассуждающих подобным образом, нет основания для отстаивания этих обязанностей или прав, если только они не считают, что уважение этих прав и обязанностей максимизирует человеческое счастье — по крайней мере, в долгосрочной перспективе.

«Когда человек пытается оспорить принцип пользы, — пишет Бентам, — он, сам не ведая того, извлекает резоны из этого принципа». Все моральные конфликты, будучи правильно поняты, являются разногласиями относительно того, как применять утилитаристский принцип максимизации удовольствия и минимизации страданий, а не относительно самого принципа. «Может ли человек сдвинуть Землю? — спрашивает Бентам и отвечает: — Да, но сначала ему надо найти другую Землю, которая стала бы ему опорой». А единственной землей, единственной посылкой и единственным исходным пунктом моральных рассуждений является, по Бентаму, принцип полезности³.

Бентам полагал, что его принцип полезности дает науку морали, которая может служить основой политической реформы. Бентам предложил ряд проектов, разработанных для повышения эффективности и усиления гуманности пенитенциарной политики. Одним из них был проект создания Паноптикона, тюрьмы, имеющей центральную наблюдательную башню, которая позволяла надсмотрщику следить за заключенными, оставаясь невидимым ими. Бентам предлагал передать управление Паноптиконом частному подрядчику (в идеале — ему самому) в обмен на выгоды, извлекаемые из труда работающих по 16 часов в день заключенных. Хотя план Бентама был в конце концов отвергнут,

можно утверждать, что этот план опередил свое время. В последние годы в США и Великобритании идея передачи тюрем на аутсорсинг частным компаниям переживает возрождение.

Облавы на нищих

Другим изобретением Бентама был план совершенствования «управления бедными» путем учреждения работного дома, функционирующего на принципах самофинансирования. План, направленный на снижение числа нищих на улицах, дает яркую иллюстрацию логики утилитаризма. Прежде всего Бентам отмечает, что поощрение нищенства на улицах уменьшает счастье прохожих, причем двояким образом. У людей добросердечных вид нищего вызывает страдание от сочувствия, а у жестокосердных — страдание от отвращения. В любом случае, столкновение с нищими уменьшает пользу общества в целом. Итак, Бентам предлагал убрать нищих с улиц и заключить их в работные дома⁴.

Некоторые могут подумать, что это несправедливо по отношению к нищим. Но Бентам не пренебрегает их полезностью. Он признает, что некоторым нищим лучше попрошайничать, чем трудиться в работных домах, но замечает, что на каждого счастливого и преуспевающего нищего приходится много несчастных нищих. И делает вывод, что сумма страданий, которые испытывает общественность, больше, чем любое несчастье, которое испытывают нищие, согнанные в работные дома⁵.

Некоторые могли быть обеспокоены, что строительство работного дома и управление им будут происходить за счет налогоплательщиков, что уменьшит их счастье, а тем самым и их пользу. Но Бентам предлагал способ поставить управление бедными всецело на самофинансирование. Любому гражданину, столкнувшемуся с нищим, предоставляли полномочия задержать того и препроводить в ближайший работный дом. Попавший в такой дом нищий должен трудиться, чтобы оплатить свое содержание, а заработанные им средства следует зачислять на «счет самоосвобождения». В этот счет включали расходы на питание, одежду, постельное белье, медицинские услуги и страхование жизни на случай, если нищий умрет до того, как оплатит свой счет. Чтобы стимулировать граждан к задержанию нищих и их доставке в работные дома, Бентам предлагал выдавать вознаграждение в раз-

мере 20 шиллингов за каждого задержанного, относя, разумеется, эти расходы на счет нищего⁶.

Бентам применял утилитаристскую логику и к размещению содержащихся в работных домах по камерам. Целью этого была минимизация неудобств от соседей. «Рядом с помещенным в работный дом нищим каждой категории, от которого можно опасаться какого-либо неудобства, размещать человека, невосприимчивого к такому неудобству». Например, «рядом с бредящими умалишенными или лицами, произносящими безрассудные или непристойные речи, помещать глухих и немых... А рядом с проститутками и распутными женщинами размещать престарелых женщин». Что касается людей, страдающих «отвратительными уродствами», то Бентам предлагал помещать их вместе со слепыми⁷.

Несмотря на то что его предложения могут показаться жестокими, Бентам не преследовал карательных целей. Его разработки были направлены просто на содействие общему благосостоянию путем решения проблемы уменьшения общественной пользы. Его план администрирования бедных так и не был принят. Но пронизывавший этот план дух утилитаризма здравствует и поныне. Прежде чем рассматривать некоторые современные примеры утилитаристского мышления, следует спросить, вызывает ли философия Бентама возражения, и если вызывает, то на каких основаниях?

Первое возражение: права индивидуумов

Самой вопиющей слабостью утилитаризма, по утверждению многих, является то, что утилитаризм не уважает права личности. Заботясь только о сумме удовольствий в обществе, утилитаризм может грубо обходиться с отдельными людьми. С точки зрения утилитаристов, человеческие личности имеют значение, но только в том смысле, что предпочтения одного человека следует принимать во внимание точно так же, как и предпочтения любого другого. Но это означает, что утилитаристская логика, если применять ее последовательно, может одобрять такие способы обращения с людьми, которые нарушают фундаментальные нормы приличий и уважения, что и показывают следующие примеры...

Христианин в пасти льва

В Древнем Риме христиан в Колизее на потеху толпе бросали на съедение львам. Представьте, как в этом случае происходит утилитаристский расчет: да, христианин, пожираемый львом, претерпевает страшные страдания; но сопоставьте эти страдания с коллективным иступленным восторгом наполняющих Колизей зрителей, которые приветствуют происходящее на арене. Если достаточное число римлян получает достаточное удовольствие от кровавого зрелища, то есть ли основания, по которым утилитарист может осуждать это зрелище?

Утилитарист может быть озабочен, что подобные игры ожесточат нравы и породят еще большее насилие на улицах Рима — или вызовут страх и трепет потенциальных жертв, которые станут опасаться, что однажды и они могут попасть в пасть льва. Если эти последствия достаточно плохи, они, как можно думать, могли перевешивать удовольствие, приносимое от игрищ на арене Колизея, и дать утилитаристу причину для запрета этих игр. Но если такие расчеты — единственные причины противиться преданию христиан насильственной смерти ради развлечения, то разве не упущено здесь из виду нечто, имеющее моральное значение?

Можно ли оправдать пытки?

Сходный вопрос возникает в идущих ныне дебатах о том, можно ли оправдывать применение пыток при допросах предполагаемых террористов. Рассмотрим гипотетический случай с бомбой с заведенным временным взрывателем. Представьте, что вы — глава местного отделения ЦРУ. Вы захватываете человека, которого подозреваете в связях с террористической организацией. Вы полагаете, что этот человек располагает информацией о ядерном устройстве, которое сегодня должны взорвать на Манхэттене. Время уходит, а задержанный отказывается признать, что является членом террористической группы, или сообщить данные о местонахождении бомбы. Будет ли правильным применение пыток к этому человеку до тех пор, пока он не скажет, где находится бомба и как ее разрядить?

Доводы в пользу применения пыток начинаются с утилитаристского расчета. Пытки — это причинение подозреваемому страданий, которые

резко сокращают его счастье или пользу. Но если бомба взорвется, погибнут тысячи ни в чем не повинных людей. На утилитаристских основаниях можно утверждать, что причинение страданий одному морально оправданно, если пытки предотвратят гибель и страдания в огромных масштабах. Доводы бывшего вице-президента США Ричарда Чейни, который утверждал, что применение жестких методов допроса к подозреваемым террористам из Аль-Каиды помогло предотвратить новый удар террористов по США, основаны на такой утилитаристской логике.

Сказанное не означает, что утилитаристы непременно отдают предпочтение пыткам. Некоторые из них выступают против пыток на практических основаниях. Они утверждают, что пытки редко дают нужный результат, поскольку информация, полученная под пытками, часто недостоверна. Так что страдания причиняют, но общество от этого большей безопасности не получает, к тому же пытки не увеличивают коллективную пользу. Или же такие утилитаристы обеспокоены тем, что если в США начнут применять пытки, то попавших в плен американских военнослужащих, соответственно, будут подвергать более жестокому обращению. С учетом всех обстоятельств этот результат может на самом деле уменьшить совокупную пользу, которую связывают с применением американцами пыток.

Такие соображения практического порядка могут быть или не быть верными. Однако как причины для возражений против пыток они вполне совместимы с утилитаристским мышлением. Эти доводы не утверждают, что пытаться человека неправильно по сути, они лишь подчеркивают, что применение пыток приведет к плохим результатам, которые в совокупности принесут больше вреда, чем блага.

Некоторые отвергают пытки в принципе, считая, что они нарушают права человека и являются неуважением достоинства, внутренне присущего всем людям. Возражения против пыток не зависят от утилитаристских соображений. Такие люди утверждают, что права человека и человеческое достоинство имеют нравственную основу, выходящую за рамки пользы. Если эти люди правы, то философия Бентама ошибочна.

На первый взгляд, случай с заведенной на определенное время бомбой как будто подтверждает позицию, занятую в споре Бентамом.

По-видимому, количество, численность составляет моральную разницу. Одно дело — согласиться с гибелью находящихся в шлюпке трех человек (что было бы ценой отказа от хладнокровного убийства одного мальчишки-юнга). Но что, если на карту поставлена жизнь тысяч людей, как в случае с бомбой? А если существует угроза сотням тысяч жизней? Утилитарист скажет, что в какой-то момент даже самому пылкому борнику прав человека будет трудно настаивать на том, что морально предпочтительнее допустить гибель огромного числа неповинных людей, чем подвергнуть пыткам одного-единственного террориста, который, предположительно, может знать, где заложена бомба.

Однако случай с бомбой как тест утилитаристских моральных рассуждений вводит в заблуждение, сбивает с толку. Данный случай подразумевает доказательство, что численность имеет значение, что, если речь идет о достаточно большом числе человеческих жизней, нам следует преодолеть сомнения, вызванные мыслями о достоинстве и правах. А если это так, то мораль, в сущности и в конечном счете, сводится к исчислению издержек и выгод.

Но сценарий, предусматривающий применение пыток, не демонстрирует того, что возможность спасения жизни многих людей оправдывает причинение жестоких страданий одному невинному человеку. Вспомните, что человека, которого подвергают пыткам для спасения жизни многих, подозревают в принадлежности к террористам, что он, в сущности, является тем, кто, по нашему мнению, заложил бомбу. Моральная сила доводов в пользу применения к этому человеку пыток очень сильно зависит от предположения, что этот человек каким-то образом несет ответственность за создание угрозы, которую мы теперь хотим отвратить. Или, если этот человек и не несет ответственности за бомбу, мы предполагаем, что он совершил другие страшные деяния, за которые заслуживает сурового обращения. Нравственные наития, действующие в случае с тикающей бомбой, сопряжены не только с издержками и выгодами, но и с не имеющей отношения к утилитаризму мыслью о том, что террористы — плохие люди, заслуживающие наказания.

Это можно понять четче, если изменить сценарий, избавив его от любого элемента предполагаемой вины. Предположим, единствен-

ный способ заставить подозреваемого в терроризме рассказать обо всем, что ему известно, — применение пыток к его дочери, которая ничего не знает о гнусных деяниях отца. Допустимо ли пытаться ее с моральной точки зрения? Думаю, тут дрогнет самый закаленный, самый убежденный утилитарист. Но такой вариант гипотетического сценария, предусматривающего пытки, дает более верную проверку утилитаристского принципа. Этот вариант выводит за скобки интуицию, подсказывающую, что террористы в любом случае заслуживают наказания (независимо от ценной информации, которую мы надеемся вырвать у них), и заставляет нас оценить утилитаристский расчет по номиналу.

Город счастья

Второй вариант случая с пытками (вариант с применением пыток к неповинной дочери) напоминает короткий рассказ Урсулы Ле Гуин. Этот рассказ («Уходящие из Омеласа»^{*}) повествует о городе Омеласе — городе счастья, где славят гражданские добродетели, где нет ни королей, ни рабов, где нет ни рекламы, ни фондовой биржи, где нет атомной бомбы. Чтобы мы не сочли это место слишком нереальным, писательница сообщает о городе еще одну подробность: «В подвале одного из самых прекрасных зданий Омеласа — или, может быть, в погребке одного из просторных частных домов города — есть комната. Ее дверь заперта, в ней нет ни одного окна». В этой комнате сидит ребенок, слабоумный, истощенный, лишенный внимания и заботы. Ребенок влачит свою жизнь в горькой нужде.

«Все жители Омеласа знают об этом ребенке... Все они знают, что ребенок должен находиться там... Все понимают, что их счастье, красота их города, прочность их дружеских уз, здоровье их детей... даже изобилие их урожаев и хорошая погода, которую посылают им небеса, всецело зависят от страшной нужды того ребенка... Если ребенка вывести на свет божий из узилища, если вымыть, накормить и утешить его,

^{*} Урсула Ле Гуин. Уходящие из Омеласа (The Ones Who Walk Away from Omelas). Переводы на русский: Р. Рыбкин («Те, кто уходит из Омеласа»), В. Старожилец («Уходящие из Омеласа»), А. Корженевский («Те, кто покидает Омелас»). — Прим. ред.

это было бы действительно добрым делом; но если это будет сделано, в тот же день и час все процветание, вся красота и все удовольствия Омеласа иссякнут, будут уничтожены. Таковы условия»⁸.

Являются ли эти условия морально приемлемыми? Первое возражение против утилитаризма Бентама, возражение, обращающееся к фундаментальным правам человека, говорит: нет, эти условия морально неприемлемы. Даже если они ведут к счастью города. Неправильно нарушать права невинного ребенка, даже ради счастья огромного множества людей.

Второе возражение: общая мера ценности

Утилитаризм предлагает науку морали, основанную на измерениях, обобщениях и расчете счастья. Утилитаризм взвешивает предпочтения, не вынося им нравственной оценки. Предпочтения каждого имеют равный вес и равную ценность. Этот свободный от субъективности дух в значительной мере объясняет привлекательность утилитаризма. А обещание утилитаризма превратить нравственный выбор в науку в немалой мере наполняет современные экономические рассуждения. Но для получения совокупного результата подсчета предпочтений необходимо измерять эти предпочтения единым мерилом. Выдвинутая Бентамом идея пользы предлагает такое мерило.

Но можно ли перевести все моральные блага в единую валюту, ничего не теряя при переводе? Второе возражение против утилитаризма выдвигают те, кто сомневается, что это реально. Согласно этому возражению, охватить все ценности единой мерой невозможно.

Чтобы разобраться в сути данного возражения, рассмотрим способ применения логики утилитаризма в анализе затрат и результатов — форме принятия решений, которую широко используют правительства и корпорации. Анализ затрат и результатов — это попытка внести рациональность и строгость в решение сложных социальных вопросов, заключающаяся в переводе всех затрат и выгод в денежные единицы и последующем сравнении затрат и достигнутых результатов.

Выгоды рака легких

Табачная компания Philip Morris ведет крупный бизнес в Чешской Республике, где курение остается популярным и социально приемлемым. Обеспокоенное ростом вызванных курением расходов на здравоохранение правительство Республики недавно рассмотрело вопрос о повышении налогов на табачную продукцию. Надеясь предотвратить такой ход событий, Philip Morris заказала анализ затрат и выгод, связанных с последствиями от курения, которые оказывают влияние на национальный бюджет Чешской Республики. Исследование показало, что государство на самом деле от курения выигрывает больше, чем теряет. Почему? Потому что, хотя курящие при жизни увеличивают государственные расходы на здравоохранение, они рано умирают, в результате чего экономят государству значительные расходы на то же здравоохранение, на пенсии и дома престарелых. Согласно этому исследованию, если принять во внимание «положительные последствия» курения (включая поступления в казну налога на сигареты и экономию, которую дает преждевременная смерть курящих), получается, что чешская казна ежегодно получает прибыль в размере 147 млн долл.⁹

Для Philip Morris этот анализ расходов и полученных выгод обернулся катастрофой в отношениях с общественностью. «Табачные компании обычно отрицали, что сигареты убивают людей, — писал один комментатор. — Теперь они хвалятся этим»¹⁰. Группа противников курения развернула кампанию, в ходе которой размещала в газетах фотографии трупа в морге с биркой на ноге. На бирке написано: «1227 долл.». Это сумма экономии, которую правительству Чешской Республики приносит каждая связанная с курением смерть. Столкнувшись с негодованием и насмешками общественности, CEO Philip Morris принес извинения, заявив, что исследование продемонстрировало «полное и неприемлемое пренебрежение основными человеческими ценностями»¹¹.

Некоторые скажут, что проведенное Philip Morris исследование курения иллюстрирует нравственную ущербность, заложенную в анализе затрат и выгод и в утилитаристский образ мышления, на котором основан этот анализ. Использование количества смертей от рака легких как основного положительного показателя демонстрирует бездушное

отношение к человеческой жизни. Любая морально оправданная политика в отношении курения должна учитывать не только налоговые последствия, но и воздействие, которое оказывает курение на здоровье и благополучие людей.

Но утилитарист не ставит под сомнение важность более широких последствий, заключающихся в страданиях горюющих семей, в смерти людей. Бентам изобрел концепцию пользы именно для того, чтобы охватить единой мерой широкий круг всего того, о чем люди заботятся, в том числе и ценность человеческой жизни. Для последователя Бентама исследование последствий курения не нарушает принципы утилитаризма, а просто неправильно их прилагает. Более полный анализ затрат и выгод должен ввести в моральный расчет количественное значение цены преждевременной смерти курильщика, страдания его семьи и соотнести эти величины с экономией, которую приносит преждевременная смерть курильщика государству.

Это возвращает нас к вопросу о том, можно ли выразить все ценности в деньгах. В некоторых вариантах анализа затрат и выгод предпринимают попытку сделать это вплоть до выражения ценности человеческой жизни в долларах. Рассмотрим два варианта анализа затрат и выгод, которые вызвали взрыв морального негодования — не потому, что в них не учтена ценность человеческой жизни, а по прямо противоположной причине.

Взрыв газовых резервуаров

В 1970-х гг. одной из самых хорошо продаваемых моделей малогабаритных автомобилей в США была модель Ford Pinto. К сожалению, топливные баки этих автомобилей имели свойство взрываться в случаях, когда в них сзади врезались другие машины. В результате взрывов машин Ford Pinto погибло более 500 человек, а тяжелые травмы получило намного больше людей. Когда одна из жертв подала в суд на компанию Ford Motors, обвинив ее в неправильной конструкции машины, обнаружилось, что инженеры фирмы признавали опасность, которую представляли газовые резервуары. Но руководители компании провели анализ затрат и выгод и решили, что выгоды устранения конструктивных недостатков (выраженные в спасенных жизнях и предот-

вращенных травмах) не стоят 11 долл. в расчете на один автомобиль, которые пришлось бы потратить на оборудование каждой машины устройством, делавшим газовый резервуар безопаснее.

При расчете выгод, которые дал бы более безопасный резервуар газа, в компании исходили из того, что, если не вносить никаких усовершенствований, погибнут 180 человек и еще столько же получают серьезные ожоги. Затем в компании установили денежную стоимость жизни каждого погибшего и стоимость пострадавших от ожогов — 200 тыс. долл. за погибшего и 67 тыс. долл. за каждого обожженного. Эти суммы сложили со стоимостью тех автомобилей Pinto, которые, вероятно, сгорят при столкновениях, и подсчитали, что совокупные выгоды повышения безопасности составят 49,5 млн долл, тогда как затраты на установку устройства стоимостью в 11 долл. на 12,5 млн автомобилей составили бы 137,5 млн долл. Поэтому в компании сочли, что затраты на усовершенствование топливного бака не стоят выгод, которые дадут более безопасные машины¹².

Узнав об этом исследовании, присяжные по делу пришли в возмущение. Присяжные присудили истцу 2,5 млн долл. в качестве компенсации убытков и 125 млн долл. в качестве штрафа, наложенного на компанию в наказание (позднее сумма этого штрафа была снижена до 3,5 млн долл.)¹³. Возможно, присяжные признали ошибочным решение корпорации придать человеческой жизни денежную стоимость или, может быть, сочли 200 тыс. долл. чрезмерно низкой суммой. Но компания Ford не сама установила стоимость человеческой жизни, а взяла данные у одного из правительственных ведомств США. В начале 1970-х гг. Национальное управление безопасности дорожного движения США рассчитало стоимость смертельного случая на дорогах. С учетом потери будущей производительности, медицинских расходов, расходов на похороны, а также страданий жертвы в управлении определили стоимость смертельного случая на дорогах в 200 тыс. долл.

Если возражение присяжных по делу против компании Ford было возражением против этой цены, а не принципа ее определения, утилитарист мог бы и согласиться с присяжными. Очень немногие добровольно решатся погибнуть в автомобильной катастрофе за 200 тыс. долл. Большинство людей предпочтут жить. Чтобы исчерпывающим образом

измерить эффект, который смерть на дороге оказывает на пользу, следовало бы учесть потерю погибшим будущих удовольствий, а не только неполученные доходы и расходы на похороны. Какова в таком случае более точная оценка человеческой жизни в долларах?

Дисконт на пожилых

Когда Управление по охране окружающей среды США попыталось дать ответ на этот вопрос, его оценки также вызвали взрыв возмущения, но иного рода. В 2003 г. это управление представило анализ затрат и выгод новых стандартов чистоты воздуха. Управление проявило бо льшую щедрость при определении стоимости человеческой жизни, чем компания Ford, но предусмотрела связанный с возрастом дисконт: жизнь человека, спасенного благодаря более чистому воздуху, стоила 3,7 млн долл. — за исключением жизни людей, возраст которых превышает 70 лет. Жизнь одного пожилого человека оценили в 2,3 млн долл. В основе столь разных оценок стоимости человеческой жизни лежит утилитаристское представление о том, что спасение жизни пожилого человека приносит меньше пользы, чем спасение молодой жизни. (Молодому суждено прожить дольше, а потому ему предстоит испытать больше счастья.) Защитники пожилых рассматривают ситуацию иначе. Они протестуют против «дисконта по возрасту» и утверждают, что государству не следует придавать жизни молодых бо льшую ценность, чем жизни пожилых. Уязвленное протестами Управление по охране окружающей среды быстро отменило дисконт и отозвало свой доклад¹⁴.

Критики утилитаризма указывают на такие эпизоды как на свидетельства того, что анализ затрат и выгод неверно ориентирован и что установление денежного эквивалента человеческой жизни является отражением моральной глухоты. Защитники анализа затрат и выгод с этим выводом не согласны. Они утверждают, что во многих ситуациях социального выбора происходит молчаливый обмен какого-то числа жизней на другие блага и удобства. Признаём мы это или нет, но у человеческой жизни, настаивают защитники такого анализа, есть цена.

Например, использование автотранспорта сопряжено с предсказуемыми потерями людей. В США на дорогах гибнет 40 тыс. человек ежегодно. Но это не приводит американское общество к отказу от авто-

мобилей. На самом деле это не приводит американцев даже к мысли об усилении ограничений скорости. Во время нефтяного кризиса 1974 г. Конгресс США установил обязательный в стране лимит скорости — 90 км в час. Хотя целью установления этого лимита было сбережение энергии, последствием введения такого предела скорости стало уменьшение числа жертв на дорогах.

В 1980-х гг. Конгресс отменил это ограничение, а в большинстве штатов предел скорости составил 105 км в час. Водители сэкономили время, но число смертей на дорогах возросло. В то время никто не стал проводить анализ затрат и выгод, чтобы установить, стоят ли жертвы выгоды более быстрого вождения. Но несколько лет спустя два экономиста провели расчеты. Они установили одну выгоду более быстрой езды — более быстрое передвижение людей до работы и обратно домой. Они подсчитали экономический эффект сэкономленного времени (рассчитав его на основе средней заработной платы, равной 20 долл. в час) и разделили полученную сумму на число дополнительных смертей на дорогах. И выяснили, что за удобство более быстрого движения по дорогам американцы фактически платят 1,54 млн долл. за человеческую жизнь. Такова экономическая выгода движения на 15 км в час быстрее в расчете на одну жизнь жертвы дорожно-транспортных происшествий.

Защитники анализа затрат и выгод указывают, что, перемещаясь со скоростью 105, а не 90 км в час, американцы молчаливо предполагают, что стоимость человеческой жизни равна 1,54 млн долл. Это намного меньше 6 млн долл. за одну жизнь, которую обычно используют государственные ведомства США в правилах, регулирующих соблюдение стандартов чистоты воздуха и охраны здоровья и жизни. Так почему не заявить об этом открыто? Если обмен определенных уровней безопасности на определенные выгоды и удобства неизбежен, как утверждают защитники такого анализа, нам следует сделать это с открытыми глазами и сопоставлять затраты и выгоды настолько систематично, насколько это возможно, даже если это означает придание цены человеческой жизни.

Утилитаристы рассматривают наше отвращение к определению денежного эквивалента человеческой жизни как порыв, который нужно преодолеть, подавить; как табу, которое мешает ясности мышления и рациональному общественному выбору. Однако для критиков ути-

литаризма наши колебания указывают на нечто, имеющее моральную важность, — на мысль о том, что невозможно измерять все ценности одной мерой и сравнивать эти ценности с помощью данной меры.

Страдание за деньги

Как разрешить этот спор — неясно. Но некоторые эмпирически мыслящие специалисты по общественным наукам предпринимали такие попытки. В 1930-х гг. американский социальный психолог Эдуард Торндайк попытался доказать, что утилитаризм использует в качестве исходной и не требующей доказательств посылки, а именно то, что человеческие желания, кажущиеся столь разнообразными, и столь же разнообразные человеческие отвращения можно перевести в единую валюту удовольствий и страданий. Торндайк опросил молодых получателей государственных пособий по безработице, задав вопрос, сколько им надо заплатить за то, чтобы они претерпели то или иное страдание. Например, он спрашивал: «Сколько вам надо заплатить за удаление переднего зуба?», или «...за ампутацию мизинца ноги?», или «...за то, чтобы вы съели живого земляного червя 20 см длиной?», или «...за то, чтобы вы голыми руками задушили бездомную кошку?», или «...за то, что вы проживете все оставшуюся жизнь на ферме в Канзасе, в 15 км от любого города?»¹⁶

Как вы думаете, за какую из этих неприятностей запросили максимальную цену, а за какую — минимальную? Ниже следует составленный Торндайком на основании ответов преискурант за 1937 г.

Поступок (или условие)	Сумма (в долл. США 1937 г.)
Удаление зуба	4500
Ампутация мизинца	57 000
Поедание червя	100 000
Удушение кошки	100 000
Изоляция в Канзасе	300 000

Торндайк считал, что полученные им результаты подтверждают представление о том, что все блага можно измерять одной мерой.

«Любая нужда или удовлетворение, какие только есть на свете, существуют в некоем эквиваленте и, следовательно, измеряемы, — писал Торндайк. — Жизнь собаки, кошки или цыпленка... состоит преимущественно из потребностей, сильных желаний, устремлений и их удовлетворения и определяется ими... То же следует сказать и о жизни человека, хотя потребности и устремления человека гораздо более многочисленны, изощренны и сложны»¹⁷.

Но нелепость составленного Торндайком преискуранта предполагает абсурдность подобных сравнений. Можно ли из этого сделать вывод о том, что люди, участвовавшие в проведенном Торндайком опросе, считали перспективу провести всю оставшуюся жизнь на ферме в Канзасе втрое более неприятной, чем поедание червяка, или же эти переживания принципиально различны настолько, что имеющие смысл их сравнения невозможны? Торндайк признаёт, что до трети его респондентов заявили, что никакая сумма не побудит их совершить подобные поступки, сказав, что считают сопряженные с этими поступками переживания «безмерно отвратительными»¹⁸.

Девушки из колледжа Св. Анны

Возможно, что в действительности не существует неопровержимого довода, подтверждающего или опровергающего утверждение о том, что все моральные блага можно без потерь перевести в одну меру ценности. Но вот еще один пример, ставящий это утверждение под сомнение.

В 1970-х гг., когда я учился на последнем курсе в Оксфорде, в этом университете существовали мужские и женские колледжи. В женских колледжах действовали правила, запрещавшие мужчинам оставаться на ночь в комнатах студенток. Эти правила редко соблюдали и легко нарушали (или мне так говорили). Большинство должностных лиц колледжей более не считали обеспечение соблюдения традиционных понятий о сексуальной морали своей обязанностью. Усиливались требования смягчить эти правила, которые стали предметом обсуждения в колледже Св. Анны — одном из женских колледжей Оксфорда.

Некоторые пожилые женщины-преподаватели придерживались традиционных взглядов. Они выступали против мужчин, приходивших в гости к девушкам, на традиционных основаниях: эти дамы считали,

что незамужним молодым женщинам аморально проводить ночи с мужчинами. Но времена изменились, и традиционалистам было трудно привести реальные причины своих возражений. Тогда они изложили свои доводы в категориях утилитаризма. «Если мужчины остаются на ночь, — говорили они, — расходы колледжа возрастают». Вы можете спросить: каким образом? «Ну, им же надо помыться, вследствие чего увеличивается расход горячей воды». Более того, сторонницы традиционной морали утверждали: «Приходится чаще менять матрасы».

Реформаторы опровергли доводы традиционалистов, согласившись с таким компромиссом: каждая девушка может принимать гостей не более трех ночей в неделю, при условии, что каждый гость заплатит 50 пенсов за ночь для покрытия расходов колледжа. На следующий день в газете *Guardian* появился заголовок «Девушки из колледжа Св. Анны: 50 пенсов за ночь». Язык добродетели не слишком хорошо переводится на язык пользы. Вскоре после прецедента внутренние правила женских колледжей были изменены полностью, а вместе с тем отменена и плата за ночные посещения студентов.

Джон Милль

Мы рассмотрели два возражения против выдвинутого Бентамом принципа «максимального счастья» и выяснили, что этот принцип, во-первых, не учитывает в должной мере человеческое достоинство и права человека, а во-вторых, ложным образом низводит все, имеющее моральное значение, к единой шкале удовольствий и страданий. Насколько убедительны эти возражения?

Джон Милль (1806–1873) считал, что на эти вопросы можно дать ответ. Представитель поколения, пришедшего после Бентама, он попытался спасти утилитаризм, переформулировав это учение и придав ему более человечную трактовку, менее зависимую от расчетов. Милль был сыном Джеймса Милля, друга и ученика Бентама. Джеймс Милль учил сына дома, и Милль-младший оказался чудо-ребенком. В три года он изучил древнегреческий, а в восемь — латынь. В возрасте 11 лет он написал историю римского права. Когда ему исполнилось 20 лет, он пережил нервный срыв, после которого несколько лет страдал от

депрессии. Вскоре после этого он повстречался с Хэрриет Тейлор. В то время Хэрриет была замужем, имела двух детей, но стала близким другом Милля. Через 20 лет, после смерти мужа, она вышла замуж за Милля, который считал ее самым главным интеллектуальным другом и сотрудником в деле ревизии доктрины Бентама.

Вопрос свободы

Сочинения Милля можно воспринимать как энергичную попытку примирить права личности с утилитаристской философией, которую он унаследовал от своего отца и принял от Бентама. Книга Милля «О свободе» (1859 г.) — классический пример защиты индивидуальной свободы в англоязычном мире. Центральным тезисом этой книги является утверждение, что людям следует предоставить свободу делать все, что они хотят, при условии, что они не причиняют вреда другим. Государство не может ограничивать свободу индивидуумов для защиты их от них самих или для навязывания им мнения большинства о том, как лучше всего жить. Единственные действия, за которые личность отвечает перед обществом, утверждает Милль, — это действия, которые сказываются на других людях. До тех пор, пока я не наносу вреда кому-либо, моя «независимость по праву абсолютна. Человек является сувереном над собой, своим телом и умом»¹⁹.

По-видимому, для оправдания столь бескомпромиссной формулировки индивидуальных прав требуется нечто более сильное, чем польза. Рассмотрим следующий случай. Допустим, некое крупное большинство презирает и ненавидит некую малую религию и хочет запретить ее. Разве не может случиться, что запрещение этой религии принесет максимальное счастье максимальному числу людей? Ведь такой результат в принципе вполне вероятен. Действительно, попавшее под запрет меньшинство будет несчастно и разочаровано. Но если большинство достаточно велико и страстно ненавидит еретиков, коллективное счастье большинства решительно перевесит страдания меньшинства. Если такой сценарий возможен, польза оказывается шатким, ненадежным основанием религиозной свободы. Выдвинутый Миллем принцип свободы нуждается в более прочной основе, чем принцип пользы, выдвинутый Бентамом.

Милль не соглашается с этим. Он настаивает, что все доводы в пользу индивидуальной свободы основываются исключительно на утилитаристских соображениях: «Должен заявить, что отказываюсь от любых преимуществ, какие могут быть извлечены из идеи абстрактных, независимых от пользы прав для подкрепления моих доводов. Я рассматриваю пользу как последний, окончательный довод по всем этическим вопросам; но это должна быть польза в самом широком смысле слова, основанная на постоянных интересах человека как прогрессивного существа»²⁰.

Милль полагает, что счастье следует максимизировать не от случая к случаю, а в долгосрочной перспективе. И со временем, утверждает он, уважение индивидуальной свободы приведет к максимальному человеческому счастью. Если разрешить большинству затыкать рот инакомыслящим или постоянно подвергать цензуре выступления свободомыслящих, это может увеличить пользу сегодня, но в долгосрочной перспективе обществу будет хуже. Оно станет менее счастливым.

Почему следует предполагать, что отстаивание индивидуальной свободы и права на инакомыслие способствуют благоденствию общества в долгосрочной перспективе? Милль предлагает несколько причин для такого предположения: люди, думающие иначе, могут оказаться правы (или отчасти правы), и их мнение станет поправкой к преобладающим взглядам. А даже если и не станет, постановка господствующего мнения на энергичное интеллектуальное обсуждение предотвратит превращение этого мнения в догму и предрассудок. Наконец, общество, которое вынуждает своих членов воспринимать обычаи и традиции, вероятно, впадет в оглуляющее единомыслие, лишив себя силы и жизнеспособности, которые стимулируют социальные улучшения.

Рассуждения Милля о благотворных социальных последствиях свободы достаточно правдоподобны. Но эти рассуждения не дают убедительной моральной основы личностным правам по меньшей мере в силу двух причин. Во-первых, уважение индивидуальных прав ради содействия общественному прогрессу делает эти права заложниками вероятности. Допустим, мы имеем дело с обществом, в котором деспотическими средствами удалось достичь определенного долгосрочного счастья. Разве утилитарист не должен прийти к выводу, что в таком

обществе нет моральной потребности в индивидуальных правах? Во-вторых, при обосновании прав утилитаристскими соображениями исчезает ощущение, что нарушение чьих-либо прав причиняет вред индивидууму независимо от того, какое воздействие оказывает подобное нарушение на общее благополучие. Если большинство преследует приверженцев непопулярной веры, разве большинство не совершает несправедливость по отношению к таким людям как к индивидуумам, независимо от любых плохих последствий, которые подобная нетерпимость может со временем причинить обществу в целом?

У Милля есть ответ на эти вопросы, но этот ответ выводит его за рамки утилитаристской морали. Милль объясняет: принуждение кого-либо жить в соответствии с обычаями и традициями неправильно потому, что мешает этой личности достичь высшей цели жизни — полного и свободного развития его человеческих способностей. Милль пишет:

«Единогласие, конформизм — враг лучшего способа жизни. Человеческие способности к восприятию, суждению, умение проводить различия, умственная деятельность и даже нравственные предпочтения осуществляются только посредством выбора. Тот, кто делает что-либо потому, что таков обычай, не совершает выбор. Такой человек не приобретает никаких навыков в проведении различий или в желании лучшего. Умственные и нравственные способности, как и физические, совершенствуются только в процессе их использования... Тот, кто позволяет миру или его части выбирать для него план жизни, не нуждается в каком-либо ином даровании, кроме присущей обезьянам способности к имитации. Тот, кто сам выбирает себе план, использует все свои таланты»²¹.

Милль допускает, что следование традициям может привести человека на путь удовлетворительной жизни и удержать его от зла. «Но какова будет его сравнительная ценность как человеческого существа? — спрашивает Милль. — Действительно важно не только то, что делают люди, но и то, как они это делают»²².

Таким образом, деяния и последствия — не всё, что в конечном счете имеет смысл. Весьма важны и характеры. Для Милля индивидуальность имеет меньшее значение для душевного удовлетворения, чем для отражения характера. «Человек, чьи желания и импульсы не

являются его собственными, имеет вместо характера не более чем паровой двигатель»²³.

Энергичное прославление Миллем индивидуальности — самый заметный вклад, внесенный книгой «О свободе». Но в то же время это и ересь, отступничество. Поскольку обращение к морали, находящейся за пределами пользы, идеалы характера и расцвета человеческой личности — не разработка принципа Бентама, а его отрицание, несмотря на то что Милль утверждает обратное.

Высшие удовольствия

Ответ Милля на второе возражение против утилитаризма, заключающееся в том, что утилитаризм сводит все к одному мерилу, одному измерению, также, по-видимому, опирается на идеалы, независимые от пользы. В книге «Утилитаризм» (1861 г.), пространным эссе, написанном вскоре после книги «О свободе», Милль пытается показать, что утилитаризм может проводить различия между высшими и низшими удовольствиями.

Для Бентама удовольствие — это удовольствие, а страдание — это страдание. Единственным основанием для суждений являются интенсивность и продолжительность удовольствия или страдания. Так называемые высшие удовольствия или добродетели благородства — всего лишь те, что производят более сильное и более длительное удовольствие. Бентам не признавал никаких качественных различий между удовольствиями. «При условии равенства приносимых удовольствий, — пишет Бентам, — игра „Собери булавки“ столь же хороша, как и поэзия»²⁴ («Собери булавки» — детская игра).

Отчасти привлекательность утилитаризма Бентама была обусловлена его объективностью. Утилитаризм принимал человеческие предпочтения такими, каковы они есть, не вынося суждения относительно их морального достоинства. Все предпочтения имеют равный вес. Бентам считает самонадеянным думать, будто одни удовольствия внутренне лучше других. Одним нравится Моцарт, другим — Мадонна. Одним нравится балет, другим — боулинг. Одни читают Платона, другие — Penthouse. Кто скажет, мог бы спросить Бентам, какое удовольствие выше, или достойнее, или благороднее других?

Отказ проводить различие между высшими и низшими удовольствиями связан с убеждением Бентама, что все ценности и идеалы можно измерить одной мерой и сравнивать их по этой шкале. Если переживания различаются лишь количеством удовольствия или страдания, а не качественно, тогда разумно мерить их одной мерой. Но некоторые именно поэтому и возражают против утилитаризма. Такие люди считают, что одни удовольствия «выше» других. Если одни удовольствия достойны, а другие — более низменны, говорят эти люди, почему общество измеряет все предпочтения одной равной мерой, тем более считает сумму таких предпочтений максимальным благом?

Снова вспомним древних римлян, бросавших христиан на съедение львам в Колизее. Одно из возражений против этого кровавого зрелища таково: оно нарушает права жертв. Но дальнейшее возражение сводится к тому, что такое развлечение служит извращенным, а не более возвышенным удовольствиям. Разве изменить предпочтения римлян не лучше, чем удовлетворять их?

Говорят, что пуритане запретили медвежью травлю не потому, что в ходе этой забавы медведям причиняли боль, а потому, что от этого получали удовольствие зрители. Теперь медвежья травля уже не популярное развлечение, но собачьи и петушинные бои сохраняют привлекательность, и в некоторых юрисдикциях такие состязания запрещены. Одно из оправданий этого запрета — предотвращение жестокости по отношению к животным. Но законы, запрещающие собачьи и петушинные бои, отражают, возможно, нравственное суждение о том, что получение удовольствия от собачьих боев отвратительно, что это то, чему в цивилизованном обществе следует препятствовать. И чтобы разделять, хотя бы отчасти, это суждение, не надо быть пуританином.

Определяя, каким должен быть закон, Бентам учитывал все предпочтения, независимо от их ценности. Но если больше людей предпочитают смотреть собачьи бои, а не созерцать полотна Рембрандта, то не следует ли обществу субсидировать площадки для собачьих боев, а не музеи? Если некоторые удовольствия низменны и ведут к моральной деградации, то зачем их вообще учитывать при решении вопросов о том, какими должны быть налоги?

Милль пытается спасти утилитаризм от этого возражения. В отличие от Бентама, Милль уверен в возможности установления различий между возвышенными и низменными удовольствиями. Для этого надо оценить качество, а не только количество или интенсивность наших желаний. И Милль полагает, что может провести это различие, не опираясь на какие-то другие моральные идеалы, кроме пользы.

Милль начинает с клятвы на верность утилитаризму: «Действия правильны пропорционально тому, в какой мере они помогают добиваться счастья, — и неправильны в той мере, в какой способствуют противоположному результату. Под счастьем я разумею удовольствие и отсутствие страданий, а под несчастьем — страдания и отсутствие удовольствий». Милль утверждает также «теорию жизни, на которой основана эта теория морали, а именно то, что удовольствие и избавление от страданий — единственные желаемые цели, и все желаемые вещи... желаемы либо в силу удовольствия, заключающегося в них по самой их природе, либо как средства, способствующие достижению удовольствия и предотвращению страданий»²⁵.

Хотя Милль настаивает, что удовольствие и страдание — это все, что имеет значение, он признаёт: некоторые «виды удовольствий более желательны и более ценны, чем другие». Как узнать, какие удовольствия более возвышены в качественном отношении? Милль предлагает простой тест: «Из двух удовольствий более желательным является то, которому люди, испытавшие оба удовольствия, решительно отдают предпочтение»²⁶.

У этого теста есть одно явное преимущество: он не предполагает отхода от идеи утилитаризма о том, что мораль основана, всецело и просто, на реальных человеческих желаниях. «Единственное доказательство возможности произвести нечто желаемое, — то, что люди на самом деле желают такого результата», — пишет Милль²⁷. Однако как метод проведения качественных различий между удовольствиями предлагаемый Миллем тест вызывает очевидное возражение: разве люди порой не отдают предпочтение не возвышенным, а сравнительно низменным удовольствиям? Разве мы иногда не предпочитаем смотреть телесериалы, валяясь на диване, а не читать Платона или идти в оперу? Разве нельзя предпочитать такие невзыскательные удовольствия, не считая их особенно достойными?

Шекспир против «Симпсонов»

Когда я обсуждаю трактовку Миллем высших удовольствий со студентами, я испытываю на участниках моих семинаров вариант предложенного Миллем теста. Я предлагаю студентам три примера популярных развлечений: просмотр боя, проводимого под эгидой Всемирной федерации рестлинга (такие бои — зрелище не для слабонервных: участвующие в поединках так называемые бойцы лупят друг друга складными стульями); чтение монолога трагедии Шекспира «Гамлет» и просмотр отрывка из мультсериала «Симпсоны». Затем я задаю два вопроса: от какого из этих развлечений вы получаете самое большое удовольствие и какое из них вы считаете высшим или наиболее достойным?

«Симпсоны» неизменно получают большинство голосов как самое приятное развлечение. За «Симпсонами» идет Шекспир. (Очень немногие отважные студенты признаются, что предпочитают бои Всемирной федерации рестлинга.) Но на вопрос, какое из развлечений они считают более высоким в качественном отношении, студенты в подавляющем большинстве отдадут предпочтение Шекспиру.

Результаты этого эксперимента вызывают сомнения в тесте Милля. Многие студенты предпочитают смотреть на Гомера Симпсона, но при этом считают, что монолог Гамлета приносит более возвышенное удовольствие. Предположительно, некоторые говорят, что Шекспир лучше, потому что находятся в аудитории и не хотят выглядеть обывателями. А некоторые студенты утверждают, что «Симпсоны», с их изысканной смесью иронии, юмора и наблюдений за обыденной жизнью, соперничают с Шекспиром. Но если большинство людей, смотревших «Симпсонов» и знающих Шекспира, предпочитает смотреть «Симпсонов», тогда Миллю было бы трудно сделать вывод о том, что в качественном отношении Шекспир выше.

Но Милль не хочет отказываться от мысли, что некоторые образы жизни возвышеннее других, даже если людей, живущих таким образом, труднее удовлетворить. «Человек высших способностей нуждается в большем, чтобы стать счастливым, и такой человек способен, вероятно, испытывать более острые страдания... чем человек низшего типа. Но, несмотря на эти склонности, он на самом деле никогда не пожелает

впасть в состояние, которое сам считает более низким». Почему мы не хотим обменивать жизнь, в которой нам приходится использовать наши высшие способности, на низменную жизнь? Милль полагает, что причина этого некоторым образом связана с «любовью к свободе и личной независимости», и приходит к выводу, что самым подходящим названием этого является чувство достоинства, которым в той или иной форме наделены все люди»²⁸.

Милль допускает, что «иногда, под влиянием соблазна», даже лучшие из нас откладывают высшие удовольствия ради получения удовольствий низменных. Каждый иногда уступает позыву немного поваляться на диване и побыть «овощем». Но это не означает, что мы не понимаем разницы между Рембрандтом и повторным показом сериала, который мы уже видели. Милль подчеркивает это в памятном утверждении: «Лучше быть неудовлетворенным человеком, чем удовлетворенной свиньей; лучше быть неудовлетворенным Сократом, чем удовлетворенным глупцом. А если глупец или свинья придерживаются другого мнения, то исключительно потому, что видят лишь близкую, понятную им сторону вопроса»²⁹.

Это выражение веры в обращение к высшим человеческим способностям убеждает. Но, опираясь на него, Милль уходит от исходной посылки утилитаризма. Реальные желания более не являются единственной основой суждений о том, что возвышенно, а что низменно. Теперь критерий выводится из идеала человеческого достоинства, которое не зависит от наших желаний и потребностей. Удовольствия высшего порядка более возвышенны не потому, что мы отдаем им предпочтение; мы отдаем им предпочтение потому, что признаём их более возвышенными. Мы считаем «Гамлета» великим произведением искусства не потому, что оно нравится нам больше, чем менее благородные развлечения, а потому, что оно заставляет нас использовать наши высшие способности и делает нас более человечными.

Как в случае с индивидуальными правами, так и в случае возвышенных удовольствий Милль спасает утилитаризм от обвинений в том, что тот низводит все к грубому вычислению удовольствий и страданий, но только ценой обращения к моральному идеалу человеческого достоинства и независимости личности от самой пользы.

Вечное бдение Бентама

Из двух величайших поборников утилитаризма Милль был более гуманным мыслителем, а Бентам — более последовательным. Бентам умер в 1832 г. в возрасте 84 лет. Но, если будете в Лондоне, можете увидеться с ним и сегодня. В своем завещании он распорядился сохранить свое тело, набальзамирив его и выставить на обозрение. Так что эту мумию можно увидеть в здании Университетского колледжа Лондона, где в стеклянном шкафу Бентам, одетый в свою подлинную одежду, восседает в раздумьях.

Незадолго до смерти Бентам задался соответствовавшим его философии вопросом: какую пользу мертвый может принести живым? Поразмыслив, он решил, что труп можно отдать на анатомические исследования. Но в случае великих философов все же лучше сохранить физический облик выдающегося человека для вдохновения будущих поколений мыслителей³⁰. Себя Бентам относил ко второй категории.

Действительно, скромностью Бентам не отличался. Он не только оставил строгие инструкции относительно сохранения своего тела и его экспонирования. Он также предложил своим друзьям и ученикам ежегодно собираться для «поминания основателя системы морали и законодательства, основанной на принципе максимального счастья». Собравшиеся должны были выносить мумию Бентама по случаю празднования³¹.

Поклонники Бентама подчинились его воле. «Автообраз» Бентама, как он сам назвал свою мумию, присутствовал на состоявшейся в 1980-х гг. церемонии учреждения Международного общества Бентама. По рассказам, мумию Бентама вкатывали на заседания совета руководителей лондонского Университетского колледжа. В протоколах заседаний совета Бентам упомянут как «присутствовавший, но не голосовавший»³².

Несмотря на тщательно продуманные планы Бентама, бальзамирование его тела прошло неудачно, так что теперь он несет свою вахту с восковой, а не настоящей головой. Его настоящую голову, ныне хранящуюся в погребке, однажды выставили на блюде, поставленном между его ступней. Но студенты выкрали голову и вернули ее, получив с колледжа выкуп, который пошел на благотворительные цели³³.

Даже мертвый, Иеремия Бентам служит величайшему благу максимального числа людей.

Глава 3

Либертарианство. Являемся ли мы собственниками по отношению к самим себе?

Вопросы денежного перераспределения

Каждую осень журнал *Forbes* публикует список 400 самых богатых американцев. Более 10 лет возглавляет этот список основатель компании Microsoft Билл Гейтс-III. Гейтс сохранял лидерство и в 2008 г., когда *Forbes* оценил его чистое богатство 57 млрд долл. В числе других членов клуба *Forbes* 400 — инвестор Уоррен Баффетт (занимающий второе после Гейтса место с состоянием в 50 млрд долл.), владельцы компании Wal-Mart, основатели компаний Google и Amazon, представители нефтяного бизнеса, управляющие хедж-фондами, магнаты СМИ и рынка недвижимости, ведущая телевизионных ток-шоу Опра Уинфри (занимающая 155-е место с состоянием в 2,7 млрд долл.) и владелец команды New York Yankees Джордж Стейнбрэннер (занимающий в списке последнее место с состоянием в 1,3 млрд долл.)¹.

Богатства, принадлежащие людям, которые стоят на вершине американской экономики, настолько велики, что даже при ослабленном состоянии этой экономики быть просто миллиардером едва ли достаточно для того, чтобы стать членом списка *Forbes* 400. Собственно говоря, 1% самых богатых американцев владеет более чем третьей частью национального богатства. Это больше того, чем в совокупности владеют 90% самых бедных американских семей. А 10% самых богатых

американских семей получают 42% всех доходов и владеют 71% всего богатства страны².

Экономическое неравенство в США острее, чем в других демократических странах. Некоторые люди считают такое неравенство несправедливым и выступают за налогообложение богатых, чтобы помочь бедным. Другие не согласны с подобными призывами. Эти другие говорят, что в экономическом неравенстве нет ничего несправедливого, при условии что оно возникает без насилия или мошенничества, в результате выбора, который делают люди в условиях рыночной экономики.

Кто прав в этом споре? Если вы считаете, что справедливость означает максимизацию счастья, вы, возможно, склоняетесь к перераспределению богатства, делая это на следующих основаниях: предположим, мы забираем миллион долларов у Билла Гейтса и распределяем эти деньги между сотней нуждающихся, выдаем каждому нуждающемуся по 10 тыс. долл. Вероятно, общее счастье от этого возрастет. Гейтс вряд ли заметит потерю миллиона, а каждый получивший финансовую помощь извлечет из нежданно-негаданно полученных 10 тыс. долл. значительное счастье. Коллективная польза получающих помощь возрастет больше, чем сократится счастье Билла Гейтса.

Утилитаристскую логику можно расширить настолько, что она подтвердит весьма радикальное перераспределение богатства. Эта логика велит перераспределять деньги богатых в пользу бедных до тех пор, пока последний отобранный у Гейтса доллар не причинит ему ущерб, равный счастью, которое получают от распределения получатели помощи.

Такой сценарий в стиле фильма о Робине Гуде вызывает по меньшей мере два возражения. Одно из них обусловлено утилитаристским мышлением, второе возникает вне этого мышления. Первое возражение сводится к беспокойству, что высокие ставки налогов, особенно налога на доходы, уменьшают побуждения к труду и инвестированию, что ведет к снижению производительности. Если экономический пирог уменьшается, вместе с ним уменьшается и то, что можно перераспределять, и общий уровень пользы может снизиться. Так что прежде, чем облагать слишком высокими налогами Билла Гейтса и Опру Уинфри, утилитарист должен спросить, а не приведет ли такое налогообложе-

ние к тому, что богачи станут трудиться меньше, чтобы зарабатывать меньше, что, в конечном счете, приведет к сокращению суммы, которую можно перераспределять в пользу нуждающихся?

Второе возражение считает эти расчеты бессмысленными. Это возражение утверждает, что налогообложение богатых в целях оказания помощи бедным несправедливо потому, что оно нарушает фундаментальное право. Согласно этому возражению, отбирать деньги у Гейтса и Уинфри без их согласия — принуждение, даже если это делают ради благой цели. Такое действие нарушает свободу Гейтса и Уинфри делать со своими деньгами все, что им заблагорассудится. Людей, возражающих против перераспределения на таких основаниях, часто называют «либертарианцами».

Либертарианцы выступают за неограниченную свободу рынков и против государственного регулирования, причем не во имя экономической эффективности, а во имя свободы человека. Их главный тезис таков: у каждого из нас есть фундаментальное право на свободу, право делать с нашей собственностью все, что мы хотим, при условии, что мы уважаем право других людей делать то же самое.

Минимальное государство

Если либертарианская теория прав верна, тогда многие действия современного государства незаконны и являются нарушениями свободы. С либертарианской теорией прав совместимо только минимальное государство, которое обеспечивает исполнение контрактов, защищает частную собственность от воров и поддерживает мир. Любое государство, делающее больше указанного обязательного минимума, морально неоправданно.

Либертарианцы отвергают три типа политики и законов, которые обычно проводит современное государство.

1. Никакого патернализма. Либертарианцы выступают против законов, которые защищают людей от себя самих. Хороший пример тому — законы об обязательном использовании ремней безопасности и шлемов для мотоциклистов. Даже если езда на мотоцикле без шлема — безрассудство и даже если шлемы спасают жизнь людям

и уберігають їх від жорстчайших травм, либертарианці утверджають, що такі закони порушують право індивідуума вирішувати, на якій ризик йому йти. До тих пор поки це не причиняє шкоди третім особам і поки мотоциклісти самі оплачують свої медичні рахунки, держава не має ніякого права диктувати, які ризики для здоров'я і життя вони можуть приймати.

2. Ніякого законодавства по питаннях моралі. Либертарианці виступають проти використання примусової сили закону для просування концепцій доброчесності або вираження моральних переконань більшості. Багато людей можуть вважати проституцію морально передубитивною, але це не виправдовує закони, забороняючі дорослим людям користуватися секс-услугами або займатися цим промислом. В деяких країнах більшість може не одобряти гомосексуалізм, але таке неодобрення не виправдовує закони, позбавляючі гомосексуалістів і лесбіянок права самостійно вибирати собі сексуальних партнерів.

3. Ніякого перерозподілу доходів або багатств. Либертарианська теорія прав виключає будь-який закон, предписуючий деяким людям надавати допомогу іншим, в тому числі оподаткування в цілях перерозподілу багатств. Хоча можливо або навіть бажано, щоб достатні люди надавали підтримку обділеним удачею людям, субсидуючи здоров'я для бідних або освіту і житло для них, ініціативу надання такої допомоги слід надавати індивідуумам, а держава не повинно зобов'язувати людей робити це. Згідно либертарианської доктрини, податки, перерозподілюючі доходи або багатство, — форма примусу, насильства і навіть воровства. У держави не більше прав примусувати достатніх оподатковуваних до підтримки соціальних програм для бідних, ніж у великодушного грабіжника — красти у багатих і віддавати украдене бідним.

Філософії либертарианства важко знайти точне місце в політичному спектрі. Консерватори, провозглашаючі економічну політику державного невмешательства, часто конфліктує з либертарианцями по культурним питанням наприклад обов'язкової шкільної молитви, абортів і обмеження порнографії. А багато

сторонники государства всеобщего благосостояния придерживаются либертарианских взглядов по таким вопросам, как права гомосексуалистов и лесбиянок, репродуктивные права, свобода слова и отделение церкви от государства.

В 1980-х гг. идеи либертарианства получили яркое выражение в рыночной, антигосударственной риторике Рональда Рейгана и Маргарет Тэтчер. Но как интеллектуальная доктрина, находящаяся в оппозиции государству благосостояния, либертарианство возникло намного раньше. В своей работе *The Constitution of Liberty* (1960) австрийский экономист-философ Фридрих Хайек (1899–1992) заявил, что любые попытки добиться большего экономического равенства должны носить насильственный характер и разрушать свободное общество³. Американский экономист Милтон Фридман (1912–2006) в книге «Капитализм и свобода» (1962 г.)^{*} утверждал, что многие действия государства, пользующиеся широким признанием, являются незаконными ограничениями индивидуальной свободы. Социальное обеспечение или любая имеющая обязательную силу государственная пенсионная программа — главные примеры таких действий. «Если человек сознательно предпочитает жить сегодняшним днем, использовать имеющиеся у него ресурсы на свое нынешнее занятие и умышленно делает выбор в пользу того, чтобы в старости остаться неимущим, по какому праву мы мешаем ему делать это?» — спрашивает Фридман. Можно призвать такого человека экономить на старость, «но имеем ли мы право прибегать к принуждению, чтобы помешать ему строить жизнь по собственному выбору?»⁴.

На сходных основаниях Фридман возражает против законов о минимальной заработной плате. У государства нет права запрещать работодателям платить сотрудникам любую заработную плату, хотя бы и низкую, если те готовы получать подобную плату. Государство также нарушает индивидуальную свободу, принимая законы против дискриминации при найме на работу. Если работодатели хотят осуществлять дискриминацию на основании расы, религии или любой другой характеристики, то у государства нет права мешать работодателям. По

^{*} Фридман М. Капитализм и свобода. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2006. — Прим. ред.

мнению Фридмана, «такое законодательство определенно приводит к вмешательству в свободу индивидуумов добровольно заключать контракты друг с другом»⁵.

Требования, предъявляемые к тем, кто получает лицензии на право заниматься той или иной деятельностью, также являются неправильным вмешательством в свободу выбора. Если не обученный ремеслу парикмахер желает предложить свои далеко не высокие навыки публике, а какие-то клиенты согласны рискнуть и попытаться счастья, прибегнув к его менее дорогим услугам, государству нельзя запрещать такие сделки. Фридман распространяет эту логику даже на врачей. Если я хочу заключить сделку относительно удаления аппендицита, я должен иметь свободу нанимать для этого любого, кого я выберу, причем независимо от того, есть ли у выбранного мною человека диплом хирурга или же тот его не имеет. Хотя большинство людей желают получить подтверждение компетентности своих врачей, рынок может предоставить такую информацию. Вместо государственного лицензирования врачей Фридман предлагает пациентам использовать услуги частных рейтинговых изданий вроде *Consumer Reports* или *Good Housekeeping*⁶.

Философия свободного рынка

Философское оправдание либертарианских принципов и вызов знакомым идеям дистрибутивной справедливости дает Роберт Нозик в книге *Anarchy, State and Utopia* (1974). Нозик начинает с утверждения о том, что индивидуумы обладают правами «настолько сильными и далекоидущими», что это «вызывает вопрос, что может делать государство, если оно вообще может что-либо делать». Нозик приходит к выводу, что «оправданно только минимальное государство, функции которого ограничены обеспечением соблюдения контрактов и защитой людей от насилия, краж и мошенничества. Всякое государство, выполняющее более широкие функции, нарушает права личности не подвергаться принуждению и вынуждает совершать определенные деяния, не имеет оправданий»⁷.

Оказание помощи другим людям — одно из главных деяний, к которому никого нельзя принуждать. Налогообложение богатых для по-

мощи бедным — насилие по отношению к богатым, которое нарушает их право делать с принадлежащими им вещами то, что они хотят.

По Нозику, в экономическом неравенстве нет ничего неправильного. Одно лишь знание того, что люди из списка Forbes 400 имеют миллиарды долларов, тогда как у многих денег нет, не позволяет сделать вывод, что такое положение дел имеет какое-либо отношение к справедливости или несправедливости. Нозик отвергает мысль о том, что справедливое распределение заключается в некоей точной модели, предполагающей, например, равенство доходов или равную пользу или равное удовлетворение основных потребностей. Важно то, как происходит распределение.

Нозик отвергает предусматривающие перераспределение теории справедливости, отдавая предпочтение теориям, которые уважают выбор, сделанный людьми в условиях свободы рынков. Он утверждает, что дистрибутивная справедливость зависит от двух обязательных условий — «справедливости собственности», которой изначально владели люди, и «справедливости передачи собственности»⁸.

Соблюдение первого условия равносильно вопросу, законно ли принадлежали вам ресурсы, которые вы использовали для заработка? (Если вы сколотили состояние, продавая краденое, вы не имеете права на доходы от использования этого состояния.) Соблюдение второго условия предполагает вопрос, заработали ли вы деньги путем свободного обмена на рынке или получили их благодаря дарам, предоставленным вам другими людьми. (Бизнес в стиле «крестного отца», делавшего другим людям предложения, от которых «невозможно отказаться», в расчет не принимается.) Если ответ на оба вопроса положительный, вы имеете право на то, чем обладаете, и государство не может отбирать у вас собственность без вашего согласия. При условии, что никто не начал с несправедно полученного, любое распределение, происходящее в результате функционирования свободного рынка, справедливо, независимо от того, равное это распределение или неравное.

Нозик признаёт, что определить, было ли изначально распределение собственности, на основе которого сложились нынешние экономические позиции, само по себе справедливым или несправедливым,

нелегко. Как же узнать, в какой мере нынешнее распределение доходов и богатств отражает незаконные захваты земли или других активов, совершённые с помощью силы, воровства или мошенничества много поколений назад? Если можно продемонстрировать, что люди, занимающие место на вершине, являются бенефициарами несправедливостей, совершённых в прошлом (скажем, порабощения афроамериканцев или экспроприации земель, на которых жили американские индейцы), тогда, согласно Нозику, можно требовать исправления таких несправедливостей с помощью налогообложения, репараций и других методов. Но важно отметить, что эти меры следует осуществлять для исправления былых несправедливостей, а не ради достижения большего равенства самого по себе.

Нозик иллюстрирует нелепость перераспределения (а он считает перераспределение нелепостью и блажью), прибегая к гипотетическому примеру с великим американским баскетболистом Уилтом Чемберленом, оклад которого в начале 70-х гг. XX в. достигал 200 тыс. долл. за сезон, что по тем временам было весьма изрядной суммой. Но, поскольку в более близкие к нам времена звездой и иконой мирового баскетбола был Майкл Джордан, то в данном примере мы можем заменить Чемберлена Джорданом, которому за последний год его выступления за команду Chicago Bulls заплатили 31 млн долл. То есть за одну игру Джордан получал больше, чем Чемберлен получал за целый сезон.

Деньги Майкла Джордана

Чтобы вынести все вопросы об изначальном распределении собственности за скобки, Нозик предлагает: давайте вообразим, что изначальное распределение доходов и богатства вы определяете сами в соответствии с любой моделью, которая представляется вам справедливой. Если хотите, устанавливайте совершенно равное распределение. Начинается баскетбольный сезон. Люди, желающие посмотреть, как играет Майкл Джордан, всякий раз, когда покупают билеты на матч, кладут в ящик депозит в 5 долл. Собранные в ящике деньги идут Джордану. (Разумеется, в реальной жизни зарплату Джордану платят собственники команды из доходов команды. Упрощенная посылка Нозика, который предполагает,

что болельщики платят Джордану непосредственно, — способ концентрации внимания на философском аспекте добровольного обмена.)

Поскольку увидеть игру Джордана хотят многие, зал будет полон зрителей, а ящик будет полон денег. К концу сезона Джордан получит 31 млн долл. — больше, чем кто-либо другой. В результате первоначального распределения (того самого, которое вы считаете справедливым) уже не будет: Джордан получит больше, остальные — меньше. Но это новое распределение возникнет всецело за счет добровольных решений посмотреть, как играет Джордан. У кого есть основания жаловаться? Определенно, не у тех людей, которые заплатили, чтобы увидеть игру Джордана. Эти люди решили купить билеты свободно, безо всякого принуждения. Не станут жаловаться и те, кто не любят баскетбол и остались дома: они и цента не потратили на Джордана, и их материальное положение не ухудшилось. И, уж конечно, не будет жаловаться и сам Джордан, который решил играть в баскетбол в обмен на весьма неплохой доход⁹.

Нозик уверен, что данный сценарий иллюстрирует две проблемы стандартных теорий дистрибутивной справедливости. Во-первых, свобода рушит модели и шаблоны. Всякий человек, считающий, что экономическое неравенство несправедливо, должен вмешаться в функционирование свободного рынка — и делать это неоднократно и постоянно — для ликвидации последствия принимаемых людьми решений. Во-вторых, подобное вмешательство (скажем, обложение Джордана налогами ради поддержки программ помощи неимущим) не только переворачивает результаты добровольных сделок, но и нарушает права Джордана, отбирая у него заработанное. В сущности, такое вмешательство заставляет Джордана против воли заниматься благотворительностью.

Но что именно неверно с налогообложением заработков Джордана? По Нозику, моральные ставки выходят за пределы денежного вопроса. Нозик считает, что в данном случае проблема, в сущности, заключается не менее чем в человеческой свободе. Он рассуждает следующим образом: «Налогообложение всего, что заработано трудом, равносильно принудительному труду»¹⁰. Если у государства есть право требовать часть моих заработков, у него есть право и на часть моего времени. Вместо того чтобы забирать, скажем, 30% моего дохода, государство

может отправить меня работать в течение 30% моего времени на себя. Но если государство может принуждать меня к труду на государство, оно, в сущности, утверждает свое право собственности на меня.

«Захват результатов чьего-либо труда эквивалентен захвату времени этого человека и направлению этого человека на выполнение разнообразных действий. Если люди принуждают вас выполнять определенную работу или выполнять работу без вознаграждения в течение определенного времени, они решают, что вы должны делать и каким целям должен служить ваш труд, причем решают это помимо вас. Это... делает их частичными собственниками вашей личности, дает им право собственности на вас»¹¹.

Такая линия рассуждений подводит нас к главному моральному вопросу, заложенному в либертарианском притязании, — к идее собственности человека на самого себя. Если я — собственник самому себе, я должен обладать правом собственности на собственный труд. (Если кто-то другой может приказывать мне работать, то этот человек должен быть моим господином, а я — его рабом. Но если я — собственник своего труда, я должен иметь право на плоды своего труда.) Вот почему Нозик считает, что изъятие части из 31 млн долл., полученных Джорданом, в виде налогов на нужды бедных нарушает права Джордана. В сущности, это равносильно утверждению, что государство (или общество) является частичным собственником Джордана.

Либертарианцы видят моральную связь между налогообложением (присвоением части заработка человека), принудительным трудом (присвоением труда человека) и рабством (отрицанием того, что человек является сам себе собственником).

Собственность на самого себя	Изъятия из этого права
Личность	Рабство
Труд	Принудительный труд
Плоды труда	Налогообложение

Разумеется, даже самая прогрессивная шкала налогообложения не претендует на 100% дохода какого-либо человека. Таким образом, го-

сударство не притязает на полную собственность налогоплательщиков. Но Нозик утверждает, что государство все-таки предъявляет претензии на нашу частичную собственность, и эта часть соответствует доле дохода, которую мы должны платить для поддержки мероприятий, которые выходят за рамки минимального государства.

Являемся ли мы собственниками самих себя?

Когда в 1993 г. Майкл Джордан объявил о своем уходе из баскетбола, болельщики Chicago Bulls почувствовали себя обделенными. Впоследствии Джордан вернулся в спорт и возглавлял родную команду в течение еще трех чемпионатов. Но предположим, что в 1993 г. городской совет Чикаго или даже Конгресс США, стремясь облегчить горе болельщиков Chicago Bulls, проголосовал бы за то, чтобы обязать Джордана играть в баскетбол в 1/3 матчей следующего сезона. Большинство людей сочли бы такой закон несправедливым, нарушающим свободу Джордана. Но если Конгресс не может принудить Джордана вернуться в спорт (хотя бы на 1/3 матчей), то по какому праву он принуждает его отдавать 1/3 от тех денег, которые Джордан зарабатывает, играя в баскетбол?

Люди, которым нравится перераспределение доходов через налогообложение, выдвигают различные возражения против либертарианской логики. На бо льшую часть этих возражений можно представить ответы с точки зрения либертарианской морали.

Первое возражение: налогообложение не так плохо, как принудительный труд

Если вы платите налоги, то всегда можете сделать выбор: работайте меньше и платите меньше налогов; но если вас принуждают к труду, вас лишают такого выбора.

Ответ либертарианцев. Да, пожалуй, так. Но почему государство должно принуждать вас к такому выбору? Некоторым людям нравится созерцать закаты, тогда как другие люди отдают предпочтение занятиям, требующим денег: посещают кинотеатры, любят обедать в ресторанах, ходят под парусами на яхтах и т.д. Почему люди, пред-

почитающие досуг, должны облагаться налогами меньше, чем те, кто предпочитает занятия, требующие денег?

Рассмотрим следующую аналогию. К вам в дом вламывается грабитель, у которого есть время, чтобы украсть или ваш 1000-долларовый плазменный телевизор, или 1000 долл. наличными, которые вы припрятали в матрасе. Вы можете надеяться, что вор украдет телевизор, поскольку в этом случае вы смогли бы решить, тратить ли свои 1000 долл. на покупку нового телевизора или отказаться от такого приобретения. Если вор крадет наличные, он лишает вас подобного выбора (допустим, что телевизор поздно возвращать в магазин с тем, чтобы вам вернули его полную стоимость). Но предпочтение, которое вы отдаете потере телевизора (или меньшей работе), совершенно не имеет отношения к сути дела; вор (и государство) делает зло в обоих случаях, как бы жертвы ни пытались смягчить свои потери.

Второе возражение: бедные больше нуждаются в деньгах

Ответ либертарианцев. Возможно, и так. Это причина для убеждения состоятельных граждан поддерживать нуждающихся по своей доброй воле, но не оправдание принуждения Джордана или Гейтса к благотворительности. Кража у богатых и раздача украденного бедным все равно остается воровством, и неважно, кто занимается этим делом — Робин Гуд или государство.

Рассмотрим такую аналогию. Одно лишь то, что пациент на диализе нуждается в одной из моих почек больше, чем я (предположим, что у меня здоровы обе почки), не означает, что он имеет право на мою почку. Да и государство не может претендовать на одну из моих почек, чтобы помочь пациенту на диализе, сколь бы настоящей и безотлагательной ни была потребность пациента в почке. Почему не может? Потому что почка — моя. Потребность, нужда не отменяет мое фундаментальное право делать то, что я хочу, с тем, что мне принадлежит.

Третье возражение: Майкл Джордан играет не один; следовательно, у него есть долг перед теми, кто способствует его удаче

Ответ либертарианцев. Верно, успех Джордана зависит и от других людей. Баскетбол — командная игра. Люди не стали бы платить

Джордану 31 млн долл. за то, чтобы посмотреть, как он выполняет свободные броски на пустой площадке. Без товарищей по команде, тренеров, наставников, судей, теле- и радиокомментаторов, рабочих, обслуживающих стадионы, и т.д. Джордану никогда не заработать таких денег.

Но этим людям уже платят за оказанные ими услуги по рыночной стоимости. Хотя они делают меньше, чем Джордан, они добровольно принимают компенсацию за выполняемую ими работу. Так что нет никаких причин предполагать, будто Джордан обязан им частью своих заработков. Но даже если Джордан и должен что-то своим товарищам по команде и наставникам, трудно понять, каким образом этот долг оправдывает обложение заработков Джордана налогами, взимаемыми для того, чтобы раздать голодным продовольственные талоны или обеспечить бездомных жильем.

Четвертое возражение: на самом деле, Джордана не облагают налогами без его согласия; как гражданин демократического государства, он имеет голос при принятии налоговых законов, под действие которых он подпадает

Ответ либертарианцев. Демократического согласия недостаточно. Предположим, что Джордан голосовал против налогового законодательства, которое, однако, было принято. Разве Налоговая служба США не будет настаивать на том, чтобы он заплатил налоги? Конечно же будет. Можно говорить, что, живя в этом обществе, Джордан дает согласие (по меньшей мере неявное) подчиняться воле большинства и соблюдать законы. Но это означает, что мы, просто потому что живем в этом обществе как граждане, подписываем чек, в котором не проставлена сумма, и заранее соглашаемся со всеми законами, какими бы несправедливыми они ни были.

Если сказанное выше верно, большинство может облагать налогами меньшинство против воли этого меньшинства и даже конфисковать богатства и собственность меньшинства. Что будет в этом случае с правами личности? Если демократическое согласие оправдывает захват собственности, то разве оно не оправдывает лишение свободы? Может ли большинство лишать меня свободы слова и совести на том

основании, что я, как гражданин демократического государства, уже дал согласие на любые решения большинства?

У либертарианцев готов ответ на каждое из четырех приведенных выше возражений. Но следующее возражение опровергнуть труднее...

Пятое возражение: Джордан — счастливчик

Джордану повезло обладать талантом выдающегося баскетболиста и повезло еще раз в том, что он живет в обществе, в котором ценят способность взлетать в прыжке в воздух и класть мяч в корзину. Неважно, насколько упорно он работает, развивая свои таланты. Джордан не может претендовать на то, что дарования, данные ему от природы, являются результатами его собственного труда, или на то, что он создал эпоху, когда баскетбол популярен и за игру в баскетбол хорошо вознаграждают. Так что нельзя сказать, что у Джордана есть моральное право удерживать все деньги, которые он зарабатывает благодаря своим дарованиям. Облагая его заработки налогами ради общего блага, общество не совершает никакой несправедливости по отношению к Джордану.

Ответ либертарианцев. Это возражение ставит под вопрос тот факт, что таланты Джордана действительно его собственные. Но такая линия доказательства потенциально опасна. Если у Джордана нет права на выгоды, которые приносит использование его талантов, тогда он на самом деле не является собственником этих талантов. А если он не является собственником своих талантов и навыков, то кто является таковым собственником? Вы уверены, что хотите приписать политическому сообществу право собственности на его граждан?

Идея собственности на самого себя привлекательна, особенно для тех, кто ищет прочной основы прав личности. Мысль о том, что я принадлежу самому себе, а не государству или политическому сообществу, — один из способов объяснения того, почему неверно и плохо приносить мои права в жертву благосостоянию других людей. Вспомните наше нежелание сталкивать с моста дородного человека, чтобы остановить несущийся неуправляемый трамвай. Разве мы не колебались потому, что признавали: жизнь дородного человека принадлежит ему? Если бы он прыгнул с моста сам, по своей воле лишил себя жизни

ради спасения путевых рабочих, против этого возразили бы немногие. В конце концов, это его жизнь, и мы не имеем права отбирать эту жизнь и использовать ее по нашему усмотрению, даже в самых благих целях. То же самое можно сказать и о несчастном юнге. Если бы Паркер решил пожертвовать собой, чтобы спасти голодающих товарищей, большинство людей сказали бы, что он имел право поступить таким образом. Но у его товарищей не было права выживать за счет жизни, которая им не принадлежала.

Многие люди, отвергающие экономику *laissez-faire*, прибегают к идее собственности человека на самого себя в других сферах. Это может объяснить устойчивую привлекательность либертарианской идеологии, которая влияет даже на людей, благосклонно относящихся к государству благоденствия. Посмотрите, как фигурирует концепция собственности на самого себя в спорах о репродуктивной свободе, сексуальной морали и правах на неприкосновенность частной жизни. Часто говорят, что государство не должно запрещать противозачаточные средства или аборты, поскольку женщина должна свободно решать, что делать со своим телом. Закон, утверждают многие, не должен карать адюльтер, проституцию или гомосексуализм потому, что дающие согласие взрослые люди свободны самостоятельно выбирать себе сексуальных партнеров. Некоторые защищают рынок органов для пересадки на том основании, что человек является собственником своего тела, а потому имеет полное право продавать части тела. Некоторые расширяют трактовку этого принципа и распространяют его на эвтаназию. Поскольку я являюсь собственником своей жизни, я должен иметь право умереть, если хочу этого, и заручиться помощью готового помочь мне уйти из жизни врача (или кого-то еще). У государства нет права мешать мне распоряжаться моим телом и жизнью так, как мне нравится.

Идея того, что мы являемся собственниками самих себя, присутствует во многих спорах о свободе выбора. Если я — собственник своего тела, своей жизни и своей личности, я должен иметь право делать с ними все, что хочу (при условии, что при этом я не причиняю вреда другим). Несмотря на привлекательность этой идеи, принять все выводы из нее нелегко.

Если либертарианские принципы соблазняют вас и вы хотите посмотреть, насколько далеко можете зайти в их развитии, рассмотрите следующие случаи.

Продажа почек

В большинстве стран существует запрет на покупку и продажу органов для трансплантации. В США человек может подарить одну из своих почек, но продавать ее на открытом рынке нельзя. Однако некоторые люди утверждают, что законы, запрещающие торговлю органами, следует изменить. Они указывают на то, что тысячи людей, ожидавших пересадки почек, ежегодно умирают и что, если бы почки продавались на свободном рынке, предложение увеличилось бы. Кроме того, сторонники пересмотра законодательства, запрещающего торговлю органами, утверждают, что люди, нуждающиеся в деньгах, должны иметь право продавать свои почки, если желают это сделать.

Один из доводов в пользу разрешения купли-продажи почек основан на либертарианской концепции собственности человека на самого себя: если я — собственник своего тела, я должен иметь право продавать части своего тела по собственному усмотрению. Как пишет Нозик, «сердцевина концепции права собственности на объект X — право решать, что делать с объектом X»¹². Но в полной мере либертарианской логики придерживаются немногочисленные сторонники торговли органами.

И вот почему. Большинство сторонников торговли органами подчеркивают моральную важность спасения жизни нуждающихся в пересадке почек людей и тот факт, что большинство людей, отдающих одну из своих почек, могут прожить и с оставшейся почкой. Но если вы уверены, что ваше тело и ваша жизнь — ваша собственность, ни одно из этих соображений на самом деле ничего не значит. Если вы — собственник самого себя (или сам себе собственник), то ваше право распоряжаться своим телом так, как вам заблагорассудится, есть достаточная причина для того, чтобы разрешить вам продавать части вашего тела. Делаете ли вы это ради спасения жизни больных или ради денег, это совершенно не имеет значения.

Чтобы понять, почему это так, подумаем о двух нетипичных, вымышленных случаях.

Во-первых, предположим, что потенциальный покупатель вашей «лишней» почки совершенно здоров. Он предлагает вам (или, скорее всего, какому-то крестьянину из страны развивающегося мира) 8 тыс. долл. за почку — не потому, что отчаянно нуждается в пересадке почки, а потому, что он эксцентричный торговец предметами искусства, продающий человеческие органы богатым клиентам как предметы сервировки кофейных столиков (чтобы было о чем поболтать за кофе). Следует ли людям разрешить покупать и продавать почки в таких целях? Если вы считаете, что мы — сами себе собственники, слово «нет» придется из вас выдавливать чуть не пытками. Значение имеет не цель сделки, а право распоряжаться своей собственностью так, как нам хочется. Разумеется, вас может шокировать вольное использование частей тела, и вы можете выступать за продажу органов только ради спасения жизни. Но если вы придерживаетесь такого мнения, вы защищаете рынок не на основе либертарианских посылок. Вам придется признать, что у нас нет неограниченного права собственности на наши тела.

Рассмотрим второй пример. Предположим, что ведущий натуральное хозяйство крестьянин из какой-нибудь индийской деревни больше всего на свете хочет отправить своего ребенка учиться в колледж. Чтобы собрать необходимые для этого деньги, крестьянин продает свою почку богатому американцу, который нуждается в трансплантации почки. Проходит еще несколько лет. Второй ребенок крестьянина вот-вот достигнет возраста, когда поступают в колледж. И тут в деревне появляется другой покупатель, который предлагает крестьянину продать вторую почку за очень хорошие деньги. Имеет ли крестьянин право продать и свою вторую почку, несмотря на то что в результате такой сделки он погибнет? Если моральное обоснование торговли органами зиждется на концепции собственности человека на свое тело и жизнь, на этот вопрос следует дать положительный ответ. Было бы странно думать, что у крестьянина есть право собственности на одну почку, но нет на другую. Некоторые могут возразить, сказав, что никого нельзя побуждать к смерти за деньги. Но если у нас есть право собственности на свои тела и жизни, тогда у крестьянина есть полное право продать свою вторую почку, даже если это равноценно

продаже жизни. (Этот сценарий не вполне гипотетический. В 90-х гг. один из калифорнийских заключенных хотел подарить свою вторую почку родной дочери. Комиссия по этике в больнице отказала в удовлетворении этой просьбы.)

Разумеется, можно разрешить только такие продажи органов, которые спасают жизни реципиентов и не ставят под угрозу жизнь доноров. Но такая политика не будет основываться на принципе собственности человека на свою жизнь и свое тело. Если мы действительно имеем право собственности на свои тела и жизни, решать, продавать ли свои органы, с какими целями и с каким риском для самих себя, должны мы, а не кто-то другой.

Помощь в совершении суицида

В 2007 г. из мичиганской тюрьмы в возрасте 79 лет вышел Джек Кеворкян, врач, отсидевший восемь лет за введение неизлечимо больным и желавшим умереть людям смертельных инъекций. В качестве условия досрочного освобождения Кеворкян дал обещание не помогать больным в совершении суицида. На протяжении 90-х гг. Кеворкян (получивший известность как «Доктор Смерть») вел кампанию за принятие законов, разрешающих помогать при суициде, и практиковал то, что проповедовал, оказав помощь 130 людям, желавшим умереть. Кеворкяна обвинили, судили и приговорили как человека, совершившего убийство второй степени, лишь после того, как он дал интервью программе «60 минут» на американском канале CBS. В том же интервью было показано, как Кеворкян делает смертельную инъекцию человеку, страдавшему амиотрофическим боковым склерозом.

Оказание помощи при суициде в Мичигане, родном штате Кеворкяна, незаконно. Также незаконно подобное деяние почти во всех американских штатах, кроме Орегона и Вашингтона. Во многих странах оказание помощи в совершении суицида строго запрещено — и явным образом разрешено в очень немногих странах (наибольшую известность получило такое разрешение в Нидерландах).

На первый взгляд, довод в пользу оказания помощи в совершении суицида выглядит как практическое применение прописей либертарианской философии. С позиций либертарианства законы, запрещаю-

щие оказывать помощь желающему принять смерть, несправедливы по следующей причине: если моя жизнь принадлежит мне, я должен иметь право покончить с жизнью. И если я вступаю в добровольное соглашение с кем-то, кто готов помочь мне умереть, государство не имеет права вмешиваться.

Но коллизия с разрешением оказывать помощь при суициде не обязательно зависит от идеи о нашей собственности на самих себя и свою жизнь. Многие люди, выступающие за оказание помощи желающим умереть, не ссылаются на право собственности, а утверждают право на самоубийство во имя достоинства и сострадания. Эти люди говорят, что неизлечимо больным, испытывающим сильные страдания, следует предоставить возможность ускорить свою смерть, а не корчиться в мучениях. Даже люди, считающие, что на нас лежит общая обязанность сохранять человеческую жизнь, могут прийти к заключению, что в определенный момент требования сострадания перевешивают обязанность поддерживать жизнь страдающего больного.

В ситуации с неизлечимо больными либертарианское обоснование права на оказание помощи в совершении суицида трудно отделить от обоснования соображениями сострадания. Чтобы оценить нравственную силу концепции собственности человека на свою жизнь, рассмотрим случай оказания помощи при суициде человеку, который не был неизлечимо болен. Признаю, что случай этот странен. Но его фантастичность позволяет по достоинству оценить логику либертарианства в ее чистом, не затуманенном соображениями достоинства и сострадания виде.

Каннибализм на основе консенсуса

В 2001 г. в немецкой деревушке Ротенбург случилось странное происшествие. Бернд-Юрген Брандес, 43-летний инженер-программист, откликнулся на рекламное объявление в интернете: некто искал человека, который хотел бы, чтобы его убили и съели. Объявление было размещено 42-летним компьютерщиком Армином Майвесом. Майвес не предлагал никакого вознаграждения и сулил только переживания, опыт. На сообщение откликнулось около 200 человек. Четверо из них посетили ферму Майвеса, побеседовали с ним, но решили, что это

предложение их не интересует. Но Брандес, встретившись с Майвесом и обсудив его предложение за чашечкой кофе, дал согласие. Майвес убил гостя, расчленил его тело и положил упакованные в пластиковые пакеты части тела в холодильник. К моменту ареста «людоед из Ротенбурга» съел более 40 фунтов плоти своей добровольной жертвы, приготовив кое-какие части тела на оливковом масле и приправив их чесноком¹⁴.

Когда Майвеса судили, чудовищное преступление взбудоражило общественность и озадачило суд. В Германии не было закона, запрещающего каннибализм. Защита настаивала, что преступника нельзя было осудить как убийцу, поскольку жертва охотно приняла участие в собственной смерти. Защитник Майвеса утверждал, что его подзащитный виновен разве что в «убийстве по просьбе», то есть в форме оказания помощи при суициде, за что можно было получить, самое большее, пять лет тюремного заключения. Суд попытался разрешить головоломку, приговорив Майвеса к восьми с половиной годам тюремного заключения за убийство человека¹⁵. Но через два года апелляционный суд отменил этот приговор как слишком мягкий и приговорил Майвеса к пожизненному заключению¹⁶. В странном завершении этой отвратительной истории людоед, по сообщениям, в тюрьме стал вегетарианцем, потому что промышленное производство мяса бесчеловечно¹⁷.

Каннибализм с согласия готовыми быть убитыми и съеденными взрослыми людьми становится последним, предельным тестом для либертарианского принципа собственности на самого себя и вытекающей из этого принципа концепции справедливости. Это — крайняя форма оказания помощи в совершении суицида. Поскольку данный случай не имеет ни малейшего отношения к облегчению страданий неизлечимо больного человека, оправдать его можно только на основании того, что мы являемся собственниками своих тел и своей жизни и можем делать с ними все, что нам заблагорассудится. Если это либертарианское утверждение верно, запрещение каннибализма по согласию несправедливо и является нарушением права на свободу. Государство может наказывать Армина Майвеса не больше, чем оно может облагать налогами в пользу бедных Билла Гейтса и Майкла Джордана.

Глава 4

Рынки и нравы. Наемная помощь

Свободный рынок — это хорошо или плохо?

Многие наиболее острые дебаты о справедливости связаны с ролью рынков. Справедлив ли свободный рынок? Есть ли какие-то товары, которые не купить за деньги? Или за деньги такие товары не купить в принципе? Если это так, что это за товары и что дурного в их покупке и продаже?

Доводы в пользу свободных рынков обычно основаны на двух требованиях — свободы и благосостояния. Первое требование воплощено в либертарианском доводе в пользу рынков, который гласит, что разрешение людям участвовать в добровольном обмене уважает их свободу, а законы, вмешивающиеся в свободу рынка, нарушают личную свободу. Второе требование воплощено в утилитаристском доводе в пользу рынков, утверждающем, что свободные рынки способствуют общему благосостоянию: если два человека заключают сделку, выигрывают оба. До тех пор пока эта сделка улучшает положение обоих заключивших ее, не причиняя вреда кому-либо другому, она должна увеличивать совокупную полезность.

Люди, скептически относящиеся к рынкам, сомневаются в этих утверждениях. Скептики замечают, что рыночные решения не всегда настолько свободны, как это может казаться. Некоторые товары и социальные практики, как утверждают скептики, разлагаются или теряют свои полезные свойства, если их покупают и продают за деньги.

В этой главе мы рассмотрим моральность оплаты, которую получают люди за выполнение двух очень разных видов работы — за ведение войн и вынашивание детей. Размышление о правильных и неправильных аспектах рынка на этих двух вызывающих споры примерах поможет прояснить различия между ведущими теориями справедливости.

Что справедливее: призывать людей нести воинскую службу или нанимать их для этого?

В первые месяцы Гражданской войны в США торжественные митинги и патриотические настроения побудили десятки тысяч мужчин из северных штатов добровольно вступить в федеральную армию. Но поражение федеральной армии в битве при Булл-Ран и неудача предпринятой весной следующего года генералом Джорджем Макклелланом попытки взять Ричмонд вызвали у северян сомнения в скором окончании войны. Надо было набирать больше солдат, и в июле 1862 г. Авраам Линкольн подписал первый федеральный закон о призыве в армию. В Конфедерации уже действовала призывная система.

Призывная система вступала в конфликт с сутью американской индивидуалистической традиции, и в федеральном законе о призыве этой традиции была сделана поразительная уступка: любой призванный на военную службу, но не желавший служить человек мог нанять другого человека на службу вместо себя¹.

Призывники, искавшие заместителей, публиковали объявления в газетах, предлагая заместителям плату до 1500 долл., что по тем временам было значительной суммой. Закон о призыве, принятый в Конфедерации, также разрешал нанимать заместителей, что породило лозунг «Война богатых, в которой сражаются бедные», и эта жалоба отозвалась эхом на Севере. В марте 1863 г. Конгресс принял новый закон о призыве, в котором предприняли попытку учесть эту жалобу (по меньшей мере отчасти). Хотя новый закон не упразднял право нанимать заместителя, он предусматривал, что любой призывник мог заплатить государству 300 долл. пошлины и не идти в армию. Хотя коммутационная пошлина примерно равнялась годовому заработку неквалифицированного работника, указанное положение закона было

ориентировано на то, чтобы цена освобождения от воинской службы оказалась в пределах досягаемости для обыкновенных рабочих. Некоторые города и округа субсидировали пошлину, которую выплачивали попавшие под призыв местные жители. А страховые общества позволяли своим клиентам выплачивать ежемесячную страховую премию по полисам, предусматривающим возмещение пошлины в случае призыва².

Хотя коммутационная пошлина была задумана как предложение освободиться от службы в армии по сниженной ставке, политически она оказалась более непопулярной, чем замещение, возможно, потому что выглядела как цена человеческой жизни (или угрозы гибели) и подкрепляла эту цену государственными санкциями. Газетный заголовок гласил: «300 долл. за вашу жизнь». Возмущение призывом и коммутационной пошлиной в 300 долл. привело к вспышкам насилия в отношении вербовщиков, прежде всего к бунтам против призыва, разразившимся в Нью-Йорке в июле 1863 г. Эти беспорядки продолжались несколько дней и привели к гибели нескольких сотен человек. На следующий год Конгресс принял новый закон о призыве, который ликвидировал коммутационную пошлину. Впрочем, право нанимать заместителя на Севере (но не на Юге) сохранялось на протяжении всей войны³.

В конце концов, в федеральной армии служило сравнительно немного призывников. (Даже после введения воинской обязанности армия в основном состояла из добровольцев, которые пришли служить за премию, выплачиваемую правительством, и из-за угрозы быть призванными.) Многие люди, чьи номера выпали при жеребьевках, либо бежали, либо были признаны негодными к воинской службе. Из примерно 207 тыс. человек, которые были призваны в армию, 87 тыс. военных получили коммутационную пошлину, 74 тыс. отказников нашли себе платных заместителей и только 46 тыс. солдат действительно служили⁴. В числе тех, кто нанял заместителей, сражавшихся вместо них, были Эндрю Карнеги и Дж. Морган, отцы Теодора и Франклина Рузвельтов и будущие президенты США Честер Артур и Гровер Кливленд⁵.

Была ли действовавшая во время Гражданской войны система справедливым способом направления людей на военную службу? Когда я задаю этот вопрос своим студентам, почти все отвечают: нет. Студенты говорят, что несправедливо разрешать состоятельным людям нанимать

заместителей, которые будут сражаться вместо них. Подобно многим американцам, протестовавшим против системы комплектования армии в 60-х гг. XIX в., студенты считают эту систему формой классовой дискриминации.

Затем я спрашиваю студентов, отдают ли они предпочтение призыву на военную службу или современной армии, в которой служат только добровольцы. Почти все предпочитают добровольческую армию (таково же мнение большинства американцев). Но тут возникает трудный вопрос: если система комплектования армии, существовавшая в годы Гражданской войны, несправедлива (поскольку позволяла богатым нанимать других людей, которые и сражались вместо них), разве подобное возражение не применимо к добровольческой армии?

Конечно, методы найма заместителей тогда и ныне отличаются. Эндрю Карнеги пришлось искать себе заместителя и платить ему лично, а сегодня вооруженные силы рекрутируют солдат, которым предстоит сражаться в Ираке или Афганистане, и этим людям коллективно платим мы, налогоплательщики. Но остается вопрос: ведь те из нас, кто не желает служить, нанимают других людей, которые ведут наши войны вместо нас и вместо нас рискуют своей жизнью. Так в чем же разница с точки зрения морали? Если система, действовавшая в годы Гражданской войны, была несправедлива, то не является ли добровольческая армия также несправедливой?

Чтобы изучить этот вопрос, давайте отвлечемся от системы комплектования армии во времена Гражданской войны и рассмотрим два стандартных способа набора солдат — призывную систему и рынок.

В своей простейшей форме призывная система пополняет вооруженные силы, требуя, чтобы все годные к службе граждане служили. Или, если вооруженные силы не нуждаются во всех потенциальных призывниках, тех, кто будет призван, из общей массы призывников выбирают методом жеребьевки. Эту систему в США использовали по время Первой и Второй мировых войн. Во время войны во Вьетнаме в США применяли призывную систему, хотя эта система была очень сложной и изобиловала отсрочками, которые предоставляли студентам и людям, занятым в определенных специальностях, что позволило многим избежать участия в боевых действиях.

Призывная система питала оппозицию войне во Вьетнаме, особенно в студенческих кампусах. Отчасти в ответ на постоянные протесты президент Ричард Никсон предложил отказаться от призыва, и в 1973 г., когда США сворачивали свое присутствие во Вьетнаме, пополнение по призыву было заменено пополнением за счет только добровольцев. Поскольку воинская служба больше не являлась обязательной, военное ведомство повысило плату и увеличило другие блага для добровольцев, чтобы привлечь необходимое число людей.

Добровольческая армия (в том смысле этого понятия, в каком мы употребляем его ныне) означает пополнение армии через рынок, то есть так же, как нанимают сотрудников рестораны, банки, магазины розничной торговли и другие предприятия. Понятие «доброволец» становится неправильным, вводящим в заблуждение словом. Добровольческая армия — это не добровольная пожарная команда, в которой люди служат, не получая за свою службу денег, и не местная бесплатная столовая, сотрудники которой жертвуют своим временем. Военнослужащие являются «добровольцами» только в том смысле, в каком можно назвать «добровольцем» любого наемного сотрудника любой организации. Никого из этих людей не призывают на службу, и работу выполняют те, кто согласен выполнить ее в обмен на деньги и другие блага.

Споры о том, каким образом демократическое общество должно пополнять ряды вооруженных сил, достигают особого накала во время войн, о чем свидетельствуют бунты против призыва в годы Гражданской войны и протесты времен войны во Вьетнаме. После того как США перешли на комплектование вооруженных сил исключительно добровольцами, вопрос о справедливости направления на военную службу вышел из поля зрения общественности. Но войны, которые США ведут в Ираке и Афганистане, оживили общественные дискуссии о том, правильно ли то, что демократическое общество набирает солдат в свою армию через рынок.

Большинство американцев отдают предпочтение добровольческой армии. К призыву хотят вернуться очень немногие. (В сентябре 2007 г., в разгар войны в Ираке, судя по результатам опроса, проведенного компанией Gallup, обнаружилось, что 80% американцев выступают против восстановления призывной системы, а за восстановление этой

системы выступают только 18% опрошенных⁶.) Но возобновление дебатов о добровольческой армии и призыве остро ставит перед нами ряд серьезных вопросов политической философии, вопросов личной свободы и гражданских обязанностей.

Чтобы изучить эти вопросы, сравним три способа комплектования армии, о которых идет речь: призывную систему, основанную на всеобщей воинской повинности, призывную систему, предусматривающую наем заместителей за плату (систему, существовавшую в годы Гражданской войны в США), и рыночную систему. Какая из них наиболее справедлива? Итак...

— Политика I. Призывная система.

— Политика II. Призывная система, допускающая наем заместителей за плату (система, существовавшая в годы Гражданской войны в США).

— Политика III. Рыночная система (добровольческая армия).

Доводы в пользу добровольческой армии

Если вы — либертарианец, ваш ответ очевиден. Призывная система (политика I) несправедлива потому, что она предусматривает принуждение, является формой рабства. Такая политика предполагает, что государство владеет своими гражданами и может распоряжаться ими, как пожелает, в том числе заставлять их сражаться и рисковать своими жизнями на войне. Рон Пол, член Конгресса США от республиканцев и ведущий либертарианец, недавно открыто провозгласил это. Возражая против требований восстановить призыв ради ведения войны в Ираке, Пол сказал: «Призывная система — это, просто и откровенно говоря, рабство. А 13-я поправка к конституции США запрещает недобровольное рабство. Человека, попавшего в армию по призыву, вполне могут убить в бою, что делает призыв очень опасной формой порабощения»⁵.

Но, даже если вы не считаете призыв эквивалентом рабства, вы можете выступать против него на том основании, что призыв ограничивает право человека принимать решения и тем самым сокращает совокупное счастье. Это — утилитаристский довод против призыва, утверждающий,

что, по сравнению с системой, разрешающей наем заместителей, призывная система уменьшает благосостояние людей, поскольку мешает заключению взаимовыгодных сделок. К примеру, если Эндрю Карнеги и его заместитель хотят заключить некую сделку, то к чему препятствовать им в этом? Свобода совершать обмены, по-видимому, увеличивает пользу каждой из сторон, не уменьшая пользу других лиц. Таким образом, рассуждает утилитарист, система, существовавшая в годы Гражданской войны (политика II), лучше простой призывной системы (политика I).

Легко понять, как утилитаристские посылки могут поддерживать рыночную логику. Если вы исходите из того, что добровольный обмен улучшает положение обеих сторон, не нанося ущерба кому-либо другому, у вас есть отличный утилитаристский довод в пользу разрешения господства рынков.

Теперь можно увидеть это, если сравнить систему времен Гражданской войны (политика II) и комплектования армии за счет добровольцев (политика III). Те же доводы, которые приводят в пользу найма заместителей призывниками, можно привести и в пользу исключительно рыночного решения: если вы разрешаете людям нанимать заместителей, то зачем вообще кого-то призывать в армию? Почему просто не набирать солдат на рынке труда? Просто установите зарплаты и льготы на уровне, необходимом для привлечения требуемого числа соответствующих стандартам солдат, и пусть люди решают, возьмутся они за эту работу или нет. Никого не принуждают против воли служить, а те, кто хочет служить, могут решать, предпочтительна ли, с учетом всех обстоятельств, воинская служба по сравнению с другими возможностями.

Итак, с точки зрения утилитаристов, добровольческая армия, по-видимому, — лучший из трех вариантов. Разрешать людям свободно выбирать военную службу на основании предлагаемой за нее компенсации позволяет им служить только в том случае, если это соответствует их пользе; а те, кто не хочет идти в армию, не страдают от потери пользы в результате принуждения к службе в армии против их воли.

Утилитарист может вполне внятно возразить, заявив, что добровольческая армия обходится дороже армии, комплектуемой призывниками. Чтобы привлечь нужное число соответствующих стандартам солдат,

плата военнослужащим и предоставляемые им льготы должны быть выше, чем в тех случаях, когда солдаты вынуждены служить. Так, утилитариста может беспокоить то, что большее счастье лучше оплачиваемых солдат будет нейтрализовано несчастьем налогоплательщиков, которым придется платить военным больше.

Но это возражение не слишком убедительно, особенно если альтернативой является служба по призыву (предусматривающая или не предусматривающая замену). Было бы странно на утилитаристских основаниях настаивать на том, что стоимость других оплачиваемых налогоплательщиками государственных услуг (вроде услуг полиции и пожарных) следует снизить, заставив случайно выбранных людей выполнять соответствующие обязанности за плату ниже рыночной. Или что стоимость содержания в порядке автомагистралей следует снизить, потребовав, чтобы какая-то выбранная по жребию категория налогоплательщиков выполняла дорожные работы самостоятельно или нанимала для выполнения этих работ других людей. Несчастье, которое станет результатом таких принудительных мер, вероятно, перевесит выгоды, извлекаемые налогоплательщиками из удешевления государственных услуг.

Итак, с позиций либератиранского и утилитаристского мышления добровольческая армия представляется наилучшим вариантом, система времен Гражданской войны в США занимает 2-е место, а призывная система оказывается наименее желательным способом комплектования вооруженных сил. Но против такой линии доказательства можно выдвинуть по меньшей мере два возражения. Первое возражение касается справедливости и свободы, второе — гражданской добродетели и общего блага.

Первое возражение: справедливость и свобода

Первое возражение, в сущности, является утверждением, что для людей, возможности выбора которых ограничены, свободный рынок вовсе не свободен. Рассмотрим крайний случай: возможно, что бездомный, спящий под мостом, в каком-то смысле сам выбрал себе такую участь, но не следует думать, что его выбор был обязательно свободным. Предположение о том, что бездомный наверняка предпочитает спать под

мостом, а не в квартире, тоже необоснованно и неоправданно. Чтобы понять, отражает ли сделанный бездомным выбор предпочтение, которое он отдает сну на свежем воздухе, или его неспособность позволить себе жить в квартире, надо кое-что знать об обстоятельствах жизни этого человека. Спит ли он под мостом по своей доброй воле или вынужден делать это? Тот же вопрос можно задать в отношении решений, которые делают люди на рынке вообще, в том числе и в отношении решений, принимаемых людьми тогда, когда они берутся за ту или иную работу. Как можно поставить этот вопрос в отношении военной службы? Нельзя судить о справедливости или несправедливости комплектования армии добровольцами, не зная более подробно исходных, «фоновых» условий, существующих в обществе. Вопрос следует ставить так: существует ли какая-то разумная степень равных возможностей или же в жизни некоторых людей очень немного возможностей? У всех ли есть шанс получить высшее образование или же для некоторых людей единственный способ позволить себе колледж — добровольное поступление на военную службу?

С позиций рыночной логики добровольческая армия привлекательна потому, что она позволяет избегать принуждения, с которым связана призывная система. Добровольческая армия делает военную службу вопросом согласия. Но некоторые люди, заканчивающие свою службу в добровольческой армии, могут относиться к военной службе столь же отрицательно, как и те, кто не служил и не служит в армии. Если нищета и экономические трудности широко распространены, решение добровольно пойти в армию может отражать элементарное отсутствие других вариантов.

Согласно этому возражению, добровольческая армия, возможно, не такая уж добровольческая, какой кажется. В сущности, в такой армии может присутствовать элемент принуждения. Если у некоторых членов общества нет других хороших вариантов, людей, решивших добровольно пойти в армию, можно, в сущности, считать призванными экономической необходимостью. В данном случае разница между призывной и добровольческой армиями заключается не в том, что в первой служат по принуждению, а во второй — по доброй воле. На самом деле разница в том, что обе армии применяют разные формы

принуждения: армия, комплектуемая призывниками, использует силу закона, а добровольческая армия использует экономическую необходимость. Сказать, что решение служить за деньги отражает предпочтения людей, а не ограниченность их возможностей, можно только в том случае, если у людей есть разумный спектр возможностей получить приличную работу.

Классовый состав современной добровольческой армии выдерживает это возражение, по меньшей мере отчасти. Молодые люди — выходцы из кварталов, в которых проживает население с доходами от низких до средних (с медианным доходом на семью в пределах от 30 500 до 57 836 долл. в год), представлены среди новобранцев непропорционально сильно⁸. Хуже всего среди новобранцев представлены самые бедные 10% населения (у многих выходцев из этой группы, возможно, нет необходимого образования и навыков) и самые богатые 20% населения (выходцы из кварталов, в которых медианный доход на семью равен 66 329 долл. или превышает эту сумму)⁹. В последние годы у более чем 25% новобранцев не было стандартного аттестата об окончании старшей школы¹⁰. Если 46% гражданского населения имеют законченное или незаконченное высшее образование, только 6,5% молодых людей в возрасте 18–24 лет, идущих в армию, когда-либо учились в высших учебных заведениях.

В последние годы самые привилегированные молодые американцы предпочитают не идти на военную службу. Это обстоятельство хорошо отражает название недавно изданной книги о классовом составе вооруженных сил: *AWOL: The Unexcused Absence of America's Upper Class from Military Service* («Неоправданное уклонение американских высших классов от военной службы»)¹². Из 750 человек, закончивших Принстонский университет в 1956 г., большинство (450 выпускников) пошли на военную службу после университета. Из 1108 выпускников того же университета 2006 г. служить в вооруженные силы пошли только 9 человек¹³. Сходная закономерность обнаруживается в других элитарных университетах — и в столице страны. Только у 2% членов Конгресса есть сын или дочь, служащие в вооруженных силах¹⁴.

Считая такое положение несправедливым, конгрессмен Чарльз Рэнгел, демократ из Гарлема и награжденный ветеран войны в Корее,

призвал к восстановлению службы по призыву. «До тех пор, пока американцев отправляют на войну, — писал Рэнгел, — все должны быть уязвимы, а не только те, кого в силу экономических обстоятельств привлекают щедрые бонусы, получаемые при поступлении на военную службу, и возможности получить образование». Рэнгел указывает, что в Нью-Йорке «бремя военной службы диспропорционально и впечатляюще. В 2004 г. 70% ньюйоркцев, добровольно пошедших на военную службу, были афроамериканцами или испаноговорящими выходцами из кварталов, заселенных людьми с низкими доходами»¹⁵.

Рэнгел выступал против войны в Ираке. Он считает, что этой войны не было бы, если детям политиков пришлось делить бремя боевых действий. Он также утверждает, что, учитывая неравенство возможностей в американском обществе, комплектование вооруженных сил рыночным методом несправедливо по отношению к тем, у кого меньше всего возможностей:

«Огромное большинство людей, сражающихся за Америку в Ираке, составляют выходцы из бедных кварталов наших больших городов и из сельской глубинки, где бонусы за вступление в вооруженные силы, достигающие 40 тыс. долл., и тысячи долларов, которые дадут на обучение после службы, очень привлекательны. Для людей, имеющих возможность поступить в колледж, все эти материальные стимулы, за которые надо рисковать жизнью, вообще ничего не значат»¹⁶.

Итак, первое возражение против рыночных доводов в пользу добровольческой армии касается несправедливости и принуждения — несправедливости классовой дискриминации и принуждения, которое может возникнуть в том случае, если экономическое неблагополучие заставляет молодых людей рисковать жизнью в обмен на обучение в колледже и другие блага.

Заметьте: возражение, касающееся принуждения, — это не возражение против добровольческой армии как таковой. Это возражение применимо только в такой добровольческой армии, которую можно создать в обществе, характеризующемся существенным и разнообразным неравенством. Смягчите это неравенство — и вы устраните это возражение. Вообразите, например, общество абсолютного равенства,

общество, в котором каждый имеет доступ к одинаковым возможностям получить образование. В таком обществе никто не сможет жаловаться на то, что добровольный уход в армию не так уж и свободен, поскольку вызван экономической необходимостью.

Разумеется, ни в одном обществе нет абсолютного равенства. Так что над решениями, которые принимают люди на рынке труда, всегда витает риск принуждения. Сколько равенства надо для того, чтобы гарантировать не вынужденность, а свободу решений, которые люди принимают на рынке труда? В какой точке неравенство в основных, исходных условиях общества подрывает справедливость общественных институтов (таких, как добровольческая армия), основанных на личном выборе? При каких условиях свободный рынок действительно свободен? Чтобы ответить на эти вопросы, нам надо рассмотреть моральные и политические философские учения, которые считают сущностью справедливости не пользу, а свободу. Отложим ответы на эти вопросы до обращения к трудам Иммануила Канта и Джона Роулза в последующих главах.

Второе возражение: гражданская добродетель и общее благо

А пока рассмотрим второе возражение против использования рынка как механизма, обеспечивающего пополнение вооруженных сил; возражение, основанное на идеях гражданской добродетели и общего блага.

Это возражение основывается на том, что военная служба не похожа ни на одну другую работу. Военная служба — это гражданская обязанность. Согласно этому доводу, все граждане обязаны служить своей стране. Некоторые сторонники данного мнения считают, что эту обязанность можно исполнить только через военную службу, тогда как другие говорят, что эту обязанность можно исполнить и другими формами национальной службы, скажем, работой в Корпусе мира, Американском корпусе или в организации «Учеба для Америки». Но если воинская служба (или национальная служба) — это гражданский долг и обязанность, то выносить ее на продажу на рынок неправильно.

Возьмем другую гражданскую обязанность — обязанность служить в суде присяжным. От выполнения этой обязанности никто не умирает, однако предложение стать присяжным заседателем может быть обре-

менительным, особенно если выполнение обязанностей присяжных вступает в конфликт с работой человека или его другими безотлагательными и важными обязательствами. Но все же мы не разрешаем людям нанимать заместителей, которые заняли бы их места в коллегии присяжных, и не используем рынок труда для создания оплачиваемой, профессиональной, всецело «добровольческой» системы присяжных заседателей. Почему мы не делаем это?

С позиций рыночного мышления можно выдвинуть доводы в пользу создания такой системы. Те же утилитаристские доводы, которые выдвигают против комплектования армии призывниками, можно выдвинуть и против формирования корпуса присяжных заседателей по призыву: надо разрешить занятым людям избавляться от обязанности служить присяжными и нанимать заместителей, что будет лучшим решением для обеих сторон. Избавление от обязанности быть присяжным будет и того лучше. Разрешение набирать необходимое число квалифицированных присяжных заседателей с помощью рыночного механизма позволит людям, желающим получить работу, получить ее, а тем, кому работа не нравится, избежать ее.

Так почему же мы отказываемся от увеличения общественной пользы с помощью рынка присяжных? Возможно, мы отказываемся от этого варианта, опасаясь, что среди оплачиваемых присяжных заседателей будет непропорционально много выходцев из бедных слоев общества, и качество правосудия от этого пострадает. Но нет никаких причин полагать, будто из состоятельных людей присяжные получают лучше, чем из людей скромного происхождения. В любом случае, оплату и льготы всегда можно отрегулировать таким образом, чтобы привлекать к этой работе людей, имеющих надлежащее образование и необходимые навыки (то есть сделать то, что делают в армии).

Причина, по которой мы призываем присяжных, а не нанимаем их, состоит в том, что мы считаем деятельность по осуществлению правосудия в судах ответственностью, разделять которую должны все граждане. Присяжные заседатели не просто голосуют; они совместно рассуждают о доказательствах и праве. И эти рассуждения зависят от разнообразия жизненного опыта, которое приносят с собой присяжные, вышедшие из самых разных слоев общества и разных профессиональ-

ных групп. Обязанность служить присяжным заседателем — это не только способ решения вынесенных на рассмотрение суда вопросов. Это еще и форма гражданского образования, выражение гражданства в демократии. Хотя исполнение роли присяжного не всегда поучительно, мысль о том, что все граждане обязаны исполнять эту обязанность, сохраняет связь судов с народом.

Нечто подобное можно сказать и о воинской повинности. Гражданственный довод в пользу призыва утверждает, что военная служба, как и исполнение обязанностей присяжного в суде, — гражданская обязанность, которая выражает и углубляет демократическое гражданство. С этой точки зрения, превращение воинской службы в товар, в задачу, для выполнения которой мы нанимаем других людей, разлагает гражданские идеалы, которые должны управлять воинской повинностью. Согласно этому возражению, нанимать солдат для ведения наших войн — неправильно, и не потому, что это несправедливо по отношению к бедным, а потому, что позволяет нам отречься от своих гражданских обязанностей, от своего гражданского долга.

Любопытный вариант этого довода предлагает историк Дэвид Кеннеди. Он утверждает, что «вооруженные силы США сегодня обладают многими характеристиками наемнической армии». Под наемнической армией Кеннеди понимает оплачиваемую, профессиональную армию, в значительной мере отделенную от общества, в интересах и от имени которого она сражается¹⁷. Кеннеди не говорит ничего уничижительного о мотивах людей, добровольно идущих в армию. Его беспокоит, что наем относительно небольшого числа членов американского общества избавляет остальных членов общества от неприятностей и забот, разрывает связь между большинством граждан демократического общества и солдатами, воюющими от имени этого общества.

Кеннеди замечает, что «если говорить о пропорциональном отношении вооруженных сил к общей численности населения, то численность современных вооруженных сил, ведущих боевые действия или готовых к их ведению, составляет примерно 4% от численности вооруженных сил, одержавших победу во Второй мировой войне». Это позволяет политикам сравнительно легко вступать в войны, не получив на это широкого и глубокого согласия общества в целом. «Самые

мощные в истории вооруженные силы теперь можно посылать в битву от имени общества, которое едва в состоянии смахнуть со своего лица пот, если вспотеет»¹⁸. Добровольческая армия избавляет большинство американцев от обязанности сражаться и умирать за свою страну. Хотя некоторые считают это преимуществом, такое избавление от участия в жертвах дается ценой размывания политической ответственности, уверяет Кеннеди:

«Огромное, подавляющее большинство американцев, нисколько не рискуя быть призванными на военную службу, в сущности, нанимают некоторых наименее удачливых своих соотечественников для выполнения вместо себя самой опасной работы, пока это большинство, не видя, и не проливая крови, и не отвлекаясь ни на что, занимается своими делами»¹⁹.

Одну из самых знаменитых формулировок гражданского довода в пользу призыва на военную службу дал Жан-Жак Руссо (1712–1778), французский политический мыслитель эпохи Просвещения. В книге «Общественный договор» (1762) Руссо утверждает, что превращение гражданского долга в товар не увеличивает свободу, а скорее, уменьшает ее:

«Как только служение обществу перестает быть главным делом граждан и они предпочитают служить своими кошельками, а не самолично, — Государство уже близко к разрушению. Нужно идти в бой? — они нанимают войска, а сами остаются дома... В стране, действительно свободной, граждане делают все своими руками, — и ничего — при помощи денег; они не только не платят, чтобы освободиться от своих обязанностей, но они платили бы за то, чтобы исполнять их самим. Я весьма далек от общепризнанных представлений; я полагаю, что натуральные повинности менее противны свободе, чем денежные подати»²⁰.

Здравая концепция гражданства, выдвинутая Руссо, и его подозрительное отношение к рынкам могут показаться далекими от основных посылок современного мышления. Мы склонны рассматривать государство с его общеобязательными законами и правилами как царство насилия, а рынки с их добровольными обменов — как царство свободы.

Руссо сказал бы, что мы придерживаемся по меньшей мере отсталых представлений в вопросах гражданских благ.

Защитники рынка могут выступить в защиту добровольческой армии, отвергая выдвинутую Руссо страстную концепцию гражданства или заявляя, что эта концепция не имеет отношения к военной службе. Но провозглашенные Руссо гражданские идеалы сохраняют определенную силу и убедительность даже в таком подчиненном рынку обществе, как современное американское общество. Большинство сторонников добровольческой армии яростно отрицают, что добровольческая армия тождественна наемной. Сторонники добровольческой армии совершенно правильно указывают на то, что многие добровольно идущие в армию руководствуются патриотическими чувствами, а не только соображениями материального достатка. Но почему мы считаем это важным? При условии, что солдаты выполняют свое дело хорошо, зачем нам интересоваться их мотивами? Даже передав дело пополнения вооруженных сил рынку, мы обнаруживаем, что трудно отделить воинскую службу от старых концепций патриотизма и гражданской добродетели.

Итак, рассмотрим следующий вопрос: какая, на самом деле, разница между современной добровольческой армией и армией наемников? В обоих вариантах солдатам платят за то, что они сражаются. В обоих вариантах людей прельщают обещаниями заработка и других благ. Если рынок — надлежащий и правильный способ создания и пополнения армии, так что, собственно, дурного в наемниках?

На этот вопрос могут ответить, что наемники — иностранцы, сражающиеся только за деньги, а в американские вооруженные силы берут только американцев. Но если рынок труда — правильный механизм пополнения вооруженных сил, то неясно, почему вооруженные силы США при вербовке должны проводить дискриминацию на основании национальной принадлежности желающих пойти в армию. Почему бы вооруженным силам США активно не привлекать новобранцев из желающих служить и обладающих необходимыми для службы характеристиками граждан других стран? Почему бы не создать иностранный легион из солдат — выходцев из стран развивающегося мира, где заработки низки и нет хорошей работы?

Иногда говорят, что солдаты-иностранцы будут менее лояльными по сравнению с американцами. Но национальное происхождение не гарантирует лояльности на поле боя, и вербовщики могут проверять надежность желающих вступить в армию иностранцев. Как только вы принимаете мысль о том, что армия должна пополнять свои ряды через рынок труда, нет причин в принципе ограничивать пул новобранцев только американскими гражданами. Таких причин нет, если только вы не считаете, что воинская служба, в конце концов, является гражданской обязанностью, проявлением гражданства. Но если вы так считаете, у вас есть причина сомневаться в рыночном решении проблемы пополнения личного состава вооруженных сил.

Через два поколения после отмены призыва на военную службу американцы колеблются в применении логики рынка в полном объеме к военной службе. Французский Иностраннный легион имеет долгую традицию привлечения солдат-иностранцев для ведения войн за Францию. Хотя французское законодательство запрещает Иностранному легиону вести активную вербовку за пределами Франции, интернет сделал это ограничение бессмысленным. Вербовка, ведущаяся в режиме онлайн на 13 языках, привлекает людей, живущих по всему миру. Около четверти новобранцев ныне составляют выходцы из Латинской Америки, а доля новобранцев из Китая и других азиатских стран постоянно растет²¹.

США не создали иностранного легиона, но сделали шаг к его созданию. Столкнувшись с трудностями в привлечении добровольцев в условиях продолжения войн в Ираке и Афганистане, военные начали вербовать иностранцев-иммигрантов, проживающих в США по временным визам. Материальные стимулы включают хорошую оплату и быстрое получение гражданства США. Сегодня в вооруженных силах США служат около 30 тыс. человек, не являющихся гражданами США. Новая программа привлечения добровольцев расширяет круг лиц, которые могут вступать в американские вооруженные силы: если раньше делать это могли лишь люди, постоянно проживающие в США и имеющие «зеленые карты», то теперь на это имеют право и временные иммигранты, иностранные учащиеся и беженцы²².

Вербовка солдат-иностранцев — не единственный путь развертывания логики рынка. Как только вы начинаете рассматривать военную

службу как работу «вроде любой другой», нет причин полагать, что наем солдат должен выполняться государством. Собственно говоря, США уже в широком масштабе передают выполнение военных функций на аутсорсинг частным предприятиям. Частные военные подрядчики играют все большую роль в конфликтах, вспыхивающих по всему миру, и обеспечивают значительную часть американского военного присутствия в Ираке.

В июле 2007 г. газета *Los Angeles Times* сообщила, что численность воюющих в Ираке по оплачиваемым США контрактам (180 тыс. человек) превышает численность размещенных в этой стране американских военнослужащих (160 тыс. человек)²³. Многие контрактники выполняют небоевые логистические функции: обслуживают базы, ремонтируют технику, доставляют припасы, готовят пищу. Но около 50 тыс. из них — вооруженные сотрудники подразделений безопасности, охраняющие базы, конвои и дипломатов, что часто вовлекает их в боевые столкновения²⁴. Более 1200 человек, служивших по контракту, погибло в Ираке, хотя их тела не доставили на родину в гробах, покрытых американским флагом, и их гибель не учтена в официальных списках потерь американской армии в Ираке²⁵.

Blackwater Worldwide — одна из ведущих частных военных компаний. Генеральный директор Blackwater Worldwide Эрик Принс — в прошлом офицер спецназа ВМС США, страстно верующий в свободный рынок. Принс отвергает предположение, что его бойцы — «наемники» (это слово он считает «оскорбительным»)²⁶. Принс объясняет: «Мы пытаемся сделать для аппарата национальной безопасности то, что Federal Express делает для почтовой службы США»²⁷. Компания Blackwater Worldwide, получившая от правительства контракты на сумму более 1 млрд долл. на оказание услуг в Ираке, часто оказывается в центре скандалов²⁸. Впервые общественность обратила внимание на эту компанию в 2004 г., когда четверо ее сотрудников попали в засаду и погибли около Фаллуджи (трупы двоих погибших повесили на мосту). Этот инцидент побудил президента Джорджа Буша-мл. отдать приказ морской пехоте войти в Фаллуджу, что привело к серьезной и дорого обошедшейся американцам битве с повстанцами.

В 2007 г. шестеро охранников из Blackwater Worldwide открыли огонь по толпе, собравшейся на одной из площадей Багдада, и убили

17 гражданских лиц. Охранники, утверждавшие, что сначала обстреляли их, были освобождены от ответственности по иракским законам, точнее, по правилам, продиктованным американской временной администрацией после вторжения. Министерство юстиции США, в конечном счете, обвинило этих людей в непредумышленном человекоубийстве, а правительство Ирака потребовало вывести людей компании из страны²⁹.

Многие члены Конгресса и представители общественности возражают против передачи ведения войны на аутсорсинг коммерческим компаниям вроде Blackwater Worldwide. Критика по большей части сосредоточена на безответственности этих компаний и их злоупотреблении. За несколько лет до учиненного охранниками Blackwater Worldwide расстрела в Багдаде люди, работавшие по частным контрактам от других компаний, были в числе тех, кто глумился над заключенными в тюрьме Абу-Грейб. Хотя военнослужащих, участвовавших в издевательствах над заключенными, судили военным судом, люди, работавшие по контракту, не понесли наказания³⁰.

Но предположим, что Конгресс ужесточит правила, применяемые к частным военным компаниям, повысит их ответственность и подчинит их сотрудников тем стандартам поведения, которые применимы к американским военнослужащим. Перестанет ли использование частных компаний для ведения войн вызывать возражения? Или же есть моральное различие между платой, которую компания Federal Express взимает за доставку почтовых отправок, и наймом людей из Blackwater Worldwide для совершения убийств на поле боя?

Прежде чем ответить, нам сначала надо разобраться с поставленным ранее вопросом: является ли военная служба (и, возможно, национальная служба вообще) гражданской обязанностью, выполнение которой — долг всех граждан, или же это тяжелая и рискованная работа, подобная другим таковым же (скажем, добыче угля или коммерческому рыболовству), которые должным образом регулирует рынок труда? Для ответа нам следует расширить тему вопроса: какие обязательства несут граждане демократического общества по отношению друг к другу и как возникают эти обязательства? Разные теории справедливости дают разные ответы на этот вопрос. Итак, чтобы решить, следует ли

нам призывать солдат или нанимать их, надо заняться некоторыми другими крупными вопросами справедливости, свободы и гражданских обязательств.

Вынашивание детей за деньги

Уильям и Элизабет Стерн — супружеская чета, проживающая в американском городе Тенафлю. Уильям — биохимик, Элизабет — детский врач. Они очень хотели ребенка, но зачать собственного не могли, во всяком случае, не создавая риска для жизни Элизабет, которая страдала рассеянным склерозом. Супруги связались с центром репродукции, который устраивал «суррогатные» беременности. Центр распространял рекламные объявления и искал «суррогатных матерей» — женщин, готовых выносить ребенка для других людей в обмен на денежное вознаграждение³¹.

Одной из женщин, откликнувшихся на объявления, была Мэри-Бет Уайтхед, 29-летняя мать двоих детей и жена мусорщика. В феврале 1985 г. Уильям Стерн и Мэри-Бет Уайтхед подписали контракт. Мэри-Бет согласилась на искусственное оплодотворение спермой Уильяма и обязалась выносить, родить ребенка и передать его Уильяму Стерну. Она также согласилась отказаться от своих материнских прав на ребенка, что позволяло Элизабет Стерн усыновить ребенка. Со своей стороны, Уильям согласился выплатить Мэри-Бет вознаграждение в размере 10 тыс. долл. (вознаграждение выплачивали при получении ребенка) и оплатить медицинские расходы. (Кроме того, Уильям Стерн выплатил центру репродукции 7500 долл. вознаграждения за устройство сделки.)

После нескольких искусственных оплодотворений Мэри-Бет забеременела и в марте 1986 г. родила девочку. Стерны в ожидании скорого удочерения ребенка назвали ее Мелиссой. Но Мэри-Бет Уайтхед решила, что не сможет разлучиться с дочерью, и захотела оставить ее у себя. Она бежала с дочерью во Флориду, но Стерны получили судебное предписание, требовавшее, чтобы Уайтхед передала ребенка им. Полиция Флориды нашла Мэри-Бет, ребенка отдали Стернам, а вопрос о воспитании ребенка был вынесен на рассмотрение суда штата Нью-Джерси.

Рассматривавший дело судья должен был решить, следует ли обеспечивать исполнение контракта силой. Что, по вашему мнению, было бы правильным решением дела? Чтобы упростить задачу, сосредоточимся не на юридической, а на моральной стороне дела. (Как оказалось, в Нью-Джерси в то время не было закона, который разрешал или запрещал бы контракты о суррогатном материнстве.) Уильям Стерн и Мэри-Бет Уайтхед заключили контракт. Рассуждая морально, спросим: следует ли обеспечить выполнение этого контракта силой?

Сильнейший аргумент в пользу выполнения контракта — то, что сделка есть сделка. Двое взрослых людей пришли к соглашению и добровольно заключили контракт, суливший выгоды им обоим. Уильям Стерн должен был получить ребенка, имевшего с ним генетическое родство, а Мэри-Бет Уайтхед получила бы 10 тыс. долл. за 9 месяцев «работы».

Надо полагать, что это была необычная коммерческая сделка. Возможно, вы будете колебаться, решая, следует ли обеспечивать исполнение контракта по одной из двух причин. Во-первых, вы можете усомниться в том, что женщина согласилась выносить и родить ребенка и отказаться от него за деньги, будучи не в полной мере информированной. Могла ли она на самом деле предвидеть, что будет чувствовать, когда настанет момент расставания с ребенком? Если нет, то можно утверждать, что согласие, которое она дала вначале, было обусловлено потребностью в деньгах и отсутствием адекватного представления о том, каково это — расстаться со своим ребенком. Во-вторых, можно считать куплю-продажу детей или аренду репродуктивной способности женщин предосудительными деяниями даже в том случае, если обе стороны свободно соглашались с ними. Можно утверждать, что такая практика превращает детей в товар и эксплуатирует женщин, превращая беременность и вынашивание детей в бизнес, который генерирует доходы.

Судью Гарви Соркоу, рассматривавшего дело «малышки М» (оно получило известность именно под этим названием), не убедило ни одно из этих возражений³². Он отстаивал соглашение, ссылаясь на священность контрактов. Сделка есть сделка, и у матери, родившей ребенка, нет права нарушать контракт просто потому, что она передумала³³.

Судья коснулся обоих возражений. Во-первых, он отверг мысль о том, что согласие Мэри-Бет было не вполне добровольным, а потому и не вполне искренним:

«Ни одна из сторон не обладает подавляющей силой на переговорах. Каждая из сторон получала то, что хотела получить. Цена за услуги, которые должна была выполнить каждая из сторон, была определена и зафиксирована, условия соглашения были согласованы сторонами. Ни одна из сторон не принуждала другую к заключению соглашения. Ни у одной из сторон не было опыта, который ставил бы другую сторону в невыгодное положение. При ведении переговоров ни у одной из сторон не было преобладающей силы»³⁴.

Во-вторых, судья Соркоу отверг мысль о том, что суррогатное материнство равносильно торговле детьми. Судья счел, что Уильям Стерн, биологический отец девочки, не покупал ребенка у Мэри-Бет Уайтхед: он заплатил за вынашивание ребенка. «Отец не покупал ребенка при рождении. Генетически и биологически это его ребенок. Он не может купить то, что уже принадлежит ему»³⁵. «Поскольку ребенок был зачат от спермы Уильяма, начинать надо с признания того факта, что это его ребенок», — рассуждал судья. Следовательно, ни о какой продаже ребенка не может быть и речи. И 10 тыс. долл. были выплачены Уайтхед за услугу (беременность), а не за продукт услуги (то есть не за ребенка).

Коснувшись утверждения, что предоставление подобной услуги является эксплуатацией женщин, судья Соркоу выразил несогласие с ним. Он сравнил оплачиваемую беременность с оплатой, получаемой мужчинами за сдачу спермы. Поскольку мужчинами разрешено продавать сперму, женщинам следует разрешить продавать их репродуктивные способности: «Если мужчина может предлагать средства продления рода, то и женщина должна иметь равное право делать то же самое»¹⁶. «Утверждать обратное, — заявил Соркоу, — равносильно отказу женщинам в защите законом, равной той, которую предоставляют мужчинам».

Мэри-Бет Уайтхед подала апелляцию в Верховный суд штата Нью-Джерси. Единодушным решением членов Верховного суда штата решение, принятое судьей Соркоу, было отменено. Верховный суд штата

постановил, что договор о суррогатном материнстве не имеет юридической силы¹⁷. Суд передал попечение о ребенке Уильяму Стерну на том основании, что это соответствовало интересам ребенка. Помимо контракта, суд счел, что Стерны лучше позаботятся о воспитании Мелиссы, но восстановил Мэри-Бет Уайтхед в статусе матери ребенка и попросил суд низшей инстанции определить права посещения ребенка ее биологической матерью.

Обращаясь к суду с письмом, председатель суда Роберт Виленц отверг контракт о суррогатном материнстве. Он утверждал, что этот контракт не был действительно добровольным и равносителен продаже ребенка.

Во-первых, согласие было дефектным. Согласие Мэри-Бет выносить ребенка и отдать его после рождения не было по-настоящему добровольным, поскольку не было вполне информированным:

«По условия контракта биологическая мать в безотзывном порядке принимает обязательства до того, как она осознает силу уз, привязывающих ее к ребенку. Она никогда не принимает абсолютно добровольного, информированного решения, поскольку совершенно ясно, что любое решение, принятое до рождения ребенка, не является информированным в самом важном смысле этого слова»¹⁸.

После рождения ребенка мать может принять информированное решение лучше. Но к этому времени ее решение несвободно, а вынужденно «угрозой судебного процесса и материальным стимулом в виде платежа в 10 тыс. долл.», что делало решение биологической матери «менее, чем вполне добровольным»³⁹. Более того, нужда в деньгах увеличивает вероятность того, что бедные женщины «предпочтут» стать суррогатными матерями для богатых, а не наоборот. Судья Виленц предположил, что и это обстоятельство ставит под сомнение добровольный характер подобных соглашений: «Мы сомневаемся, что бездетные пары из бедных слоев общества найдут суррогатных матерей среди женщин из более богатых слоев»⁴⁰.

Итак, одна из причин признания контракта недействительным — сомнительность, дефектность согласия. Но Виленц выдвинул и вторую, более фундаментальную причину:

«Отодвигая в сторону вопрос о том, насколько сильной могла быть потребность этой женщины в деньгах и насколько существенным было ее понимание последствий, мы предполагаем, что ее согласие в данном случае не имеет значения. В цивилизованном обществе есть вещи, которые нельзя купить за деньги»⁴¹.

Вилентц доказывал: коммерческое суррогатное материнство равносильно продаже детей, а продажа детей, какой бы добровольной она ни была, дурна, неправильна. Вилентц отверг довод о том, что оплачивают суррогатное материнство, а не ребенка. Согласно контракту, 10 тыс. долл. должны быть выплачены только после передачи права опеки и отказа Мэри-Бет от материнских прав.

«Это — продажа ребенка или, по самой меньшей мере, продажа права матери на своего ребенка. Единственный смягчающий фактор — то, что одним из покупателей был биологический отец ребенка... Продаже способствует посредник, движимый стремлением к получению прибыли. Каким бы идеализмом ни был, возможно, мотивирован любой из участников сделки, мотив прибыли преобладает, пронизывает и, в конце концов, определяет сделку»⁴².

Контракты о суррогатном материнстве и справедливости

Итак, кто был прав в деле «малышки М» — суд низшей инстанции, выступивший за обеспечение исполнения контракта, или Верховный суд штата, признавший юридическую ничтожность этого контракта? Чтобы ответить на этот вопрос, надо оценить моральную силу контрактов и рассмотреть два возражения, выдвигаемые против контрактов о суррогатном материнстве.

Довод в пользу соблюдения контрактов о суррогатном материнстве строится на двух теориях справедливости, которые мы уже рассматривали — либертарианстве и утилитаризме. Либертарианский довод в пользу исполнения контрактов состоит в том, что контракты отражают свободу выбора: соблюдение контракта, заключенного двумя

взрослыми людьми по согласию, — это уважение их свободы. Утилитаристский довод в пользу соблюдения контрактов состоит в том, что контракты способствуют общему благосостоянию: если обе стороны соглашаются со сделкой, обе стороны должны извлечь из нее определенные выгоды или счастье из соглашения; в противном случае стороны не заключили бы контракты. Итак, если нельзя продемонстрировать, что сделка уменьшает пользу какого-либо третьего лица (причем это уменьшение превышает выгоды участников сделки, взаимовыгодные обмены, в том числе контракты о суррогатном материнстве), условия сделки следует соблюдать и выполнять.

А каковы возражения? Насколько они убедительны?

Первое возражение: сомнительность согласия

Первое возражение, касающееся подлинности добровольного согласия Мэри-Бет Уайтхед, вызывает вопрос об условиях, в которых люди принимают решения. Это возражение утверждает, что мы можем принимать решения свободно, только если не испытываем чрезмерного давления (скажем, не испытываем острой нужды в деньгах) и достаточно хорошо информированы о других вариантах поведения. Что именно считается чрезмерным давлением обстоятельств или отсутствием информированного согласия — вопрос спорный. Но суть подобных доводов сводится к необходимости выяснить, когда предположительно добровольное согласие действительно добровольно, а когда — нет. Этот вопрос приобрел огромное значение в деле «малышки М», как, впрочем, и в спорах о добровольческой армии.

Объективности ради стоит заметить, что споры о «фоновых» условиях, необходимых для имеющего смысл, полноценного согласия, — в сущности, семейная ссора, разыгрывающаяся в одном из трех рассматриваемых в этой книге подходов к справедливости: подходу, утверждающему, что справедливость означает уважение свободы. Как мы уже видели, либертаринство — одно из течений в рамках этого подхода. Либертарианство утверждает, что справедливость требует уважения любых решений, принятых людьми, если такие решения не нарушают прав других людей. Другие теории, рассматривающие справедливость как уважение свободы, налагают некоторые ограни-

чения на условия, в которых принимают решения. Эти теории говорят то же, что и судья Вилентц о деле «малышки М»: решения, принятые под давлением обстоятельств или в отсутствие информированного согласия, не являются действительно добровольными. Мы будем лучше вооружены для оценки этих споров, когда обратимся к политической философии Джона Роулза, представителя лагеря защитников свободы, который отвергает либертарианскую трактовку справедливости.

Второе возражение: обесценивание и высшие блага

А что сказать о втором возражении против контрактов о суррогатном материнстве, возражении, утверждающем, что некоторые вещи, в том числе детей и репродуктивные способности женщин, нельзя купить или продать за деньги? Что именно дурного в подобных покупке или продаже? Самый убедительный ответ на эти вопросы таков: отношение к детям и беременностям как к товарам снижает их ценность или не позволяет оценивать их должным образом.

В основе этого ответа лежит идея, чреватая далеко идущими выводами: правильный способ оценки благ и социальных практик — не просто человеческое дело. Некоторые способы оценки соответствуют определенным благам и практикам. В случае товаров вроде автомобилей или тостеров правильный способ оценки товаров — их использование или производство и продажа с прибылью. Но относиться ко всему как к товару ошибочно. Например, было бы неправильно относиться к людям как к предметам, которые продают и покупают. Потому что человеческие существа — личности, заслуживающие уважения, а не предметы, предназначенные для использования. Уважение и использование — два разных способа оценки.

Элизабет Андерсон, современный моральный философ, предлагает вариант этого довода к спору о суррогатном материнстве. Она утверждает, что контракты о суррогатном материнстве обесценивают детей и труд беременных и рожаящих женщин, утверждая отношение к ним как к товарам⁴³. Под обесцениванием Андерсон имеет в виду отношение к чему-либо «в соответствии с низшим способом оценки, чем того заслуживает оцениваемый предмет». Мы ценим вещи не только «больше» или «меньше». Мы оцениваем их качественно более

высокими или качественно более низкими способами. «Любить или уважать кого-то значит оценивать человека по качественно более высокой шкале, чем пользуется тот, кто просто использует этого человека... Коммерческое суррогатное материнство обесценивает детей постольку, поскольку предполагает и диктует отношение к ним как к товарам»⁴⁴. Коммерческое суррогатное материнство использует детей в качестве инструментов получения прибыли, а не как объектов внимания, не как личностей, достойных любви и заботы.

Андерсон утверждает: коммерческое суррогатное материнство обесценивает и женщин, поскольку предполагает отношение к их телам как к фабрикам и платит им за то, что они не привязываются к выношенным детям. Коммерческое суррогатное материнство подменяет «родительские нормы, обычно регулирующие вынашивание детей, экономическими нормами, регулирующими обычное производство». Требуя от суррогатных матерей «подавления всякой материнской любви, которую они испытывают к рожденным ими детям», контракты о суррогатном материнстве «превращают материнский труд женщин в форму отчужденного труда», пишет Андерсон⁴⁵ и далее продолжает:

«В контракте о суррогатном материнстве [мать] соглашается не создавать и не пытаться создать отношения „мать-ребенок“ с рожденным ею ребенком. Ее труд отчуждается, поскольку она должна отказаться от результата, который социальные практики беременности обоснованно развивают, — от эмоциональных уз со своим ребенком»⁴⁶.

Главным в доводах Андерсон является мысль о том, что блага отличаются друг от друга качественно, а потому ошибочно оценивать все блага одним способом, как инструменты получения прибыли или как предметы потребления. Если эта мысль правильна, она объясняет, почему есть некоторые вещи, которые нельзя покупать за деньги.

Эта же мысль бросает вызов утилитаризму. Если справедливость — всего лишь вопрос максимизации баланса удовольствий над страданиями, нам нужен всеобщий, единообразный способ взвешивания и оценки всех благ и удовольствий или страданий, которые эти блага

нам приносят. Именно с этой целью Бентам и изобрел концепцию полезности. Но Андерсон доказывает, что оценка всего полезностью (или деньгами) обесценивает блага и социальные практики, в том числе детей, беременность и материнство, которые следует правильно оценивать по более высоким нормам.

Но каковы эти более высокие нормы и как можно понять, какие способы оценки следует применять к тем или иным благам и социальным практикам? Один из подходов к этому вопросу начинается с идеи свободы. Поскольку люди способны к свободе, их (то есть нас) не следует использовать так, словно это всего лишь предметы. Вместо того к людям следует относиться достойно и с уважением. Такой подход акцентирует различие между личностями (которые достойны уважения) и простыми объектами или вещами (которые следует использовать) как фундаментальное различие в морали. Величайшим защитником этого подхода является Иммануил Кант, к идеям которого мы обратимся в следующей главе.

Другой подход к высшим нормам начинается с идеи о том, что правильный способ оценки благ и социальных практик зависит от целей и задач, которым служат эти практики. Вспомните: Андерсон, выступая против суррогатного материнства, утверждает, «что социальные практики беременности обоснованно способствуют» достижению определенной цели, а именно формированию эмоциональных уз между матерью и ее ребенком. Контракт, требующий от матери не формировать такие узы, унижает, обесценивает и женщин, и детей, поскольку отвлекает от этой цели. Такой контракт подменяет «родительскую норму» «нормой коммерческого производства». Концепция, утверждающая, что мы выявляем нормы, соответствующие социальным практикам, пытаясь уловить характерную цель этих практик, составляет суть теории справедливости, выдвинутой Аристотелем. (В одной из следующих глав мы рассмотрим подход Аристотеля.)

До тех пор пока мы не рассмотрим эти теории морали и справедливости, мы не можем по-настоящему определить, какие блага и социальные практики должны регулировать рынки. Но дебаты о суррогатном материнстве, как споры о добровольческой армии, дают нам определенное представление о сути проблемы.

Аутсорсинг суррогатного материнства

Мелисса Стерн, некогда известная как «малышка М», недавно закончила университет Джорджа Вашингтона, где она изучала религию⁴⁷. Прошло более 20 лет со времени получившей известность битвы за право опеки над нею, развернувшейся в штате Нью-Джерси, но споры о суррогатном материнстве продолжаются. Коммерческое суррогатное материнство запретили во многих европейских странах. В США более 12 штатов легализовали суррогатное материнство, примерно такое же число штатов запретили его, а в остальных штатах юридический статус суррогатного материнства остается неопределенным⁴⁸.

Новые технологии репродукции изменили экономику суррогатного материнства так, что это обострило этическую проблему данного явления. Когда Мэри-Бет Уайтхед согласилась за деньги выносить и родить ребенка, она предоставила другой стороне этой сделки яйцеклетку и матку. Таким образом, она была биологической матерью рожденного ею ребенка. Но с появлением оплодотворения в пробирке у женщины появилась возможность предоставлять яйцеклетку, которую после оплодотворения будет вынашивать другая женщина. Дебора Спар, профессор бизнеса и администрирования Гарвардской школы бизнеса, проанализировала коммерческие преимущества нового вида суррогатного материнства⁴⁹. Раньше тем, кто заключал контракт о суррогатном материнстве, «в сущности, надо было покупать „одним пакетом“ яйцеклетку и матку». Теперь можно «купить яйцеклетку у одного донора (в том числе во многих случаях яйцеклетку желающей стать матерью женщины), а матку — у другого донора»⁵⁰.

Спар объясняет: разделение цепи поставок спровоцировало расширение рынка суррогатного материнства⁵¹. «Устранив традиционную связь между яйцеклеткой, маткой и матерью, современное суррогатное зачатие снизило юридические и эмоциональные риски, с которыми было сопряжено традиционное суррогатное материнство, и открыло новый процветающий рынок». Избавленные от ограничений, которые налагал прежний пакет «яйцеклетка + матка», посредники в деле суррогатного материнства теперь стали «более разборчивы» в выборе суррогатных матерей и «ищут яйцеклетки, имеющие особые генетические

характеристики, и матки, принадлежащие конкретным женщинам»⁵². Будущим родителям больше не надо беспокоиться о генетических характеристиках женщины, которую они нанимают для вынашивания их ребенка, поскольку таких женщин «покупают в других странах»⁵³.

«Будущим родителям все равно, как выглядит вынашивающая их ребенка женщина, и риск того, что эта женщина будет претендовать на ребенка после его рождения или суды склонятся на ее сторону, вызывает меньшие опасения. Всё, в чем нуждаются будущие родители, это здоровая женщина, готовая выносить ребенка и соблюдать определенные стандарты поведения — не пить, не курить, не принимать наркотики — в период вынашивания ребенка»⁵⁴.

Хотя суррогатная беременность увеличила предложение женщин, готовых вынашивать чужой плод, возрос и спрос на подобные услуги. Сегодня женщины, вынашивающие чужих детей, получают порядка 20–25 тыс. долл. за беременность. Общие расходы на вынашивание и рождение ребенка (с учетом медицинских и юридических расходов) обычно составляют около 75–80 тыс. долл.

При столь резком повышении цен неудивительно, что желающие обзавестись детьми люди стали искать более дешевые варианты. Как и в случае с другими товарами и услугами в глобальной экономике, оплачиваемое вынашивание детей теперь передают на аутсорсинг тем, кто предоставляет эту услугу по низким ценам. В 2002 г. Индия легализовала коммерческое суррогатное материнство в надежде привлечь клиентов из-за рубежа⁵⁵.

Город Ананд в западной Индии может вскоре стать для платной беременности тем, чем стал Бангалор для информационно-справочных служб. В 2008 г. более 50 жительниц Ананда вынашивали детей для супружеских пар из США, Тайваня, Великобритании и других стран⁵⁶. Одна из клиник предоставляет 15 женщинам, вынашивающим детей для клиентов из разных стран мира, полный пансион, включающий услуги горничных, поваров и врачей⁵⁷. Женщины, вынашивающие детей, получают от 4,5 до 7,5 тыс. долл., что зачастую превышает сумму, которую они смогли бы заработать другими способами за 15 лет, и позволяет им купить дом или оплатить образование детей⁵⁸. Люди,

желающие стать родителями, отправляются в Ананд для заключения сделок. Общие расходы (включая медицинские расходы, оплату вынашивания ребенка, авиабилет туда и обратно и расходы на проживание в гостинице во время двух визитов в Ананд) составляют около трети суммы, в которую обошлось бы искусственное зачатие и вынашивание ребенка в США⁵⁹.

Некоторые полагают, что коммерческое суррогатное материнство в том виде, в каком оно практикуется сегодня, в моральном отношении менее сомнительно, чем соглашение, которое привело к делу «малышки М». Поскольку женщина, вынашивающая чужого ребенка, предоставляет не свою яйцеклетку, а только матку, можно доказать, что рожденный ею ребенок генетически не ее. Согласно этой позиции, ребенка не продают, и вероятность того, что родившая ребенка женщина станет предъявлять права на него, снижается.

Но суррогатное зачатие не решает моральную проблему. Действительно, возможно, что женщины, вынашивающие чужих детей, будут менее привязаны к выношенным и рожденным ими детям, чем суррогатные матери, предоставляющие свою яйцеклетку. Но разделение материнства не на две, а на три составляющие (усыновляющую мать, донора яйцеклетки и женщину, вынашивающую чужой плод) не дает решения вопроса о том, кто из этих трех сторон имеет преимущественное право на ребенка.

Если угодно, передача вынашивания детей на аутсорсинг произошла благодаря тому, что появление экстракорпорального зачатия привело к обострению внимания к моральным аспектам проблемы. Существенная экономия средств, которую получают будущие родители, и огромные по сравнению с заработками индийцев экономические выгоды, извлекаемые индийскими суррогатными матерями, делают неоспоримым тот факт, что коммерческое суррогатное материнство может повысить общее благосостояние. Так что, с утилитарной точки зрения, трудно сомневаться в становлении оплачиваемого суррогатного материнства как отрасли глобальной экономики.

Но глобальный аутсорсинг беременностей обострил и моральные сомнения. Суман Додия, 26-летняя индийская женщина, ставшая суррогатной матерью, которая выносила ребенка для пары из Велико-

британии, как горничная ранее зарабатывала 25 долл. в месяц. Для нее возможность заработать 4,5 тыс. долл. за 9 месяцев должна была быть неотразимо привлекательной⁶⁰. Тот факт, что она уже родила троих детей от мужа и никогда не обращалась к врачу, придает пикантность ее роли суррогатной матери. Рассказывая о своей суррогатной беременности, она сказала: «Теперь я более осторожна, чем была, когда вынашивала своих собственных детей»⁶¹. Хотя экономические выгоды ее решения стать суррогатной матерью очевидны, но вовсе неочевидно, что это решение можно назвать свободным. Более того, создание суррогатного материнства как отрасли глобальной экономики, как политики, сознательно проводимой в бедных странах (и не менее того), обостряет чувство того, что суррогатное материнство обесценивает женщин, превращая их тела и репродуктивные способности в инструменты.

Трудно вообразить две сферы человеческой деятельности более непохожие, чем вынашивание детей и ведение войны. Но женщины, вынашивающие в Индии чужих детей, и солдат, нанятый Эндрю Карнеги и заменивший его на полях Гражданской войны, имеют что-то общее. Размышления о правильном и неправильном в ситуациях этих людей ставит нас перед двумя вопросами, разделяющими конкурирующие концепции справедливости: «Насколько свободны решения, которые мы принимаем на свободном рынке? И существуют ли некоторые добродетели и блага высшего порядка, которые рынки не уважают и которые нельзя продать и купить за деньги?»

Глава 5

Иммануил Кант.

Важность мотива:

откуда берутся права человека

Основы прав человека

Если вы верите во всеобщие права человека, вы, вероятно, не утилитарист. Если все люди достойны уважения, независимо от того, где живут и чем занимаются, тогда относиться к ним только как к инструментам достижения коллективного счастья — неправильно. (Вспомните историю Ле Гуин о ребенке, чахнущем в погребке и голодающем ради «города счастья».)

Права человека можно отстаивать потому, что их уважение в долгосрочной перспективе увеличит пользу. Однако в этом случае мотивом в пользу уважения прав является не уважение лиц, которые обладают этими правами, а улучшение положения всех. Одно дело — осуждать историю страдающего ребенка потому, что этот сценарий снижает общую пользу, и совсем другое дело — осуждать такой сценарий как моральное зло само по себе, как несправедливость по отношению к данному ребенку.

Если польза не является основанием прав, тогда что является их нравственной основой? Либертарианцы предлагают возможный ответ. Индивидуумов не следует использовать просто в качестве средств достижения благосостояния других людей потому, что такое отношение

к этим индивидуумам нарушает их фундаментальное право собственности на себя самих. Моя жизнь, мой труд, моя личность принадлежат мне и только мне. Общество в целом не вправе распоряжаться активами, которые являются моей собственностью.

Однако, как мы уже видели, концепция собственности на самих себя, будучи последовательно применена, приводит к выводам о необходимости устранения всех ограничений рынка, избавленного от всякой социальной защиты тех, кому не повезло; о минимальном государстве, исключающем большинство мер по смягчению неравенства и достижению общего блага, и о торжестве настолько полного согласия, что оно будет допускать наносимые людьми самим себе оскорбления человеческого достоинства вроде каннибализма по согласию или продаже человека в рабство.

Даже Джон Локк (1632–1704), величайший теоретик прав собственности и ограниченного государства, не утверждает неограниченное право собственности человека на самого себя. Локк отвергает мысль о том, что мы можем распоряжаться своей жизнью и свободой так, как нам заблагорассудится. Но в своей теории неотчуждаемых прав Локк ссылается на Бога, что создает трудности тем, кто ищет моральных оснований прав человека, которые не зиждились бы на религиозных послылках.

Доводы Канта в пользу прав

Иммануил Кант (1724–1804) предлагает альтернативное объяснение обязанностей и прав. Его трактовка этой проблемы является одной из самых мощных и влиятельных, какие были даны каким-либо философом, и она не зависит от мысли о том, что мы владеем собой на правах собственности, или от утверждения, что наша жизнь и наши вольности — это дар Божий. Трактовка Канта построена на том, что люди — существа рациональные, мыслящие, заслуживающие достоинства и уважения.

Кант родился, жил и скончался в восточно-прусском городе Кёнигсберге. Он был выходцем из семьи весьма скромного достатка. Кант-старший зарабатывал на жизнь шорным делом. Родители Иммануила

были пиетистами, то есть протестантами, которые делали акцент на внутреннюю религиозную жизнь и свершение благих дел¹.

Иммануил преуспевал в университете Кёнигсберга, куда он поступил учиться в 16 лет. Какое-то время он работал частным учителем, а в возрасте 31 года получил первую академическую работу, став преподавателем, не получавшим фиксированного жалования (оплата, которую он получал, зависела от числа посещавших его лекции студентов). Кант был популярным и усердным лектором и читал около 20 лекций в неделю по разным предметам, в том числе по метафизике, логике, этике, праву, географии и антропологии.

В 1781 г. Кант, которому исполнилось 57 лет, опубликовал свою первую крупную работу под названием «Критика чистого разума», в которой бросил вызов эмпирической теории знания, выдвинутой Дэвидом Юмом и Джоном Локком. Четырьмя годами позже Кант опубликовал труд «Основы метафизики нравственности». Эта книга стала первой из ряда его работ, посвященных нравственной философии. «Основы» Канта, опубликованные через пять лет после выхода в свет в 1780 г. «Принципов морали и законодательства» Иеремии Бентама, стали сокрушительной критикой утилитаризма. Кант доказывал, что мораль не имеет отношения к максимизации счастья или к какой-либо другой цели. Мораль, утверждал Кант, в сущности, связана с уважением личности самой по себе.

«Основы» Канта появились вскоре после начала Американской революции (1776) и незадолго до Французской революции (1789). В соответствии с духом и моральным порывом этих революций труд Канта предлагал мощную основу тому, что революционеры XVIII в. называли «правами человека», а ныне мы называем «всеобщими правами человека».

Читать философские труды Иммануила Канта — нелегкий труд. Но если вы хотите попробовать, пусть сказанное не утешит вас. Философия Канта стоит усилий, которые придется затратить на чтение его трудов, потому что ставки поистине огромны. В «Основах» поставлен важный вопрос: «Каков высший принцип морали?» В процессе ответа на него Кант затрагивает другой вопрос огромной важности: «Что есть свобода?»

С тех пор ответы Канта на эти вопросы оказывают огромное влияние на нравственную и политическую философию. Но историческое влияние Канта — не единственная причина, по которой его труды заслуживают внимания. Сколь бы устрашающей ни казалась философия Канта на первый взгляд, она фактически одухотворяет значительную часть современной нравственной и политической мысли, даже если мы не сознаем этого. Итак, постижение Канта — не просто философское упражнение; это и способ исследования ряда фундаментальных посылок, скрыто, неявно присутствующих в нашей общественной жизни.

Акцент, сделанный Кантом на человеческом достоинстве, наполняет содержанием современные концепции всеобщих прав человека. Что еще важнее, его трактовка свободы фигурирует во многих ныне разворачивающихся спорах о справедливости. В начале этой книги я провел различие между тремя подходами к свободе. Вспомним же суть сказанного...

Сторонники первого подхода, утилитаристы, утверждают, что постановка вопроса о том, способствуют ли такое-то явление или такой-то поступок максимальному росту благосостояния или коллективного счастья общества в целом, — способ определения справедливости и нравственности явления или поступка. Второй подход связывает справедливость со свободой. Либертарианцы — сторонники этого второго подхода — говорят, что любое справедливое распределение богатства и доходов возникает в результате свободного обмена товарами и услугами на не стесненном никакими ограничениями рынке. Эти люди утверждают, что регулирование рынка несправедливо потому, что нарушает свободу личного выбора. Сторонники третьего подхода говорят, что справедливость означает предоставление людям того, чего они морально заслуживают, то есть такое распределение товаров, которое вознаграждает добродетель и способствует ей. Как увидим далее, в главе 8, посвященной взглядам Аристотеля, основанный на добродетели подход связывает справедливость с размышлениями о благой жизни.

Кант отвергает первый подход, основанный на максимизации благосостояния, и третий подход, предполагающий поощрение добродетели. Кант считает, что ни тот, ни другой подход не уважает свободу человека.

Таким образом, Кант — яркий сторонник и защитник второго подхода, который связывает справедливость и нравственность со свободой. Но выдвигаемая Кантом идея свободы очень взыскательна и требует большего, чем свобода выбора, которую мы осуществляем, покупая и продавая товары на рынке. Кант утверждает: то, что мы обычно считаем свободой рынка или свободой потребительского выбора, не есть подлинная свобода потому, что такая свобода сопряжена с удовлетворением желаний, которые мы не выбираем свободно.

Ниже мы рассмотрим выдвинутую Кантом более возвышенную идею свободы. Но перед этим разберемся, почему Кант считает ошибочным утилитаристское представление о справедливости и морали как о вопросе максимизации счастья.

Проблема с максимизацией счастья

Кант отвергает утилитаризм. Он утверждает: основывая права на вычислениях того, что принесет величайшее счастье, утилитаризм оставляет права в уязвимом положении. Но есть и более глубокая проблема: пытаясь вывести моральные принципы из желаний, мы получаем ложный способ размышлений о морали. Одно лишь то, что, как правило, в любом обществе подавляющее большинство отдает самое страстно и пылко выраженное предпочтение какому-то закону, не делает этот закон справедливым.

Кант говорит: мораль нельзя основывать на чисто эмпирических соображениях вроде интересов, желаний, потребностей и предпочтений, которые могут быть у людей в определенный момент. Эти факторы — переменные и случайные, а потому вряд ли могут служить основой универсальных моральных принципов вроде всеобщих прав человека. Но более фундаментальное утверждение Канта заключается в следующем: обоснование моральных принципов предпочтениями и желаниями (даже желанием счастья) вводит в заблуждение относительно сути морали. Утилитаристский принцип счастья «несколько не содействует созданию нравственности, так как совсем не одно и то же сделать человека счастливым или даже сделать его хорошим; сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать

его добродетельным»². Основание морали на интересах и предпочтениях уничтожает достоинство человека, научая нас не отличать правильное и неправильное, «а только одному — как лучше рассчитывать»³.

Если наши желания и потребности не могут быть основой морали, что нам остается? Один из возможных ответов на этот вопрос — Бог. Но это — не ответ Канта. Хотя Кант и был христианином, он не обосновывал мораль божественным авторитетом. Кант утверждает, что вместо обращения к этому авторитету к высшему принципу морали можно прийти посредством осуществления того, что он называл «чистым практическим разумом». По Канту, для того чтобы понять, каким образом мы можем постичь нравственный закон, давайте рассмотрим тесную связь между нашими способностями к рассуждению и к свободе. Именно такую связь усматривал Кант.

Кант утверждает, что каждый человек достоин уважения, но не потому, что мы являемся собственниками самим себе, а потому, что мы — разумные существа, способные к рассуждению, а кроме того, мы — автономные существа, способные свободно действовать и свободно выбирать.

Кант не утверждает, что мы всегда действуем разумно или всегда осуществляем автономный выбор. Иногда — да, иногда — нет. Кант говорит только о том, что у нас есть способности к рассуждению и к свободе и что эти способности присущи людям как таковым.

Кант с готовностью признаёт, что наша способность к мышлению — не единственное дарование, которым мы наделены. У нас есть еще способность испытывать удовольствия и страдания. Кант признаёт, что мы — чувствующие существа в такой же мере, в какой являемся существами рациональными. Под словом «чувствующий» Кант понимает то, что мы реагируем, откликаемся на свои чувства, ощущения. Так что Бентам был прав, но прав наполовину. Бентам верно подметил, что людям нравятся удовольствия и не нравятся страдания. Но, настаивая на том, что удовольствия и страдания — «наши суверенные господа», Бентам ошибался. Кант утверждает, что разум может быть сувереном по меньшей мере иногда. Когда разум повелевает нашей волей, нами уже движет не желание достичь удовольствия и избежать страданий.

Наша способность к мышлению связана с нашей способностью к свободе. Вместе взятые, эти способности отличают нас от животных и отделяют от животного существования. Эти способности делают нас чем-то большим, чем тварями, подчиненными инстинктам.

Что такое свобода?

Чтобы разобраться с идеями моральной философии Иммануила Канта, нам надо понять, что он считает свободой. Мы часто представляем свободу как отсутствие препятствий, мешающих нам делать то, что хочется. Кант не согласен. У него есть более жесткая, требовательная концепция свободы.

Кант рассуждает так: когда мы, подобно животным, стремимся к удовольствиям или избегаем страданий, мы на самом деле не действуем свободно. Мы действуем как рабы наших инстинктивных потребностей и желаний. Почему? Потому что всякий раз, когда мы стремимся удовлетворить наши желания, все, что мы делаем, мы делаем ради какой-то цели, которую дают нам извне. Я делаю это, чтобы утолить голод, а то — чтобы утолить жажду.

Предположим, я пытаюсь решить, какое мороженое заказать. Выбрать шоколадное, ванильное или крем-брюле с кусочками печенья? Я могу думать, что осуществляю свободный выбор, но в действительности я всего лишь пытаюсь выяснить, какой привкус более всего удовлетворит мои предпочтения, а предпочтения-то я не выбираю. Кант не говорит, что удовлетворять наши предпочтения неправильно. Он говорит, что, когда мы поступаем таким образом, мы действуем не свободно, а по решению, данному нам извне. В конце концов, я не выбираю свое желание съесть не ванильное мороженое, а крем-брюле с кусочками печенья. У меня просто есть это желание.

Одно время у компании Sprite был рекламный лозунг «Подчинись своей жажде». В этой рекламе присутствовало (разумеется, непреднамеренно) кантианское прозрение. Когда я выбираю банку «Спрайта» («Пепси» или «Коки»), я повинуюсь, а не действую свободно. Я отвечаю на желание, которое я не выбирал. Я подчиняюсь своей жажде.

Люди часто спорят о роли природы и питания в формировании поведения. Является ли желание попить «Спрайт» (или другие сладкие напитки) впечатанным в гены? Или оно вызвано рекламой? С точки зрения Канта, этот спор не имеет смысла. Неважно, является ли мое поведение биологически запрограммированным или социально обусловленным. Важно то, что оно не является по-настоящему свободным. По Канту, действовать свободно — значит действовать автономно. А действовать автономно — значит действовать в соответствии с законом, который я даю себе, а не в соответствии с диктатами природы или общественных конвенций.

Один из способов понимания того, что Кант называет автономными действиями, — противопоставление автономии и ее противоположности. Кант изобретает слово, выражающее эту противоположность, — *гетерономия*. Когда я действую гетерономно, я действую в соответствии с предопределенностью, заданной мне извне. Вот пример: если бросить бильярдный шар, он упадет на землю. Падая, шар не действует свободно, его движением управляют естественные законы, в данном случае закон притяжения.

Предположим, я падаю (или меня столкнули) со 100-этажного небоскреба. Пока я падаю, никто не скажет, что я действую свободно; движением моего тела, как и движением бильярдного шара, управляет закон притяжения.

А теперь предположим, что я сваливаюсь на другого человека и убиваю его. Я буду нести моральную ответственность за эту смерть, наступившую в результате несчастного случая, но не большую, чем бильярдный шар, если он упадет с большой высоты и ударит кого-то по голове. Ни в том, ни в другом случае падающий предмет, будь то я или бильярдный шар, не действуют свободно. В обоих случаях падающим предметом управляет закон притяжения. Раз нет автономности, нет и моральной ответственности.

Таким образом, существует связь между свободой как автономностью и концепции морали, выдвинутой Кантом. Свободное действие — это не выбор наилучших средств достижения цели. Это выбор самой цели, сделанный ради этой цели. Выбор, который могут делать люди и не может сделать бильярдный шар (и большинство животных).

Личности и вещи

Три часа ночи, и ваш сосед по комнате в общежитии спрашивает, какого черта вы не спите, размышляя о нравственных дилеммах, связанных с несущимся под гору неуправляемым трамваем.

— Чтобы написать хороший доклад по курсу «Этика-101», — отвечаете вы.

— А зачем писать хороший доклад? — спрашивает сосед по комнате.

— Чтобы получить хорошую оценку.

— А зачем беспокоиться об оценках?

— Чтобы получить работу в инвестиционном банке.

— А зачем получать работу в инвестиционном банке?

— Чтобы когда-нибудь стать управляющим хедж-фондом.

— А зачем становиться управляющим хедж-фондом?

— Чтобы делать очень большие деньги.

— А зачем делать очень большие деньги?

— Чтобы часто есть лобстеров. Мне нравятся лобстеры. В конце концов, я чувствующее существо. Подумай-ка об этом. Вот почему я засиделся, размышляя о неуправляемых трамваях!

Вот пример того, что Кант назвал бы гетерономным решением, примером совершения какого-то действия ради чего-то еще, что нужно для чего-то еще и т.д. Когда мы действуем гетерономно, мы действуем ради целей, данных или заданных нам извне. Мы — не авторы преследуемых нами целей, а инструменты их достижения.

Выдвинутая Кантом концепция автономии резко противоречит подобным действиям и данному пониманию свободы действий. Когда мы действуем автономно, в соответствии с законом, который мы дали сами себе, мы делаем нечто ради этого нечто, которое является целью само по себе. Мы перестаем быть инструментами для достижения целей, заданных нам извне. Эта способность действовать автономно и есть то качество, которое придает человеческой жизни особое достоинство — думать. Оно подчеркивает разницу между личностями и вещами.

Для Канта уважение человеческого достоинства означает отношение к личностям как ценностям самим по себе. Вот почему неправильно использовать людей во имя всеобщего благополучия, как это делает

утилитаризм. Сталкивание дородного человека на пути для остановки несущегося трамвая — это использование данного человека как средства и потому неуважение его как самостоятельной ценности. Просвещенный утилитарист вроде Милля может отказаться от столкновения человека на пути в силу вторичных последствий, которые могут снизить пользу такого поступка в долгосрочной перспективе (скажем, люди вскоре начнут бояться стоять на мостах и т.д.). Но Кант сказал бы, что это — неправильная причина отказа от столкновения человека с моста. Неправильная потому, что и в этом случае к потенциальной жертве относятся как к инструменту, предмету, средству достижения счастья других людей. Потенциальной жертве сохраняют жизнь, но не ради нее самой, а для того, чтобы другие люди без опаски могли ходить по мостам.

Это вызывает вопрос о том, что придает поступку моральную ценность. Ответ на этот вопрос уводит нас от выдвинутой Кантом особенно строгой концепции свобод и приводит к обоснованной им же и столь же требовательной концепции морали.

Что такое мораль? Поиск мотива

По Канту, моральная ценность поступка заключается не в возможных его последствиях, а в намерениях, в силу которых совершен поступок. Важен мотив, причем мотив должен быть определенного рода. Правильный поступок надо совершать потому, что он правилен, а не в силу какого-то скрытого мотива или ради какой-то цели, и только эта мотивация имеет моральное значение.

«Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет», — писал Кант. Добрая воля добра сама по себе, независимо от того, возобладает она или нет. «Если бы даже... эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели: если б при всех своих стараниях она ничего бы не добилась и осталась одна только добрая воля... — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе полную ценность»⁴.

Для того чтобы действие было добрым, «недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственностью; оно должно совершаться также

и ради нее»⁵. И мотив, придающий моральную ценность поступку, — это мотив долга, под которым Кант понимает совершение правильного деяния в соответствии с правильным размышлением⁶.

Говоря, что только мотив долга придает поступку моральную ценность, Кант не рассказывает об обязанностях, которые мы несем. А еще он не говорит нам о том, каков высший принцип морали. Он просто замечает, что, когда мы оцениваем моральное достоинство или ценность поступка, мы оцениваем мотив долга, в силу которого совершен поступок, а не последствия этого поступка⁶.

Если мы действуем в силу мотива, отличающегося от долга (скажем, из эгоистических соображений), наши действия не содержат моральной ценности. Действительно, утверждает Кант, наши действия утрачивают моральную ценность не только в том случае, когда мы совершаем их из эгоистических побуждений, но и всякий раз, когда мы пытаемся удовлетворить наши желания, предпочтения и инстинктивные побуждения. Кант противопоставляет подобные мотивы (он называет их «мотивами склонностей») мотиву долга и настаивает, что только поступки, совершенные по мотиву долга, обладают моральной ценностью.

Расчетливый лавочник и Бюро «Лучший Бизнес»

Кант предлагает несколько примеров, выявляющих разницу между долгом и склонностями. Первый пример — пример расчетливого лавочника. Неопытный покупатель (скажем, ребенок) заходит в бакалейную лавочку купить булку. Лавочник может взять с него лишние деньги, то есть взять больше обычной цены булки, и ребенок не поймет, что его обсчитали. Но лавочник понимает, что, если другие люди узнают, что он воспользовался неопытностью ребенка, о его непорядочности пойдут слухи, и это нанесет вред его бизнесу. Поэтому он решает не обсчитывать ребенка и берет с него правильную цену. Итак, лавочник совершает правильный поступок, но совершает его по неправильной причине. Единственная причина, по которой он правильно рассчитывается с ребенком, — стремление оградить свою репутацию. Лавочник действует честно только из эгоистических соображений, поэтому у его поступка нет моральной ценности⁷.

Современную параллель действия кантовского благоразумного лавочника можно найти в кампании по набору добровольцев в нью-йоркское Бюро «Лучший Бизнес». Стремясь завербовать новых членов, эта организация иногда публикует в газете *New York Times* объявление на целую страницу под заголовком «Честность — лучшая политика. Она же самая выгодная». Текст рекламного объявления не оставляет сомнений в том, к каким мотивам апеллирует рекламода-тель:

«Честность. Она так же важна, как и любой другой актив. Бизнес, который ведут честно, открыто и по справедливой цене, не может не процветать. Именно поэтому мы поддерживаем Бюро „Лучший Бизнес“. Присоединяйся. И извлекай из этого прибыль».

Кант не стал бы осуждать Бюро «Лучший Бизнес»; поощрение честного бизнеса достойно одобрения. Но есть важное моральное различие между поощрением честности ради нее самой и поощрением честности ради получения прибыли. Первая позиция — принципиальная, вторая — благоразумная. Кант утверждает, что только принципиальная позиция соответствует мотиву долга, единственному мотиву, который придает поступку моральную ценность.

Рассмотрим следующий пример. Несколько лет назад университет штата Мэриленд попытался справиться с проблемой распространенного мошенничества, попросив студентов подписать обязательство не мошенничать. В качестве материального стимула студентам, подписавшим обязательство, предложили дисконтную карту, позволявшую сэкономить от 10 до 25% на покупках в местных магазинах⁸. Никто не знает, сколько студентов пообещали не мошенничать ради получения скидки в местных рестораниках и магазинчиках. Но большинство из нас согласится с тем, что в купленной честности нет моральной ценности. (Может быть, скидки сократили количество мошенничеств, а может быть, и нет. Остается, однако, этический вопрос: имеет ли честность, мотивированная желанием получить скидки или денежное вознаграждение, моральную ценность? Кант сказал бы, что не имеет.)

Приведенные примеры проявляют правдоподобие утверждения Канта о том, что только мотив долга, то есть совершение поступков

потому, что они правильны, а не потому, что они полезны или удобны, придает поступкам моральную ценность. Но следующие два примера демонстрируют сложность выдвигаемого Кантом тезиса.

Оставаться в живых

Первый пример с долгом сохранять свою жизнь в том смысле, в каком понимает слово «долг» Кант. Поскольку у большинства людей есть сильная предрасположенность к сохранению жизни, этот долг редко вступает в игру. Так что большинство мер предосторожности, которые мы принимаем для сохранения нашей жизни, лишено морального содержания. Если мы пристегиваемся ремнями безопасности или контролируем уровень холестерина, то это акты благоразумия, но не нравственные поступки.

Кант признаёт, что часто трудно понять, какими мотивами руководствуются люди. И он признаёт, что мотивы долга и предрасположенности (или склонности) могут присутствовать одновременно. Кант утверждает только то, что мотив долга, то есть совершение поступков потому, что эти поступки правильны, а не потому, что они полезны, приятны или удобны, придает поступкам моральную ценность. Свое утверждение он иллюстрирует примером отношения человека к собственной жизни и смерти.

Большинство людей живут потому, что любят жизнь, а не потому, что должны жить. Кант предлагает пример, в котором в поле зрения попадает мотив долга. Он воображает безнадежно больного, страдающего человека, который настолько отчаялся, что утратил желание жить. Если такой человек мобилизует волю, чтобы сохранять жизнь не из предрасположенности или склонности к ней, его действия имеют моральную ценность⁹.

Кант не утверждает, что исполнить долг сохранять свою жизнь могут только страдалцы. Можно любить жизнь и все же сохранять ее по правильной причине, а именно потому, что у каждого есть долг поступать таким образом. Желание жить не подрывает моральную ценность сохранения собственной жизни при условии, что человек признаёт долг сохранять свою жизнь и сохраняет ее с учетом этой причины.

Моральный мизантроп

Пожалуй, самый трудный для кантианской позиции случай связан с долгом помогать другим. Некоторые люди — альтруисты. Они проявляют сострадание к другим людям и получают удовольствие, помогая им. Но для Канта совершение благих деяний из сострадания, «сколь бы правильным и любезным оно ни было», лишено моральной ценности. Возможно, данное отношение противоречит тому, что подсказывает интуиция. Разве плохо быть человеком, получающим удовольствие от оказания помощи другим? Кант, скорее всего, согласился бы с таким предположением. Он определенно считает, что в действиях, совершаемых из сострадания, нет ничего дурного. Но он проводит различие между мотивами, по которым оказывают помощь. Одно дело, если оказание помощи доставляет удовольствие, и другое дело, если помощь оказывают из чувства долга. А Кант настаивает, что только мотив долга придает поступкам моральную ценность. Сострадание, которое испытывает альтруист, «достойно похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки»¹⁰.

Итак, что нужно для того, чтобы хорошее деяние обрело моральную ценность? Кант предлагает следующий сценарий. Вообразите, что наш альтруист переживает неудачу, которая полностью отбивает у него любовь к человечеству. Он становится мизантропом, утратившим все симпатии и всякое сострадание. Но эта охладевшая ко всему душа вытаскивает себя из безразличия и приходит на помощь другим людям. Не питая ни малейшей склонности к помощи, этот человек все же оказывает помощь «исключительно из чувства долга — вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность»¹¹.

В некоторых отношениях это суждение представляется странным. Что же, Кант высоко оценивает мизантропов и делает их образцами нравственности? Нет, не совсем так. Получение удовольствия от совершения правильных поступков не обязательно разрушает моральную ценность этих поступков. Кант говорит нам: значение имеет то, что добрые поступки совершают потому, что совершать их правильно, независимо от того, приносит ли совершение этих поступков удовольствие или нет.

Герой конкурса на знание орфографии

Рассмотрим случай, произошедший несколько лет назад на национальном конкурсе школьников на знание орфографии, который проводили в столице США. 13-летнего мальчика попросили назвать буквы, составляющие слово *эхолалия*, которое означает свойство повторять все, что человек слышит. Хотя мальчуган ошибся, судьи не расслышали его ответ, сказали, что он правильно назвал буквы, и позволили ему пойти дальше. Когда мальчик понял, что допустил ошибку, он вышел к судьям и сказал им о недоразумении. В конце концов его сняли с соревнования. На следующий день заголовки газет объявили мальчика «героем конкурса», а его фотографию напечатали в *New York Times*. «Судьи сказали, что я очень честный, — сообщил мальчик репортерам. И добавил: — Я не хотел чувствовать себя дерьмом»¹².

Когда я прочитал эти слова героя конкурса на знание орфографии, то задумался, а что бы сказал по этому поводу Кант... Конечно, не хотеть чувствовать себя дерьмом — чистой воды предрасположенность. Итак, если мотив мальчика состоял в том, чтобы сказать правду, это, по-видимому, разрушало моральную ценность его поступка. Но такое суждение, вероятно, слишком строго. Оно означало бы, что только бесчувственные люди вообще способны к совершению поступков, имеющих моральную ценность. Не думаю, что Кант имел в виду это.

Если единственной причиной, по которой мальчик сказал правду, было желание избежать чувства вины или дурной огласки, которую получил бы он в СМИ, если б его ошибка вскрылась, тогда рассказанная им правда не имеет моральной ценности. Но если он сказал правду потому, что сказать правду было правильно, его поступок имеет моральную ценность независимо от удовольствия или удовлетворения, которое могло сопутствовать этому поступку. Если он совершил правильный поступок по правильной причине, то удовольствие, которое он извлек из этого поступка, не разрушает моральную ценность поступка.

То же следует сказать и об альтруисте Канта. Если этот человек приходит на подмогу другим людям просто ради удовольствия, которое помощь приносит ему самому, то его действия не имеют моральной ценности. Но если он признаёт долг, обязанность помогать другим

и действует из чувства долга, то удовольствие, которое он получает из помощи, нисколько не обесценивает моральное достоинство его поступков.

Конечно, на практике долг и предрасположенность часто сосуществуют. Подчас нелегко разобраться даже в собственных мотивах. Тем более нелегко уверенно определить мотивы, которыми руководствуются другие люди. Кант этого и не отрицает. Не считает Кант и того, что только закоренелый мизантроп способен к совершению поступков, имеющих моральную ценность. Цель приведенного им в пример мизантропа — изолировать мотив долга, увидеть его не омраченным симпатией или состраданием. И как только мы замечаем проблеск мотива долга, мы можем выявить то свойство наших добрых дел, которое придает им моральную ценность. И это свойство — принципиальность наших поступков, а не их последствия.

Каков высший принцип морали?

Если мораль — это действие по соображениям долга, остается показать, чего требует долг. По Канту, понимание этого равнозначно пониманию высшего принципа морали. А каков высший принцип морали? Ответ на этот вопрос был целью, которую преследовал Кант в своих «Основах».

К ответу Канта можно подойти, рассмотрев, как он связывает три великие идеи: мораль, свободу и мышление. Кант разъясняет эти идеи с помощью ряда противопоставлений, или «дуализмов». Эти «дуализмы» сопряжены с изрядным количеством специфических терминов, но, если вы замечаете параллель в этих противопоставляемых терминах, вы на пути к пониманию нравственной философии Канта. Перечислю противопоставления, которые следует иметь в виду.

МОРАЛЬ (контраст I)

**Противопоставление долга склонности
или предрасположенности**

СВОБОДА (контраст II)

**Противопоставление автономии
гетерономии**

РАЗУМ (контраст III)

**Противопоставление категорических
и гипотетических императивов**

Мы уже рассмотрели первое из этих противопоставлений, противопоставление между долгом и предрасположенностью. Только мотив долга придает поступкам моральную ценность. Посмотрим, смогу ли я объяснить два других противопоставления.

Второе противопоставление описывает два разных способа, которые могут определять мою волю: автономию и гетерономию. Согласно Канту, я свободен только тогда, когда моя воля определена автономно, управляется законом, который я сам себе даю. И опять, мы часто представляем свободу как способность творить все, что нам хочется, беспрепятственно следовать нашим желаниям. Если вы сами изначально не выбираете себе желаний, как вы можете воображать, что свободно следуете им? Кант понимает эту проблему и выражает ее в противопоставлении автономии и гетерономии.

Когда моя воля гетерономна, она определена извне. Но тут возникает трудный вопрос: если свобода означает нечто большее, чем следование желаниям и склонностям, каким образом она возможна? Разве не все, что человек делает под воздействием каких-то желаний или склонностей, определено внешними влияниями?

Ответ на этот вопрос далеко не очевиден. Кант замечает, что всё в природе работает согласно законам, таким как законы естественной необходимости, физические законы, законы причины и следствия¹³. Это положение распространяется и на людей. Мы, в конце концов, естественные существа. Люди не освобождены от законов природы.

Но если люди способны к свободе, они должны обладать свободой действовать в соответствии с каким-то законом иного рода, отличающимся от законов физики. Кант утверждает, что все действия подчинены законам того или иного рода. Если бы наши действия были подчинены только физическим законам, мы не отличались бы от бильярдного шара. Итак, если мы способны к свободе, мы должны быть способны к совершению поступков не в соответствии с законом, который дан нам или наложен на нас, но согласно закону, который мы даем себе сами. Но откуда берется такой закон?

Ответ Канта: этот закон берется из разума. Мы — существа не только чувственные, подчиненные удовольствиям и страданиям, которые приносят наши чувства; мы — еще и рациональные существа, способные

к мышлению. Если мою волю определяет разум, моя воля становится силой, способной делать выбор, не зависящий от диктатов природы или склонностей. (Обратите внимание: Кант не утверждает, что разум всегда управляет волей человека; Кант говорит лишь то, что в той мере, в какой я способен действовать свободно, в соответствии с законом, который я даю себе сам, это необходимым образом становится как раз тем случаем, когда разум может управлять моей волей.)

Кант, разумеется, не первый философ, отметивший способность людей размышлять. Но его идея разума, подобно его концепциям свободы и нравственности, особенно требовательна. Для философов-эмпириков, в том числе утилитаристов, разум всецело инструментален. Такой разум позволяет нам выявлять средства достижения определенных целей; целей, которые полагает не сам разум. Томас Гоббс называл разум «разведчиком желаний». Дэвид Юм называл разум «рабом страстей».

Утилитаристы рассматривали людей как существ, способных к рассуждениям, но только к инструментальным рассуждениям. Для утилитаристов работа разума состоит не в том, чтобы определять, какие цели заслуживают того, чтобы их добиваться. Дело разума — рассчитывать, каким образом максимизировать пользу, удовлетворяя желания, которые у нас (так уж случилось) есть.

Кант отвергает такую подчиненную роль разума. Для него разум — не просто раб страстей. Если бы весь разум сводился к этому, говорит Кант, людям было бы лучше обходиться инстинктами¹⁴.

Выдвинутая Кантом идея разума (практического разума; разума того рода, который сопряжен с моралью) — это идея не инструментального разума. Кант провозглашает «чистый практический разум, который законодательствует *a priori*, независимо от всех эмпирических целей»¹⁵.

Противопоставление категорического и гипотетического императивов

Но каким образом разум может делать это? Кант проводит различие между двумя способами, при помощи которых разум может управлять волей, между императивами двух разных видов. Императив одного, воз-

можно, самого знакомого всем вида — это гипотетический императив. Такие императивы используют инструментальный разум: если вам хочется получить результат X, совершите действие Y. Если хотите иметь хорошую деловую репутацию, относитесь к вашим клиентам честно.

Кант противопоставляет гипотетические императивы, которые всегда условны, императиву иного рода; императиву, который безусловен: категорическому императиву. «Если поступок хорош только для чего-то *другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим императивом*; если же он представляется хорошим *сам по себе*, стало быть, как необходимый для воли... то императив — *категорический*»¹⁶. Определение *категорический* может казаться одним из специфических словечек Канта, но оно не так уж далеко от обычного значения, в котором употребляем это слово мы. Под определением *категорический* Кант понимает безусловность. Например, когда какой-нибудь политик категорически отрицает свою причастность к якобы имеющему место скандалу, это отрицание не просто подчеркнутое, это отрицание безусловное и не допускает ни малейшего исключения или лазейки. Сходным образом категорические обязанности или категорические права — это обязанности и права, какие применяются и действуют независимо от обстоятельств.

По Канту, категорический императив господствует (да, категорически) безотносительно зависимости от любой иной цели. Он «касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы поступка и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно». Кант утверждает: только этот императив «можно назвать императивом *нравственности*»¹⁷.

Теперь прошу обратить внимание на связь между тремя параллельными противопоставлениями. Чтобы быть свободным в смысле автономии, я должен действовать в соответствии не с гипотетическим императивом, а с категорическим.

Остается важным вопрос: что есть категорический императив и чего он требует от нас? Кант говорит, что ответить на этот вопрос можно, исходя из идеи практического закона, который имеется как «нечто такое, существование чего само по себе обладает абсолютной ценностью, что

как *цель сама по себе* могла бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, то есть практического закона»¹⁸. На этот вопрос можно ответить исходя из идеи закона, который связывает нас как мыслящих существ и независимо от наших конкретных целей. Так каков же этот закон?

Кант предлагает несколько вариантов или формулировок категорического императива, которые, по его мнению, сводятся к одному и тому же.

Категорический императив-I: универсализация максимы

Первый вариант Кант называет формулой универсального закона: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*¹⁹. Под «максимой» Кант подразумевает правило или принцип, который придает поступку разум. Кант говорит, в сущности, следующее: нам следует поступать только на основании принципов, которые мы могли бы сделать всеобщими, не впадая при этом в противоречия. Чтобы понять, что имеет в виду Кант в этом, надо признать, абстрактном тексте, рассмотрим конкретный моральный вопрос: «Правильно ли давать обещание, которое, как вы заранее знаете, не сможете сдержать?»

Кант иллюстрирует категорический императив примером соблюдения обещания. Предположим, я отчаянно нуждаюсь и потому прошу вас одолжить денег. Я прекрасно знаю, что вернуть долг в обозримом будущем не смогу. Нравственно ли брать в долг, делая ложное обещание быстро вернуть его; обещание, которое, как я знаю, мне не выполнить? Согласуется ли ложное обещание с категорическим императивом? Кант говорит: нет, определенно, нет. Способ понять, что ложное обещание противоречит категорическому императиву — попытаться универсализировать максиму, на основании которой я собираюсь поступить²⁰.

О какой максиме в данном случае идет речь? Иногда она звучит так: «Всякий раз, когда человек остро нуждается в деньгах, ему следует

просить в долг, обещая погасить этот долг, даже если он знает, что не сможет сделать это». Кант говорит: если вы попытаетесь сделать эту максиму всеобщей и одновременно действовать на ее основании, вы столкнетесь с противоречием. Ведь если каждый станет давать ложные обещания всякий раз, когда люди нуждаются в деньгах, никто не будет верить таким обещаниям. Фактически обещания исчезнут; универсализация ложных обещаний подрывает обещания как институт. Но тогда попытки занять деньги под обещание вернуть долг будут тщетными, даже иррациональными. Этот пример показывает, что давать ложные обещания морально неправильно, и противоречит категорическому императиву.

Некоторые люди находят эту версию категорического императива неубедительной. Формула универсального закона определенно напоминает «моральный бромид», которым взрослые потчуют детей, нарушающих порядок или говорящих не в порядке очередности: «А что, если так делал бы каждый?» Если все лгут, никто не может полагаться на слова других, отчего будет хуже всем. Критики настаивают, что если это то, что говорит Кант, то он, в конечном свете, выдвигает логический довод: надо отвергать ложные обещания не в принципе, но из-за возможных вредных последствий таковых обещаний.

Это возражение против Канта отвел не кто иной, как Джон Милль. Но Милль неверно понял позицию Канта. По Канту, понимание возможности универсализации максимы, на основании которой действует и продолжает действовать человек, это не способ размышления о возможных последствиях. Это — тест на понимание, соответствует ли данная максима категорическому императиву. Ложное обещание морально неправильно не потому, что оно явно подрывает доверие в обществе (хотя оно вполне может подрывать доверие). Ложное обещание морально неправильно потому, что, предлагая его, человек ставит свои потребности и желания в привилегированное положение (в данном случае потребность в деньгах) по сравнению с такими же потребностями и желаниями других людей. Тест на универсализацию указывает на мощное моральное требование: это — способ проверки, не ставит ли человек свои интересы и особые обстоятельства выше интересов и обстоятельств всех других людей.

Категорический императив-II: отношение к людям как к целям самим по себе

Во второй предложенной Кантом формулировке моральная сила категорического императива становится очевиднее. Кант дает формулу, согласно которой целью нравственного поступка является человечество. Кант вводит вторую формулировку следующим образом: моральный закон нельзя основывать ни на каких конкретных интересах или целях потому, что в этом случае закон будет относиться только к человеку, цели которого положены в основу такого закона. Но положим, что имеется нечто такое, существование чего обладает абсолютной ценностью, как цель сама по себе. Тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива²¹.

На вопрос о том, что могло бы иметь абсолютную ценность, быть целью само по себе, Кант отвечает: человечество. «Я утверждаю, что человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средства для любого применения со стороны той или другой воли»²². Кант напоминает: это фундаментальное различие между личностями и вещами. Личности — рациональные, мыслящие существа. Они обладают не только относительной ценностью, но, если угодно, и абсолютной ценностью; ценностью, внутренне присущей людям. То есть мыслящие существа обладают достоинством.

Размышления в этом ключе приводят Канта ко второй формулировке категорического императива: «*Совершая поступки, всегда исходи из отношения к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда — как к средству*»²³. Это — формула человечества как цели.

Снова рассмотрим ложное предположение. Вторая формулировка категорического императива помогает нам понять, с несколько иной точки зрения, почему это предположение неправильно. Когда я обещаю кредитору погасить долг, я надеюсь занять деньги, зная, что не могу вернуть долг, я манипулирую кредитором. Я использую его как средство восстановления своей платежеспособности, а не отношусь к кредитору как к цели, которая заслуживает достоинства.

Обратимся к примеру самоубийства. Интересно заметить, что и убийство, и самоубийство противоречат категорическому императиву, при-

чем по одной и той же причине. Мы часто рассматриваем убийство и самоубийство как поступки, в моральном отношении коренным образом различные. Убийство другого человека — это лишение его жизни против его воли, а самоубийство — вопрос выбора, который делает сам человек, решающийся свести счеты с жизнью. Но выдвинутая Кантом идея отношения к человечеству как к цели отвергает убийство и самоубийство на одном основании. Если я совершаю убийство, я отнимаю что-то жизнь в моих собственных интересах — скажем, для того чтобы ограбить банк или упрочить свою политическую власть или чтобы дать выход своему гневу. Я использую жертву как средство и отказываюсь относиться к этому человеку как к человечеству, как к цели. Вот почему убийство нарушает категорический императив.

По Канту, точно так же нарушает категорический императив и самоубийство. Если я кончаю с жизнью, избегая предсмертных мучений, я использую себя как средство избежания этих мучений. Но, как напоминает нам Кант, личность — не предмет, «не что-то, что можно использовать просто как средство». Права распоряжаться человечеством в лице самого себя у меня не больше, чем права распоряжаться человечеством в лице кого-либо другого. Для Канта самоубийство неправильно по той же причине, по какой неправильно убийство. Человек, совершающий и убийство, и самоубийство, относится к личностям как к предметам и не уважает человечество само по себе как цель²⁴.

Пример с самоубийством обнаруживает отличительную особенность того, что Кант называет обязанностью уважать людей-собратьев. По мнению Канта, уважение к самому себе и уважение к другим людям проистекает из одного и того же принципа. Долг уважения — это долг по отношению к людям как к мыслящим существам, как к носителям человечности. Этот долг не имеет ни малейшего отношения к конкретным личностям.

Между уважением и другими формами человеческой привязанности есть разница. Любовь, симпатия, солидарность, товарищество — нравственные чувства, которые сближают нас с некоторыми людьми больше, чем с другими. Но причина, по которой мы должны уважать достоинство личностей, не имеет ничего общего с любыми особенностями людей. Кантианское уважение отличается от любви. Оно не

похоже на симпатию. Оно не похоже на солидарность или товарищеские чувства. Эти причины заботы о других людях имеют отношение к особым качествам людей. Мы любим своих жен или мужей и членов своих семей. Мы чувствуем симпатию к людям, с которыми можем идентифицировать себя. Мы чувствуем солидарность с друзьями и товарищами.

Но кантианское уважение — это уважение к человечеству как таковому, к способности мышления, которое присутствует у всех людей без исключения. Это объясняет, почему нарушение уважения к себе столь же неприемлемо, как и нарушение уважения к любому другому человеку. Это также объясняет, почему кантианский принцип уважения подходит для обоснования доктрин всеобщих прав человека. По Канту, справедливость требует, чтобы мы отстаивали права всех личностей, независимо от того, где они живут и насколько хорошо мы их знаем, просто потому, что они — люди, способные к мышлению и потому заслуживающие уважения.

Мораль и свобода

Теперь мы можем понять связь между моралью и свободой в том виде, в каком понимает эту связь Кант. Действовать нравственно — значит действовать в соответствии с велениями долга и во имя нравственного закона. Нравственный закон состоит в категорическом императиве; принципе, который требует от нас относиться к личностям с уважением, как к целям самим по себе. Только тогда, когда я поступаю в соответствии с категорическим императивом, я действую свободно. А всякий раз, когда я поступаю в соответствии с гипотетическим императивом, я действую ради какого-то интереса и цели, заданной мне извне. Но в этом случае я в действительности действую несвободно; я не определяю свою волю, ее определяют внешние силы — необходимость, предиктованная моими обстоятельствами, или желания, которые мне случилось иметь.

Только действуя автономно, в соответствии с законом, который я даю сам себе, я могу убежать от диктатов природы и обстоятельств. Такой закон не должен быть обусловлен моими конкретными желаниями или устремлениями. Итак, требовательные кантианские концепции

свободы и морали взаимосвязаны. Действовать свободно, то есть автономно, и действовать нравственно, в соответствии с категорическим императивом, — понятия тождественные.

Такой способ рассуждения о морали и свободе приводит к уничтожающей критике утилитаризма Кантом. Попытка обосновать мораль на каких-то частных интересах или желаниях (таких, как счастье или польза) должна оказаться безуспешной. «В самом деле, таким путем находили не долг, а только необходимость поступка из какого-нибудь интереса». Но любой принцип, основанный на интересе, «должен быть всегда обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления»²⁵.

Вопросы, с которыми столкнулся Кант

Нравственная философия Канта могущественна и весьма убедительна. Но понять ее нелегко, особенно поначалу. Если вы все же зашли достаточно далеко, у вас могло появиться несколько вопросов. Назову четыре самых важных вопроса. (Если вы ранее читали Канта, можете рассматривать эти вопросы как викторину или контрольную работу и проверить, можете ли вы ответить на них.)

Вопрос 1. *Категорический императив Канта гласит: относиться к любому человеку с уважением, как к цели самой по себе. Разве это, в сущности, не то же самое, что и «золотое правило» («Не делай другим того, что не хотел бы, чтобы сделали тебе»)?*

Ответ. Нет. «Золотое правило» зависит от непредвидимых, случайных обстоятельств, связанных с тем, как люди хотели бы, чтобы к ним относились. Категорический императив требует, чтобы мы абстрагировались от таких обстоятельств и уважали других людей как мыслящих существ, независимо от того, чего они могут хотеть в конкретной ситуации.

Предположим, вы узнаете о том, что ваш брат погиб в ДТП. Ваша мать, находящаяся в приюте для престарелых по причине состояния ее здоровья, спрашивает вас о брате. Вас терзают сомнения: вы не знаете, то ли сказать матери правду, то ли пощадить ее, уберегая от потрясения и мук. Как поступить правильно? В соответствии с «золотым

правилом», вопрос следует поставить так: «Как вы хотели бы, чтобы в подобной ситуации отнеслись к вам?» Ответ, разумеется, весьма условен. Некоторые люди предпочли бы, чтобы их пощадили, не открывая правды в моменты уязвимости, тогда как другие хотят знать правду, пусть и жестокою. Вы вполне можете прийти к выводу, что, будь вы в положении вашей матушки, вы предпочли бы не знать правды.

Но, по мнению Канта, это неправильно поставленный вопрос. Значение имеет не то, как вы (или ваша мать) будете думать в этих обстоятельствах. Значение имеет то, что вы относитесь к людям как к мыслящим существам, заслуживающим уважения их достоинства. Это случай, когда сострадание может указывать на один поступок, а кантианское уважение — на другой. С позиции категорического императива можно утверждать, что, если вы солжете матери, заботясь о ее чувствах, вы используете ее как средство для достижения ее спокойствия, а не проявите к ней уважение как к мыслящему существу.

Вопрос 2. По-видимому, Кант предполагает, что действия в соответствии с долгом и автономные действия — это одно и то же. Но возможно ли это? Действие в соответствии с долгом означает повиновение закону. Можно ли совместить повиновение закону со свободой?

Ответ. Долг и автономия идут рука об руку только в том особом случае: если я сам являюсь автором закона, которому я должен подчиняться. Мое достоинство свободной личности состоит не в подчинении нравственному закону, а в том, что я и являюсь автором «этого закона... и подчиняюсь ему только на этом основании». Когда мы повинемся категорическому императиву, мы подчиняемся закону, выбранному нами самими. «Достоинство личности... в том, что она устанавливает моральный закон и достоинство человечества состоит именно в этой способности устанавливать всеобщий закон, хотя бы и с условием, что в то же время оно само будет подчиняться именно этому закону»²⁶.

Вопрос 3. Если автономия означает действие в соответствии с законом, который я сам себе даю, что гарантирует то, что каждый изберет себе один и тот же нравственный закон? Если категорический императив — продукт моей воли, разве не возможно, что другие люди выдвинут другие категорические императивы? Кант, по-видимому, полагает,

что все мы согласимся с одним и тем же нравственным законом. Но как можно быть уверенным в том, что разные люди не думают по-разному и не приходят к разным нравственным законам?

Ответ. Когда мы актом воли создаем моральный закон, то делаем выбор не между мной и вами, между конкретными личностями, каковыми мы являемся, а действуем как разумные существа, участвующие в том, что Кант называет «чистым практическим разумом». Так что считать, что моральный закон зависит от нас как от индивидов, — ошибка. Разумеется, если мы рассуждаем, руководствуясь своими индивидуальными интересами, желаниями и целями, мы можем прийти к какому угодно количеству принципов. Но эти принципы будут принципами не морали, а всего лишь благоразумия. Если мы используем чистый практический разум, мы абстрагируемся от своих особых интересов. Это означает, что каждый, кто использует чистый практический разум, достигает одного и того же вывода и придет к единственному (всеобщему) категорическому императиву. Таким образом, «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»²⁷.

Вопрос 4. *Кант утверждает: если мораль — нечто большее, чем дело благоразумного расчета, то она непременно должна принимать форму категорического императива. Но каким образом мы можем узнать, что мораль существует помимо и вне игры власти и интересов? Можно ли быть уверенным в своей способности действовать автономно, со свободной волей? А если ученые установят (скажем, с помощью сканирования мозга или когнитивной нейробиологии), что у нас, в конце концов, нет никакой свободной воли? Опровергнут ли такие открытия нравственную философию Канта?*

Ответ. Свобода воли — не тот предмет, который может быть доказан или опровергнут наукой. То же следует сказать и относительно морали. Действительно, люди живут в царстве природы. Все, что мы делаем, можно описать с физической или биологической точки зрения. Когда я поднимаю руку, чтобы проголосовать, мой поступок можно объяснить сокращениями мышц, сигналами, проходящими по нейронам, синапсами, клетками. Но тот же самый поступок можно объяснить идеями и убеждениями. Кант говорит, что мы не можем не понимать себя с обеих точек зрения — чувственно воспринимаемого царства физики и биологии и «умопостигаемого» царства свободной человеческой субъектности.

Чтобы полнее ответить на этот вопрос, мне надо сказать еще кое-что об обеих точках зрения или позициях. Они, по сути дела, — две перспективы, в которых можно рассматривать человеческие действия и законы, управляющие действиями людей. Вот как Кант пишет об этом:

«У разумного существа наличествуют, как правило, две точки зрения, с которых он может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, то есть законы всех своих действий; *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру — и как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме»²⁸.

Контраст между этими двумя перспективами можно связать с тремя противопоставлениями, которые мы уже рассматривали, добавив к ним еще одно.

МОРАЛЬ (контраст I)	Противопоставление долга склонности или предрасположенности
СВОБОДА (контраст II)	Противопоставление автономии гетерономии
РАЗУМ (контраст III)	Противопоставление категорических и гипотетических императивов
ТОЧКИ ЗРЕНИЯ (контраст IIII)	Противопоставление царства разума и царства чувств

Как естественное существо, я принадлежу чувственно воспринимаемому миру. Мои действия определены законами природы и закономерностями причины и следствия. Это аспект человеческих действий, описываемый физикой, биологией и неврологией. А как существо мыслящее, я живу в мире разума. Именно здесь, будучи освобожден от действий законов природы, я способен к автономии, к действиям, соответствующим закону, который и даю себе сам.

Кант утверждает, что только с этой второй (разумной) точки зрения я могу считать себя свободным: «Ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (каковую разум должен всегда приписывать самому себе) есть свобода»²⁹.

Будь я всецело и исключительно эмпирическим существом, я был бы неспособен к свободе; любое осуществление воли могло быть обусловлено каким-либо интересом или желанием. Все решения были бы гетерономными, управляемыми преследованием какой-то цели. Моя воля никогда не смогла бы стать первопричиной, а оставалась бы следствием некой более важной и предшествующей причиной, инструментом того или другого импульса или склонности.

В той мере, в какой мы считаем себя свободными, мы не можем мыслить о себе как о чисто эмпирических существах. «Если мы мыслим себя свободными, то переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием — моральностью»³⁰.

Вернемся к поставленному выше вопросу. Итак, почему возможны категорические императивы? Только потому, что «идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»³¹. Идею того, что мы можем действовать свободно, принимать моральную ответственность за наши действия и считать других людей морально ответственными за совершаемые ими поступки, требует, чтобы мы рассматривали себя с точки зрения субъекта, а не только объекта. Если вы действительно хотите отказаться от этой точки зрения и утверждаете, что человеческая свобода и моральная ответственность — это всего лишь иллюзии, то логика Канта не может доказать вашу неправоту. Но нам было бы трудно (а то и невозможно) понять самих себя, найти смысл в нашей жизни без какой-либо концепции свободы и морали. По мнению Канта, любая такая концепция обязывает нас занять две позиции — позицию субъекта и позицию объекта. И как только вы поймете силу и убедительность этой картины, вы увидите, почему наука никогда не сможет доказать или опровергнуть возможность свободы.

Вспомните: Кант признаёт, что мы не только разумные существа. Мы обитаем не только в мире разума. Будь мы только разумными, мыслящими существами, не подчиненными законам природы и ее закономерностям, тогда все наши действия «были бы сообразны с автономией воли»³². Поскольку мы обитаем одновременно в двух мирах, правомерны обе точки зрения: одна учитывающая царство необходимости, другая — царство свободы, и всегда существует возможность

разрыва между тем, что мы делаем, и тем, что должны были бы делать; между тем, как обстоят дела, и тем, как они должны бы обстоять.

Это положение можно выразить иначе, сказав, что мораль — не эмпирическая наука. Она стоит на некотором расстоянии от чувственно воспринимаемого, физического мира. Она судит этот мир. Наука, при всем ее могуществе и проникаемости, не может решать нравственные вопросы, поскольку действует в рамках чувственно воспринимаемого мира.

«Самой утонченной философии, так же как и самому обыденному уму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями»³³, — пишет Кант. Он мог бы добавить, что столь же невозможно отрицать свободу и с позиций неврологии, даже самой изошренной. Наука может исследовать природу и изучать эмпирический мир, но не может отвечать на вопросы морали или опровергать свободу воли. Это происходит потому, что мораль и свобода — не эмпирические концепции. Нельзя доказать их существование, но невозможно и придать смысл нашей нравственной жизни, не предположив существования морали и свободы.

Секс, ложь и политика

Один из способов изучения моральной философии Канта — понимание того, как он прилагает ее к некоторым конкретным вопросам. Я хотел бы рассмотреть три случая такого применения моральной философии Канта — секс, ложь и политику. Философы не всегда лучшие авторитеты в том, как применять их теории к практике. Но применения моральной философии Кантом интересны сами по себе и, кроме того, проливают некоторый свет на философию Канта в целом.

Довод Канта против случайного секса

Взгляды Канта на сексуальную мораль традиционны и консервативны. Он возражает против любой мыслимой сексуальной практики кроме супружеской. Все ли взгляды Канта на секс действительно вытекают из его моральной философии, не так важно, как и то, что они отражают фундаментальную мысль — мысль о том, что мы не являемся собствен-

никами самих себя и собой не распоряжаемся. Кант возражает против случайного секса (под которым он имеет в виду внебрачный секс), даже если такой секс происходит с полного согласия сторон, на тех основаниях, что случайный секс унижает обоих партнеров и превращает их в предметы, объекты. Случайный секс предосудителен, считает Кант, потому что он всецело сосредоточен на удовлетворении сексуального желания, а не на уважении человеческого достоинства партнера:

«Вожделение мужчины к женщине обращено на нее не потому, что она — человек, а потому, что она женщина; то, что она — человек, неважно мужчине; объект желаний мужчины — только сексуальные способности женщины»³⁴.

Даже если случайный секс связан с взаимным удовлетворением партнеров, «каждый из них не уважает человеческую природу другого. Они делают человечность инструментом удовлетворения своего желания и склонностей»³⁵. (По причинам, которых мы вскоре коснемся, Кант считает, что брак возвышает секс, выводя его за рамки физического удовлетворения, и связывает секс с человеческим достоинством.)

Обращаясь к вопросу, нравственна или безнравственна проституция, Кант спрашивает, при каких условиях использование сексуальных способностей согласуется с моралью. В этом случае, как и в других, его ответ таков: нам не следует относиться к другим (или к самим себе) просто как к объектам. Мы не распоряжаемся собой. В резком противоречии с либертарианскими идеями собственности людей на самих себя Кант настаивает, что люди — не собственники самих себя. Требование морали относиться к личностям как к целям, а не только как к средствам ограничивает способ нашего отношения к нашим телам и самим себе. Человек «не может распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать» потому, что человек «не есть какая-нибудь вещь»; он — не собственность самого себя³⁶.

В современных дебатах о сексуальной морали люди, взывающие к правам автономии, утверждают, что индивидуумы должны быть свободны в выборе способов использования своих тел. Но это не то, что Кант называет автономией. Выдвинутая Кантом концепция ав-

тономии парадоксальным образом ограничивает наше отношение к себе самим. Стоит напомнить: быть автономным — значит следовать закону, который я сам себе даю, то есть следовать категорическому императиву. А категорический императив требует, чтобы я относился ко всем людям (в том числе к себе самому) с уважением, как к цели, а не просто как к средству. Итак, для Канта автономные действия требуют, чтобы мы относились к самим себе с уважением и не превращали себя в предметы. Мы не можем использовать свои тела так, как нам заблагорассудится.

Рынка по пересадке органов во времена Канта не было, но богатые люди покупали у бедняков зубы для имплантации. (На рисунке английского карикатуриста XVII в. Томаса Роулэндсона «Пересадка зубов» изображена сцена в кабинете дантиста: врач вырывает зубы у трубочиста, а богатая женщина ожидает пересадки зубов.) Кант считал эту практику нарушением человеческого достоинства. Человек «не имеет права продавать свою конечность, хотя бы даже один свой зуб»³⁷. Поступать таким образом — значит относиться к человеку как к предмету, как просто к средству, инструменту получения прибыли.

Кант считал проституцию предосудительной по тем же причинам. «Допускать, чтобы одного человека, получающего от этого прибыль, использовал другой человек ради удовлетворения сексуального желания, означает делать такого человека объектом спроса, превращать его в вещь, которой другой удовлетворяет свою инстинктивную потребность точно так же, как он удовлетворяет свой голод куском мяса». Люди «не имеют права предлагать себя по соображениям прибыли как вещи, которыми другие пользуются для удовлетворения своих сексуальных способностей». Поступая таким образом, вы используете другого человека просто как предмет пользования. «Фундаментальный моральный принцип гласит: человек — не собственность самого себя и не может делать со своим телом, что пожелает»³⁸.

Неприятие Кантом проституции и случайного секса проявляет контраст между автономией, как ее понимает Кант (а он понимает ее как свободную волю разумного существа), и личных актов согласия. Нравственный закон, к которому мы приходим посредством актов нашей воли, требует, чтобы мы никогда не относились к челове-

ству (в нашем собственном лице и в лице других людей) только как к средству, но как к цели самой по себе. Хотя это моральное требование основано на автономии, оно исключает совершение определенных актов между согласующимися с этими актами взрослыми людьми, а именно актов, противоречащих человеческому достоинству и уважению к себе.

Кант приходит к выводу, что только секс в браке может избавить «человечество от унижения». Только когда две личности отдают друг другу себя без остатка, а не только для использования сексуальных способностей, секс может не вызывать возражений. Только если оба партнера делят друг с другом «личность, тело и душу в радости и в горе», сексуальность супругов может привести к «союзу человеческих существ»³⁹. Кант не говорит, что каждый брак создает подобный союз. И он, возможно, ошибался, полагая, что подобные союзы не могут возникнуть вне брака или что сексуальные отношения вне брака не сопряжены с чем-то иным, кроме сексуального удовлетворения. Но представления Канта о сексе акцентируют разницу между двумя идеями, которые часто смешивают в современных спорах, — различие между этикой ничем не ограниченного согласия и этикой уважения автономии и достоинства личности.

Что неправильного в лжи, сказанной убийце?

В вопросе лжи Кант занимает очень жесткую позицию. В «Основах метафизики нравственности» ложь служит главным примером безнравственного поведения. Но предположим, что в вашем доме скрывается ваш друг, а на пороге дома появляется ищущий его убийца. Разве не правильно солгать убийце? Кант говорит: неправильно. Человек обязан говорить правду, независимо от последствий такого поведения.

Бенжамен Констан, французский мыслитель и современник Канта, ставит эту жесткую, не допускающую компромиссов позицию под сомнение. Обязанность говорить правду, утверждает Констан, применима только к тем, кто имеет право на правду, а убийца явно правды не заслуживает. Кант ответил, что ложь убийце неправильна не потому, что вредит ему, а потому, что нарушает принцип права:

«Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого»⁴⁰.

Надо признать, что оказание помощи убийце в исполнении его злодеяния — весьма существенная «неприятность». Но вспомните: для Канта нравственность не имеет отношения к последствиям; нравственность — вопрос принципа. Невозможно контролировать последствия своего поступка (в данном случае последствия правдивого ответа на вопрос убийцы), поскольку последствия обусловлены множеством изменчивых обстоятельств. Все, что вы знаете, это то, что ваш друг, опасаясь встречи с убийцей, уже ускользнул из вашего дома через заднюю дверь. Причина, по которой вы должны говорить правду, заявляет Кант, состоит не в том, что убийца имеет право знать правду, и не в том, что ложь повредит ему. Причина в том, что ложь, любая ложь, разрушает источник права... Таким образом, правдивость есть «священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)»⁴¹.

Такая позиция кажется странной и экстремальной. Разумеется, у нас нет моральной обязанности рассказывать штурмовикам-нацистам о том, что на чердаке прячутся Анна Франк и члены ее семьи. Представляется, что настойчивое требование Канта говорить правду появившемуся у вас на пороге убийце либо неверно применяет категорический императив, либо доказывает свою несостоятельность.

Сколь невероятным ни казалось бы требование Канта, я хотел бы выступить с какой-то защитой этого требования. Хотя моя защита отличается от доводов, которые были приведены самим Кантом, она тем не менее соответствует духу его философии и, надеюсь, прольет на нее некоторый свет.

Вообразите себя в затруднительном положении: ваш приятель прячется у вас в чулане, а на пороге вашего дома стоит убийца. Разумеется, вы не хотите помогать убийце в исполнении злодеяния. Это само собой разумеется. Вы не хотите сообщать убийце ничего, что приведет его к вашему другу. Перед вами стоит вопрос: «Что сказать убийце?»

У вас есть два варианта. Вы можете откровенно солгать: «Нет, его здесь нет». Или же вы можете сделать правдивое, но вводящее в заблуждение заявление: «Примерно час назад я видел его по дороге, в бакалейном магазине».

С точки зрения Канта, вторая линия поведения нравственно допустима, но первая не имеет оправданий. У вас, возможно, возникнут возражения: а какова, с моральной точки зрения, разница между чисто технически правдивым, но вводящим в заблуждение заявлением и откровенной ложью? В обоих случаях вы надеетесь ввести убийцу в заблуждение, заставляете его поверить в то, что ваш друг не прячется в вашем доме.

Кант убежден, что в этом различии на карту поставлено очень многое. Рассмотрим «белую ложь», мелкие неправды, которые мы иногда говорим из вежливости, чтобы не уязвить чувства других людей. Допустим, приятель делает вам подарок. Вы открываете коробку и находите отвратительный галстук, который вы ни за что не станете носить. Что вы делаете? Возможно, вы скажете: «Какой красивый галстук!» Это будет «белой ложью». Или, может быть, воскликнете: «Тебе не следовало это делать!» Или скажете: «Никогда такого галстука не видел. Спасибо». Подобно «белой лжи», такие заявления могут создать у вашего приятеля ложное впечатление, будто вам нравится галстук. Однако все ваши изумления и восторги будут подлинными.

Кант отверг бы «белую ложь» потому, что она является исключением из нравственного закона, сделанным по соображениям последствий. Чуткое отношение к чувствам другого человека — превосходная, достойнейшая цель, но преследовать ее надо образом, который соответствует категорическому императиву, а тот требует, чтобы мы универсализировали принцип, согласно которому действуем. Если мы можем допускать исключения всякий раз, когда считаем, что наши цели недостаточно убедительны, категорический характер нравственного закона рассыпается. Правдивое, но вводящее в заблуждение заявление, напротив, не создает подобной угрозы категорическому императиву. В сущности, Кант, столкнувшись с собственной дилеммой, однажды ссылается на это различие.

Стал бы Кант защищать Билла Клинтона?

За несколько лет до обмена письмами с Констаном у Канта возникли неприятности с королем Пруссии Фридрихом-Вильгельмом II. Король и его цензоры сочли религиозные труды Канта унижающими христианство и потребовали, чтобы философ обязался воздерживаться от любых дальнейших высказываний по религиозной проблематике. Кант ответил тщательно сформулированным заявлением: «Как верный подданный Вашего Величества, в будущем я полностью воздержусь от всех публичных лекций или докладов, касающихся религии»⁴².

Делая это заявление, Кант понимал, что король вряд ли проживет долго. Когда через несколько лет король умер, Кант счел себя освобожденным от обещания, которое обязывало его только «как преданного подданного Его Величества». Позднее Кант объяснил, что выбирал слова «самым тщательным образом, так, чтобы мне не надо было лишать себя свободы... навечно, а только до тех пор, пока Его Величество был жив»⁴³. С помощью этой умной уловки образцу прусской честности удалось ввести в заблуждение цензоров, не опускаясь при этом до лжи.

Мелочность и крючкотворство? Возможно. Но в разнице между откровенной, наглой ложью и искусной уловкой, по-видимому, ставкой является нечто, имеющее моральное значение. Рассмотрим случай президента США Билла Клинтона. Ни один современный американский общественный деятель не выбирал слова и не конструировал свои отрицания тщательнее Клинтона. Когда его во время первой президентской кампании спросили, баловался ли он когда-нибудь наркотиками, Клинтон ответил, что никогда не нарушал действовавших в США или в его родном штате законов против наркотиков. Позднее он признал, что пробовал курить марихуану, будучи студентом Оксфорда в Великобритании.

Самое памятное из отрицаний было сделано Клинтонем в ответ на сообщения о том, что у президента в Белом доме был секс с 22-летней практиканткой Моникой Левински. Разразившийся скандал привел к процедуре импичмента. Во время слушаний некий конгрессмен-республиканец вступил в спор с одним из юридических представителей Клинтона Грегори Крейгом по вопросу, не является ли отрицание президентом «сексуальных отношений» ложью.

Член палаты представителей Боб Инглис (республиканец от штата Южная Каролина): А теперь, м-р Крейг, скажите, лгал ли он [Клинтон] американскому народу, сказав:

«У меня никогда не было секса с этой женщиной»? Он лгал?

Крейг: Он определенно вводил в заблуждение и обманывал.

Инглис: Подождите минуту. Он лгал?

Крейг: Он ввел в заблуждение американский народ и в тот момент не сказал народу правду.

Инглис: Хорошо, итак, вы не собираетесь полагаться на... а президент лично настаивал на том, что... никакие юридические или технические подробности не должны затмевать простой моральной правды. Так лгал ли он американскому народу, когда говорил: «У меня никогда не было секса с этой женщиной»?

Крейг: Он не считает, что лгал, и потом способен... — позвольте мне объяснить это, конгрессмен.

Инглис: Он не считает, что лгал?

Крейг: Нет, он не считает, что лгал, поскольку его представление о сексе соответствует тому определению этого слова, которое дано в словаре. Собственно, это нечто, с чем вы, пожалуй, не согласны, но, согласно его представлениям, это определение не...

Инглис: Согласен, я принимаю этот довод.

Крейг: Хорошо.

Инглис: Удивительно, что теперь вы сидите перед нами и отзываете все его... все его извинения.

Крейг: Нет.

Инглис: Вы забираете все его извинения, разве нет?

Крейг: Нет, я не делаю этого.

Инглис: Потому, что теперь вы вернулись к доводу, а вы можете выдвинуть здесь много доводов. Один из них таков: у него не было секса с ней. Это был оральный секс, а не настоящий. Сегодня вы пришли сюда сказать нам, что у него не было секса с Моникой Левински?

Крейг: Американскому народу он сказал, что у него не было сексуальных отношений с нею. Я понимаю, что вам, конгрессмен, это не нравится, потому что вы станете рассматривать это как техническую защиту или крючкотворство — это уклончивый ответ. Но сексуальные отношения в каждом словаре определены точным образом, и у него не было сексуального контакта с Моникой Левински в этом определении термина «сексуальные отношения»... Итак, обманывал ли он американский народ? Да. Было ли это неправильно? Да. Достойно ли это осуждения? Да⁴⁴.

Юридический представитель президента признал, как это ранее сделал сам Клинтон, что связь с практиканткой была неправильной, неприемлемой и достойной осуждения, а заявления президента об этой связи «вводили в заблуждение и обманывали» общественность. Единственным, что отказался признавать юрист, было то, что президент лгал.

Что было ставкой в этом отказе? Объяснение не может быть просто юридическим (президент сделал ложное заявление под присягой, в письменных показаниях или в суде), а потому есть основания для обвинений в лжесвидетельстве. Обсуждаемое выше заявление было сделано не под присягой, в телевизионном обращении к американскому народу. И все же и задававший вопросы республиканец, и защитник Клинтона считали, что в установлении истины в вопросе, лгал ли Клинтон или просто обманывал и вводил в заблуждение, есть нечто важное. Их оживленный обмен репликами о слове на букву «л» и спор о том, «лгал ли Клинтон», служит подтверждением мысли Канта о том, что между ложью и вводящей в заблуждение правдой есть различие, имеющее моральное значение.

Но каково все же это различие? Можно доказать, что намерение присутствует в обоих случаях. Лгу ли я убийце на пороге моего дома или предлагаю ему умную увертку, неважно. Важно то, что в обоих случаях мое намерение состоит в том, чтобы ввести его в заблуждение, заставить подумать, что мой друг не прячется в моем доме. А согласно этической теории Канта, значение имеет именно намерение, мотив.

Разница между ложью и введением в заблуждение состоит, по-моему, в следующем. Тщательно продуманная увертка отдает должное обязанности говорить правду в том смысле, в каком откровенная ложь этого не делает. Любой человек, озаботившийся выдумыванием вводящего в заблуждение, но верного в техническом смысле заявления в случае, когда ложь напрашивается сама собой, уважает нравственный закон, пусть и косвенным образом.

Правда, вводящая в заблуждение, подразумевает не один, а два мотива. Если я просто лгу убийце, я руководствуюсь одним мотивом — стремлением защитить друга. А когда я рассказываю убийце, что недавно видел друга в бакалейном магазине, я руководствуюсь двумя мотивами — стремлением защитить друга и подтвердить обязанность

говорить правду. В обоих случаях я преследую достойную цель: хочу защитить друга. Но только во втором случае я преследую эту цель образом, который соответствует мотиву долга.

Некоторые люди могут возразить, сказав, что технически правдивое, но вводящее в заблуждение заявление, подобно лжи, нельзя универсализировать, не впадая в противоречие. Но рассмотрим различие: если каждый, столкнувшись с убийцей или с постыдным сексуальным скандалом, будет лгать, тогда никто не будет верить подобным заявлениям, и они не будут «работать». Но этого нельзя сказать о правде, вводящей в заблуждение. Если каждый оказавшийся в опасной или затруднительной ситуации, прибегнет к тщательно продуманным уклончивым ответам, люди необязательно перестанут верить таким ответам. Вместо этого люди могут научиться слушать так, как слушают юристы, и анализировать заявления, внимательно прислушиваясь к буквальному смыслу сказанного. Именно это и произошло, когда СМИ и общественность ознакомились с тщательно сформулированными опровержениями Клинтона.

Суть утверждения Канта не в том, что состояние дел, при котором люди анализируют опровержения политиков, выискивая их буквальный смысл, чем-то лучше состояния, при котором вообще никто не верит политикам. Это было бы доводом от последствий. Тезис Канта, скорее, состоит в том, что вводящие в заблуждение заявления, являющиеся тем не менее правдивыми, не принуждают и не манипулируют слушателями так, как это происходит в случае, когда людям откровенно лгут. Всегда существует возможность, что внимательный слушатель сможет разобраться.

Итак, есть причина прийти к выводу, что, согласно нравственной теории Канта, правдивые, но вводящие в заблуждение заявления, сделанные убийце, стоящему на пороге вашего дома, прусским цензором или специальному следователю, морально допустимы в том смысле, в каком откровенная ложь недопустима. Утверждение Канта, что неправильно лгать пришедшему к вам в дом убийце, возможно, нельзя защитить. Но различие между откровенной ложью и вводящей в заблуждение правдой помогает проиллюстрировать нравственную теорию Канта. И это проявляет удивительное сходство, существующее между Биллом Клинтонем и моралистом-аскетом из Кёнигсберга.

Кант и справедливость

В отличие от Аристотеля, Бентама и Милля, Кант не создал крупного труда по политической теории, ограничившись несколькими эссе. И все же трактовка морали и свободы, возникающая из его этических работ, составляет мощные политические выводы. Хотя Кант не разрабатывал эти выводы в подробностях, политическая теория, которой он отдавал предпочтение, отвергает утилитаризм в пользу теории справедливости, основанной на общественном договоре. Но этот общественный договор необычный.

Что делает его необычным? Для Канта общественный договор, определяющий наши права, в реальности никогда не происходит. Он гипотетический — это «идея разума». Позвольте пояснить.

Во-первых, Кант отвергает утилитаризм — не только как основу морали, но и как основу закона. Справедливая конституция, как ее понимает Кант, направлена на гармонизацию свободы каждого индивидуума со свободой всех прочих. Она не имеет ничего общего с максимизацией пользы, которая «ни в коем случае не должна вмешиваться» в определение основных прав. Поскольку у людей разные взгляды на эмпирическое счастье как на цель и на то, в чем оно заключается, тогда польза — или величайшее благо максимального числа людей — не может быть основой справедливости и прав. Почему не может? Потому что основание прав на пользе потребовало бы, чтобы общество утвердило или одобрило одну концепцию счастья, отдав ей предпочтение перед всеми другими концепциями счастья. Основание конституции на одной конкретной концепции счастья (такой, как счастье большинства) наложило бы на некоторых людей ценности других людей; такое основание не уважает права каждого человека преследовать свою цель. Кант писал: «Ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать свое счастье на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех...»⁴⁵

Вторая отличительная черта политической теории Канта — то, что эта теория выводит справедливость и права из общественного дого-

вора, но общественного договора с удивительной особенностью. До Канта мыслители, выдвигавшие идею общественного договора (в том числе и Локк), утверждали, что законное правительство возникает из общественного договора между мужчинами и женщинами, которые в тот или другой момент совместно определяют принципы, которые будут регулировать их коллективную жизнь. Кант понимает контраст иначе. Хотя законное правительство должно быть основано на первоначальном договоре, этот договор «нет нужды предположить как *факт*, (более того, как таковой, он вообще невозможен)». Кант утверждает, что первоначальный договор «*всего лишь идея разума*»⁴⁶.

Зачем выводить справедливую конституцию из воображаемого, а не реального договора? Одна из причин — практическая: исторически зачастую трудно доказать, что в древней истории народов существовал подобный договор. Вторая причина — философская: нравственные принципы нельзя вывести из одних эмпирических фактов. Точно так же как нравственный закон не может зиждиться на интересах или желаниях индивидуумов, принципы справедливости не могут быть основаны на интересах или желаниях сообщества. Одного факта, что когда-то в прошлом группа людей согласилась с конституцией, недостаточен для того, чтобы сделать конституцию справедливой.

Какой воображаемый общественный договор мог бы избежать этой проблемы? Кант называет такой договор просто «идеей разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что договор налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы таким образом, чтобы они могли исходить от объединенной воли народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на эти законы». Кант приходит к выводу, что этот воображаемый акт коллективного согласия «и есть тест на правильность каждого общественного закона»⁴⁷.

Кант не говорил, на что походил бы этот воображаемый договор и какие принципы справедливости он может породить. Спустя почти 200 лет после смерти Иммануила Канта на эти вопросы попытается ответить американский политический философ Джон Роулз.

Глава 6

Джон Роулз.

Аргументы в пользу равенства

Договорные принципы справедливости

Большинство американцев никогда не подписывали общественный договор. В сущности, единственные американцы, которые действительно дали согласие соблюдать конституцию США (помимо государственных служащих), это натурализовавшиеся граждане — иммигранты, дающие присягу, которая является условием получения ими гражданства. От всех остальных никогда не требовали (и даже не просили) согласия с конституцией. Так почему мы должны подчиняться закону? И как можно говорить о том, что наше правление основано на согласии управляемых?

Джон Локк говорит, что мы дали молчаливое согласие. Любой, кто пользуется выгодами, которые предоставляет государство, хотя бы путешествуя по дорогам, неявным образом, молчаливо соглашается с законом и обязан ему повиноваться¹. Но молчаливое согласие — бледная копия подлинного согласия. Понять, каким образом проезд через город подобен ратификации конституции, трудно.

Иммануил Кант обращается к гипотетическому согласию. Закон справедлив, если он согласован народом в целом. Но и это — озадачивающая альтернатива реальному общественному договору. Каким образом гипотетическое соглашение может выполнить нравственное дело реального соглашения?

Джон Роулз (1991–2002), американский политический философ, предлагает проясняющий суть дела ответ на этот вопрос. В книге *Theory of Justice* («Теория справедливости», 1971) Роулз утверждает, что правильный способ размышления о справедливости — это постановка вопроса о том, с какими принципами мы согласились бы, пребывая в первоначальном состоянии равенства².

Роулз рассуждает следующим образом. Предположим, мы, каковы мы ни есть, собрались, чтобы избрать принципы, которые будут управлять нашей коллективной жизнью, то есть для написания общественного договора. Какие принципы выберем? Вероятно, мы обнаружим, что прийти к согласию трудно. Разным людям будут нравиться разные принципы, отражающие их разные интересы, моральные и религиозные убеждения и социальное положение. Некоторые люди богаты, другие — бедны; одни могущественны и имеют хорошие связи, а другие не так могущественны и имеют связи похуже. Некоторые люди — члены расовых, этнических или религиозных меньшинств, а другие входят в большие сообщества. Можно согласиться на компромисс. Но даже компромисс будет, вероятно, отражать превосходство, которое при переговорах одни имеют над другими. Нет причин полагать, что достигнутый таким образом общественный договор будет справедливым компромиссным соглашением.

Теперь проведем мысленный эксперимент. Предположим, что когда мы собираемся для избрания принципов, то не знаем, куда пойдет развитие нашего общества. Вообразим, что мы предпочтем остаться за «завесой неведения», которая временно не позволяет нам знать, каковы мы в действительности. Нам неизвестно, к какому классу и полу, к какой расе или этнической группе мы принадлежим. Не знаем мы и того, каковы наши политические или религиозные взгляды; каковы наши преимущества и недостатки — здоровы мы или больны, имеем ли высшее образование или бросили школу в старших классах, родились ли в семье, где заботятся друг о друге, или в неполной семье. Если бы никто ничего подобного про себя не знал, мы делали бы свой выбор, пребывая, в сущности, в изначальном состоянии равенства. Поскольку никто не имел бы превосходства при переговорах и обсуждениях, согласованные нами принципы были бы справедливы.

Это теория общественного договора, которую выдвигает Роулз. Теория предполагает гипотетическое соглашение, заключенное в изначальном состоянии равенства. Роулз приглашает нас задаться вопросом: «Какие принципы избрали бы мы как рациональные, эгоистичные существа, если бы оказались в таком положении». Роулз не предполагает, что в реальной жизни все мы руководствуемся эгоизмом; он лишь представляет, что мы отодвигаем в сторону свои моральные и религиозные убеждения в целях мысленного эксперимента. Так какие принципы мы бы избрали?

Во-первых, мы не выбрали бы утилитаризм. Прикрываясь невежеством, каждый из нас стал бы думать: «Из всего, что мне известно, я, возможно, окажусь членом угнетенного меньшинства». И никто не решился бы оказаться христианином, которого бросают львам для развлечения толпы. Не выбрали бы мы и либертарианскую доктрину государственного невмешательства, поскольку она дает людям право удерживать все деньги, заработанные ими в условиях рыночной экономики. Каждый стал бы думать: «Я, возможно, стану Биллом Гейтсом, но могу оказаться и бездомным. Пожалуй, лучше избегать системы, при которой я могу остаться нищим, не имеющим даже шанса на помощь».

Роулз уверен, что из такого гипотетического договора появятся два принципа справедливости. Первый принцип обеспечивает всем гражданам равенство основных свобод — свободу слова, совести, вероисповедания и т.д. Этот принцип получает первенство над соображениями общественной пользы и благоденствия. Второй принцип касается социального и экономического равенства. Хотя этот принцип не требует равного распределения доходов и богатств, он допускает лишь такое социальное и экономическое неравенство, какое работает на благо наименее благополучных членов общества.

Философы продолжают спорить, какие принципы избрали бы участники этого гипотетического общественного договора. Вскоре мы увидим, почему Роулз считал, что участники гипотетической ситуации выберут именно эти два принципа. Но прежде поставим вопросы: «Является ли мысленный эксперимент Роулза правильным способом размышлений о справедливости? Как можно вывести принципы справедливости из соглашения, которого никогда не было?»

Нравственные пределы договоров

Чтобы оценить моральную силу придуманного Роулзом гипотетического договора, стоит обратить внимание на моральные пределы реальных договоров. Порой мы полагаем, что, если двое заключают сделку, условия их соглашения должны быть справедливыми. А они не таковы (по меньшей мере, сами по себе). Реальные договоры — не самодостаточные нравственные инструменты. Один лишь факт заключения сделки между мной и вами недостаточен для того, чтобы сделать наше соглашение справедливым. В отношении любого договора всегда можно задать вопрос: «Справедливо ли то, о чем они договорились?» Для ответа нельзя просто указать на факт соглашения. Для этого нужен некий независимый стандарт справедливости.

Откуда может взяться такой стандарт? Возможно, вы думаете, что стандарт берется из какого-то более крупного, ранее заключенного договора — скажем, из конституции. Но конституции открыты для тех же вопросов, которые задают в отношении других соглашений. Тот факт, что конституция ратифицирована народом, не доказывает справедливости ее положений. Рассмотрим конституцию США 1787 г. Несмотря на ее многие достоинства, она запятнана признанием рабства, и этот изъян просуществовал до окончания Гражданской войны. То, что конституцию согласовали — сначала делегаты в Филадельфии, а затем штаты, недостаточно для того, чтобы сделать ее справедливой.

Можно было бы утверждать, что причиной этого изъяна был дефект согласия. Ни рабы-афроамериканцы, ни женщины, которые не имели права голоса еще более века, не были включены в состав Конституционного конвента. Определенно возможно, что более представительный конвент дал бы более справедливую конституцию. Но все это домыслы. Никакой реальный общественный договор, никакой сколь угодно представительный, конституционный конвент не гарантирует справедливых условий социального взаимодействия.

Людям, которые считают, что мораль начинается и заканчивается согласием, это может показаться потрясающим утверждением. Однако оно вовсе не так уж противоречиво. Мы часто ставим под сомнение справедливость сделок, заключаемых людьми. И нам известны обсто-

ательства, которые могут привести к недобросовестным сделкам: одна из сторон может быть более опытным и изобретательным переговорщиком, или иметь преимущества при переговорах, или лучше понимать ценность предметов, которыми обмениваются стороны. Знаменитые слова дона Корлеоне из «Крестного отца»: «Я делаю ему предложение, от которого невозможно отказаться» предполагают, причем в крайней форме, давление, которое в той или иной степени испытывают очень многие договаривающиеся стороны.

Признание того, что договоры не придают справедливости условиям, которые войдут в их состав, не означает, что нам следует нарушать свои соглашения всякий раз, когда захочется. Мы можем быть обязаны выполнять даже несправедливые соглашения. По крайней мере, до какого-то момента. Согласие имеет значение в плане справедливости, даже если соглашения не вполне справедливы. Но согласие имеет меньшее значение, чем мы иногда думаем. Мы часто путаем моральное действие согласия с другими источниками обязательств.

Допустим, мы заключаем сделку. Вы должны поставить мне 100 лобстеров, за которые я заплачу вам 1000 долл. Вы добываете и поставляете мне лобстеров, я с удовольствием съедаю их, но платить отказываюсь. Вы говорите, что я должен вам деньги. А я спрашиваю почему. Вы можете сослаться на наше соглашение, но можете обоснованно сказать, что я несу обязательство оплатить выгоды, которыми я наслаждался благодаря вам.

Теперь предположим, что мы заключаем ту же самую сделку, но на этот раз я передумываю как раз тогда, когда вы, отправившись ловить лобстеров, добыли их и привезли их к моему порогу. Но мне доставленные вами лобстеры вообще не нужны. И я говорю: «Я вам ничего не должен. На этот-то раз я не получил от лобстеров никакого удовольствия». В этот момент вы можете указать на наше соглашение или на то, что добыча лобстеров была трудным делом, предпринятым в расчете на мою покупку улова. Вы могли бы сказать, что я обязан заплатить за усилия, предпринятые ради меня.

А теперь посмотрим, можно ли вообразить случай, когда обязательства основаны на одном лишь согласии без дополнительного морального веса, который имеют оплата выгоды или вознаграждение за труд,

совершенный ради меня? На этот раз мы заключаем все ту же сделку, но чуть позднее, еще до того, как вы потратите время на ловлю лобстеров, я звоню вам и говорю: «Я передумал. Не хочу лобстеров». Буду ли я должен вам 1000 долл.? Скажете ли вы: «Сделка есть сделка» и будете ли настаивать, что мое согласие порождает обязательство даже в том случае, если вы не извлекаете из сделки никаких выгод?

Философы права уже давно обсуждают этот вопрос. Может ли согласие само по себе порождать обязательство или же какой-то элемент выгоды или расчета здесь все же необходим?³ Обсуждение этого вопроса сообщает нам кое-что о нравственности договоров, которую мы часто упускаем из виду: реальные договоры имеют моральный вес постольку, поскольку они реализуют два идеала — автономию и взаимность.

Как добровольные акты, договоры выражают нашу автономию; порожденные ими обязательства имеют нравственный вес потому, что мы принимаем эти обязательства сами, добровольно и свободно. Как инструменты взаимной выгоды, договоры основываются на идеале взаимности; обязательство выполнять договоры возникает из обязательства оплачивать другим людям выгоды, которые эти люди оказывают нам.

В действительности эти идеалы — автономии и взаимности — реализованы несовершенно. Некоторые соглашения хотя и добровольно, но не взаимовыгодны. А иногда мы можем нести обязанность оплатить какую-то выгоду просто на основании взаимности, даже в отсутствие договора. Это указывает на моральные пределы согласия. В некоторых случаях для создания имеющего моральную силу обязательства согласия может быть недостаточно; в других же случаях согласие может быть и ненужным.

Когда согласия недостаточно:

баскетбольные карточки и протекающий туалет

Рассмотрим два примера, показывающие, что одного согласия недостаточно. Когда мои два сына были мальчишками, они собирали баскетбольные карточки и обменивались ими друг с другом. Старший сын знал об игроках и ценности карточек больше, чем младший. Иногда он

предлагал младшему обмена, которые были несправедливы: скажем, предлагал две карточки с изображениями рядовых игроков каких-то заштатных команд за карточку с изображением лучшего нападающего сезона. Поэтому я ввел правило: ни одна сделка между братьями не завершена до тех пор, пока не будет одобрена мною. Вы можете подумать, что это правило было патерналистским. И это действительно так. (Для того-то и существует патернализм.) В подобных обстоятельствах добровольные обмены могут быть явно несправедливыми.

Несколько лет назад я прочел в газете статью о еще более вопиющем случае. В квартире пожилой вдовы, проживавшей в Глазго, протекал туалет. Она наняла подрядчика, который обязался отремонтировать туалет за «какие-то жалкие» 50 тыс. долл. Она подписала договор, обязывавший ее выплатить аванс в размере 25 тыс. долл., а остальную сумму выплатить долями. Схема вскрылась, когда вдова пришла в банк, чтобы снять со счета 25 тыс. долл. Банковский служащий поинтересовался, зачем ей снимать такую большую сумму, и женщина ответила, что делает это для того, чтобы заплатить сантехнику. Служащий связался с полицией, которая и задержала бессовестного подрядчика за мошенничество⁴.

Все, кроме самых оголтелых приверженцев договоров как источников обязательств, признают, что 50 тыс. долл. за ремонт туалета — это страшно несправедливо, несмотря на то что с такой суммой охотно согласились обе стороны. Этот случай иллюстрирует два момента, имеющие отношение к моральным пределам договоров: во-первых, факт соглашения не гарантирует справедливости соглашения; во-вторых, согласия недостаточно для возникновения требований, которые имеют обязывающую моральную силу. Вовсе не будучи инструментом взаимной выгоды, такой договор просто извращает идеал взаимности. Думаю, это объясняет, почему немногие люди скажут, что пожилая женщина была морально обязана выплатить сумасшедшие деньги за ремонт туалета.

Могут возразить: мошенничество с ремонтом туалета было не поистине добровольным договором, а примером эксплуатации: недобросовестный сантехник воспользовался незнанием пожилой женщины. Не знаком с подробностями этого дела, но давайте предположим, что

сантехник не принуждал пожилую даму заключать такой договор, что дама была в здравом уме (хотя и осведомлена о ценах на услуги слесарей-сантехников), когда соглашалась на сделку. Тот факт, что соглашение было добровольным, никоим образом не гарантирует обмена равными или сопоставимыми благами.

До сих пор я утверждал, что согласие — недостаточное условие возникновения морального обязательства; сделка, искаженная в пользу одной стороны, настолько не дотягивает до взаимной выгоды, что даже добровольный характер сделки не искупает этот перекося. Сейчас же я хотел бы выдвинуть другое, более провокационное утверждение: согласие не является обязательным условием морального обязательства. Если взаимная выгода достаточно очевидна, моральные притязания, вытекающие из взаимности, могут иметь силу даже при отсутствии акта согласия.

Когда согласие несущественно: дом Юма и люди со швабрами

Со случаем, который я имею в виду, некогда столкнулся Дэвид Юм, шотландский философ-моралист XVIII в. Будучи молодым, Юм написал ядовитую критику выдвинутой Локком идеи общественного договора. Он назвал эту идею «философской фикцией, которой никогда не было в действительности, да и быть не могло»⁵, и «одним из самых таинственных и невообразимых действий, какие только можно вообразить»⁶. Годы спустя Юм получил опыт, который стал испытанием для его отрицания согласия как основы обязательства⁷.

У Юма был дом в Эдинбурге. Он сдал дом в аренду своему приятелю Джеймсу Босуэллу, который, в свою очередь, сдал дом в субаренду. Не советуясь с Юмом, он нанял подрядчика, который выполнил ремонт и отправил счет Юму. Юм отказался платить на том основании, что не давал согласия на проведение каких-либо работ. Подрядчика нанимал не он. Дело ушло в суд. Подрядчик признал, что Юм не давал согласия на проведение работ в его доме, который, однако, нуждался в произведенном им ремонте.

Юм счел доводы подрядчика неправильными. В сущности, подрядчик просто утверждал, что «работу надо было сделать», — сказал Юм суду. Но это утверждение — «неправильный ответ, потому что, следуя такому правилу, подрядчик может приходить в любой дом в Эдинбурге и делать там то, что он считает нужным сделать, без согласия владельца дома... и приводить ту же причину своих действий — мол, работа была необходима, и дому от ремонта только лучше». Но это, утверждал Юм, было «совершенно новой и несостоятельной доктриной»⁸.

Когда речь зашла о ремонте его дома, Юму не понравилась теория обязательств, основанная на теории выгод. Но его защита оказалась неудачной, и суд вынес решение о том, что он должен заплатить за ремонт.

Мысль о том, что обязательство оплатить выгоду может возникать без согласия, в моральном плане вполне приемлема в случае с домом Юма. Но она может легко превратиться в тактику сильного давления при продажах и в другие злоупотребления. В 80-х и 90-х гг. XX в. на улицах Нью-Йорка пугающим явлением стали «люди со швабрами». Вооруженные швабрами и ведром воды, они подходили к машинам, остановившимся на красный свет, протирали ветровые стекла (часто не спрашивая на то разрешения водителя), а затем требовали оплаты. Эти люди действовали на основании теории основанных на выгоде обязательств (именно на эту теорию и ссылался подрядчик, отремонтировавший дом Юма). В отсутствие согласия линия, отделяющая оказание услуг от попрошайничества, часто оказывается размытой. Мэр Нью-Йорка Рудольф Джулиани решил запретить такое попрошайничество и приказал полиции задерживать «людей со швабрами»⁹.

Выгода или согласие:

передвижная авторемонтная мастерская Сэма

Приведу еще один пример путаницы, которая может возникать в случаях, когда не проводят четкого различия между основанным на согласии аспектом обязательства и аспектом обязательства, основанным на выгоде. Много лет назад, когда я был студентом-старшекурсником, я вместе с друзьями совершил путешествие по стране. Остановившись

на отдых в городе Хэммонд, штат Индиана, мы отправились в продуктовый магазинчик, а когда вернулись, обнаружили, что наша машина не заводится. Никто из нас толком не разобрался в ремонте машин. Пока мы раздумывали, что делать дальше, рядом с нашей машиной припарковался микроавтобус. На микроавтобусе был какой-то знак и красовалась надпись: «Передвижная авторемонтная мастерская Сэма». Из микроавтобуса вылез человек, предположительно, Сэм.

Он подошел к нам и спросил, не нужна ли помощь. «Я работаю так, — пояснил он. — Беру 50 долл. за час работы. Если я починю вашу машину за 5 минут, вы все равно будете должны мне 50 долл. Если я провожусь с вашей машиной час и не починю ее, вы все равно будете мне должны 50 долл.»

Я спросил: «Каковы шансы на то, что вы сможете починить машину?» Он не дал прямого ответа на мой вопрос, но начал ковыряться в колонке рулевого управления. Я не знал, что делать, и обернулся на друзей, чтобы понять, что думают они. Через непродолжительное время малый вылез из-под колонки рулевого управления и сказал: «Думаю, с зажиганием все в порядке, и у вас есть еще 45 минут. Хотите, чтобы я заглянул под капот?»

«Подождите, — сказала я, — я ведь вас не нанимал! Мы не заключили никакого соглашения». Малый сильно рассердился и сказал: «Хотите сказать, что, если б я починил вашу машину после осмотра колонки рулевого управления, вы бы мне не заплатили?»

«Это другой вопрос», — ответил я.

Я не стал вдаваться в подробности различия между обязательствами, основанными на согласии и выгоде. Не думаю, что это как-нибудь помогло бы делу. Но неприятность с автомехаником Сэмом выявляет распространенную путаницу, связанную с согласием. Сэм полагал, что, если б починил машину почти моментально, я был бы ему должен 50 долл. С этим я согласен. Но причиной моей обязанности заплатить была бы польза, которую он принес бы мне, — исправленная машина. Он же делал вывод о том, что, поскольку я должен ему, я обязан (по умолчанию) согласиться нанять его. Однако такой вывод ошибочен. Такой вывод предполагает, что всякий раз, когда возникает обязательство, должно существовать и соглашение, некий акт согласия. При этом

упускают из виду, что обязательство может возникнуть и без согласия. Если бы Сэм починил машину, я был бы должен ему на основании взаимности. Просто поблагодарить его и уехать было бы несправедливо. Но все это не означает того, что я его нанял.

Когда я рассказываю эту историю своим студентам, большинство из них соглашается, что при тех обстоятельствах я не был должен Сэму 50 долл. Но многие приходят к этому мнению по причинам, отличным от тех, которыми руководствовался я. Они утверждают, что, поскольку я явным образом не нанял Сэма, я ничего не был ему должен. И не был бы ему должен даже в том случае, если б он починил мне машину. Любой платеж был бы с моей стороны актом щедрости — вознаграждением, а не долгом. Таким образом, студенты встают на мою защиту, не принимая мой широкий взгляд на обязательства, а утверждая строгое представление о согласии.

Несмотря на человеческую склонность находить согласие в любом нравственном притязании, трудно придать смысл нашей нравственной жизни, не признавая независимый вес взаимности. Рассмотрим брачный контракт. Предположим, я обнаруживаю, что после 20 лет супружеской верности с моей стороны моя жена встречается с другим. У моего негодования есть две различные причины. Одна из них связана с согласием: «Но ведь у нас соглашение. Ты поклялась. И нарушила свое обещание». Вторая причина касается взаимности: «Ведь я был тебе верен. Конечно, я заслуживаю лучшего отношения. Так верность не вознаграждают». И так далее. Вторая жалоба не имеет ни малейшего отношения к согласию и не требует согласия. Оно было бы морально оправданно, даже если бы мы не обменивались брачными клятвами, а все эти годы были бы сожителями.

Вообразим идеальный контракт

Что говорят эти непохожие друг на друга неприятности о морали договоров? Договоры черпают свою нравственную силу из двух различных идеалов — автономии и взаимности. Но большинство реальных договоров не «дотягивают» до этих идеалов. Если я сталкиваюсь с человеком, обладающим преимуществами при заключении договоров,

мое согласие может быть не вполне добровольным, а вынужденным и, в крайнем случае, даже данным под принуждением. Если же я веду переговоры с кем-то, кто лучше разбирается в вещах, которыми мы обмениваемся, сделка может быть не взаимовыгодной. В крайнем случае, меня могут даже надуть.

В реальной жизни люди занимают разные положения. Это означает, что различия в силе при заключении соглашений и в знаниях всегда возможны. И до тех пор, пока эти различия возможны, факт заключения соглашения сам по себе не гарантирует справедливости соглашения. Поэтому-то реальные договоры не являются самодостаточными моральными инструментами. Всегда есть смысл задаться вопросом: «А справедливо ли то, на что они согласились?»

Но представим себе договор между сторонами, занимающими одинаковое положение. И представим, что предметом договора является не оказание услуг сантехником или какая-то обыкновенная сделка, а принципы, управляющие нашей совместной жизнью и определяющие наши права и обязанности, которыми мы пользуемся и исполняем как граждане. Подобный договор, заключенный такими сторонами, не оставляет возможностей для принуждения, обмана или других несправедливых преимуществ. Каковы ни были бы условия этого договора, они будут справедливыми уже в силу согласия сторон.

Если вы можете вообразить подобный договор, вы пришли к выдвинутой Роулзом идее гипотетического соглашения, заключенного в исходной ситуации равенства. Завеса невежества обеспечивает равенство сил и знаний, которого требует эта исходная позиция. Обеспечив положение, при котором никто не знает своего места в обществе, своих сил или слабостей, своих ценностей или целей, завеса неведения гарантирует, что никто не может, даже непреднамеренно, воспользоваться преимуществами более выгодной позиции при переговорах.

«Если допустить знание частных деталей, исход переговоров будет смещен произвольными непредвиденными обстоятельствами... Если исходное положение должно принести справедливые соглашения, стороны должны находиться в одинаковом положении, и к ним следует одинаково относиться как к моральным личностям. Произвольность мира должна

быть исправлена путем регулирования обстоятельств ситуации, в которой заключают первоначальный договор»¹⁰.

Ирония заключается в том, что гипотетическое соглашение, заключаемое под завесой неведения, — это даже не бледная копия реального договора и потому более слабая в моральном отношении; это чистая форма реального договора, которая имеет больший моральный вес.

Два принципа справедливости

Предположим, что Роулз прав: постановка вопроса о том, какие принципы мы избрали бы, находясь в состоянии первоначального равенства и действуя под завесой неведения, — способ размышления о справедливости. Так какие принципы мы бы избрали?

По Роулзу, мы не избрали бы утилитаризм. Под завесой неведения мы не знаем, куда повернем в обществе. Мы знаем лишь то, что хотим преследовать свои цели и чтобы к нам относились с уважением. Если мы оказываемся членами этнического или религиозного меньшинства, то не хотим подвергаться угнетению, даже если такое угнетение приносит удовольствие большинству. Когда завеса неведения исчезнет и начнется реальная жизнь, мы не хотим оказаться жертвами религиозных гонений или расовой дискриминации. Чтобы обезопасить себя от таких несчастий, мы отвергнем утилитаризм и согласимся с принципом равных основных свобод для всех граждан, в том числе со свободой совести и свободой мысли. И мы будем настаивать, что этот принцип имеет превосходство над попытками максимизации общего благосостояния. Мы не станем приносить свои фундаментальные права и свободы в жертву социальным или экономическим выгодам.

Какие принципы мы выберем для управления проявлениями социального и экономического неравенства? Чтобы оградить себя от риска оказаться в крайней нищете, мы поначалу, возможно, отдадим предпочтение равному распределению доходов и богатств. Но затем нам придет в голову, что у этой проблемы может быть лучшее решение, лучшее даже для самых бедных. Предположим, что, допустив некоторое неравенство (скажем, мы станем платить врачам больше, чем водителям автобусов), мы сможем улучшить положение самых бедных,

расширив им доступ к здравоохранению. Допустив эту возможность, мы достигнем так называемого принципа различий (по Роулзу): мы примем только такие проявления неравенства, которые работают на благо наименее успешных членов общества.

Насколько эгалитарен принцип различий? Сказать трудно, поскольку эффект различий заработной платы зависит от социальных и экономических обстоятельств. Допустим, что более высокая оплата врачей привела к большему и лучшему медицинскому обслуживанию населения обнищавших сельских районов. В этом случае различия заработных плат могут соответствовать предложенному Роулзом принципу. Но предположим, что более высокая оплата врачей не оказала никакого воздействия на состояние здравоохранения в Аппалачах и привела лишь к тому, что в Беверли-Хиллс стало больше хирургов-косметологов. В таком случае различия заработных плат трудно оправдать с позиций Роулза.

А что сказать о больших заработках Майкла Джордана или огромном состоянии Билла Гейтса? Могут ли эти проявления неравенства соответствовать принципу различий заработков? Конечно, теория Роулза не позволяет оценивать справедливость заработка того или другого человека; эта теория касается основной структуры общества и способа распределения в этом обществе прав и обязанностей, доходов и богатств, власти и возможностей. Для Роулза вопрос, который следует поставить в отношении богатства Гейтса, таков: возникло ли это богатство как часть системы, которая, будучи взята в целом, работает на благо наименее успешных членов общества? Например, подвергается ли богатство Гейтса прогрессивному налогообложению, которое забирает деньги у богатых на нужду здравоохранения, образования и благосостояния бедных? Если да и если эта система улучшает положение бедных по сравнению с тем, в каком они оказались бы при соблюдении строгого равенства, тогда эти проявления неравенства соответствуют принципу различий.

Некоторые люди сомневаются, что стороны в исходном положении избрали бы принцип различий. Откуда Роулзу известно, что под покровом завесы неведения люди не будут азартными игроками, желающими воспользоваться своими шансами в обществе крайнего неравенства

в надежде добраться до вершины этого общества? Возможно, некоторые даже сделают выбор в пользу феодального общества и рискнут стать безземельными крепостными в надежде на то, что когда-нибудь станут королями.

Роулз не верит, что люди, избирающие принципы регулирования их фундаментальных жизненных перспектив, воспользуются такими шансами. Если только им неизвестно, что они — любители риска (а это качество скрыто завесой неведения), люди не станут заключать рискованные пари с высокими ставками. Но доводы Роулза в пользу принципа различий не основываются исключительно на предположении о том, что находящиеся в исходном положении люди будут избегать риска. В основании завесы неведения положен моральный довод, который можно представить как не зависящий от мысленного эксперимента. Основная идея этого довода такова: распределение доходов и возможностей не должно основываться на факторах, произвольных с моральной точки зрения.

Аргументация с позиции нравственного произвола

Роулз представляет этот аргумент, сравнивая несколько конкурирующих теорий справедливости — начиная с феодальной аристократии. Сегодня никто не станет защищать справедливость феодальных аристократий или кастовых систем. Эти системы несправедливы, замечает Роулз, потому, что они распределяют доходы, возможности и власть по обстоятельствам рождения. Если вам посчастливилось родиться в благородном сословии, у вас есть права и возможности, в котором отказано тем, кто родился крепостным. Но обстоятельства рождения — результат не ваших усилий. Итак, несправедливо делать жизненные перспективы зависимыми от произвольного, случайного обстоятельства.

В рыночных обществах этот произвол исправлен, по крайней мере в какой-то степени. Рыночные общества открывают возможности карьеры для людей, обладающих необходимыми талантами, и обе-

спечивают равенство всех перед законом. Гражданам гарантированы равные основные свободы, а распределение доходов и богатств определяет свободный рынок. Эта система — свободный рынок и формальное равенство возможностей — соответствует либертарианской теории справедливости и представляется улучшенным устройством по сравнению с феодальным и кастовым обществами, поскольку отвергает устойчивые иерархии рождения. Юридически данная система позволяет каждому добиваться целей и конкурировать, однако на практике возможности могут быть далеко не равными.

Люди, которые пользуются поддержкой своих семей и имеют хорошее образование, обладают явными преимуществами над теми, у кого нет ни семейной поддержки, ни образования. То, что в забеге разрешено участвовать каждому, конечно, хорошо. Но если бегуны начинают с разных стартовых позиций, забег вряд ли можно считать справедливым. Вот почему, доказывает Роулз, распределение доходов и богатств, которое создает свободный рынок, дополненный формальным равенством, нельзя считать справедливым. Самая вопиющая несправедливость либертарианской системы заключается в том, что «она допускает ненадлежащее влияние факторов, которые произвольны с моральной точки зрения, на доли, получающиеся в результате распределения»¹¹.

Один из способов исправления этой несправедливости — устранение социальных и экономических неравенств. Исповедующая справедливость меритократия пытается сделать это, выходя за пределы формального равенства. Она устраняет препятствия, предоставляя равные возможности для получения образования, так, чтобы выходцы из бедных семей могли на равных конкурировать с людьми более привилегированного происхождения. Меритократия учреждает программы типа «Хорошее начало», программы питания детей и развития здравоохранения, программы образования и профессионального обучения — делает все, что необходимо для выведения всех на одинаковые стартовые позиции, независимо от классового или семейного происхождения. Согласно меритократической концепции, распределение доходов и богатств свободным рынком справедливо, но только в том случае, если у всех есть одинаковые возможности развивать таланты.

Только если все начинают с одной и той же стартовой линии, можно сказать, что победители забега заслуживают своих наград.

Роулз уверен, что меритократическая концепция устраняет определенные произвольные преимущества, но и она не дотягивает до справедливости. Ибо, даже если вам удастся поставить всех на одну стартовую позицию, более или менее понятно, кто выиграет забег. Его выиграют самые быстрые бегуны. Но быстрота бегуна не вполне зависит от самого бегуна. С моральной точки зрения, быстрота случайна в той же мере, в какой случайно рождение в богатой семье. Роулз пишет: «Даже если меритократия идеально устраняет влияние случайных социальных обстоятельств», она «все равно допускает распределение богатств и доходов, определенное естественным распределением способностей и талантов»¹².

Если Роулз прав, то даже свободный рынок, функционирующий в обществе равных возможностей в сфере образования, не дает справедливого распределения доходов и богатств. Причина: «...доли, получаемые в результате распределения, определены результатами естественной лотереи; и эти результаты с нравственной точки зрения произвольны. Причин допускать распределение доходов и богатств, определяемое распределением даров природы, не больше, чем допускать распределение доходов и богатств, определяемое историческим и социальным везением»¹³.

Роулз приходит к выводу: меритократическая концепция справедливости дефектна по той же причине, что либертарианская концепция, хотя и в меньшей мере. Обе концепции, определяющие доли, получаемые в результате распределения, основаны на факторах, которые в моральном отношении произвольны. «Раз уж мы озабочены влиянием социальных обстоятельств или естественных вероятностей на определение долей при распределении, мы должны, поразмыслив, обеспокоиться влиянием другого фактора. С моральной точки зрения, и то и другое представляется в равной мере произвольным»¹⁴.

Роулз утверждает: как только мы замечаем моральную произвольность, пятнающую и либертарианскую, и меритократическую доктрины справедливости, нас может удовлетворить более эгалитарная концепция. Но что это за концепция? Одно дело — устранить неравен-

ство возможностей в сфере образования, но исправление врожденного неравенства способностей, данных природой, — совсем другое дело. Если нас тревожит факт, что некоторые бегуны бегут быстрее других, не следует ли выдавать одаренным бегунам спортивную обувь со свинцовыми подошвами? Некоторые критики эгалитаризма считают, что единственная альтернатива меритократическому рыночному обществу — уравнительное равенство, которое ставит препятствия для одаренных людей.

Эгалитарный кошмар

Курт Воннегут-мл. в коротком рассказе «Гаррисон Бержерон»^{*} разыгрывает это опасение в научной антиутопии. Рассказ начинается так: «Был 2081 год, и все стали наконец равными... Ни один человек не был умнее другого. Ни один человек не был красивее другого. Никто не был сильнее или быстрее всех прочих». Это радикальное равенство принудительно обеспечивали агенты службы Генерального постановщика препятствий для граждан США. От граждан, обладавших интеллектом выше среднего, требовали носить наушники и слушать радиопрограммы, подавлявшие умственные способности. Примерно раз в 20 секунд государственный передатчик посылал резкий звуковой сигнал, мешавший «умникам» «получать несправедливое преимущество за счет ума»¹⁵.

14-летний Гаррисон Бержерон необычайно умен, хорош собой и чрезвычайно одарен, а потому должен преодолевать препятствия более трудные по сравнению с теми, что ставят перед большинством людей. Вместо маленького ушного микрофона он «носил пару огромных наушников и очки с толстыми линзами, искажавшими изображение». Чтобы скрыть его красоту, от Гаррисона требовали носить «на носу красный резиновый мячик», сбривать брови и покрывать ровные белые зубы черными, искривляющими некоторые зубы коронками. А для того чтобы нейтрализовать его физическую силу, Гаррисону приходилось ходить с тяжеленными кусками металлолома на ногах. «В гонке жизни Гаррисон тащил на себе 120 кг железа»¹⁶.

^{*} Курт Воннегут. Гаррисон Бержерон / Пер. с англ. // НФ: альманах научной фантастики. Вып. 27. М.: Знание, 1982. — Прим. ред.

В один прекрасный день Гаррисон героически бросил вызов тирании эгалитаризма и сбросил свои оковы. Не стану портить рассказ сообщением о развязке. И без того должно уже быть ясно, как рассказ Воннегута оживает известное возражение против эгалитарных теорий справедливости.

Однако теория Роулза закрыта для таких возражений. Он показывает, что уравнительная справедливость — не только единственная альтернатива меритократическому рыночному обществу. Выдвигаемая Роулзом альтернатива (сам он называет ее «принципом различий») исправляет неравное распределение талантов и дарований, не создавая препятствий для талантливых людей. Каким образом? Поощряя одаренных развивать и практиковать их таланты, но при условии, что вознаграждения, получаемые за эти таланты на рынке, принадлежат обществу в целом. Не надо создавать препятствия лучшим бегунам; пусть себе бегут изо всех сил. Просто надо заранее признать, что призы принадлежат не только соревнующимся, которые должны поделиться выигрышами с теми, у кого нет таких дарований.

Хотя принцип различий не требует равного распределения доходов и богатств, лежащая в его основе идея выражает мощное, даже вдохновляющее видение равенства:

«В сущности, принцип различий представляет собой соглашение о том, что к естественному распределению талантов следует относиться как к общему достоянию, а выгодами естественного распределения дарований, каковы бы они ни были, следует делиться. Люди, которых природа щедро наделила талантами, кем бы они ни были, могут извлекать выгоду из милостей природы только на условиях, улучшающих положение тех, кого природа обнесла своими милостями. Одаренные от природы не должны извлекать выгоды только потому, что они одарены. Они должны извлекать выгоды, которые только позволяют покрыть расходы по обучению, образованию и использованию данных им талантов таким образом, какой помогает и менее одаренным. В обществе никто не заслуживает ни больших естественных возможностей, ни больших привилегий на старте. Однако из этого не следует, что эти различия надо устранить. Есть другой способ применения естественных различий. Основную структуру общества можно организовать так, что эти „случайности“ будут работать на благо наименее успешных людей»¹⁷.

Итак, рассмотрим четыре соперничающие теории дистрибутивной справедливости:

- 1) феодальную или кастовую систему: неизменные иерархии, основанные на рождении;
- 2) либертарианскую теорию: свободный рынок, дополненный формальным равенством возможностей;
- 3) меритократическую теорию: свободный рынок, дополненный справедливым равенством возможностей;
- 4) эгалитаристскую теорию: выдвинутый Роулзом принцип различий.

Роулз утверждает, что каждая из трех первых теорий основывает доли, получаемые при распределении, на факторах, которые, с моральной точки зрения, произвольны — то ли это случайности рождения, то ли социальные и экономические преимущества, то ли данные природой таланты и способности. Только принцип различий избегает обоснования распределения доходов и богатств этими случайными обстоятельствами.

Хотя доводы, выдвигаемые из моральной произвольности, не основаны на доводах, связанных с исходным состоянием, они похожи в одном отношении: и те и другие утверждают, что при размышлениях о том, что есть справедливость, необходимо полностью абстрагироваться от случайных фактов, касающихся личностей или положения личностей в обществе (такие факты следует отодвинуть в сторону).

Первое возражение: стимулы

Доводы, приводимые Роулзом в пользу принципа различий, вызывают два основных возражения. Во-первых, а как будут обстоять дела со стимулами? Если талантливые люди смогут извлечь выгоды из своих дарований только при условии, что помогут наиболее нуждающимся, то не предпочтут ли они работать меньше или попросту не развивать свои способности? Если ставки налогообложения высоки, а различия в заработках невелики, то не пойдут ли люди, которые могли бы стать хирургами, на менее ответственную работу? Не станет ли Майкл Джордан хуже выполнять броски в прыжке и не уйдет ли он на пенсию раньше, чем мог бы при иных условиях?

Роулз отвечает так: принцип различий допускает неравенство доходов ради сохранения стимулов, но при условии, что стимулы нужны для улучшения участи наименее успешных членов общества. Более высокой заработной платы генерального директора компании или снижения налогов на богатых просто ради увеличения валового внутреннего продукта будет недостаточно. Но если стимулы генерируют экономический рост, в результате которого положение самых бедных улучшается сильнее, чем оно улучшилось бы при более равном распределении доходов, то принцип различий допускает такие стимулы.

Важно заметить: допущение различий в заработных платах ради стимулов отличается от утверждения, что у успешных людей есть привилегированное моральное право на плоды их трудов. Если Роулз прав, неравенство доходов справедливо лишь постольку, поскольку оно стимулирует усилия, которые в конечном счете помогают бедным, а не потому, что генеральные директора компаний или звезды спорта заслуживают того, чтобы зарабатывать больше фабричных рабочих.

Второе возражение: усилия

Это подводит нас ко второму и более серьезному возражению против выдвинутой Роулзом теории справедливости: а как будут обстоять дела с усилиями? Роулз отвергает меритократическую теорию справедливости на том основании, что врожденные таланты людей не являются результатами их собственных усилий. Но что сказать о тяжелой, напряженной работе, которую совершают люди для развития своих талантов? Чтобы создать и развивать Microsoft, Билл Гейтс напряженно и долго трудился. А Майкл Джордан затратил бесчисленное количество часов, оттачивая свои баскетбольные навыки. Разве эти люди не заслуживают вознаграждений, принесенных их усилиями, даже несмотря на их таланты и дарования?

Роулз отвечает, что даже усилия могут быть результатом воспитания в благоприятной среде. «Даже стремление к усилиям, к попыткам и к заслугам в обычном понимании этих слов само по себе зависит от счастливой семьи и благоприятных социальных обстоятельств»¹⁸. Как и на другие факторы успеха, на усилия оказывают влияние случайные обстоятельства, за которые мы не можем нести ответственность.

«Представляется ясным, что усилия, которые человек готов приложить, обусловлены его природными способностями и навыками, и что перед человеком открыты альтернативы. При равенстве прочих условий вероятность того, что более одаренные будут сознательно и целеустремленно стремиться к цели, выше...»¹⁹

Когда мои студенты сталкиваются с доводами, которые выдвигает Роулз относительно усилий, многие из них энергично возражают. Они доказывают, что их достижения, включая поступление в Гарвард, отражает их напряженный труд, а не морально произвольные факторы, находящиеся вне их контроля. Многие с подозрением рассматривают любые теории справедливости, предполагающие, что мы морально не заслуживаем вознаграждений, которые приносят наши усилия.

После обсуждения утверждений Роулза об усилиях я провожу ненаучный опрос. Я указываю на то, что психологи говорят: очередность рождения детей в семье оказывает влияние на усилия и устремления — такие, как усилия, прилагаемые абитуриентами для поступления в Гарвард. Говорят, у первенцев более развита трудовая этика. Они и зарабатывают больше, и достигают большего успеха в традиционном смысле этого слова, чем их младшие братья и сестры. Результаты этих исследований противоречивы, и я не знаю, правильны ли они. Но, просто чтобы поразвлечься, я спрашиваю моих студентов, кто из них первенец в семье. Руки поднимают от 75 до 89% студентов. И этот результат повторяется всякий раз, когда я провожу опрос.

Никто не станет утверждать, что стать первым ребенком в семье — это заслуга самого ребенка. Если что-то настолько морально произвольное, как очередность рождения детей в семье, может оказывать влияние на нашу склонность к напряженному труду и целеустремленности, тогда Роулз, пожалуй, и прав. Даже усилия не могут быть основанием для моральной пустыни.

Утверждение, что люди заслуживают вознаграждений, которые приносят усилия и тяжелый труд, сомнительно и по следующей причине: хотя сторонники меритократии часто призывают к добродетелям усилий, они на самом деле не верят в то, что усилие само по себе должно быть основой доходов и богатств. Рассмотрим двух строительных рабочих. Один из них сильный, дюжий малый, способный выложить

из кирпича четыре стены за день, даже не вспотев. Другой рабочий — слабый и тощий; он может за один раз принести не более двух кирпичей. Хотя он трудится очень усердно, для выполнения работы, которую его мускулистый товарищ проделывает, причем без особых усилий, за день, ему приходится вкалывать целую неделю. Ни один поборник меритократии не скажет, что слабый, но усердный строитель заслуживает, уже в силу его большей старательности, большей оплаты, чем сильный малый.

Или рассмотрим пример с Майклом Джорданом. Действительно, он много тренировался. Но некоторые баскетболисты рангом ниже тренировались еще напряженнее. Но никто не скажет, что они заслуживают контрактов более выгодных, чем контракты Джордана, за все часы, проведенные ими на тренировках. Итак, несмотря на все разговоры об усилиях, меритократы на самом деле считают, что вознаграждения заслуживают результаты или достижения. Неважно, является ли наша трудовая этика результатом нашего труда, но наш вклад зависит, по меньшей мере отчасти, от наших природных дарований, которые уж точно не результаты наших собственных усилий.

Отвергая «моральную пустыню»

Если доводы Роулза относительно моральной произвольности талантов правильны, то это приводит к удивительному выводу: дистрибутивная справедливость — не вопрос вознаграждения в «моральной пустыне».

Роулз признаёт, что этот вывод противоречит нашему обычному способу размышлений о справедливости: «В здравом смысле есть тенденция полагать, что доходы и богатства, а также все блага жизни вообще должны распределяться как в „моральной пустыне“. Справедливость — счастье в соответствии с добродетелью... Но справедливость как беспристрастность отвергает эту концепцию»²⁰.

Роулз подрывает меритократическую позицию, ставя под сомнение ее основную посылку, а именно утверждение о том, что, как только мы устраним социальные и экономические препятствия к успеху, можно будет сказать, что люди заслуживают вознаграждений, которые приносят им их таланты:

«Мы заслуживаем своего места в распределении врожденных дарований не более, чем заслуживаем точки старта в обществе. Проблематично и то, что мы заслуживаем тот особенный характер, который позволяет прилагать усилия к культивированию своих способностей, ибо такой характер в значительной мере зависит от удачной семьи и удачных социальных обстоятельств, в которых протекало наше детство и которые уж никак не дело наших рук. Идея „пустыни“ в данном случае неприменима»²¹.

Если дистрибутивная справедливость — не вопрос вознаграждения «моральной пустыни», то не значит ли это, что напряженно работающие и играющие по правилам люди не имеют никаких прав на вознаграждения, которые они получают благодаря своим усилиям? Нет, не совсем так. Здесь Роулз проводит важное, но тонкое различие — между «моральной пустыней» и тем, что он называет «правами на законные ожидания». Различие таково: в отличие от притязаний «пустыни», «право» может возникать только после того, как установлены определенные правила игры. Но нам не говорят, как устанавливать эти правила.

Конфликт между «моральной пустыней» и «правами» лежит в основе многих наших наиболее острых споров о справедливости. Некоторые говорят, что повышение налогов на богатых лишает богатых чего-то такого, чего они морально заслуживают. Или учет расового и этнического происхождения как фактора, сказывающегося на приеме абитуриентов, набирающих высокие баллы на вступительных экзаменах, и лишаящего таких абитуриентов преимуществ, которых они морально заслуживают. Другие говорят: нет, люди морально не заслуживают таких преимуществ; во-первых, сначала надо определить, какими должны быть правила игры (налоговые ставки, критерии зачисления в студенты). И только после этого мы можем сказать, кто и на что имеет право.

Рассмотрим различие между «игрой случая» и «игрой навыков». Предположим, я играю в государственную лотерею. Если выпадает мой номер, я имею право на выигрыш. Но сказать, что я заслуживаю выигрыша, я не могу, поскольку лотерея — игра случая. Мой выигрыш (или проигрыш) не имеет ничего общего с моими добродетелями или умением играть.

А теперь представим, что Boston Red Sox выигрывает в Мировой серии (решающей серии игр в сезоне Главной лиги бейсбола). Сделав это, команда получает право на трофей. Заслужили они победу или нет — другой вопрос. Ответ будет зависеть от того, как они провели игру. Выиграют ли они благодаря счастливому случаю (скажем, благодаря тому, что судья в решающий момент даст неправильный сигнал) или потому, что они действительно сыграли лучше, чем соперники, проявив совершенства и добродетели (хорошие подачи, своевременный отбой мячей, отличную защиту), которые определяют бейсбол в его лучшем виде?

При «играх навыков», в отличие от «игр случая», возможна разница между теми, кто имеет право на выигрыши, и теми, кто заслуживает выигрыш. Происходит это потому, что игры, требующие умения, вознаграждают тренировки и проявление определенных добродетелей.

Роулз утверждает, что дистрибутивная справедливость не имеет отношения к вознаграждению добродетели или к «моральной пустыне». Вместо этого дистрибутивная справедливость имеет отношение к удовлетворению законных ожиданий, которые возникают после того, как установлены правила. Как только принципы справедливости определяют условия общественного сотрудничества, люди получают права на блага, которые они заработали при этих правилах. Но если налоговая система требует, чтобы они передали какую-то часть своего дохода на помощь неимущим, они не могут жаловаться на то, что налоги лишают их чего-то такого, что они морально заслуживают.

«Справедливая система отвечает, таким образом, на вопрос о том, на что люди имеют право; она удовлетворяет законные ожидания, основанные на социальных институтах. Но то, на что люди имеют право, непропорционально их внутренней ценности и не зависит от нее. Принципы справедливости, регулирующие основную структуру общества... не упоминают о „моральной пустыне“ и не обнаруживают тенденции к определению распределяемых долей в соответствии с принципами „моральной пустыни“»²².

Роулз отвергает «моральную пустыню» как основу дистрибутивной справедливости по двум причинам. Во-первых, как мы уже видели, то,

что у меня есть таланты, позволяющие мне более успешно конкурировать с другими, — не всецело результат моего труда и моя заслуга. Но второе случайное обстоятельство является столь же решающим: качества, которые (так уж случилось) общество ценит в настоящий момент, тоже морально произвольны. Даже если б у меня было единственное, не вызывающее сомнений и исключительное право на мои таланты, все равно можно было бы утверждать, что вознаграждения, которые приносят эти таланты, будут зависеть от случайного соотношения спроса и предложения. В средневековой Тоскане высоко ценили мастеров, писавших фрески, а в Калифорнии XXI в. высоко ценят программистов. И так далее. Приносят ли мои навыки много или мало, зависит от того, в чем нуждается общество. Значение имеет вклад, а это зависит от качеств, которые ценят и вознаграждают в данном обществе.

Рассмотрим различия заработных плат:

- средний американский школьный учитель зарабатывает около 43 тыс. долл. в год. Дэвид Леттерман, ведущий ночного ток-шоу, получает 31 млн долл. в год;
- Джон Робертс, старший судья Верховного суда США, зарабатывает 217,4 тыс. долл. в год, а судья Джуди из одноименного сериала* получает 25 млн долл. в год**.

Справедливы ли такие различия заработных плат? По Роулзу, ответ на этот вопрос будет зависеть от того, возникли ли эти различия при системе налогов и перераспределения, работающей на благо наименее состоятельных граждан. Если да, то Леттерман и судья Джуди заслуживают заработков, которые в 100 раз превышают зарплату Верховного судьи Робертса, — или, если говорить о Леттермане, то он заслуживает заработка, который в 700 раз превышает зарплату школьного учителя. Тот факт, что они живут в обществе, которое

* Джудит Шейндлин (англ. *Judith Sheindlin*, более известная как Судья Джуди, род. 21 октября 1942) — американский адвокат, судья, телеведущая и писатель. Она наиболее известна широкой публике как телеведущая собственного шоу «Судья Джуди», которое она ведет с 1996 г. по настоящее время. Ее проект является одним из самых рейтинговых дневных программ в истории американского телевидения. — *Прим. ред.*

** По последним данным *Forbes*, Джудит Шейндлин входит в десятку самых богатых женщин в шоу-бизнесе с годовым доходом в размере 45 млн долл. — *Прим. ред.*

щедро вознаграждает звезд телевиденья, — это их везение, а не то, чего они заслуживают.

Успешные люди часто упускают из виду этот случайный аспект своего успеха. Многим из нас повезло обладать (по меньшей мере, в какой-то степени) качествами, которые, как оказывается, весьма ценятся обществом. В капиталистическом обществе это помогает пробуждению предпринимательского духа. В бюрократическом обществе это помогает легко и гладко строить отношения с вышестоящими начальниками. В массовом демократическом обществе это помогает хорошо смотреться на телевидении, издавать короткие, поверхностные фразы. В обществе сутяг это помогает попасть в школу права и обрести те навыки логического рассуждения, которые позволят набирать хорошие баллы на приемных экзаменах в школу права.

То, что общество ценит такие вещи, — не результат нашей собственной деятельности. Предположим, что мы, при всех своих талантах, жили бы не в технологически передовом, очень склонном к сутяжничеству обществе вроде современного, а в обществе охотников или воинов. Или в обществе, дающем самые высокие вознаграждения и престиж своим самым физически сильным членам. Или в обществе религиозного благочестия. Что произошло бы тогда с нашими талантами? Уж точно они бы не увезли нас далеко. И нет сомнений в том, что некоторые из нас развили бы в себе другие таланты. Но стали бы мы от этого менее достойными или менее добродетельными людьми по сравнению со своим нынешним состоянием?

Роулз отвечает: нет, не стали бы. Возможно, мы будем получать меньше, чем получаем теперь, но так и должно быть. Но хотя мы и будем иметь право на меньшее, мы не утратим ни йоты нашего достоинства и будем заслуживать не меньше, чем другие. То же самое справедливо и в отношении тех членов нашего общества, у которых нет престижных позиций и у которых меньше талантов, вознаграждаемых обществом.

Итак, хотя мы имеем право на блага, которые обещают нам правила игры за реализацию наших талантов, предполагать, что мы заслуживаем прежде всего общества, которое ценит те качества, каких у нас полным-полно, — ошибка и самонадеянность.

Сходную мысль высказывает в своем фильме *Stardust Memories* («Воспоминания о звездной пыли») известный кинорежиссер Вуди Аллен*. В фильме Аллен играет роль известного комика по имени Сэнди, то есть персонажа, который похож на него самого.

Сэнди встречается с Джерри, приятелем из квартала, где когда-то жил. Джерри удручен тем, что он таксист.

Сэнди: Чем подделываешь? В смысле, чем занимаешься?

Джерри: Знаешь чем? Я вожу такси.

Сэнди: А выглядишь хорошо. Знаешь... В твоём деле нет ничего зазорного.

Джерри: Да. Но сравни меня с собой...

Сэнди: Что ты хочешь мне сказать? В квартале я был мальчишкой, который рассказывал анекдоты, верно?

Джерри: Да.

Сэнди: А ведь мы оба знаем, что живем в обществе, которое придает великую ценность анекдотам, ведь так? Если ты думаешь так (*прочистает горло*), то, будь я индейцем-апачем, этим парням вовсе не нужны были бы комики, верно? И я б остался без работы.

Джерри: И? Да брось ты. От этого мне совсем не становится лучше»²³.

Таксиста не тронула импровизированная проповедь приятеля-комика на тему моральной случайности славы и успеха. Даже если считать свою незавидную участь результатом невезения, острое чувство обмана не притупляется. Возможно, потому, что в меритократическом обществе большинство людей думают, будто мирской успех отражает то, чего мы заслуживаем. И эту мысль нелегко опровергнуть. Можно ли дистрибутивную справедливость полностью отключить от «моральной пустыни»? Рассмотрим этот вопрос чуть далее.

* «Воспоминания о звездной пыли», или «Звездные воспоминания» (англ. *Stardust Memories*) — американская драма с элементами комедии 1980 г. Фильм пародирует ленту Федерико Феллини «Восемь с половиной». — *Прим. ред.*

Несправедлива ли жизнь?

В 1980 г., когда Рональд Рейган баллотировался на пост президента, экономист Милтон Фридман опубликовал написанную в соавторстве с женой (Роуз Фридман) книгу под названием *Free to choose* («Свобода выбирать»). Ставшая бестселлером книга была яростной, безусловной защитой свободной рыночной экономики. Эта книга превратилась в учебник и даже в какой-то степени гимн годам правления Рейгана. Отстаивая принципы невмешательства государства от эгалитаристских возражений, Фридман сделал удивительную уступку. Он признал, что люди, выросшие в богатых семьях и окончившие элитные учебные заведения, имеют несправедливое преимущество перед людьми менее привилегированного происхождения. Фридман также признал, что те, кто сам ничего не делает, наследуя от предков таланты и дарования, имеют несправедливые преимущества над другими. Впрочем, в отличие от Роулза, Фридман настаивает на том, что нам не следует пытаться исправить эту несправедливость. Вместо этого нам следует учиться жить с этой несправедливостью и наслаждаться благами, которые она приносит:

«Жизнь несправедлива. Есть соблазн думать, будто бы государство может исправить то, что породила природа. Но также важно признать, какие выгоды мы извлекаем из той самой несправедливости, которую мы порицаем. Нет ничего несправедливого в том, что Мухаммад Али родился с навыком, который сделал его выдающимся боксером... Определенно несправедливо, что Мухаммад Али будет зарабатывать миллионы долларов за один вечер. Но разве не было бы еще большей несправедливостью по отношению к людям, наслаждающимся работой Али на ринге, если бы, во имя какого-то абстрактного идеала справедливости, Мухаммаду Али не разрешили бы заработать за один бой больше, чем человек, занимающий низшую ступень на общественной лестнице, может заработать за день неквалифицированного труда в доках?»²⁴

В книге *Theory of Justice* («Теория справедливости») Роулз отвергает доводы самодовольства, которыми проникнуты взгляды Фридмана. В ярком, волнующем абзаце Роулз формулирует знакомую истину,

которую мы часто забываем: то, как обстоят дела, не определяет того, как они должны обстоять:

«Следует отвергнуть утверждение о том, что упорядочивание институтов всегда дефектно потому, что естественное распределение талантов и случайности социальных обстоятельств несправедливы, и эта несправедливость должна неизбежным образом довлеть над человеческими конструкциями. Это размышление походя предлагают в качестве оправдания игнорирования несправедливости, словно бы отказ подчиняться несправедливости равносителен неспособности признать смерть. Естественное распределение не является ни справедливым, ни несправедливым; не является несправедливостью и то, что люди рождаются и с рождения занимают какое-то определенное положение в обществе. Это — всего лишь факты природы. Справедливым или несправедливым является способ, которым институты справляются с этими фактами»²⁵.

Роулз предлагает нам разбираться с этими фактами, соглашаясь «разделить судьбы других людей» и «смиряться со случайностями природы и социальных обстоятельств только тогда, когда такое смирение служит общему благу»²⁶. Неважно, одержит ли теория справедливости Роулза в конце концов победу или провалится, но она представляет самый убедительный довод в пользу общества большего равенства из всех, какие когда-либо давала американская политическая философия.

Глава 7

В защиту аффирмативных действий

Непросто стать юристом

Черил Хопвуд родилась в семье скромного достатка. Воспитанная одной матерью Черил пробивала себе путь трудом — через старшие классы средней школы, местный колледж и университет штата Калифорния в Сакраменто. Затем она переехала в Техас и подала заявление в Школу права Техасского университета, лучшую школу права в штате и одну из ведущих школ права в США. Хотя средний балл в аттестате Хопвуд равнялся 3,8 и она довольно успешно выполнила вступительный тест (набрав 83 балла из 100 возможных), в школу права ее не приняли¹.

Хопвуд (а она — белая) сочла это несправедливым. Некоторые из принятых вместо нее афроамериканцев и американцев мексиканского происхождения имели итоговые оценки при окончании колледжей и баллы, полученные за вступительный тест, ниже, чем у нее. Школа права проводила политику аффирмативных действий, которая отдавала предпочтение абитуриентам — выходцам из меньшинств. В сущности, все представители меньшинств, имевшие итоговые оценки при окончании колледжей и баллы, полученные за вступительный тест, которые были сопоставимы с аналогичными достижениями Хопвуд, были приняты в Школу права.

Хопвуд обратилась в федеральный суд, утверждая в своем иске, что стала жертвой дискриминации. Университет ответил, что часть миссии

Школы права заключается в повышении расового и этнического разнообразия техасских юристов, включая не только тех, кто работает в юридических фирмах, но и тех, кто работает в законодательных органах и судах. «В гражданском обществе право в решающей степени зависит от готовности общества принимать юридические решения, — заявил Майкл Шарлот, декан Школы права. — Добиться этого становится труднее, если мы не видим, что в отправлении правосудия участвуют члены всех групп»². В Техасе афроамериканцы и американцы мексиканского происхождения составляют 40% населения, но среди юристов и тех и других гораздо меньше. Когда Хопвуд подала заявление на поступление, Школа права Техасского университета проводила политику аффирмативных действий при приеме студентов, направленную на зачисление около 15% представителей меньшинств³.

Чтобы достичь этой цели, университет установил для абитуриентов — выходцев из меньшинств стандарты, которые были ниже, чем стандарты, установленные для белых абитуриентов. Должностные лица университета, впрочем, утверждали, что все принятые в Школу права представители меньшинств способны выполнять работу юристов и почти все они успешно заканчивают Школу права и сдают экзамен при поступлении в Коллегию адвокатов. Но это было слабым утешением для Хопвуд, которая считала, что с нею обошлись несправедливо и что ее должны были принять в Школу права Техасского университета.

Вызов, брошенный Хопвуд аффирмативным действиям, был не первым, попавшим в суд, и не будет последним. На протяжении более чем 30 лет судам приходится биться над решением трудных моральных и юридических вопросов, которые ставят аффирмативные действия. В 1978 г., в решении по делу *Vakke*, Верховный суд США с небольшим перевесом голосов поддержал политику аффирмативных действий при приеме студентов в Медицинскую школу Калифорнийского университета в Дэвисе⁴. В 2003 г., рассмотрев дело, касавшееся Школы права Мичиганского университета, Верховный суд США минимальным большинством голосов постановил, что расовую принадлежность можно использовать в качестве фактора при приеме⁵. Тем временем избиратели в штатах Калифорния, Вашингтон и Мичиган недавно приняли

инициативы, запрещающие расовые предпочтения в государственном образовании и при приеме на работу.

Вопрос, стоящий перед судами, таков: нарушают ли аффирмативные действия при приеме на работу и в учебные заведения содержащуюся в конституции США гарантию равной защиты граждан законами? Но вынесем конституционный вопрос за скобки и сосредоточимся на моральном вопросе: разве считать расовое и этническое происхождение факторами при приеме на работу и в университеты несправедливо?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим три причины, выдвигаемые сторонниками аффирмативных действий в пользу учета расового и этнического происхождения: исправляя предвзятость стандартизованных тестов, аффирмативные действия возмещают прошлую несправедливость и способствуют разнообразию.

Исправление разрыва в результатах тестирования

Одна из причин учета расового и этнического происхождения — необходимость исправить предвзятость, которая, возможно, заложена в стандартизованные тесты. Возможности Теста на способность к наукам и других подобных тестов прогнозировать успехи в учебе и профессиональной деятельности давно вызывает споры. В 1951 г. человек, подавший заявление о включении в докторскую программу Школы религии Бостонского университета, показал посредственные результаты на экзамене по курсу средней школы. Молодой Мартин Лютер Кинг-мл., которому предстояло стать одним из величайших ораторов в истории Америки, получил за ораторские способности оценку ниже средней⁶. По счастью, его все-таки приняли в докторантуру.

Некоторые исследования показывают, что студенты-афроамериканцы и испаноязычные студенты в общем набирают на стандартизованных тестах меньше баллов, чем белые студенты, даже с учетом принадлежности к тому или иному экономическому классу. Но какова бы ни была причина провала на тестах, использование стандартизованных тестов в целях прогнозирования академических успехов требует интерпретации набранных баллов в свете семейного, социального, культурного происхождения абитуриентов и уровня их образования.

700 баллов, полученные на вступительном тесте абитуриентом, закончившим плохонькую государственную школу в Южном Бронксе, означают больше, чем те же 700 баллов, полученные выпускником элитной частной школы в верхней части Ист-Сайда Манхэттена. Но оценка баллов, полученных на тестировании, в свете расового, этнического и экономического происхождения заставляет думать, что колледжи и университеты должны принимать студентов, имеющих наибольший академический потенциал. Такая оценка — просто попытка найти самый точный показатель академического потенциала каждого человека.

Реальные споры об аффирмативных действиях вращаются вокруг двух основных доводов — по поводу возмещения и разнообразия.

Возмещение прошлой несправедливости

Сторонники довода в пользу возмещения рассматривают аффирмативные действия как средство исправления прошлых несправедливостей. Они говорят: студентам — выходцам из меньшинств следует отдавать предпочтение ради восполнения невыгодного положения, в котором эти люди оказались в результате прошлой дискриминации. Сторонники такой точки зрения относятся к приему в учебные заведения главным образом как к благу, которое дают получателям, и стремятся распределить выгоды таким образом, чтобы компенсировать былую несправедливость и ее длительные последствия.

Но довод о возмещении былых несправедливостей (или компенсации за них) наталкивается на серьезную проблему: критики указывают, что люди, получающие выгоды, необязательно страдают, а те, кто выплачивает компенсацию, редко являются теми, кто несет ответственность за разного рода несправедливость, которую ныне исправляют с помощью аффирмативных действий. Многие получатели выгод от аффирмативных действий: студенты — выходцы из меньшинств и средних классов, которые не переносят страданий, выпадающих на долю проживающих в городских трущобах молодых афроамериканцев и выходцев из испаноязычных меньшинств. Почему студент-афроамериканец, живущий в богатом пригороде Хьюстона, получает преимущество над Черил

Хопвуд, которая, возможно, ведет более жестокую экономическую борьбу за свое существование?

Критики говорят: если задача аффирмативных действий — оказание помощи людям, находящимся в стесненных обстоятельствах, то аффирмативные действия должны быть основаны на классовой, а не расовой принадлежности. А если расовые предпочтения должны, по идее, компенсировать историческую несправедливость рабства и сегрегации, то разве справедливо взимать эту компенсацию с людей вроде Хопвуд, которая не играла ни малейшей роли в совершении этой несправедливости?

Способность сторонников довода об аффирмативных действиях как о возмещении былой несправедливости ответить на это возражение зависит от трудной концепции коллективной ответственности: можем ли мы вообще нести моральную ответственность за исправление несправедливостей, совершенных предшествующими поколениями? Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо больше знать о том, как возникают моральные обязательства. Возлагаем ли мы на себя обязательства только как индивидуумы или же некоторые обязательства ложатся на нас как на членов сообществ, имеющих исторические идентичности? Поскольку мы вернемся к этому вопросу позднее, пока отодвинем его в сторону и обратимся к доводу в пользу разнообразия.

Содействие разнообразию

Довод в пользу аффирмативных действий как способу усиления разнообразия не зависит от противоречивых представлений о коллективной ответственности. Не зависит этот довод и от демонстрации того, что студент — выходец из меньшинств, получивший преференции при приеме в учебное заведение, лично страдает от дискриминации или неблагоприятного положения. Сторонники этого довода рассматривают поступление в учебное заведение не столько как вознаграждение, предоставляемое получателю, сколько как средство продвижения социально достойной цели.

Довод в пользу разнообразия — довод в пользу общего блага, а точнее — блага, общего и для самих учебных заведений, и для общества

в более широком смысле этого слова. Во-первых, настоящий довод утверждает, что расово неоднородное студенчество желательно потому, что позволяет студентам узнать больше друг от друга, чем они узнали бы, если бы все они имели одинаковое происхождение. Расовая, этническая и классовая однородность имеет точно такие же последствия, как и приток студентов из одной части страны. И то и другое ограничивает спектр интеллектуальных и культурных перспектив. Во-вторых, довод о разнообразии утверждает, что предоставление представителям исторически ущемленных меньшинств возможностей занять лидирующее положение в ключевых сферах общественной и профессиональной жизни продвигает гражданскую цель университетов и способствует общему благу.

Довод в пользу разнообразия — один из тех, что чаще всего выдвигают колледжи и университеты. Столкнувшись с делом Хопвуд, декан Школы права Техасского университета указал на гражданскую цель, которой служит проводимая его Школой политика аффирмативных действий. Частью задачи Школы права было содействие усилению разнообразия среди техасских юристов и предоставление возможности афроамериканцам и испаноговорящим американцам занять лидирующие позиции в государственном управлении и юстиции. По этому критерию, заявил декан Школы права, проводимая его учебным заведением программа аффирмативных действий успешна: «Мы видим наших выпускников — выходцев из меньшинств в числе избранных должностных лиц, сотрудников известных юридических фирм, членов законодательного собрания штата Техас и федеральных судей. В той мере, в какой на важных должностях в Техасе есть представители меньшинств, эти люди зачастую являются нашими выпускниками»⁷.

Когда Верховный суд США рассматривал дело *Bakke*, Гарвард-колледж представил дружественному и знакомому с судьями человеку резюме по делу в защиту аффирмативных действий по образовательным причинам⁸. В резюме сказано, что оценки в аттестатах и за тесты никогда не были единственным критерием зачисления абитуриентов в колледж. «Если успехи в учении были бы единственным или хотя бы решающим критерием, Гарвард-колледж утратил бы значительную часть своей жизненной силы и интеллектуального превосходства... Пострадало

бы качество опыта, который предлагают всем студентам». В прошлом разнообразие означало «студентов из Калифорнии, Нью-Йорка и Массачусетса, горожан и парней из сельской местности: скрипачей, художников и футболистов; биологов, историков и знатоков древних языков; потенциальных биржевых брокеров, ученых и политиков». Теперь же колледж заботится также о расовом и этническом разнообразии:

«Парень с фермы в Айдахо может принести в Гарвард-колледж нечто такое, чего не может предложить уроженец Бостона. Сходным образом, чернокожий студент обычно может принести что-то такое, чего не может предложить белый студент, таким образом повышается качество опыта, получаемого всеми студентами Гарвард-колледжа в процессе образования. Отчасти это зависит от различий происхождения и мировоззрения, которые приносят с собой студенты»⁹.

Критики довода о разнообразии выдвигают возражения двух типов — практического и принципиального. Возражение практического порядка ставит под сомнение эффективность политики альтернативных действий. Сторонники этого возражения утверждают, что применение расовых предпочтений не создает более плюралистичное общество и не ослабляет предрассудки и несправедливость, но наносит вред уважению студентов — выходцев из меньшинств к самим себе, повышает расовое сознание у всех, усиливает расовую напряженность и вызывает сожаление у белых, которые считают, что и они заслуживают предпочтений. Сторонники практического возражения не утверждают, что аффирмативные действия несправедливы. Скорее, они говорят о том, что аффирмативные действия едва ли достигают своих целей и могут принести больше вреда, чем блага.

Нарушают ли расовые предпочтения права?

Возражение принципиального порядка сводится к тому, что какой бы достойной ни была цель, которую преследуют те, кто хочет более пестрого по составу студенчества, и как бы положительны ни были успешные аффирмативные действия в плане достижения этой цели,

использование расовой или этнической принадлежности в качестве фактора, влияющего на прием в учебные заведения, несправедливо. Причина этого утверждения такова: расовые или этнические преференции нарушают права абитуриентов вроде Черил Хопвуд, которые оказываются в невыгодном положении при конкуренции, причем не по своей вине.

Для утилитариста это возражение не имеет особого веса. Довод в пользу аффирмативных действий просто зависит от взвешивания образовательных и гражданских выгод и сопоставления этих выгод с разочарованием, которое вызывают подобные действия у Хопвуд и других белых абитуриентов, проигравших по очкам. Но многие сторонники аффирмативных действий — не утилитаристы; они либералы-кантианцы или либералы — последователи Роулза, считающие, что даже желательные цели не должны попира́ть права личности. По мнению этих людей, если использование расовой принадлежности как фактора, влияющего на прием в учебное заведение, нарушает права Хопвуд, то это несправедливость.

Рональд Дворкин, философ права, ориентированный на права, обращается к этому возражению, утверждая, что использование расового происхождения в политике аффирмативных действий ничьи права не нарушает¹⁰. Он спрашивает, в каком праве было отказано Хопвуд? Возможно, она считает, что люди имеют право на то, чтобы их не судили на основании факторов вроде расовой принадлежности, то есть факторов, над которыми они не властны. Но большинство традиционных критериев приема в высшие учебные заведения сопряжено именно с факторами, над которыми абитуриенты не властны. Не моя вина, что я приехал из Массачусетса, а не из Айдахо, или же плохо играю в футбол, или не могу взять правильную ноту. И не моя вина, что у меня нет достаточных способностей, чтобы блеснуть на вступительных экзаменах.

Возможно, речь идет о праве на оценку исключительно на основании академических критериев, а не на основании того, насколько хорошо я играю в футбол — или приехал из Айдахо, или работал добровольцем в столовой для бездомных. Согласно этому мнению, если мои оценки в аттестате, баллы, полученные на вступительном тестировании, и другие индикаторы академических достижений ставят меня на пер-

вые позиции среди абитуриентов, то я заслуживаю того, чтобы быть принятым в учебное заведение. Другими словами, я заслуживаю того, чтобы ко мне относились и меня оценивали только в соответствии с моими академическими достижениями.

Но, как указывает Дворкин, такого права не существует. Некоторые университеты могут принимать студентов исключительно на основании академических успехов, но в большинстве университетов прием осуществляют иначе. Университеты определяют свои задачи по-разному. Дворкин утверждает, что ни один абитуриент не имеет права на то, чтобы университет определял свою задачу и разрабатывал свою политику приема студентов так, чтобы превыше всего ценился любой определенный набор качеств — будь то академические навыки, спортивные способности или что-то другое. Как только университет определяет свою задачу и стандарты приема, у вас появляется законное ожидание того, что вас примут, поскольку вы соответствуете этим стандартам лучше, чем другие абитуриенты. Те из них, кто по итоговым результатам оказывается в числе лучших абитуриентов (при подведении итогов учитывают академические перспективы, этническое и географическое происхождение, способности к спорту, факультативную деятельность, службу обществу и т.д.), имеют право на зачисление; отказ в зачислении был бы несправедливым. Но ни у кого нет права считаться первым по какому-то определенному комплексу критериев¹¹.

В этом и заключается глубокое, хотя и спорное, требование, касающееся сути приводимого в пользу аффирмативных действий довода о разнообразии: прием в учебное заведение — это не почесть, которую оказывают в качестве вознаграждения за выдающиеся заслуги или добродетели. Ни студент, получивший высокие баллы при тестировании, ни студент — выходец из ущемленного в правах и возможностях меньшинства морально не заслуживают приема. Прием оправдан постольку, поскольку способствует социальной цели, которой служит университет, а не потому, что прием вознаграждает заслуги и добродетели абитуриента, определяемые независимо. Тезис Дворкина таков: справедливость приема в учебные заведения — вопрос не вознаграждения заслуг или добродетелей; мы можем знать, что считается справедливым способом распределения мест на первом курсе, только

после того, как университет определит свою задачу, свою миссию. Соответствующие достоинства и заслуги определяются этой миссией, а не наоборот. Трактовка Рональдом Дворкином справедливости приема в университеты идет параллельно предложенной Роулзом трактовке справедливости распределения доходов: это — не вопрос, решаемый в «моральной пустыне».

Расовая сегрегация и квоты для евреев

Означает ли это, что колледжи и университеты имеют право свободно определять свои задачи так, как пожелают, и что любая политика приема в студенты, соответствующая провозглашенной миссии, справедлива? Если это так, как быть с расовой сегрегацией, еще недавно существовавшей в университетских кампусах на американском Юге? Оказывается, что Школа права Техасского университета была ранее центром конституционного конфликта. В 1946 г., когда в этом учебном заведении была введена сегрегация, Школа права отказала в приеме Хеману Мэриону Светту на том основании, что в Школу не принимают темнокожих. Попытки Светта оспорить этот отказ привел к знаковому делу *Sweatt vs. Painter*, рассмотренному Верховным судом США, решение которого нанесло удар сегрегации в высшем образовании.

Но если единственный критерий справедливости политики приема студентов — соответствие этой политики задаче учебного заведения, то что дурного или неправильного в доводах, которые тогда выдвинула Техасская школа права? Задача этой школы заключалась в подготовке юристов для техасских юридических фирм. Школа права утверждала, что, поскольку эти фирмы не брали на работу чернокожих, прием чернокожих студентов не способствовал бы выполнению ее задачи.

Можно утверждать, что Школа права Техасского университета как государственный институт ограничена в выборе задач в большей степени, чем частные университеты. И действительно, примечательные конституционные доводы против аффирмативных действий в высшем образовании связаны с государственными университетами — Калифорнийским университетом в Дэвисе (дело *Bakke*), Техасским университетом (дело *Hopwood*) и Мичиганским университетом (дело

Gratter). Но, поскольку мы пытаемся определить справедливость или несправедливость, а не законность использования расы как фактора, влияющего на прием в высшие учебные заведения, различие между государственными и частным университетами не является решающим.

Частные ассоциации, как и государственные учреждения, можно критиковать за несправедливость. Вспомните сидячие забастовки, которые проводили в студенческих кафетериях в знак протеста против расовой дискриминации на американском Юге. Буфетные стойки принадлежали частным лицам, но проводимая этими людьми расовая дискриминация все равно была несправедливой. (В сущности, Закон 1964 г. о гражданских правах сделал такую дискриминацию незаконной.)

Или рассмотрим квоты на прием евреев, введенные, формально или неформально, некоторыми университетами Лиги плюща в 20-х и 30-х гг. XX в. Можно ли оправдать эти квоты морально — просто тем, что университеты были не государственными, а частными? В 1922 г. президент Гарварда Эббот Лоуренс Лоуэлл предложил ограничить до 12% количество принимаемых в университет и сделал это во имя уменьшения антисемитизма. «Антисемитские настроения среди студентов усиливаются, — сказал Лоуэлл, — и они усиливаются пропорционально увеличению числа студентов-евреев»¹². В 30-х гг. XX в. директор Дартмута, отвечавший за прием новых студентов, писал бывшему питомцу этого учебного заведения, жаловавшемуся на растущее число евреев в студенческом городке: «Рад получить ваши комментарии по еврейской проблеме, — писал этот директор. — Если мы выйдем за пределы 5–6% евреев на курсе поступивших в 1938 г., я буду огорчен так, что не выразить и словами». В 1945 г. президент Дартмута оправдывал ограничения на прием евреев ссылками на задачи учебного заведения: «Дартмут — христианский колледж, основанный для христианизации его студентов»¹³.

Если, как предполагает приводимый в пользу аффирмативных действий довод о разнообразии, университеты могут вводить любые критерии приема, способствующие их задачам в том виде, в каком университеты определили их, то можно ли осуждать исключение из числа студентов людей другой расы и вводить направленные против

евреев ограничения? Есть ли принципиальное различие между использованием расового происхождения для исключения людей на Юге США, где практиковали сегрегацию, и использованием расового происхождения для включения людей в современные аффирмативные действия? Самый очевидный ответ: в период сегрегации тexasкая Школа права использовала расовое происхождение как знак неполноценности, а нынешние расовые преференции никого не оскорбляют и не пятнают. Хопвуд считала отказ в приеме несправедливым, но не могла утверждать, что этот отказ выражал ненависть или презрение.

Таков ответ Дворкина. Исключение по причине расовой принадлежности, существовавшее в эпоху сегрегации, зависело от «вызывающей отвращение идеи того, что одна раса по природе своей может быть достойней другой», тогда как аффирмативные действия не связаны с подобными предрассудками. Аффирмативные действия утверждают, что, принимая во внимание важность продвижения разнообразия в ключевых профессиях, принадлежность к чернокожим или к испаноязычным американцам «может быть социально полезной чертой»¹⁴.

Абитуриенты, не принятые в учебное заведение, такие как Хопвуд, возможно, не считают такое различие удовлетворительным, но оно все же имеет определенную моральную силу. Школа права не говорила, что Хопвуд неполноценна или что принятые вместо нее выходцы из меньшинств заслуживают преимущества, которого недостойна она. Школа права просто говорит, что расовое и этническое разнообразие в аудитории и в зале суда служит ее образовательным целям. И если стремление к достижению этих целей каким-то образом нарушает права тех, кого не приняли в высшее учебное заведение, разочарованные абитуриенты не могут законным образом утверждать, что к ним отнеслись несправедливо.

Аффирмативные действия для белых?

Предлагаю тест для довода о разнообразии: может ли этот довод иногда оправдывать расовые преференции для белых? Рассмотрим случай Старретт-Сити. Этот жилой комплекс в Бруклине, Нью-Йорк, в котором проживают 20 тыс. человек, — крупнейший в США субсидируемый го-

сударством проект строительства жилья для людей со средним уровнем доходов. Комплекс был открыт в середине 70-х гг. XX в. с целью создания расово интегрированного сообщества. Эта цель была достигнута при помощи «управления составом жильцов», которое стремилось сбалансировать этнический и расовый состав сообщества, ограничив долю афроамериканского и испаноязычного населения комплекса примерно 40% общей численности жильцов. Короче говоря, в комплексе была использована система квот. Квоты были определены не на предвзвешенных или презрительных, а на выведенной из истории городов теории расовых «порогов». Управляющие проектом хотели избежать «порога», достижение которого вызывает «бегство белых» в другие кварталы и подрывает интеграцию. Поддерживая расовый и этнический баланс, они надеялись сохранить стабильное сообщество, разнообразное в расовом отношении¹⁵.

И они преуспели. Сообщество стало пользоваться спросом — многие семьи желали переехать в Старретт-Сити, в котором образовалась очередь. Отчасти благодаря системе квот, при которой афроамериканцам выделяли меньше квартир, чем белым, семьям афроамериканцев приходилось ждать больше, чем семьям белых. К середине 80-х гг. XX в. белой семье приходилось ждать квартиры 3–4 месяца, а для семей афроамериканцев период ожидания квартиры мог продлиться до двух лет.

Таким образом, в данном случае система квот была введена в интересах белых, но была основана не на расовых предвзвешенностях, а на цели сохранения интегрированного сообщества. Некоторые из желавших въехать в Старретт-Сити афроамериканцев сочли такую чуткую к расовому фактору систему несправедливой и возбудили дело о дискриминации. Интересы этих обиженных афроамериканцев представляла Национальная ассоциация продвижения цветных, поддерживавшая аффирмативные действия в других обстоятельствах. В конце концов было достигнуто урегулирование, которое позволяло Старретт-Сити сохранить систему квот, но требовало, чтобы государство расширило доступ меньшинств к другим проектам жилищного строительства.

Был ли принятый в Старретт-Сити, учитывающий расовое происхождение способ распределения квартир несправедливым? Нет, если вы соглашаетесь с доводом о разнообразии как с основой аффирмативных

действий. Расовое и этническое разнообразие по-разному разыгрывается в жилищных проектах и в приеме абитуриентов в высшие учебные заведения, да и блага, поставленные на карту в обоих случаях, неодинаковы. Но, с точки зрения справедливости, оба примера совместно выдерживают или не выдерживают испытания. Если разнообразие служит общему благу и если никто не подвергается дискриминации, вызванной ненавистью или презрением, то расовые преференции не нарушают чьих-либо прав. Почему не нарушают? Согласно тезису Роулза о «моральной пустыне», не нарушают потому, что никто не может претендовать на то, чтобы его желание получить квартиру в престижном жилом комплексе или быть принятым в высшее учебное заведение было бы основано исключительно на его личных заслугах, определяемых независимо. Вопрос о том, что признают заслугой, может быть решен только после того, как администрация жилого комплекса или руководство высшего учебного заведения определит свою задачу.

Можно ли отделить справедливость от «моральной пустыни»?

Отказ от «моральной пустыни» как основы дистрибутивной справедливости в принципе привлекателен, но лишает спокойствия. Привлекателен потому, что подрывает самоуверенное и распространенное в меритократических обществах предположение о том, что успех венчает добродетель, что богатые богаты потому, что они более достойны богатства, чем бедные. Роулз напоминает нам, что «никто не заслуживает ни своих больших природных способностей, ни более выгодной стартовой позиции в обществе». То, что мы живем в обществе, которое высоко ценит наши конкретные способности, тоже не дело наших рук и не результат наших усилий. В конечном счете эта оценка — мера везения, а не добродетели.

Труднее описать то, что вселяет тревогу в связи с отделением справедливости от «моральной пустыни». Убеждение в том, что рабочие места и возможности — это вознаграждения людей, которые того заслуживают, имеет глубокие корни, которые в США, возможно, глубже, чем

в других странах. Политики постоянно провозглашают, что «усердно работающие и играющие по правилам» люди, которые заслуживают продвижения и побуждают тех, кто претворяет в жизнь американскую мечту, рассматривали свои успехи как отражение собственных добродетелей. Это убеждение, в лучшем случае, — сомнительное благо. Его устойчивость — препятствие для общественной солидарности; чем сильнее мы считаем свои успехи результатом своих собственных усилий и совершенств, тем слабее ощущаем ответственность за тех, кому не повезло.

Возможно, что это живучее убеждение в том, что успех следует рассматривать как вознаграждение за добродетель, — просто ошибка, миф, господство которого нам надо пытаться разрушить. Тезис Роулза о моральной произвольности везения ставит этот миф под большое сомнение. И все же отделить доводы в пользу справедливости от споров о «моральной пустыне» так решительно, как предлагают сделать это Роулз и Дворкин, пожалуй, невозможно; невозможно и политически, и философски. Позвольте объяснить почему.

Во-первых, у справедливости нередко есть почетный аспект. Споры о дистрибутивной справедливости ведутся не только по вопросам, кто и что получает, но и о качествах, заслуживающих почестей и вознаграждений. Во-вторых, мысль, что заслуги возникают только после того, как социальные институты определяют свои миссии, подвержена следующему затруднению: социальные институты — школы, университеты, профессии, государственные должности — не свободны определять свои задачи так, как им нравится. Эти учреждения определяются, по меньшей мере отчасти, характерными благами, которые они продвигают. Хотя возможности для споров по такому вопросу есть, миссия школы права (или армии или оркестра) должна существовать, и эта миссия не может быть выполнена сама собой или может быть какой угодно. Некоторые блага присущи определенным социальным институтам, и игнорирование этих благ при распределении ролей может быть особой формой коррупции.

Вспомнив дело Хопвуд, можно понять, каким образом справедливость связана с почестями. Допустим, Дворкин прав, и «моральная пустыня» не имеет ничего общего с тем, кого следует зачислять в сту-

денты. Привожу письмо об отказе в приеме, которое Школе права следовало бы направить Хопвуд¹⁶.

Уважаемая мисс Хопвуд!

С сожалением сообщаем, что ваше заявление о зачислении в студенты отклонено. Пожалуйста, поймите, что мы не хотим оскорбить вас нашим решением. Мы не презираем вас. В сущности, мы даже не считаем, что вы заслуживаете зачисления меньше, чем те, кто принят в наше учебное заведение.

То, что, когда вы подали заявление, общество не нуждается в качествах, которые предлагаете вы, — не ваша вина. Люди, принятые вместо вас, не заслуживают ни мест в студенческих аудиториях, ни похвал за факторы, которые привели к тому, что они зачислены в студенты. Мы всего лишь используем этих людей — как и вас — в качестве инструментов достижения более широких общественных целей.

Понимаем, что это известие огорчит вас. Но ваше разочарование не следует преувеличивать, думая, что наш отказ каким-то образом затрагивает внутренне присущее вам моральное достоинство. Мы сочувствуем вам в том смысле, что вы, к сожалению, не имели тех качеств, которых требовало общество в момент, когда вы подали заявление. Желаем успеха в следующий раз.

Искренне ваши...

Приведу текст лишнего намека на почет уведомления о зачислении в студенты, которое философски откровенной Школе права следовало отправить тем, кто был принят.

Уважаемый успешный абитуриент!

С удовольствием сообщаем, что ваше заявление о приеме удовлетворено. Как оказалось, вам повезло иметь как раз те качества, в которых в настоящий момент нуждается общество, поэтому предлагаем вам использовать свои способности на благо общества и зачисляем вас в студенты юридического факультета.

Вас следует поздравить — не в том смысле, что вы заслуживаете похвал за то, что обладаете качествами, которые привели к вашему зачислению в студенты (таких похвал вы не заслуживаете), а лишь в том смысле, что человека, который выиграл в лотерею, принято поздравлять. Вам повезло вовремя появиться с нужными в данный момент

характеристиками. Если вы согласны принять наше предложение, вы, в конечном счете, получите право на выгоды, сопряженные с тем, что вас используют таким образом. Можете должным образом отпраздновать это событие.

У вас — или, скорее, у ваших родителей — может возникнуть соблазн отпраздновать это событие, придав ему тот смысл, что вы примете факт своего зачисления в студенты, который благоприятно отражает если не ваши врожденные дарования, то, по крайней мере, сознательно предпринятые вами усилия по культивированию своих способностей. Но мысль о том, что вы заслуживаете более совершенного характера, который необходим для ваших усилий, столь же проблематична, ибо ваш характер зависит от счастливого стечения обстоятельств разного порядка, которые вы не можете считать своей заслугой. К данному случаю концепция «моральной пустыни» не применима.

Тем не менее надеемся увидеть вас осенью.

Искренне ваши...

Такие письма могли бы снизить обиду тех, кого не приняли в студенты, и подмочить высокомерие тех, кого приняли. Так почему же колледжи продолжают рассылать письма (а абитуриенты — ждать их), наполненные почетными поздравительными формулировками? Возможно, это происходит потому, что высшие учебные заведения не могут полностью избавиться от представлений, что их роль состоит не только в достижении определенных целей, но и в почитании и вознаграждении определенных добродетелей.

Почему не принимать студентов посредством аукционов?

И это приводит нас ко второму вопросу — могут ли высшие учебные заведения определять свои задачи так, как им нравится. Вынесем пока за скобки этнические и расовые предпочтения и рассмотрим другой спор, вызванный аффирмативными действиями; спор об «унаследованных предпочтениях». Во многих колледжах детям бывших выпускников дают преимущество при поступлении. Один из доводов в пользу таких предпочтений — формирование со временем сообщества и духа

учебного заведения. Другой довод — надежда на то, что благодарные бывшие выпускники, ставшие родителями, окажут «своим» учебным заведениям щедрую финансовую помощь.

Чтобы отделить доводы финансового порядка, рассмотрим студентов, которых в университетах называют «принятыми ради развития», то есть абитуриентов, не являющихся детьми бывших выпускников, но имеющих состоятельных родителей, которые могут сделать существенные финансовые взносы в пользу учебных заведений. Многие университеты принимают таких студентов даже в том случае, если их оценки в аттестатах и на вступительных экзаменах ниже, чем следовало бы. Доводя эту идею до крайности, вообразим, что в каком-нибудь университете решено распределять 10% мест на первом курсе между теми, кто предложит максимальную сумму за право стать студентом.

Была бы такая система приема в высшие учебные заведения справедливой? Если вы считаете, что *заслуги* означают, попросту говоря, способность в той или иной форме делать взносы в выполнение миссии университета, вы, возможно, ответите: да. Каковы бы ни были миссии университетов, для их выполнения любой университет нуждается в денежных средствах.

Согласно выдвинутому Рональдом Дворкином расширенному определению понятия «заслуги», студент, принятый в университет ради получения взноса в размере 10 млн долл. на строительство новой библиотеки в студенческом городке, — личность заслуженная; зачисление такого абитуриента в студенты служит благу университета в целом. Абитуриенты, отвергнутые из-за того, что в студенты зачисляют сына (или дочь) филантропа, могут жаловаться на несправедливое к себе отношение. Но ответ Дворкина Хопвуд относится в равной мере и к ним. Вся справедливость или беспристрастность требует, чтобы никому не отказывали в приеме по причине предрассудков или презрения и чтобы всех абитуриентов оценивали по критериям, имеющим отношение к задачам университета в том виде, в каком они поставлены самим университетом. В данном случае все условия соблюдены. Люди, не зачисленные в студенты, не являются жертвами предрассудков; просто им не повезло с родителями, которые не хотят или не могут внести средства на строительство новой библиотеки.

Но это слишком слабый стандарт. То, что богатые родители могут купить своим отпрыскам билет в Лигу плюща, все же кажется несправедливым. Но в чем именно заключается несправедливость? Тот факт, что абитуриенты — выходцы из бедных или средних классов поставлены в невыгодное положение, над которым они не властны, не может быть несправедливостью. Как указывает Дворкин, многие факторы, над которыми мы не властны, являются законными факторами, учитываемыми при зачислении в студенты.

Возможно, в идее аукционов беспокоят не столько возможности абитуриентов, сколько порядочность, доброе имя университета. Продажа мест тем, кто предлагает за них наибольшую цену, более уместна на рок-концерте или на спортивном мероприятии, чем в образовательном учреждении. Справедливый способ правильного, благого распределения мест имеет, возможно, отношение как к природе, так и к цели этого блага. Дебаты об аффирмативных действиях отражают конкурирующие представления о том, ради чего существуют высшие учебные заведения. В какой мере эти заведения должны стремиться к академическому совершенству, в какой мере — к общественным благам и как одно должно быть сбалансировано с другим? Хотя высшее образование служит также подготовке студентов к успешной карьере, и главная цель высшего образования — не коммерческая. Поэтому торговля образованием так, словно оно просто товар массового потребления, является своего рода коррупцией.

Так какова же цель университетов? Гарвард — не Wal-Mart и даже не Bloomingdale. Цель университета заключается не в максимизации дохода, а в служении общему благу посредством обучения и проведения научных исследований. Действительно, и то и другое обходится дорого, и университеты уделяют много сил сбору средств. Но когда цель получения денег берет верх настолько, что становится фактором, определяющим прием студентов, университет уходит от служения научным и гражданским благам, которые являются главной причиной и оправданием существования высших учебных заведений.

Мысль о том, что справедливость в предоставлении доступа в университеты должна быть каким-то образом связана с благами, которые должным образом преследуют университеты, объясняет, почему про-

даже мест в университетах несправедлива. Она же объясняет, почему трудно отделить вопросы справедливости и прав от вопросов чести и добродетели. Университеты дают почетные научные степени людям, демонстрирующим добродетели, для продвижения которых существуют университеты. Но ведь любая степень, присуждаемая университетами, является в известном смысле почетной.

Увязка споров о справедливости с соображениями чести, добродетели и смысла благ может показаться формулой безнадежных, неразрешимых разногласий. Люди придерживаются различных концепций чести и добродетели. Подлинная миссия социальных институтов, будь то университеты, корпорации, вооруженные силы, профессии или политическое сообщество в целом, — вопрос спорный и чреватый конфликтами. Поэтому есть соблазн искать такие основания справедливости и права, которые держат дистанцию от подобных споров.

Значительная часть современной политической философии пытается именно это и делать. Как мы уже видели, философские доктрины Канта и Роулза являются смелыми попытками найти основание справедливости и прав, которое было бы нейтральным в отношении конкурирующих представлений о благой жизни. Пришло время посмотреть, успешны ли их попытки.

Глава 8

Аристотель. Кто чего заслуживает?

Хождение по мукам болельщицы-инвалида

Колли Сمارт была популярным членом группы активной поддержки команды первокурсников Высшей школы Эндрюс в Западном Техасе. То, что девушка страдала церебральным параличом и передвигалась в инвалидном кресле, нисколько не ослабляло энтузиазм, который Колли вызывала у футболистов и болельщиков своим ободряющим присутствием у края поля на матчах юниорских университетских команд. Однако в конце сезона Колли выставили из группы активной поддержки¹.

По настоятельной просьбе некоторых девушек из группы поддержки и их родителей должностные лица учебного заведения сказали Колли: чтобы войти в состав команды активных болельщиц на следующий сезон, ей следует готовиться так, как готовятся другие участницы группы, которые упорно тренируются в гимнастическом зале, делая растяжки, перевороты и прочие элементы акробатики. Оппозицию включению Колли в команду болельщиц возглавил отец девушки, бывшей «звездой» в группе активной поддержки команды. Но мать Колли заподозрила, что оппозиция была вызвана завистью: бурная и положительная реакция болельщиков и спортсменов на присутствие Колли у кромки поля нравилась не всем.

История Колли ставит перед нами два вопроса. Один из них — вопрос справедливости. Надо ли было требовать, чтобы девушка-инвалид

делала гимнастические упражнения, чтобы стать пригодной к участию в команде болельщиц? Или же предъявлять такое требование инвалиду несправедливо? Одним из вариантов ответа на этот вопрос было бы обращение к принципу недопущения дискриминации: при условии, что девушка могла успешно выполнять обязанности члена команды, Колли не следовало исключать из группы активных болельщиц только потому, что она — причем не по своей вине — физически неспособна к выполнению гимнастических упражнений.

Но принцип недопущения дискриминации не слишком-то помогает, поскольку ставит вопрос относительно сути спора: что значит — хорошо выступать в роли активной болельщицы? Противники Колли утверждают, что для того, чтобы быть успешным членом группы поддержки спортивной команды, надо уметь выполнять растяжки и сальто. В конце концов, именно этими упражнениями активные болельщицы традиционно подбадривают игроков и толпу на трибунах. Сторонники Колли на это ответят, что в данном случае цель, которую преследуют активные болельщицы, подменяют одним из способов достижения этой цели. На самом деле цель членов группы поддержки — пробудить дух учебного заведения и подбодрить болельщиков. Когда Колли неистовствует в своем инвалидном кресле, стоящем у края поля, темпераментно жестикулирует и смеется, она отлично выполняет то, что должны делать члены группы поддержки, — воспаляет толпу. Так что для того, чтобы решить, каким требованиям должны соответствовать члены команды активных болельщиц, надо выяснить, какие качества для них существенны, а какие качества — всего лишь случайны.

Второй вопрос, который вызывает история Колли, касается обиды или зависти. Какого рода обида могла побудить отца главной предводительницы? Почему его смущает присутствие Колли в команде активных болельщиц? Этим мотивом не может быть опасение того, что его дочь лишится места вследствие включения в команду Колли. Его дочь уже была в команде. Но мотивом не является и простая зависть, которую этот человек может питать к девушке, делающей гимнастические упражнения лучше, чем его дочь. На это Колли, разумеется, не способна.

Рискну высказать догадку: вероятно, сожаление этого человека отражает его представление о том, что Колли достаивают почестей,

которых она не заслуживает, и делают это образом, оскорблявшим гордость, испытываемую им за мастерство своей дочери. Если отличная активная болельщица — это девушка, которая может руководить болельщицами с инвалидного кресла, то почести, которых удостаиваются девушки, хорошо выполняющие гимнастические упражнения, в какой-то мере обесцениваются.

Если Колли должна остаться членом команды активных болельщиц потому, что, несмотря на свою инвалидность, она проявляет добродетель, необходимую настоящей участнице группы поддержки, ее притязания создают определенную угрозу почестям, которые воздают другим членам команды. Гимнастические навыки, демонстрируемые этими девушками, более не представляются существенными для исполнения роли предводительницы активных болельщиц, оказываясь всего лишь одним из многих способов возбуждения толпы на трибунах. Хотя отец «звезды» команды болельщиц не проявляет благородства, он верно улавливает суть дела. Концепция социальной практики, цель которой некогда считалась неизменной, была четко определенной и сопряжена с определенными почестями, теперь, благодаря Колли, оказалась переосмыслена: девушка-инвалид показала всем, что есть еще один способ быть активной участницей группы поддержки спортивных команд.

Обратите внимание на связь, существующую между первым вопросом относительно справедливости и вторым, касающимся почестей и обид. Чтобы определить справедливый способ распределения позиций в группе активной поддержки, необходимо установить природу и цель этой группы. В противном случае у нас не будет способа сказать, какие качества существенны для участия в ней. Но выяснение сути роли, которую исполняет предводительница группы активной поддержки, может вызвать разногласия, поскольку вовлекает нас в споры о том, какие качества достойны почестей. Ответ на вопрос, что важно в цели работы команды поддержки, отчасти зависит от того, какие качества, по вашему мнению, заслуживают признания и вознаграждения.

Как показывает этот эпизод, социальные практики вроде работы групп поддержки спортивных команд имеют не только инструментальную (ободрение команды), но и почетную (или демонстрационную) цель — прославление определенных совершенств и добродетелей.

Выбирая членов своей команды поддержки, высшее учебное заведение не только укрепляет и продвигает дух школы, но и декларирует качества, которыми, как оно надеется, его студенты будут восхищаться и которые послужат примерами для подражания. Это обстоятельство объясняет ожесточенность спора, кроме того, оно же проясняет — что в противном случае становится трудноразрешимой загадкой, — каким образом у девушек, уже являющихся членами команды болельщиц (и у их родителей), может возникать личная заинтересованность в спорах, развернувшихся вокруг пригодности Колли к участию в группе поддержки. Родители девушек, уже состоящих в этой группе, хотят, чтобы выступления их дочерей вызвали почтение к традиционным добродетелям и демонстрировали все их лучшие качества.

Справедливость, телос и почести

Рассматриваемый под таким углом конфликт по поводу участницы команды поддержки Высшей школы Эндрюс в Западном Техасе оказывается кратким курсом выдвинутой Аристотелем теории справедливости. Центральными идеями политической философии Аристотеля являются две идеи, присутствующие в спорах вокруг Колли.

1. Справедливость телеологична. Определение прав требует от нас определения телоса (цели, предназначения или природы) рассматриваемой социальной практики.
2. Справедливость почетна. Рассуждения о телосе практики (или обсуждение телоса), по меньшей мере отчасти, являются рассуждениями о том, какие добродетели следует почитать и вознаграждать, — или обсуждением этого вопроса.

Ключ к пониманию этики и политики Аристотеля — понимание силы двух указанных соображений и отношения между ними.

Современные теории справедливости пытаются отделить вопросы справедливости и прав от рассуждений о почестях, добродетелях и «моральной пустыне». Современные теоретики справедливости стремятся к принципам справедливости, которые были бы нейтральными в от-

ношении целей и позволяли бы людям самостоятельно выбирать и преследовать свои цели. Аристотель (384–322 гг. до н.э.) определенно не верит, что справедливость может быть нейтральной в таком смысле; он заявляет, что споры о справедливости неизбежно становятся спорами о почестях, добродетели и природе благой жизни.

Понимание причин, по которым Аристотель считает, что справедливость и благая жизнь должны быть связаны, поможет нам понять, что составляет суть попыток разделить эти два понятия.

По Аристотелю, справедливость означает предоставление людям того, что они заслуживают, наделение каждого тем, чего он заслуживает. Но чего заслуживает человек? Каковы имеющие отношение к делу основания заслуг или отказа в них? Ответ зависит от того, что распределяют. Справедливость сопряжена с двумя факторами — благами и людьми, которым предназначают эти блага. В общем, мы говорим, что «равные должны иметь равное»².

Но здесь возникает сложный вопрос: каковым именно должно быть «равенство»? Ответ зависит от того, что мы распределяем, и от добродетелей, имеющих отношение к распределяемым предметам.

Предположим, мы распределяем флейты. Кто должен получить лучшие из них? Аристотель отвечает: лучшие флейты должны получить те, кто лучше других играет на этом инструменте.

Справедливость дискриминирует в соответствии с заслугами, с имеющими отношение к сути распределяемых предметов совершенствами. В случае с распределением флейт таким совершенством или заслугой, достоинством является способность хорошо играть на этом инструменте. Проводить дискриминацию по какому-то иному принципу, скажем, богатства, благородства происхождения или физической красоты, или на основании случайности (как в лотерее) было бы несправедливо.

«Благородство происхождения и красота есть более драгоценное благо сравнительно с искусной игрой на флейте, и они соответственно в большей степени возвышаются над игрой на флейте, чем возвышается флейтист своим искусством; и все же этому флейтисту следует давать лучшую флейту»³.

В сравнении совершенств крайне разных качеств есть нечто забавное. Возможно, даже не стоит задаваться вопросами вроде: «Ведь я красивее, чем она, играю в лакросс*?» или: «Ведь Бэйб Рут** играл в баскетбол лучше, чем Шекспир писал пьесы?» Подобные вопросы могут иметь смысл только как салонная игра. Суть утверждения Аристотеля такова: при распределении флейт не надо искать самого богатого или самого красивого или даже лучшего во всех смыслах человека. Надо искать лучшего флейтиста.

Эта мысль совсем не уникальна. Многие оркестры проводят просушивания «вслепую» (исполнитель играет за занавесом), чтобы качество исполнения можно было оценивать беспристрастно, не отвлекаясь. Менее известна причина, которую приводит Аристотель. Он считает, что лучшие флейты следует отдавать лучшим флейтистам потому, что флейты *предназначены для того, чтобы на них хорошо играли*.

Цель флейты — издавать прекрасные звуки. Реализовать эту цель могут лишь лучшие флейтисты.

Кроме того, верно и то, что раздача лучших инструментов лучшим музыкантам должна принести желаемый эффект, заключающийся в исполнении лучшей музыки, которой будут наслаждаться все. Лучшая музыка принесет величайшее счастье максимальному числу людей. Но важно понять, что рассуждения Аристотеля выходят за пределы утилитаристских соображений.

Аристотель рассуждает, исходя из цели блага и доходя до должного распределения этого блага. И это рассуждение — пример телеологического рассуждения. Аристотель утверждает: чтобы определить справедливое распределение блага, необходимо исследовать, постичь телос или цель распределяемого блага.

* Лакросс (фр. *la crosse* — «клюшка») — командная игра, в которой две команды стремятся поразить ворота соперника резиновым мячом, пользуясь ногами и снарядами, представляющим собой нечто среднее между корзинкой, клюшкой и ракеткой. В лакросс играют как мужчины, так и женщины. — *Прим. ред.*

** Бэйб Рут (Джордж Герман Рут) (1895–1948) — один из лучших американских бейсбольных игроков, родился в Балтиморе. В 1992 г. Артур Хиллер снял о нем биографический фильм *The Babe* («Бэйб был только один»); в главной роли английский актер Джон Гудмен. — *Прим. ред.*

Телеологическое мышление: теннисные корты и Винни-Пух

Телеологическое мышление может показаться странным способом размышлений о справедливости, однако оно обладает определенным правдоподобием. Предположим, вам надо решить, как распределять пользование лучшими теннисными кортами в университетском городке. Можно отдать предпочтение тем, кто способен заплатить за пользование кортами максимальную цену (для этого достаточно установить высокие платежи за пользование кортами), или дать возможность отличиться университетским «шишкам» — президенту университета или, скажем, ученому, удостоенным Нобелевской премии. Но предположим, что два прославленных ученых как-то вяло играют в теннис, еле-еле перебрасывая мяч через сетку, а тут заявляется университетская команда теннисистов, которым нужен корт. Разве вы не попросите ученых перейти на корт поменьше и не освободите лучший корт для членов университетской команды? И разве вы поступите так не по той причине, что отличные теннисисты могут лучше использовать самые лучшие корты, которые посредственные теннисисты используют впустую?

Или представим, что на торги вынесена скрипка Страдивари и на торгах богатый коллекционер дает за нее денег больше, чем Ицхак Перлман*. Коллекционер хочет украсить скрипкой Страдивари свою гостиную. Не сочтем ли мы такой расклад не слишком удачным или даже несправедливым — не потому, что аукцион, по нашему мнению, несправедлив, а потому, что его результат нехорош, неправилен? В основе такого отношения может лежать (телеологическое) соображение относительно того, что на скрипке Страдивари должны все же играть и что она не должна быть просто экспонатом.

В Древнем мире телеологическое мышление было более распространенным, чем сегодня. Платон и Аристотель полагали, что языки огня поднимаются ввысь потому, что огонь стремится достичь неба, которое является его естественным домом, а камни падают потому,

* Ицхак Перлман (род. 31 августа 1945, Тель-Авив) — американский скрипач, дирижер и педагог еврейского происхождения, один из самых знаменитых скрипачей второй половины XX в. — *Прим. ред.*

что стремятся приблизиться к земле, которой они и принадлежат. Древние считали, что у природы есть имеющий смысл порядок. Понять природу (и наше место в ней) — это то же самое, что постичь ее цель, ее основной смысл.

С пришествием современной науки природу перестали рассматривать как имеющий смысл порядок. Вместо этого природу начали воспринимать как некий механизм, управляемый законами физики. Объяснение естественных явлений в категориях целей и смыслов теперь стали считать наивным и антропоморфным. Несмотря на этот сдвиг, соблазн рассматривать Вселенную как имеющее цель, телеологически упорядоченное целое до конца не преодолен. Телеологическое представление о мире устойчиво, особенно у детей, которых надо обучать на основе и в рамках такой перспективы. Я заметил это, когда мои дети были маленькими и я читал им «Винни-Пуха» Алана Милна. Эта книга пробуждает детский взгляд на природу как на целое, зачарованное и одухотворяемое смыслом и целью.

В начале книги медвежонок Винни-Пух, гуляя по лесу, подходит к большому дубу, с вершины которого «слышалось громкое жужжание».

«Винни-Пух уселся у подножья дерева, подпер голову лапками и начал думать.

Прежде всего он сказал себе: „Это жужжание что-то означает. Ведь не может же такое безостановочное жужжание ничего не значить. Если есть жужжание, кто-то его производит, а единственная известная мне причина жужжания — это пчела“.

Затем он надолго задумался и изрек: „А единственная известная мне причина существования пчел — производство меда“.

Наконец он встал и сказал: „А единственная известная *мне* причина производства меда заключается в том, что *я* могу его есть“. И он начал взбираться на дерево»⁴.

Детский способ размышления Винни-Пуха о пчелах — хороший пример телеологического мышления. Ко времени, когда мы становимся взрослыми, большинство из нас вырастают из такого способа виденья природы и начинают рассматривать естественный мир как обворожительный, но странный. Отбросив телеологическое мышление в науке, мы склонны также отвергать такое мышление в политике и этике. Но избавиться от телеологического мышления при рассуждениях о соци-

альных институтах и политических практиках нелегко. Сегодня никто из ученых, читающих труды Аристотеля по биологии или физике, не воспринимает их всерьез. Но люди, изучающие этику и политику, продолжают читать труды Аристотеля по моральной и политической философии и размышлять над ними.

Каков телос университетов?

Споры об аффирмативных действиях можно переформулировать в категориях, которые звучат как отголоски рассказа Аристотеля о распределении флейт. Мы начинаем с поиска справедливых критериев: кто имеет право быть допущенным к распределению? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы, оказывается, спрашиваем себя (по крайней мере, косвенным образом): «Какова цель (или телос) университетов?»

Как это часто бывает, телос университетов неочевиден и вызывает споры. Некоторые люди говорят, что университеты существуют, чтобы продвигать научное совершенство, и что единственным критерием приема студентов должен быть их научный потенциал. Другие говорят, что университеты существуют также для того, чтобы служить определенным гражданским целям, и что в числе критериев приема в университеты должна быть, например, способность стать лидером в обществе, характеризующемся разнообразием. Выяснение телоса университетов представляется крайне важным для определения надлежащих критериев приема студентов, и это выявляет телеологический аспект справедливости приема студентов.

Тесно связан со спорами о цели университетов вопрос о почестях: каким добродетелям или совершенствам оказывают почет в университетах и какие добродетели и совершенства университеты вознаграждают? Люди, считающие, что университеты существуют для того, чтобы отмечать и вознаграждать только научные совершенства, скорее всего, отвергнут аффирмативные действия, тогда как те, кто считает задачей университетов еще и продвижение определенных гражданских идеалов, вполне могут согласиться с аффирмативными действиями.

То, что связанные с университетами споры (как и споры о команде поддержки и флейтах) в своем естественном развитии в таком на-

правлении подтверждают тезис Аристотеля о доводах, касающихся справедливости и прав, часто оказываются доводами, касающимися цели или телоса социальных институтов. А эти доводы, в свою очередь, отражают конкурирующие концепции добродетелей, которые эти социальные институты должны почитать и вознаграждать.

Что можно сделать, если у людей нет согласия относительно телоса или цели рассматриваемой деятельности? Можно ли рассуждать о телосе общественного института или цель университета может содержаться в любой декларации основателей или совета директоров данного университета?

Аристотель полагает, что посредством рассуждений можно постигать цель общественных институтов. Их сущность не установлена раз и навсегда, но не является и вопросом мнений (если бы цель Гарварда была просто и навсегда определена намерением его основателей, то его главной целью по-прежнему была бы подготовка священников-конгрегационалистов).

Так каким же образом можно рассуждать о цели социальной практики в условиях разногласий? И каким образом вступают в игру концепции почета и добродетели? Самый определенный ответ на эти вопросы Аристотель дает в своем обсуждении политики.

Какова цель политики?

Когда мы сегодня обсуждаем дистрибутивную справедливость, нас интересует главным образом распределение доходов, богатств и возможностей. У Аристотеля дистрибутивная справедливость касалась, преимущественно не денег, а должностей и почестей. Кто должен иметь право на власть? И как должна распределяться политическая власть?

На первый взгляд, ответ очевиден: разумеется, поровну. Один человек, один голос. Любой другой способ будет дискриминационным. Однако Аристотель напоминает, что дискриминация присуща всем теориям дистрибутивной справедливости. Следует задать вопрос: какие ее формы действительно справедливы? Ответ зависит от цели рассматриваемой деятельности.

Прежде чем у нас появится возможность сказать, каким образом следует распределять политические права и власть, надо постичь цель (или телос) политики. Надо поставить вопрос: «Для какой цели существует политическая ассоциация?»

Может показаться, что на этот вопрос дать ответ невозможно. Разные политические сообщества заботятся о разных вещах. Одно дело — спорить о целях флейты или университета. Несмотря на простор для разногласий на периферии, их цели более или менее ограничены. Цель флейты каким-то образом имеет отношение к исполнению музыки, а цель университета как-то связана с образованием. Но можно ли по-настоящему определить цель политической деятельности как таковой?

Сегодня мы не думаем, что у политики как таковой есть какая-то конкретная, содержательная цель. Мы полагаем, что политика открыта многим целям, которые могут выражать граждане. Разве это не причина того, что мы проводим выборы, на которых люди могут в определенные моменты выбирать цели и задачи, к решению которых они хотят коллективно стремиться? Придать какую-то цель политическому сообществу заранее стало бы узурпацией права граждан принимать самостоятельные решения. Это было бы и угрозой навязывания ценностей, которые разделяют не все граждане. Наши колебания относительно наделения политики определенными телосом или целью отражают озабоченность свободой личности. Мы рассматриваем политику как процедуру, которая позволяет личностям самостоятельно избирать свои цели.

Аристотель рассматривал политику иначе. Для него цель политики заключается не в установлении структуры прав, которые нейтральны по отношению к целям, а в формировании хороших граждан и в воспитании добропорядочного характера.

«В противном случае государственное общение превратится в простой союз. Да и закон в таком случае оказывается простым договором... гарантией личных прав; сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах... В этом же называется необходимостью заботиться о добродетели граждан тому государству, которое называется государством поистине, а не только на словах»⁵.

Аристотель критикует двух основных претендентов на политическую власть — олигархов и демократов. Он говорит: и те и другие выдвигают притязания, но эти притязания частичны, неполны. Олигархи утверждают, что править должны богатые. Демократы же утверждают, что свободное рождение должно быть единственным критерием предоставления гражданства и политической власти. Но обе группы преувеличивают свои претензии потому, что неверно толкуют цель политического сообщества.

Олигархи ошибаются потому, что политическое сообщество не может заниматься только охраной собственности и продвижением экономического процветания. Если бы эти две цели были единственными целями политического сообщества, тогда собственники заслуживали бы самой большой доли политической власти. Со своей стороны, демократы ошибаются потому, что цель политического сообщества не сводится только к тому, чтобы обеспечивать господство большинства. Под *демократами* Аристотель разумеет тех, кого мы бы назвали сторонниками мажоритарного правления. Он отвергает мысль о том, что цель политики заключается в удовлетворении предпочтений большинства.

Обе стороны упускают из виду высшую цель политической ассоциации, состоящую, по мнению Аристотеля, в воспитании добродетели граждан. Государство не создается «в целях предотвращения взаимных обид или для удобств обмена»⁶. По Аристотелю, политика касается чего-то более возвышенного. Ее суть — обучение тому, как вести благую жизнь. Цель политики — не меньше, чем предоставление людям возможности развивать характерные для них способности и добродетели — размышление об общем благе, обретение практических суждений, соучастие в самоуправлении, забота о судьбе сообщества в целом.

Аристотель признаёт полезность других, более низких форм ассоциации — таких как оборонительные союзы и соглашения о свободной торговле. Но он настаивает, что такие ассоциации не равны подлинным политическим сообществам. Почему не равны? Потому что их цели ограничены. Организации вроде НАТО и Североамериканского соглашения о свободной торговле занимаются обеспечением только безопасности или экономических отношений; они не создают общий

образ жизни, формирующий характер членов таких соглашений. То же можно сказать о городе или государстве, заботящемся только о безопасности и торговле и безразличном к нравственному и гражданскому образованию своих членов. «Раз они [люди] и после объединения относились бы друг к другу так же, как и тогда, когда жили раздельно», их ассоциацию нельзя считать государством или политическим сообществом, пишет Аристотель⁷.

«Государство не есть общность местожительства, оно не создается для предотвращения взаимных обид или ради удобства общения... также не ради взаимного торгового обмена и услуг». Это условия необходимы, но недостаточны для полиса. «Целью государства является благая жизнь; и все упомянутое создается ради того же... И государственное общение существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместной жизни»⁸.

Если политическое сообщество существует для продвижения благой жизни, то каковы последствия этого тезиса в плане распределения должностей и почестей? С политикой дела обстоят так же, как и с флейтами: Аристотель выводит надлежащий способ распределения должностей и почестей из цели, заключающейся в благе. «Те, кто вкладывает большую долю для такого рода общения» — это люди, превосходящие других гражданской добродетелью и лучше всех размышляющие об общем благе. Люди наивысшего гражданского совершенства — а не богатые, не наиболее многочисленные и не самые красивые — и являются теми, кто заслуживает наибольшей доли политического признания и влияния⁹.

Поскольку цель политики — благая жизнь, высшие должности и почести должны доставаться людям вроде Перикла*, то есть людям, которые превосходят других гражданской добродетелью и лучше остальных сограждан обнаруживают общее благо. Собственники должны иметь влияние. Порой известное влияние должны иметь и мажоритарные соображения. Но наибольшим влиянием должны пользоваться люди, которые обладают качествами характера и суждениями, позволяющими

* Перикл (др.-греч. Περικλῆς, от περί + κλέος, — «окруженный славой»; около 494–429 гг. до н.э.) — афинский государственный деятель, один из «отцов-основателей» афинской демократии, знаменитый оратор и полководец. — *Прим. ред.*

ми им решать, надо ли вступать в войну со Спартой, когда надо вступать в эту войну и как в нее надо вступать.

Причина, по которой люди, подобные Периклу (и Аврааму Линкольна), должны занимать высшие должности и получать высшие почести, не сводится только к тому, что такие люди станут проводить мудрую политику и улучшать положение всех сограждан. Дело еще и в том, что политическое сообщество существует, по меньшей мере отчасти, чтобы прославлять и вознаграждать гражданскую добродетель. Предоставление общественного признания людям, проявляющим гражданские совершенства, служит образовательной роли, которую выполняет хороший полис. И тут снова мы видим, что телеологический и почетный аспекты справедливости развиваются параллельно.

Можно ли быть хорошим человеком, не участвуя в политике?

Если Аристотель прав в том, что цель политики — благая жизнь, легко сделать вывод, что люди, проявляющие наибольшую гражданскую добродетель, заслуживают высших должностей и почестей. Но прав ли Аристотель относительно того, что политика существует ради благой жизни? Это в лучшем случае сомнительное утверждение. Сегодня мы рассматриваем политику как необходимое зло, а не как определяющую характеристику благой жизни. Когда мы задумываемся о политике, мы думаем о компромиссах, позировании, особых интересах, коррупции. Даже использование политики в идеалистических целях, как инструмента достижения социальной справедливости, как средства совершенствования мира, превращает политику в средство достижения каких-то целей, в одно из многих занятий, но не в существенный аспект человеческого блага.

Почему же тогда Аристотель полагает, что участие в политике каким-то образом необходимо для ведения благой жизни? Почему мы не можем вести совершенно благоую, добродетельную жизнь без политики?

Ответ заключается в нашей природе. Только живя в политическом сообществе и участвуя в политической жизни, мы в полной мере реа-

лизуем нашу человеческую природу. Аристотель рассматривает людей как существ, «предназначенных для политического общения и в более высокой степени, чем пчелы или другие стадные животные». Причина, которую приводит Аристотель, такова: природа ничего не делает просто так или напрасно, и люди, в отличие от других животных, наделены способностью речи. Другие животные способны издавать звуки, которые могут выражать удовольствие или страдание. Но речь — отличительная способность людей, не просто отражает удовольствие и страдания. Речь позволяет заявлять о том, что справедливо, а что несправедливо, и проводить различие между правильным и неправильным. Мы постигаем эти вещи не молча и выражаем их словами; речь — способ, благодаря которому люди различают благо и размышляют о нем¹⁰.

Аристотель утверждает: люди могут осуществлять свою отличительную способность к речи только в политической ассоциации, ибо только в условиях такой ассоциации мы совместно с другими размышляем о справедливости и несправедливости и о сущности благой жизни. «Таким образом, первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас», — пишет Аристотель в первой книге своей «Политики»¹¹. Говоря «первичным», Аристотель имеет в виду не хронологическое, а функциональное или целевое предшествование. Конкретные люди, семьи и кланы существовали до возникновения полисов, но только в государствах мы можем реализовать свою природу. Находясь в изоляции, мы не самодостаточны, потому что не можем развивать свою способность к речи и нравственным рассуждениям. Аристотель уверяет:

«Тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемент государства, становясь либо животным, либо божеством»¹².

Итак, мы в полной мере реализуем свою человеческую природу только тогда, когда используем свою способность к речи, которая, в свою очередь, требует, чтобы мы размышляли о правом и неправом, благом и злом, справедливости и несправедливости совместно с другими людьми.

Но почему, можете спросить вы, мы можем осуществлять эту способность к речи и размышлению только в политике? Почему этого нельзя делать в кругу семьи, клана или в клубах? Чтобы ответить на этот вопрос, надо рассмотреть очерк добродетели и благой жизни, предложенные Аристотелем в «Никомаховой этике». Хотя этот труд посвящен главным образом нравственной философии, в нем показано, как обретение добродетели сопряжено с гражданским бытием людей.

Цель моральной жизни — счастье, но под *счастьем* Аристотель имеет в виду не то, что называют счастьем утилитаристы, — не максимизацию удовольствий и минимизацию страданий. Добродетельный человек — это тот, кто получает удовольствие и страдания из правильных вещей. Если кто-то получает удовольствие, скажем, от собачьих боев, мы считаем такую склонность пороком, который надо преодолевать, а не подлинным источником счастья. Моральное совершенство заключается не в суммировании удовольствий и страданий, а в их соединении, что позволит нам наслаждаться благородными вещами и страдать от вещей низменных. Счастье — не состояние ума, а способ бытия, «действия души в соответствии с добродетелью»¹³.

Но почему для того, чтобы жить добродетельно, необходимо жить в государстве? Почему нельзя научиться нравственным принципам дома или в философском классе — или читая книги по этике, а затем применить эти принципы так, как необходимо? Аристотель говорит, что так стать добродетельным нельзя. Нравственная добродетель возникает как результат привычки. Это — то, чему мы обучаемся в процессе деятельности. «Добродетели мы обретаем, первоначально осуществляя что-либо, так же как и в других искусствах»¹⁴.

Обучение в процессе деятельности

В этом отношении обретение добродетели подобно обучению игре на флейте. Никто не научится играть на музыкальном инструменте, читая книги или слушая лекции. Надо практиковаться. Делу помогает прослушивание игры состоявшихся музыкантов — очень полезно слушать, как те исполняют произведения. Но стать скрипачом, не играя на скрипке, нельзя. Так и с нравственной добродетелью: «Совершая

правые дела, мы делаемся правосудными, благоразумные — благоразумными, мужественные — мужественными»¹⁵.

Это походит на другие практики и навыки вроде приготовления пищи. Опубликовано много книг по кулинарии, но никто еще не стал превосходным поваром, просто читая эти книги. Надо много готовить. Другой пример: рассказывание анекдотов. Читая шутки и собирая смешные истории, не станешь актером-комиком. Нельзя просто научиться принципам комедии. Надо практиковаться, выбирать ритм, определять время, находить жесты и тон — и смотреть Джека Бенни или Джонни Карсона, Эдди Мерфи и Робина Уильямса.

Если нравственная добродетель — нечто такое, чему мы учимся в процессе соответствующей деятельности, нам прежде всего надо развивать и культивировать правильные привычки. По Аристотелю, главная цель права — культивирование привычек, которые приводят к доброму нраву. «Ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя; а кто не преуспеет [в приучении] — не достигает цели, и в этом отличие одного государственного устройства от другого, а именно добродетельного от дурного». Нравственное воспитание — это не столько провозглашение правил, сколько формирование привычек и характеров, которые мы приобретаем с юности, — в этом-то и заключается все различие¹⁶.

Акцент, который Аристотель делает на привычках, не означает того, что он считает нравственную добродетель формой механического поведения. Привычка — первый шаг в нравственном воспитании. Но если все идет хорошо, привычка в конце концов пускает корни, и мы начинаем понимать суть дела. Ведущая посвященной этикету колонки Джудит Мартин (известная под псевдонимом «мисс Мэннерс») однажды посетовала на исчезновение привычки писать благодарственные письма: «Сегодня принято считать, что чувства выше манер; если вы чувствуете благодарность, вам нет нужды беспокоиться по поводу всяких формальностей. Я думаю, что, напротив, надежнее надеяться на то, что соблюдение надлежащих правил поведения пробуждает добродетельные чувства; если вы напишете достаточное количество благодарственных писем, вы, возможно, почувствуете хотя бы проблеск истинной благодарности»¹⁷.

Именно так Аристотель и понимает нравственную добродетель. Погружение в добродетельное поведение помогает нам обрести предрасположенность к добродетельным действиям.

Обычно думают, что нравственные поступки тождественны поступкам, совершаемым в соответствии с предписаниями или правилами. Но Аристотель считает, что такая интерпретация упускает из виду отличительную черту нравственной добродетели. Можно знать нужное правило и все же не понимать, как и когда применять его. «А ведь во всем, что связано с поступками, их пользой или вредом, нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и в вопросах здоровья... Те, кто совершает поступки, всегда должны иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего»¹⁸.

Аристотель говорит нам: единственное общее, что можно сказать о нравственной добродетели, это то, что она располагается в средней позиции между крайностями. Но он охотно соглашается с тем, что этот общий закон уводит нас недалеко, поскольку выявление средней позиции в любой конкретной ситуации — дело нелегкое. Проблема заключается в том, чтобы поступать соответствующе в отношении других людей: в полной мере, в нужное время, по понятному мотиву и правильным образом¹⁹.

Это означает, что привычка, сколь бы важной она ни была, не может составлять моральную добродетель во всей ее полноте. Всегда возникают новые ситуации, и надо понимать, какая привычка соответствует обстоятельствам. Таким образом, нравственная добродетель требует суждения, знания того рода, которое Аристотель называет «рассудительностью». В отличие от научного знания, занимающегося «универсальными и необходимыми вещами»²⁰, рассудительность — это знание того, как действовать. Рассудительность, практическая мудрость должна «признавать частности, подробности, детали; ибо она практична, а практика имеет дело с подробностями»²¹. Аристотель определяет практическую мудрость как «необходимый душевный склад, причастный суждению... касающемуся человеческих благ»²².

Практическая мудрость — нравственная добродетель, имеющая политические последствия. Люди, обладающие рассудительностью, могут

красиво говорить о том, что является благом, причем не только для них самих, но и для их сограждан и для людей в целом. Рассуждения — это не философствование, поскольку его предмет изменчив и уникален. Рассуждение ориентировано на действия, которые совершают «здесь и сейчас». Но рассуждение не сводится к расчету. Оно стремится обнаружить высшее человеческое благо, какого только можно достичь в конкретных обстоятельствах²³.

Политика и благая жизнь

Теперь можно лучше понять, почему политика, по Аристотелю, — не просто одно из многих занятий, а крайне важный элемент для благой жизни. Во-первых, законы полиса воспитывают добрые нравы и характеры и ставят нас на стезю гражданской добродетели. Во-вторых, гражданская жизнь позволяет нам использовать и развивать способности к рассуждениям и практическую мудрость, которые в противном случае оставались дремлющими. Это не то занятие, которым можно заниматься дома. Можно посиживать на обочине и думать, каким бы политическим мерам мы отдали бы предпочтение, если бы решились. Но это не то же самое, что участие в важных делах и возложение на себя ответственности за судьбы сообщества в целом. Мы становимся хорошими, только вступив на арену, взвешивая варианты действий, отстаивая свое дело, будучи руководителями или управляемыми — короче говоря, будучи гражданами.

Видение Аристотелем гражданства более возвышенно и сильнее заряжено энергией, чем видение современного человека. По Аристотелю, политика — это не экономика, проводимая иными средствами. Цель политики выше, чем максимизация пользы или создание справедливых правил преследования личных интересов. Вместо этого политика — выражение нашей природы, условия развертывания наших человеческих способностей, необходимый аспект благой жизни.

Защита рабства Аристотелем

В гражданство, которое прославлял Аристотель, включали не всех. Гражданства не заслуживали ни женщины, ни рабы. Согласно Аристо-

телю, женщины и рабы не могли быть гражданами в силу своей природы. Сейчас мы считаем такое исключение явной несправедливостью. Стоит вспомнить, что эта несправедливость просуществовала более 2000 лет с того времени, когда писал свои труды Аристотель. В США рабство было уничтожено лишь в 1865 г., а женщины завоевали право голоса лишь в 1920 г. И все же историческая живучесть этих несправедливостей не оправдывает согласия Аристотеля с ними.

Что касается рабства, то Аристотель не только признавал его, но и давал ему философское оправдание. Чтобы понять, какой свет проливает защита Аристотелем рабства на его политическую теорию в целом, стоит изучить эту защиту. Некоторые усматривают в доводах, которые приводит Аристотель в пользу рабства, изъян телеологического мышления как такового; другие считают эти доводы неправильным применением данного способа мышления, помраченного предрассудками того времени.

Не думаю, что защита Аристотелем рабства раскрывает дефект, разрушающий его политическую теорию в целом. Но важно понять силу этого бескомпромиссного утверждения.

Согласно Аристотелю, справедливость — вопрос пригодности, соответствия. Распределение прав — это поиск телоса социальных институтов и людей, пригодных к исполнению ролей, которые соответствуют их способностям; ролей, позволяющих им реализовать свою природу. Наделение людей тем, что им причитается, означает предоставление им должностей и почестей, которых они заслуживают, и общественных ролей, соответствующих их природе.

Концепция пригодности (или соответствия) вызывает трудности у адептов современных политических теорий. Либеральных теоретиков справедливости, от Канта до Роулза, смущает и беспокоит, что телеологические концепции пригодности вступают в противоречие со свободой. По их мнению, справедливость, в сущности, относится не к пригодности, а к выбору. Распределение прав — это не предоставление ролей людям, по природе своей способным выполнять эти роли; это разрешение людям возможности самостоятельно выбирать себе роли.

С этой точки зрения, концепции телоса и пригодности подозрительны и даже опасны. Кто должен сказать, какая роль подходит, соответствует мне или моей природе? Если я не свободен в выборе своей обще-

ственной роли, меня вполне можно силой принудить к этому против моей воли. Итак, концепция пригодности может легко соскользнуть в рабство, если правящие решат, что какая-то группа каким-то образом пригодна для выполнения подчиненной роли.

Побуждаемая этим беспокойством, либеральная политическая теория утверждает, что общественные роли следует распределять по выбору, а не в соответствии с пригодностью. Вместо того чтобы приспособлять людей к ролям, которые, как мы думаем, будут соответствовать их природе, нам следует позволить людям выбирать себе роли самостоятельно. Согласно этому мнению, рабство неправильно, поскольку оно принуждает людей к выполнению ролей, которые эти люди себе не выбрали. Решение проблемы — отбрасывание этики телоса и пригодности в пользу этики выбора и согласия.

Но это слишком поспешный вывод. Защита Аристотелем рабства — не доказательство неправильности телеологического мышления. Напротив, выдвинутая самим Аристотелем теория справедливости дает достаточно возможностей для критики его же взглядов на рабство. Собственно говоря, Аристотелева концепция справедливости как пригодности более требовательна в моральном отношении (и несет в себе больший потенциал критики существующего распределения работ), чем теории, основанные на выборе и согласии. Чтобы понять, что это так, изучим его аргументы.

По Аристотелю, для того чтобы рабство было справедливо, необходимо удовлетворение двух условий: рабство должно быть необходимым, и оно должно быть естественным. Аристотель доказывает: рабство необходимо потому, что, если граждане должны проводить время в собрании, размышляя об общем благе, кто-то же должен присматривать за домашним хозяйством. Полис требует разделения труда. Пока мы не изобретем машины, которые могут выполнить все низкие, лакейские дела, некоторые люди должны заботиться о повседневных потребностях, чтобы другие люди могли свободно заниматься политикой.

Итак, Аристотель приходит к выводу о том, что рабство необходимо. Но необходимости недостаточно. Чтобы рабство было справедливо, должно случиться так, чтобы некоторые люди по своей природе подходили для выполнения этой роли²⁴. И Аристотель спрашивает, есть

ли «люди, для которых быть рабами и полезно и справедливо»²⁵, или же дело обстоит прямо противоположным образом, и всякое рабство противно природе. Если людей, по природе пригодных к рабству, нет, то политической и экономической необходимости в рабах недостаточно для оправдания рабства.

Аристотель заключает, что такие люди существуют. Некоторые люди рождены для того, чтобы быть рабами. Они отличаются от обычных людей так же, как тело отличается от души. Такие люди — «по своей природе рабы, для них... лучший удел — быть в подчинении»²⁶.

«Ведь раб по природе — тот, кто может принадлежать другому (поэтому он и принадлежит другому) и кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает, а если и участвует в рассуждении, то лишь в той степени, которая создает угрозу порабощения другому человеку, сколь сильно бы этот другой человек ни нуждался»²⁷.

«Одни люди по природе своей свободны, другие — рабы, а этим последним быть рабами и полезно, и справедливо»²⁸. По-видимому, Аристотель чувствовал, что в его утверждении есть что-то сомнительное, потому что быстро делает оговорку: «Нетрудно усмотреть, что правы в некотором отношении и те, кто утверждает противное»²⁹. Глядя на рабство в том виде, в каком оно существовало в Афинах его времени, Аристотель должен признать, что в доводах критиков рабства есть зерно истины. Многие рабы оказались в рабском состоянии по чистой случайности: ранее они были свободными людьми, которые попали в плен на войне. Их рабское состояние не имеет ни малейшего отношения к их пригодности к такой роли. Их рабство неестественно; оно — результат невезения. Согласно стандарту самого Аристотеля, рабское состояние этих людей несправедливо. «Одни не являются по природе рабами, а другие — свободными»³⁰.

Аристотель спрашивает, как можно сказать, кто самой природой предназначен к рабству? В принципе надо посмотреть, благоденствует ли кто-то, будучи рабом, а кто тяготеет к рабскому состоянию или пытается бежать. Потребность в насилии, в принуждении — хорошее указание на то, что данный человек не пригоден к исполнению роли раба³¹. По Аристотелю, принуждение — признак несправедливости. И не потому, что согласие узаконивает все роли, а потому, что необходи-

мость принуждения предполагает естественную негодность человека к уделу раба. Тех, кто ввергнут в рабство в соответствии с их природой, принуждать не надо.

В либеральной политической теории рабство несправедливо потому, что оно принудительно. В телеологических теориях рабство несправедливо потому, что оно противно нашей природе: принуждение — один из симптомов несправедливости, а не ее первопричина. В пределах этики телоса и пригодности вполне можно объяснить несправедливость рабства, и Аристотель проходит в этом направлении некоторое расстояние, впрочем, не доходя до конца.

Этика телоса и естественного соответствия фактически устанавливает более требовательный нравственный стандарт справедливости на работе, чем либеральная этика выбора и согласия³². Рассмотрим монотонную, опасную работу — скажем, долгие трудовые смены на поточной линии фабрики по переработке цыплят. Является ли такой труд справедливым? Или несправедливым?

Для либертарианцев ответ на данный вопрос будет зависеть от того, свободно ли работники обменивают свой труд на заработную плату. Если они делают это свободно, работа справедлива. По мнению Роулза, такое устройство будет справедливо, только если свободный обмен труда на заработок происходил в изначально справедливых условиях. А для Аристотеля даже согласия в изначально справедливых условиях недостаточно; чтобы работа была справедливой, она должна соответствовать природе выполняющих ее людей. Некоторые виды работ не выдерживают этого теста. Они настолько опасны, монотонны и отупляющи, что непригодны для людей. В таких случаях справедливость требует, чтобы работа была реорганизована так, чтобы соответствовать человеческой природе. В противном случае такие работы несправедливы в том же смысле, в каком несправедливо рабство.

Кейси Мартин и его тележка для гольфа

Кейси Мартин — профессиональный гольфист. Но у него проблемы с ногами. Из-за нарушения кровообращения Мартину очень больно ходить по полю, и он постоянно подвержен риску кровотечения и раз-

рыва сосудов. Несмотря на инвалидность, Мартин всегда показывал высокие спортивные результаты. Будучи студентом, он играл в команде Стэнфордского университета, а затем стал профессиональным гольфистом.

Мартин обратился в Ассоциацию профессиональных игроков в гольф с просьбой разрешить ему пользоваться тележкой во время турниров. Ассоциация отклонила его просьбу, сославшись на свое правило, запрещающее использование тележек на профессиональных турнирах высшего уровня. Тогда Мартин обратился в суд. Он утверждал, что Закон 1990 г. об американцах-инвалидах требует разумных удобств для людей, страдающих физическими недостатками, при условии, что необходимые для этого изменения «фундаментально не меняют природу» соответствующей деятельности³³.

Свидетельские показания по делу дали многие известные люди. Арнольд Палмер*, Джек Никлаус** и Кен Вентури*** выступили в защиту запрета на использование тележек для гольфа. Эти люди сказали, что усталость — важный фактор в турнирах по гольфу и что езда на тележке, а не передвижение пешком даст Мартину несправедливое преимущество.

Дело перешло в Верховный суд США, членам которого пришлось бороться с тем, что казалось нелепым вопросом. Этот вопрос одновременно был и ниже достоинства судей Верховного суда, и выходил за пределы их компетентности: «Может ли человек, переезжающий по полю от лунки к лунке, действительно быть гольфистом?»³⁴

Однако это дело, в сущности, поставило вопрос справедливости в классической, аристотелевской форме. Чтобы решить, имел ли Мартин право на тележку для гольфа, Верховному суду надо было определить природу игры в гольф. Является ли перемещение пешком по полю существенной характеристикой игры или просто случайной чертой?

* Арнольд Даниэль Палмер (род. 10 сентября 1929) — американский спортсмен, один из наиболее известных профессиональных гольфистов. — *Прим. ред.*

** Джек Уильям Никлаус (род. 21 января 1940, Коламбус), по прозвищу «Золотой медведь», — американский профессиональный игрок в гольф. Выиграл в общей сложности 18 крупных турниров за карьеру. — *Прим. ред.*

*** Кен Вентури (род. 15 мая 1931) — известный американский профессиональный игрок в гольф и телекомментатор в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Выиграл 14 крупных турниров, в том числе единожды Золотой кубок. — *Прим. ред.*

Если перемещение пешком было, как утверждала Ассоциация профессиональных игроков в гольф, существенным аспектом этого вида спорта, тогда данное Мартину разрешение перемещаться по полю на тележке «изменяло природу» игры. Для решения вопроса прав суду надо было определить телос, или сущность, игры.

Суд семью голосами против двух постановил, что Мартин имел право пользоваться тележкой для гольфа. Судья Джон Стивенс, в письменной форме изложивший мнение большинства, проанализировал историю гольфа и пришел к выводу, что использование тележек не противоречит фундаментальному характеру игры. «С ранних времен сущность игры — удары, использование клюшек для того, чтобы заставить мяч перемещаться с части площадки, где находится метка, к лунке, находящейся на таком расстоянии от метки, что возможны несколько ударов»³⁵. Что касается утверждения о том, что перемещение по полю пешком является испытанием физической выносливости игроков, то Стивенс сослался на показания профессора психологии, который подсчитал, что на передвижение пешком по всем 18 лункам человек затрачивает всего лишь 500 калорий, что энергетически эквивалентно «менее чем одному бигмаку*»³⁶. Поскольку гольф — «деятельность низкой интенсивности, усталость от игры в основном обусловлена психологическим явлением, ключевыми составляющими которого являются стресс и возбуждение»³⁷. Суд пришел к выводу, что поправка, сделанная инвалидности Мартина, и разрешение ему разъезжать по полю на тележке фундаментально не меняет игру и не дает Мартину несправедливых преимуществ.

Судья Антонин Скалия не согласился с мнением коллег. В энергичном возражении Скалия отверг мнение о том, что суд мог определить сущность, природу гольфа. Его тезис не сводился просто к тому, что у судей нет власти или компетентности решать представленный на его рассмотрение вопрос. Скалия отверг аристотелевскую посылку, лежащую в основе решения суда: он счел невозможным путем рассуждения постичь телос, или сущность, игры:

* Бигмак (англ. *Big Mac*) — бургер, предлагаемый компанией McDonald's в своих предприятиях. Он является одним из наиболее известных продуктов компании в мире. — *Прим. ред.*

«Обычно, говоря, что нечто „существенно“, люди имеют в виду, что это нечто необходимо для достижения определенной цели. Но поскольку в природе игры нет никакой цели, кроме развлечения (а это то, что отличает игры от производительной деятельности), сказать, что любое из произвольных правил игры „существенно“, совершенно невозможно»³⁸.

Так как правила гольфа «совершенно произвольны (как и правила всех игр)», писал Скалия, нет оснований для критической оценки правил, установленных Ассоциацией профессиональных гольфистов. Если болельщикам эти правила не нравятся, «они могут отказаться от покровительства гольфу». Но никто не может сказать, что это или то правило не имеет значения для навыков, испытывать которые должен гольф.

Доводы Скалия сомнительны по нескольким причинам. Во-первых, эти доводы унижают спорт. Ни один настоящий болельщик не станет так говорить о спорте и утверждать, что спортивные игры регулируются совершенно произвольными правилами и не имеют настоящей цели или смысла. Если бы люди действительно считали, что правила их любимых видов спорта произвольны, а не изобретены для того, чтобы вызывать определенные, заслуживающие восхищения навыки и таланты и прославлять их, им было бы трудно интересоваться результатами состязаний. Спорт выродился бы в зрелище, источник развлечений, а не в предмет восхищения.

Во-вторых, вполне можно сомневаться в достоинствах различных правил и задаваться вопросом, улучшают ли они спортивные игры или разлагают их. Эти споры возникают постоянно — в транслируемых по радио дискуссиях экспертов и среди тех, кто судит соревнования. Рассмотрим споры о правиле 10-го игрока в бейсболе*. Некоторые говорят, что это правило улучшает игру, разрешая делать подачи лучшим питчерам и избавляя игроков, не слишком успешно выполняющих подачи, от мучений. Другие говорят, что это правило портит игру, чрезмерно акцентируя подачи и устраняя сложные элементы стратегии. И та и другая позиция основана на определенной концепции того, в чем за-

* Правило 6.10, введенное Главной лигой бейсбола в 1973 г. Позволяет командам назначать игрока, выполняющего подачу, вместо того, кто по очереди должен быть питчером. — *Прим. ред.*

ключается суть бейсбола в его лучшем виде: какие навыки испытывает эта игра, какие таланты и добродетели прославляет и вознаграждает бейсбол? В конечном счете споры о правиле 10-го игрока — это споры о телесе бейсбола, точно так же как споры вокруг аффирмативных действий — это споры о целях и задачах университетов.

Наконец, отрицая наличие телеса в гольфе, Скалия полностью упускает из виду аспект споров, касающийся почестей. В конце концов, что было действительной причиной разворачивавшейся в течение четырех лет саги о тележке для гольфа? На первый взгляд, это был спор о справедливости. Ассоциация профессиональных игроков в гольф и выдающиеся гольфисты утверждали, что предоставление Мартину права перемещаться по полю на тележке будет означать предоставление ему несправедливого преимущества. На это Мартин отвечал, что, с учетом его инвалидности, тележка просто уравнивает его шансы.

Впрочем, если бы справедливость была единственной проблемой, у спора было бы простое и очевидное решение: надо разрешить всем игрокам в гольф ездить по полю на тележках во время турниров. Если это можно будет делать всем, возражение относительно справедливости отпадает. Но для профессионального гольфа такое решение было проклятьем, невысказанным еще более, чем исключение для Кейси Мартина. Почему? Потому, что спор был не столько о справедливости, сколько о почестях и признании, особенно о желании Ассоциации профессиональных игроков в гольф и ведущих гольфистов добиться признания гольфа видом спорта, заслуживающим такого же уважения, как другие спортивные состязания.

Позвольте мне сформулировать суть дела с максимальной деликатностью. Гольфисты очень чувствительны к статусу гольфа, в котором нет ни бега, ни прыжков, а мяч, пока по нему не ударят, находится в состоянии покоя. Никто не сомневается в том, что игра в гольф требует высоких навыков. Но почести и признание, которыми удостаивают выдающихся гольфистов, зависит от отношения к игре в гольф как к состязанию, требующему изрядных физических усилий. Если в игру, в которой они добились совершенства, можно играть, разъезжая по полю на тележке, признание, которым игроки в гольф пользуются как атлеты, может быть поставлено под сомнение или снизиться. Возможно,

это объясняет ожесточение, с которым некоторые профессиональные игроки в гольф выступали против просьбы Кейси Мартина разрешить ему пользоваться тележкой. Приведу мнение, высказанное в опубликованном рядом с редакционной статьей *New York Times* письме Тома Кайта, ветерана, который 25 лет участвовал в турнирах Ассоциации профессиональных игроков в гольф:

«Мне кажется, что люди, поддерживающие право Кейси Мартина использовать тележку, игнорируют тот факт, что мы говорим о состязательном виде спорта... Мы говорим о спортивных состязаниях. И никто из тех, кто не считает профессиональный гольф состязательным видом спорта, попросту не бывал на соревнованиях по гольфу и в гольф не играл»³⁹.

Кто бы ни был прав в споре о существовании, природе гольфа, решение федерального суда по делу об использовании тележки Кейси Мартином служит яркой иллюстрацией теории справедливости, выдвинутой Аристотелем. Споры о справедливости и правах часто и неизбежно оказываются спорами о цели социальных институтов, о благах, распределяемых этими институтами, и о добродетелях, которые почитают и вознаграждают эти институты. Как бы мы ни старались сделать закон нейтральным в отношении таких вопросов, сказать, что справедливо, не рассмотрев природу благой жизни, пожалуй, невозможно.

Глава 9

Дилеммы лояльности: что мы должны друг другу?

Сказать «извините» не всегда просто. Но принести извинения публично и от имени целой страны, пожалуй, особенно трудно. Последние десятилетия принесли поток острейших споров, вызванных публичными извинениями, которые приносят за совершенные в прошлом несправедливости.

Извинения и репарации

Большая часть политики, пронизанной извинениями, связана с преступлениями, совершенными в годы Второй мировой войны. Германия выплатила миллиарды долларов в качестве репараций за Холокост в виде платежей отдельным людям, пережившим геноцид евреев, и государству Израиль¹. На протяжении многих лет политические лидеры Германии приносили извинения, в той или иной степени принимая ответственность за нацистское прошлое. В 1951 г., выступая в бундестаге, канцлер ФРГ Конрад Аденауэр заявил, что «подавляющее большинство немцев питали отвращение к преступлениям, совершённым по отношению к евреям, и не участвовали в этих преступлениях». Но Аденауэр признал, что «невыразимые преступления, совершённые от имени немецкого народа, требуют морального и материального возмещения»². В 2000 г. президент Германии Йоханесс Рау, выступая в кнессете Израиля, принес извинения за Холокост и попросил «прощения за то, что сделали немцы»³.

Большое нежелание приносить извинения за зверства, совершённые во время войны, проявляет Япония. В 30-х и 40-х гг. прошлого века десятки тысяч корейских женщин и девушек (и женщин других азиатских народов) были насильно помещены в бордели, и японские военные эксплуатировали этих женщин как секс-рабынь⁴. Начиная с 90-х гг. Япония сталкивается со все более сильным международным давлением: от Японии требуют формального извинения и возмещения страданий, перенесенных так называемыми женщинами для утех. В 90-х гг. некий частный фонд предлагал жертвам выплаты, а японские руководители принесли ограниченные извинения⁵. Но сравнительно недавно, в 2007 г., премьер-министр Японии Синдзо Абэ настаивал на том, что японские военные не несут ответственности за принуждение женщин к сексуальному рабству. Конгресс США ответил на это принятием резолюции, призывавшей правительство Японии к формальному признанию роли, которую сыграли японские военные в порабощении «женщин для утех», и к принесению формальных извинений за эти преступления⁶.

Другие связанные с извинениями разногласия касаются несправедливостей, совершенных в прошлом в отношении аборигенов. В Австралии последние годы идет бурная дискуссия относительно обязанностей, которые несет австралийское государство перед аборигенами. В период 1910–1970 гг. прошлого века детей, родившихся от белых и аборигенов, насильственно забирали у матерей и помещали в приемные семьи или в особые поселения. (В большинстве случаев, матерями были аборигенки, а отцами — белые.) Данная политика была направлена на ассимиляцию детей в общество белых и ускоряла исчезновение культуры аборигенов⁷. Разрешенные правительством похищения детей показаны в кинофильме *Rabbit-Proof Fence* («Ограда, непреодолимая для кроликов», 2002 г.). В нем рассказана история трех девочек, которые в 1931 г. убежали из специального поселения и прошли более 1500 км, чтобы вернуться к своим матерям.

В 1997 г. одна из австралийских комиссий по правам человека документально доказала жестокости, совершенные в отношении «украденного поколения» аборигенов, и рекомендовала ввести ежегодный день покаяния⁸. Бывший в то время премьер-министром Австралии Джон

Говард выступил против официальных извинений перед аборигенами. Вопрос извинения стал спорным вопросом австралийской политики. В 2008 г. вновь избранный премьер-министр Кевин Рудд издал официальное извинение перед австралийскими аборигенами. Хотя Рудд не предложил компенсаций конкретным людям, он пообещал принять меры по преодолению социальных и экономических тягот, в которые ввергнуты австралийские аборигены⁹.

В США споры о публичных извинениях и репарациях в последние десятилетия вновь обрели популярность. В 1988 г. президент Рональд Рейган подписал закон об официальном извинении перед американцами японского происхождения за то, что в годы Второй мировой войны их содержали в лагерях для интернированных лиц на Западном побережье США¹⁰. В дополнение к извинению закон предусматривал компенсацию в размере 20 тыс. долл. всем оставшимся в живых жертвам интернирования и финансирование развития культуры и изучения истории американцев японского происхождения. В 1993 г. Конгресс США принес извинения за еще более старую несправедливость — произошедшую веком ранее ликвидацию независимого королевства Гавайи¹¹.

Возможно, самое тяжелое и болезненное извинение в США связано с наследием рабовладения. Сделанное во время Гражданской войны обещание «40 акров и мула» освобожденным рабам никогда не было исполнено. В 90-х гг. XX в. движение за репарации афроамериканцам привлекло к себе внимание¹². Начиная с 1989 г., конгрессмен Джон Конайерс ежегодно вносит законопроект, предусматривающий учреждение комиссии, которая должна изучить вопрос о репарациях в пользу афроамериканцев¹³. Хотя идея репараций завоевала поддержку многих афроамериканских организаций и групп сторонников гражданских прав, общественность в целом эту идею не поддерживает¹⁴. Опросы показывают, что, хотя большинство афроамериканцев поддерживают репарации, их мнение разделяют только 4% белых американцев¹⁵.

Хотя развитие движения за репарации, возможно, застопорилось, последние годы принесли волну официальных извинений. В 2007 г. Виргиния, бывшая некогда штатом с самой большой численностью

рабов, стала первым штатом, принесшим извинение за рабство¹⁶. Этому примеру последовали и некоторые другие штаты, в том числе Алабама, Мэриленд, Северная Каролина, Нью-Джерси и Флорида¹⁷. А в 2008 г. Палата представителей Конгресса США приняла резолюцию с извинениями перед афроамериканцами за рабство и за расовую сегрегацию «эры Джима Крау», затянущуюся до середины XX в.¹⁸

Должны ли народы приносить извинения за былые несправедливости? Чтобы ответить, надо задуматься над рядом трудных вопросов, касающихся коллективной ответственности и притязаний сообществ.

Основные оправдания публичных извинений заключаются в том, что они почитают память тех, кто претерпел несправедливость от рук политической общности (или во имя этой общности), признают долговременные последствия, причиненные несправедливостью ее жертвам и их потомкам, и искупают несправедливости, которые были совершены (или не предотвращены) представителями политических общностей. Как публичные жесты, такие официальные извинения могут способствовать исцелению ран прошлого и давать основу морального и политического примирения. Репарации и прочие формы финансового возмещения можно оправдать сходными причинами, как материальное выражение извинения и искупления. Подобные меры могут также способствовать облегчению последствий, которые былые несправедливости возложили на жертв несправедливостей или их наследников.

Достаточно ли сильные эти соображения для оправдания извинений — вопрос, ответ на который зависит от обстоятельств. В некоторых случаях попытки принести публичные извинения или выплатить репарации могут принести больше вреда, чем пользы, ибо разжигают старую вражду и неприязнь, укрепляют чувство принадлежности к жертвам или вызывают негодование. Подобные опасения часто высказывают противники публичных извинений. С учетом всех обстоятельств, вероятность того, что извинение или реституция приведет к исцелению политического сообщества или, напротив, принесет ему вред, — сложный вопрос политического суждения. И ответ на него меняется от случая к случаю.

Надо ли каяться в грехах своих предшественников?

Но я хотел бы сосредоточиться на другом доводе, часто выдвигаемом противниками извинений за прошлые несправедливости, — принципиальном утверждении, которое не зависит от случайных особенностей конкретных ситуаций. Это утверждение о том, что ныне живущие не должны, да, в сущности, и не могут приносить извинения за несправедливости, совершённые предшествующими поколениями¹⁹. В конце концов, принесение извинения за несправедливость означает принятие известной ответственности за эту несправедливость. Нельзя приносить извинения за деяния, которое не совершил. Как можно приносить извинения за то, что было совершено до того, как ты родился?

Джон Говард, премьер-министр Австралии, привел это обстоятельство в качестве причины отказа от принесения официального извинения аборигенам. Он сказал: «Я не верю в то, что нынешнее поколение австралийцев должно приносить формальное извинение и принимать ответственность за деяния предшествующих поколений»²⁰.

Сходный аргумент был выдвинут и в ходе развернувшихся в США дебатов по вопросу о репарациях за рабство. Генри Хайд, конгрессмен-республиканец, критиковал идею репараций на следующих основаниях: «У меня никогда не было ни одного раба. Я никогда никого не угнетал. Не думаю, что я должен платить за кого-то, кто имел рабов до того, как я родился»²¹. Уолтер Уильямс, экономист-афроамериканец, выступающий против репараций, высказал сходное мнение: «Если бы государство получало деньги от зубной феи или Санта-Клауса, это было бы прекрасно. Но государство должно брать деньги у граждан, а никто из ныне живущих граждан не несет ответственности за рабовладение»²².

Обложение налогами ныне живущих граждан для выплачивания репарации за былую несправедливость, по-видимому, создает особую проблему. Но похожий вопрос возникает в спорах, которые ведутся вокруг извинений, не связанных с какими-либо финансовыми компенсациями.

Что касается извинений, то тут главное — это побуждения, соображения. Суть дела — признание ответственности. Сожалеть о совершённой несправедливости может любой. А приносить извинения за эту несправедливость может только тот, кто каким-то образом причастен к этой несправедливости. Критики извинений верно улавливают моральную суть проблемы. И они отвергают мысль о том, что нынешнее поколение может нести моральную ответственность за грехи своих предков.

Когда в законодательном собрании штата Нью-Джерси в 2008 г. обсуждали вопрос об извинении, член собрания от республиканской партии спросил: «Кто из ныне живущих повинен в рабовладении и по этой причине способен приносить извинения за это преступление?» Этот человек полагал, что очевидный ответ на этот вопрос таков: никто. «Современные жители Нью-Джерси, даже те, кто может проследить свое происхождение от рабовладельцев, не несут коллективной вины или ответственности за несправедливость, к которой они лично не имели никакого отношения»²³.

Когда Палата представителей Конгресса США готовилась к голосованию по вопросу об извинении за рабство и сегрегацию, конгрессмен-республиканец, выступавший с критикой этой меры, сравнил ее с извинением за деяния, совершенные нашими «пра-пра-прапраотцами»²⁴.

Моральный индивидуализм

Принципиально обоснованное возражение против официальных извинений нелегко опровергнуть. Оно основано на идее, суть которой состоит в том, что мы несем ответственность только за то, что совершаем сами, но не за поступки других людей или за события, контролировать которые мы не в состоянии. Мы не отвечаем за грехи отцов или дедов, равно как и за грехи соотечественников.

Но это — негативная постановка проблемы. Принципиальное возражение против официальных извинений имеет вес потому, что это возражение построено на мощной и привлекательной моральной идее, которую можно назвать идеей «морального индивидуализма». Доктри-

на морального индивидуализма не исходит из предположения о том, что люди эгоистичны. Скорее, ее посылкой является утверждение о том, что значит быть свободным. Для моральных индивидуалистов быть свободным — значит подчиняться только обязательствам, которые я добровольно принял; то, что я должен другим людям, я должен в силу определенного акта согласия — выбора, или обещания, или соглашения, которое я сделал, независимо от того, было ли это молчаливым или ясно выраженным согласием.

Концепция, согласно которой мои обязательства ограничены теми, которые я принял на себя, освобождает. Она исходит из предположения о том, что мы, как нравственные субъекты, — свободные и независимые личности, не связанные прежними моральными узами, способные самостоятельно выбирать свои цели. Источником нравственных, ограничивающих нас обязательств являются не обычаи, не традиции и не унаследованный статус, а свободный выбор каждого индивидуума.

Можете заметить, что это видение свободы оставляет мало места коллективной ответственности или обязанности нести моральное бремя несправедливостей, совершённых в прошлом нашими предшественниками. Если я пообещал деду выплатить его долги или принести извинения за его грехи, это — одно дело. Моя обязанность выплатить компенсацию становится обязательством, основанным на согласии, а не обязательством, возникающим из коллективной сущности, охватывающей многие поколения. Если же подобного обещания не было дано, моральный индивидуалист утрачивает чувство ответственности и не должен каяться в грехах своих предшественников. В конце концов, эти грехи — их, а не мои.

Если видение свободы, которого придерживается моральный индивидуалист, правильно, тогда в позиции критиков официальных извинений есть зерно истины: мы не несем никакого морального бремени за несправедливость, совершенную нашими предшественниками. Но дело не сводится к извинениям и коллективной ответственности. Индивидуалистическое видение свободы фигурирует во многих наиболее известных в современной политике теориях справедливости. Если же эта концепция свободы дефектна (а я считаю ее именно таковой),

тогда нам необходимо переосмыслить некоторые фундаментальные черты нашей политической жизни.

Как мы уже видели, идеи согласия и свободы выбора принимают преувеличенные формы не только в современной политике, но и в современных теориях справедливости. Оглянемся же и посмотрим, как различные представления о выборе и согласии стали определять содержание наших современных посылок.

Раннюю версию самостоятельного выбора дает нам Джон Локк. Он утверждал, что люди — свободные и независимые существа, не подчиненные власти родителей или божественному праву королей. Поскольку люди «являются по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного *согласия*».²⁵

Веком позже Иммануил Кант предложил более сильную версию самостоятельного выбора. Выступая против философов-утилитаристов и эмпириков, Кант утверждал, что мы должны представлять себя как комплексы предпочтений и желаний. Быть свободным — значит быть автономным, а автономность означает подчинение закону, который я задаю себе сам. Кантианская автономия требовательнее согласия. Когда я устанавливаю себе нравственный закон, я не просто делаю выбор в соответствии со своими случайными желаниями или преданностью. Вместо этого я отстраняюсь от своих конкретных интересов и привязанностей и действую как участник чистого практического разума.

В XX в. выдвинутую Кантом концепцию автономной личности адаптировал Джон Роулз, который сделал кантианскую концепцию одной из основ своей теории справедливости. Как и Кант, Роулз заметил, что сделанный нами выбор часто отражает случайности, которые в моральном отношении произвольны. Например, чей-то выбор в пользу работы на потогонном предприятии может отражать отчаянную экономическую необходимость, а не выбор, который можно назвать свободным в каком-то значимом смысле. Итак, если мы хотим, чтобы общество было добровольной организацией, мы не можем основывать общество на реальном согласии. Вместо этого нам надо задаться вопросом, с какими принципами справедливости мы бы согласились,

если б отодвинули свои конкретные, особые интересы и преимущества и делали бы выбор под завесой неведения.

Кантианская идея автономной воли и идея гипотетического соглашения, заключенного под завесой неведения, Роулза имеют общий элемент: обе идеи рассматривают морального субъекта как существо, независимое от его частных, особых целей и привязанностей. Когда мы проявляем волю к нравственному закону (о чем говорит Кант) или выбираем принципы справедливости (о чем говорит Роулз), мы делаем это безотносительно ролей и сущностей, которые определяют наше положение в этом мире и делают нас теми конкретными людьми, какими мы и являемся.

Если при размышлении о справедливости мы должны абстрагироваться от своих конкретных личностей, тогда трудно построить доводы в пользу того, что современные немцы несут какую-то особую ответственность и должны предложить некую компенсацию за Холокост. Или что нынешнее поколение американцев несет особую ответственность и должно исправить несправедливость, причиненную рабством и сегрегацией. Почему? Потому что, как только я отрешаюсь от того обстоятельства, что я — немец или американец, и начинаю считать себя свободной и независимой личностью, исчезает всякое основание для разговоров о том, что моя обязанность исправить эти исторические несправедливости больше, чем та же самая обязанность любого другого человека.

Отношение к личностям как к свободным и независимым субъектам не только не проводит различия между вопросами коллективной ответственности, лежащей на нескольких поколениях. Такое отношение имеет и более долговременное последствие: подобное представление о моральном субъекте имеет последствия для способа нашего мышления о справедливости. Концепция того, что мы — свободно выбирающие, независимые личности, поддерживает, подкрепляет мысль о том, что принципы справедливости, определяющие наши права, не должны основываться на какой-то конкретной моральной или религиозной концепции; напротив, они должны стремиться к нейтральности в отношении конкурирующих представлений о благой, правильной, праведной жизни.

Должно ли правление быть морально нейтральным?

Мысль о том, что правление (или государство) должно стремиться быть нейтральным по отношению к содержанию правильной жизни, представляет отход от древних концепций политики. По Аристотелю, цель политики — не только облегчение экономического обмена и обеспечение совместной обороны, но и воспитание доброго нрава и формирование добропорядочных граждан. Доводы в пользу справедливости неизбежно превращаются в доводы в пользу благой жизни. Аристотель писал: «Собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения. Если это останется невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим»²⁶.

Сегодня мысль о том, что суть и смысл политики состоят в культивировании добродетели, многим покажется странной, даже опасной. Кто знает, в чем заключается добродетель? И что, если среди людей нет согласия по этому вопросу? Если закон стремится продвигать определенные моральные и религиозные идеалы, то не открывает ли это дорогу нетерпимости и принуждению? Если мы подумаем о государствах, которые воспитывают добродетель, то мы прежде всего вспомним не об афинском полисе, а скорее, о религиозном фундаментализме прошлого и настоящего — о побиваниях камнями за супружескую измену, обязательном ношении бурки, судах над ведьмами в Салеме и тому подобных эксцессах.

По Канту и Роулзу, теории справедливости, основанные на каких-то определенных концепциях благой жизни, религиозных или светских, противоречат свободе. Навязывая одним людям ценности других, такие теории отказывают людям в уважении как свободным и независимым личностям, способным выбирать собственные цели и устремления. Итак, свободный личный выбор и нейтральность государства неразрывно связаны друг с другом. Мы нуждаемся в структуре прав, которая нейтральна к целям, не принимает ту или другую сторону в религиозных противоречиях и предоставляет гражданам свободу

самостоятельно выбирать себе идеалы и ценности, именно потому, что мы — свободные и независимые личности.

Возможно, некоторые возразят: никакая теория справедливости и прав не может быть морально нейтральной. На каком-то уровне это утверждение совершенно правильно. Кант и Роулз — не моральные релятивисты. Мысль о том, что люди должны свободно и самостоятельно выбирать свои цели, сама по себе мощная моральная идея. Но она не рассказывает нам, как вести жизнь. Эта идея всего лишь требует, чтобы мы, каковы бы ни были цели, к которым мы стремимся, делали это, уважая права других людей делать то же самое. Привлекательность нейтральной структуры заключается именно в подобном отказе от утверждения предпочтительного образа жизни или концепции блага.

Кант и Роулз не отрицают, что продвигают определенные нравственные идеалы. Кант и Роулз спорят с теориями справедливости, которые выводят права из каких-то концепций блага. Утилитаризм — одна из таких теорий. Утилитаризм утверждает, что благо заключается в максимизации удовольствия или материального благополучия, и ставит вопрос о том, какая система прав, скорее всего, позволит достичь такого результата. Аристотель предлагает совершенно другую теорию блага, в которой главное — не максимизация удовольствий, а реализация природы человека и развитие его особых способностей. Аристотель рассуждает телеологически в том смысле, что исходит из определенной концепции человеческого блага.

Кант и Роулз отвергают этот способ мышления. Они утверждают, что право предшествует благу. Принципы, которые определяют наши права и обязанности, не должны основываться на любой конкретной концепции благой жизни. Кант пишет о «путанице, возникающей среди философов по вопросу о высшем принципе нравственности». Философы древности совершили ошибку, «посвятив свои этические изыскания всецело определению концепции высшего блага», а затем попытавшись сделать это благо «определяющим основанием нравственного закона»²⁷. Но, по Канту, это обращает все достигнутое вспять и, кроме того, противоречит свободе. Если мы думаем о себе как об автономных существах, мы должны сначала желать нравственного закона. Только после того, как мы приходим к принципу, определяющему наши обя-

занности и права, можно задаться вопросом, какие концепции блага совместимы с этим принципом.

Сходное замечание в отношении принципов справедливости делает и Роулз: «Свободы, которыми пользуются равные граждане, ненадежны, если они основаны на телеологических принципах»²⁸. Легко заметить, что основание прав на утилитаристских расчетах делает сами права уязвимыми. Если единственная причина уважения моих прав на религиозную свободу — продвижение к общему счастью, тогда что произойдет, если в один прекрасный день значительное большинство станет относиться к моей религии с презрением и враждебностью и пожелает запретить ее?

Но утилитаристские теории справедливости — не единственные цели критики Роулза и Канта. Если права предшествуют благу, тогда способ размышлений Аристотеля о справедливости тоже ошибочен. Для Аристотеля рассуждения о справедливости — это рассуждения, исходящие из телоса (или природы) рассматриваемого блага. Чтобы размышлять о справедливом политическом порядке, нам надо рассуждать исходя из природы благой жизни. Нельзя построить справедливое государственное устройство, не выяснив сначала, какой образ жизни наилучший. Роулз не согласен. Он пишет: «Структура телеологических доктрин в корне неправильна: с самого начала эти доктрины неверно соотносят право и благо. Не следует пытаться придавать форму нашей жизни, исходя из независимо определенного понятия блага»²⁹.

Справедливость и свобода?

В этом споре речь идет не только и не столько об абстрактном вопросе по поводу рассуждений о справедливости. Спор о первенстве права над добром — это, в конечном счете, спор о смысле человеческой свободы. Кант и Роулз отвергают телеологию Аристотеля потому, что она, по-видимому, не оставляет места для самостоятельного определения людьми того, что они считают благом для себя. Нетрудно понять, почему в данном случае теория Аристотеля подвергается отбрасыванию — Аристотель рассматривает справедливость как вопрос пригодности людей целям или благам, соответствующим их природе.

Выдвинутый Роулзом тезис о том, что право предшествует благу, отражает убеждение, что «нравственная личность — это субъект, избравший себе цели»³⁰. Как моральных субъектов нас определяет наша способность делать выбор. «Нашу природу раскрывают прежде всего не наши цели», а скорее, структура прав, которые мы выбрали бы, сумев абстрагироваться от своих целей. «Ибо личность предшествует целям, которые она ставит перед собой; любая даже господствующая цель должна быть выбрана из многих возможностей... Следовательно, отношение между правом и благом, которое предлагают телеологические доктрины, следует перевернуть. И рассматривать право как предшествующее целям»³¹.

Мысль о том, что справедливость должна быть нейтральна по отношению к благой жизни, отражает концепции личности как существа, которое делает свободный выбор, не связанный предшествующими моральными узами. Взятые в совокупности, эти идеи характерны для современной либеральной политической мысли. Используя слово *либеральный*, я не говорю о противоположности *консервативному* в том смысле этих понятий, в каком их используют в американских политических дебатах. В сущности, одна из отличительных особенностей американских политических дебатов — то, что идеалы нейтрального государства и личности, делающей свободный выбор, можно найти во всех составляющих политического спектра. Споры о роли государства и рынков в значительной мере являются спорами о том, как предоставить индивидуумам наилучшую возможность самостоятельно преследовать свои цели.

Либералы-эгалитаристы отдают предпочтение гражданским свободам и основным социальным и экономическим правам (правам на медицинское обслуживание, образование, занятость, гарантированный доход и т.д.). Либералы-эгалитаристы утверждают, что предоставление индивидуумам возможности преследовать их собственные цели требует, чтобы государство гарантировало материальные условия подлинно свободного выбора. Когда Франклин Рузвельт в 1935 г. начал программу социального обеспечения, он представил ее не как выражение взаимной обязанности граждан по отношению к другу к другу. Вместо этого Ф. Рузвельт спроектировал эту программу так, чтобы она походила на схему

частного страхования, финансируемую за счет «вычетов» из заработков, а не за счет общих налоговых поступлений³². А когда в 1944 г. он изложил план построения американского государства всеобщего благоденствия, то назвал свой план «Биллем об экономических правах». Вместо того чтобы дать коллективистское обоснование, Ф. Рузвельт выдвинул утверждение, что такие права существенны для «подлинной личной свободы». И добавил: «Нуждающиеся люди — несвободные люди»³³.

Со своей стороны, либертарианцы (в современной политике их обычно называют консерваторами, по меньшей мере в экономических вопросах) также отстаивают нейтральное государство, которое уважает личный выбор. (Либертарианский философ Роберт Нозик пишет, что государство должно быть «скрупулезно нейтральным по отношению к гражданам»³⁴.) Но либертарианцы не согласны с либералами-эгалитаристами относительно того, каких политических мер требуют такие идеалы. Критикуя государство благоденствия с позиций доктрины государственного невмешательства, либертарианцы защищают свободу рынков и утверждают, что у людей есть право сохранять деньги, которые они зарабатывают. «Как может человек быть подлинно свободным, — вопрошал Барри Голдуотер, консерватор либертарианского толка и кандидат в президенты США от республиканской партии на выборах 1964 г., — если он не распоряжается плодами своего труда, а к нему относятся как к частице общего пула общественного богатства?»³⁵ По мнению либертарианцев, нейтральное государство требует гражданских свобод и жесткого режима охраны прав частной собственности. Государство благоденствия, утверждают либертарианцы, не позволяет людям избирать себе цели, но принуждает некоторых жертвовать на благо других.

Теории справедливости, требующие нейтралитета государства, как эгалитарные, так и либертарианские, обладают огромной притягательной силой. Они дают надежду на то, что политика и право могут избежать вовлечения в моральные и религиозные противоречия, коими изобилуют плюралистические общества. И эти теории выражают поспешную концепцию человеческой свободы, которая делает нас авторами тех единственных моральных обязательств, которые сдерживают нас.

Это представление о свободе, несмотря на его привлекательность, дефектно. Есть изъян и в стремлении найти принципы справедливости, которые были бы нейтральны по отношению к конкурирующим концепциям благой жизни.

По крайней мере, я пришел к этому выводу. Поборовшись с философскими доводами, которые я изложил в этой книге, и проследив роль, которую эти доводы играют в общественной жизни, я не думаю, что свобода выбора (даже свобода выбора в справедливых условиях) — адекватная основа справедливого общества. Более того, попытки найти нейтральные принципы справедливости кажутся мне вводящими в заблуждение. Определить наши права и обязанности, не занимаясь содержательными моральными вопросами, не всегда получается. И даже в тех случаях, когда это возможно сделать, это может быть нежелательным. Попробую объяснить, что привело меня к такому выводу.

Требования сообщества

Слабость либеральной концепции свободы тесно связана с ее привлекательностью. Если мы думаем о себе как о свободных и независимых личностях, не связанных моральным узами, которые к тому же выбраны не нами, то не можем понять ряд нравственных и политических обязательств, которые обычно признаём и даже ценим. В числе них — обязательства солидарности и лояльности, историческая память и религиозная вера, то есть моральные требования, возникающие из сообществ и традиций, которые формируют нашу идентичность. До тех пор пока мы не начнем думать о себе как об обремененных личностях, открытых моральным притязаниям, которых мы не желали, понять эти аспекты нашего нравственного и политического бытия трудно.

В 80-х гг. XX в., через десятилетие после того, как Роулз в своей книге «Теория справедливости» дал американскому либерализму его самое полное философское выражение, ряд критиков (одним из которых был и автор этих строк) усомнились в идеале свободно выбирающей, ничем не обремененной личности примерно так, как это изложено выше. Критики Роулза отвергали примат права над благом и утверждали, что нельзя рассуждать о справедливости, абстрагируясь от челове-

ческих целей и привязанностей. Философы, критиковавшие Роулза и современный либерализм, получили известность под коллективным названием «коммунитаристов».

Большинству критиков либерализма это название не слишком нравится, поскольку оно, по-видимому, намекает на релятивистское мнение о том, что справедливость — это попросту все, что сочтет справедливым конкретное сообщество. Но это опасение поднимает важный вопрос: обременения, которые налагают сообщества, могут быть угнетающими. Либеральное понимание свободы развилось как противоядие от политических теорий, которые подчиняют личности судьбам, предопределенным кастой или классом, положением или рангом, обычаем, традицией или унаследованным статусом. Как можно признать нравственный вес сообщества, оставляя при этом место человеческой свободе? Если волюнтаристская концепция личности строга, если все наши обязательства — не продукты нашей воли, то как можем считать, что мы поставлены в определенные обстоятельства, но все же свободны?

Жизнь как множество историй

Убедительный ответ на этот вопрос предлагает Аласдер Макинтайр. В книге *After Virtue* («После добродетели», 1981) Макинтайр рассказывает, что мы как нравственные субъекты приходим к своим целям и задачам. В качестве альтернативы волюнтаристской концепции личности Макинтайр выдвигает нарративную концепцию. Люди — существа, рассказывающие истории. Мы проживаем жизнь в поисках рассказов. «Я могу ответить на вопрос: „Что мне следует сделать?“ — только если могу ответить на более ранний вопрос: „Частью какой истории (или каких историй) я оказываюсь?“»³⁶

Макинтайр замечает: все живут нарративами, которые обладают определенным телеологическим содержанием и характером. Это не означает, что нарративы имеют четкую и устойчивую цель или предназначение, сформулированное какой-то внешней властью. Телеология и непредсказуемость сосуществуют. «Как персонажи вымышленного нарратива мы не знаем, что произойдет дальше, но тем не менее наша жизнь имеет определенную форму, которая проецируется в наше будущее»³⁷.

Жить — значит осуществлять поиск нарратива, претендующего на определенное единство или обладающего последовательностью, непротиворечивостью. Сталкиваясь с развилками, я пытаюсь выяснить, какой из путей придает смысл моей жизни в целом и вещам, о которых я забочусь. Моральные размышления — это преимущественно рассуждения об интерпретации моей жизни, а не проявления моей воли. Такие размышления сопряжены с выбором, но выбор обусловлен интерпретацией. Выбор — не акт моей суверенной воли. В конкретный момент этот акт может быть любым, но другие могут понимать лучше, чем я, какой из открывающихся передо мной путей выбрать, какой из них лучше соответствует линии моей жизни. Поразмыслив, я, может быть, скажу, что мой друг знает меня лучше, чем я сам себя знаю. Нарративное описание моральной субъектности обладает тем достоинством, что допускает такую возможность.

Нарратив также показывает, что моральные рассуждения связаны с размышлениями в рамках более широких историй о жизни, таких, частью которой является и моя жизнь. Как пишет Макинтайр, «я никогда не смогу стремиться к благу или осуществлять добродетель, будучи всего лишь индивидуумом»³⁸. Я могу наполнить нарратив моей жизни смыслом, только согласовав его с историями, участником которых я оказываюсь. Для Макинтайра (как и для Аристотеля) нарративный или телеологический аспект морального размышления неразрывно связан с членством, принадлежностью.

«Все мы подходим к нашим обстоятельствам как носители определенной социальной идентичности. Я — чей-то сын (или чья-то дочь), чей-то двоюродный брат или чей-то дядя. Я — гражданин того или этого города, член той или другой гильдии или профессии; я принадлежу к этому клану, к этому племени, к этому народу. Отсюда следует, что то, что хорошо для меня, должно быть хорошо для тех, кто исполняет те же роли, какие выполняю я. Как таковой я наследую прошлое своей семьи, своего города, своего племени, своего народа, а также ряд долгов, наследий, правомерных ожиданий и обязательств. Они составляют данность моей жизни, точку моего морального старта. Это отчасти то, что придает моей жизни ее нравственную особенность»³⁹.

Макинтайр охотно признаёт, что нарративный отчет противоречит современному индивидуализму. «С точки зрения индивидуализма, я — то, чем я сам выбрал быть». С точки зрения индивидуализма, моральное размышление требует, чтобы я вывел за скобки свои идентичности и обременения или абстрагировался от них: «Меня нельзя считать ответственным за то, что делает или сделала моя страна, если я молчаливо или явным образом не принимаю такую ответственность. Такой индивидуализм проявляют те современные американцы, которые отрицают всякую ответственность за последствия рабства чернокожих американцев, говоря: „У меня никогда не было рабов“»⁴⁰. (Следует заметить, что Макинтайр написал эти строки почти за 20 лет до того, как возражавший против репараций конгрессмен Генри Хайд сделал точно такое же заявление.)

Макинтайр предлагает рассмотреть другой пример: утверждение «молодого немца, считающего, что, поскольку он родился после 1945 г., то, что нацисты делали с евреями, не имеет никакого морального значения для его отношений с евреями-современниками». Макинтайр усматривает в такой позиции нравственную ограниченность. Такая позиция исходит из ошибочной посылки, гласящей, что «личность отделима от выполняемых ею социальных и исторических ролей и статусов»⁴¹.

«Контраст с нарративным представлением о личности ясен. Ибо история моей жизни всегда укоренена в истории сообществ, из которых я черпаю свою идентичность. Я родился с каким-то прошлым; и попытка отсечь себя от этого прошлого в индивидуалистической манере приводит к деформации моих нынешних отношений»⁴².

Выдвинутая Макинтайром нарративная концепция личности является четким контрастом волюнтаристской концепции человека как свободно выбирающей, ничем не обремененной личности. Как можно сделать выбор из этих двух концепций? Можно было бы спросить себя, какая из них лучше всего отражает опыт нравственных рассуждений, но на этот вопрос трудно ответить абстрактно. Другой способ оценки двух взглядов — постановка вопроса, какой из этих взглядов дает более

убедительное описание моральных и политических обязательств. Связаны ли мы какими-то моральными узами, которые мы не выбираем и которые нельзя возвести к общественному договору?

Обязательства, лежащие за пределами согласия

На этот вопрос Роулз ответил бы: «Нет». Согласно либеральной концепции, обязательства могут возникать только двумя путями — или как естественные обязанности, которые мы несем перед другими людьми как таковыми, или как добровольные обязательства, которые мы принимаем на себя по своему собственному согласию⁴³. Естественные обязанности универсальны. Мы несем их перед личностями как личностями. Такие обязанности включают обязанность относиться к другим лицам с уважением, быть справедливыми, избегать жестокости и т.д. Поскольку они возникают из автономной воли (Кант) или из гипотетического общественного договора (Роулз), они не требуют актов согласия. Никто не скажет, что я обязан не убивать вас только в том случае, если я пообещал не убивать вас.

В отличие от естественных обязанностей, добровольные обязательства конкретны, а не универсальны и возникают из согласия. Если я согласился покрасить ваш дом (в обмен на заработную плату или, скажем, в качестве благодарности за некую любезность), я обязан сделать то, что обещал. Но на мне не лежит обязанность красить дома всем. Согласно либеральной концепции, мы должны уважать достоинство всех, но за пределами этой обязанности мы обязаны делать только то, о чем мы договорились. Либеральная справедливость требует, чтобы мы уважали права других людей (определенные нейтральной системой), но не того, чтобы мы продвигали благо других людей. Должны ли мы заботиться о благе других людей, зависит от того, с кем мы договорились об этом — и договорились ли вообще.

Одно поразительное следствие этого взгляда — мнение о том, что «для граждан вообще, строго говоря, нет никаких политических обязательств». Хотя люди, добровольно вступающие в борьбу за должности, вместе с этим добровольно принимают на себя политическое обязательство (а именно обязательство служить стране в случае избрания),

обыкновенные граждане такого обязательства не несут. Как пишет Роулз, «неясно, что является необходимым обязывающим действием или кто его совершил»⁴⁴. Таким образом, если либеральная трактовка правильна, то у среднего гражданина по отношению к согражданам нет никаких особых обязательств, выходящих за пределы универсальной, естественной обязанности не творить несправедливости.

С точки зрения нарративной концепции личности, либеральная трактовка обязательств слишком бледна. Эта трактовка не учитывает особые обязательства, которые мы несем друг перед другом как сограждане. Более того, либеральная трактовка не учитывает лояльности и обязательств, моральная сила которых заключается отчасти в том факте, что знание о них и их признание неотделимы от понимания самих себя как тех конкретных личностей, коими мы являемся, — как членов конкретной семьи, страны или народа, как носителей истории этой семьи, этой страны, этого народа, как граждан этого государства. В нарративной концепции личности таковые идентичности — не случайные обстоятельства, которые надо выносить за скобки при размышлениях о морали и справедливости; эти обстоятельства — части наших уникальных личностей и потому законным образом имеют отношение к нашим моральным обязательствам.

Итак, одним из способов решения вопроса о том, какую концепцию личности выбирать — волюнтаристскую или нарративистскую, является вопрос, не думаете ли вы, что существует третья категория обязательств (назовем их обязательствами солидарности или членства), которые нельзя объяснить в терминах и логике договоров. В отличие от естественных обязанностей, обязательства солидарности не универсальны, а конкретны, носят особый, частный характер. Это — моральные обязательства, которые мы несем в отношении других людей не как в отношении разумных существ как таковых, а как в отношении существ, вместе с которыми мы разделяем определенную историю. Но обязательства солидарности (в отличие от добровольных обязательств) не зависят от акта согласия. Они черпают свою нравственную силу не из моральных размышлений, обусловленных обстоятельствами индивидуумов, а из признания того факта, что моя личная история включена в истории других людей.

Три категории моральных обязательств

1. Естественные обязанности, которые не требуют согласия.
2. Добровольно принятые обязательства, требующие согласия.
3. Обязательства солидарности, которые конкретны и не требуют согласия.

Солидарность и принадлежность

Приведу несколько возможных примеров обязательств солидарности или возникающих из членства в какой-то общности. Интересно, считаете ли вы, что данные обязательства несут моральный вес, и если да, то можно ли принять эту моральную силу в договорных теориях морали.

Семейные обязательства

Самым простым примером являются особые обязательства, которые члены семьи несут по отношению друг к другу.

Предположим: тонут двое детей, один из которых — ваш ребенок, другой — чужой, а у вас времени хватит лишь на спасение одного из них. Вы поступите неправильно, если спасете собственного ребенка? Может, лучше бросить монетку — орел или решка? Большинство людей скажут, что в спасении собственного ребенка нет ничего зазорного, и сочтут странной мысль о бросании жребия в силу справедливости. В основе этой реакции — мысль о том, что родители несут особую ответственность за благополучие своих детей. Некоторые утверждают, что эта ответственность (равно как и соответствующее обязательство) возникает из согласия: решив завести детей, родители добровольно соглашаются присматривать за ними с особой заботой.

Чтобы вынести вопрос согласия за скобки, рассмотрим ответственность, которую перед родителями несут дети. Предположим, что две пожилые женщины нуждаются в уходе: одна из них — моя мать, другая — мать кого-то другого. Большинство людей согласятся с тем, что, хотя было бы превосходно, если б я смог позаботиться об обеих женщинах, у меня есть особые обязательства заботиться о своей матери. В этом случае неочевидно, можно ли объяснить эти особые обя-

зательства каким-то согласием. Я не выбирал себе родителей. Я даже не решал вопроса о том, иметь ли родителей вообще.

Можно утверждать, что моральная обязанность заботиться о матери возникает из того факта, что она воспитала меня, заботилась обо мне, когда я был маленьким, и на мне лежит обязанность отплатить за это. Принимая выгоды, которые моя мать дала мне, я неявным образом согласился помогать ей, когда она будет нуждаться в помощи. Некоторые могут счесть данный расчет согласия и взаимности выгод слишком холодным для учитывания семейных обязательств. Но допустим, что вы соглашаетесь с таким расчетом. Что бы вы сказали о человеке, родители которого пренебрегали своими родительскими обязанностями или были безразличны к своему чаду? Скажете ли вы, что качество ухода за ребенком определяет степень, в которой сын или дочь обязаны помогать родителям, когда они, в свою очередь, нуждаются в помощи детей? В той мере, в какой дети обязаны помогать даже плохим родителям, требования морали могут превосходить либеральную этику взаимности и согласия.

Французское Сопротивление

Перейдем от семейных к коллективным обязательствам. Во время Второй мировой войны члены французского движения Сопротивления пилотировали бомбардировщики и наносили удары по целям, находившимся на территории оккупированной нацистами Франции. Хотя бомбили преимущественно заводы и другие промышленные объекты, избежать жертв среди гражданского населения при этом было невозможно. Однажды пилот бомбардировщика получает приказ и обнаруживает, что цель удара — его родная деревня. (История может быть апокрифом, но в ней поставлен интересный нравственный вопрос.) Летчик просит освободить его от данного задания. Он не спорит: бомбардировка его родной деревни, где расположились гитлеровские части, так же необходима для освобождения Франции, как и задание, которое он выполнил днем ранее. Летчик знает, что если не он, то это задание выполнит кто-то другой. Но он берет отвод, потому что не может быть человеком, бомбящим родную деревню, в результате чего погибнут его односельчане. Он считает, что если осуществит бомбар-

диловку, то совершит особый нравственный проступок, пусть и во имя правого дела.

Как оценить позицию летчика? Эта позиция восхищает вас? Или вы считаете ее проявлением слабости? Не будем сейчас рассматривать более широкий вопрос о том, гибель скольких гражданских лиц оправдана делом освобождения Франции. Летчик не ставит под сомнение необходимость нанесения бомбового удара или неотвратимость гибели многих гражданских лиц. Он говорит лишь то, что не может быть убийцей этих конкретных людей. Являются ли колебания пилота простой брезгливостью или это нечто имеющее моральное значение? Если мы восхищаемся летчиком, то, должно быть, потому, что видим в его позиции признание им своей идентичности, обремененной чувством принадлежности к деревне, и восхищаемся природой того, что отражает его нежелание выполнять конкретное боевое задание.

Спасение эфиопских евреев

В начале 80-х гг. прошлого века голод в Эфиопии выгнал 400 тыс. человек в соседний Судан, где они изнемогали в лагерях для беженцев. В 1984 г. правительство Израиля предприняло скрытную операцию под кодовым названием «Моисей» для спасения эфиопских евреев, которых вывезли по воздуху из Судана в Израиль⁴⁵. До того как арабские государства оказали давление на Судан и принудили его не сотрудничать с Израилем в деле эвакуации, было спасено примерно 7000 эфиопских евреев, известных как фалаши. Шимон Перес, бывший в то время премьер-министром Израиля, сказал: «Мы не успокоимся до тех пор, пока все наши братья и сестры благополучно не придут домой из Эфиопии»⁴⁶. В 1991 г., когда гражданская война и голод угрожали выживанию остальных эфиопских евреев, Израиль организовал еще более крупный воздушный мост. И 14 тыс. фалашей были вывезены в Израиль⁴⁷.

Правильно ли поступил Израиль, организовав спасение эфиопских евреев? Трудно рассматривать организацию воздушного моста иначе, чем героическую эпопею. Фалаши находились в отчаянных обстоятельствах и хотели попасть в Израиль. А Израиль, как еврейское государство, основанное после Холокоста, было создано для того, чтобы

предоставить евреям дом. Но предположим, что кто-то выдвигает следующее возражение: от голода страдали сотни тысяч беженцев из Эфиопии, но Израиль, будучи ограничен в ресурсах, мог спасти лишь малую долю этих беженцев. Так почему же не провели лотерею, чтобы определить те 7000 беженцев, которых надо спасти? Почему по воздуху вывозили именно эфиопских евреев, а не эфиопских беженцев в целом? Не была ли эвакуация фалашей актом несправедливой дискриминации?

Если вы признаёте обязательства солидарности, возникающие из принадлежности к какому-то сообществу, ответ очевиден: у Израиля есть особая обязанность спасти эфиопских евреев, и эта обязанность выходит за рамки обязанности Израиля (и всех других стран) оказывать помощь беженцам вообще. У каждой страны есть обязанность уважать права человека, и эта обязанность требует, чтобы все страны оказывали в меру своих возможностей помощь людям, страдающим от голода, гонений или насильственного перемещения. Это — универсальная обязанность, которую можно оправдать на кантианских основаниях, как обязанность, которую мы несем по отношению к другим людям как к братьям по роду человеческому. Вопрос, который мы пытаемся решить, таков: несут ли государства особые, большие обязанности заботиться о своих гражданах? Назвав эфиопских евреев «нашими братьями и сестрам», премьер-министр Израиля воззвал к знакомой метафоре солидарности. Если вы не признаёте подобные концепции, вам будет очень трудно объяснить, почему Израиль не должен был эвакуировать людей, отобранных путем лотереи. Но вам также будет трудно защищать патриотизм.

Является ли патриотизм добродетелью?

Патриотизм — нравственное чувство, вызывающее много споров. Некоторые люди считают любовь к своей стране неоспоримой добродетелью, а другие видят в патриотизме источник бездумного повиновения, шовинизма и войн. Я ставлю более конкретный вопрос: имеют ли граждане по отношению друг к другу обязательства, выходящие за рамки обязанностей, которые они несут по отношению ко всем людям,

где бы они ни проживали? И если такие обязательства есть, то можно ли их учесть в рамках парадигмы одного лишь согласия?

Жан-Жак Руссо был горячим защитником патриотизма. Он утверждал, что общинные приверженности и идентичности необходимым образом дополняют универсальную человечность людей. «Похоже на то, что чувство человечности выдыхается и ослабевают, если оно должно охватывать все на свете, и что бедствия в центре и на севере Азии или в Японии не могут вдохновлять нас в такой степени, как бедствия какого-нибудь европейского народа. Надо каким-то образом сосредоточить интерес и сострадание, чтобы придать им большую действенность». «Патриотизм, — предполагает Руссо, — принцип ограничения, усиливающий чувство общности». «Хорошо... что человечность, сконцентрированная в кругу сограждан, обретает в них же новую силу, укрепляемую привычкой постоянно видеть друг друга и общими интересами, их объединяющими»⁴⁸. Но если сограждане связаны узами лояльности и общности, это означает, что друг другу они обязаны сильнее, чем посторонним.

«Мы желаем, чтобы народы были добродетельны? Так научим же их прежде всего любить отечество. Но как им его полюбить, если оно значит для них не больше, чем для чужеземцев, и дает лишь то, в чем не может отказать никому?»⁴⁹

Страны дают своим народам больше, чем дают иностранцам. Граждане США, например, имеют право на многие формы государственного покровительства: на государственное образование, пособия по безработице, на профессиональную подготовку, социальное страхование, на государственную бесплатную медицинскую помощь в старости, продовольственные талоны и т.д., на которые иностранцы права не имеют. В сущности, люди, выступающие против более либеральной иммиграционной политики, беспокоятся о том, что вновь приехавшие в США воспользуются преимуществами социальных программ, оплаченных американскими налогоплательщиками. Но это вызывает вопрос: почему американские налогоплательщики несут перед своими нуждающимися соотечественниками большую ответственность, чем перед всеми прочими.

Некоторым людям не нравятся все формы государственной помощи, и они хотели бы свернуть государство благосостояния. Другие люди считают, что нам следует быть более щедрыми в оказании иностранной помощи людям, живущим в развивающихся странах. Но почти все признают различие между государственными пособиями нуждающимся и помощью иностранным государствам. И большинство американцев согласны с тем, что мы несем особую ответственность удовлетворять потребности наших сограждан, и эта ответственность не распространяется на другие страны мирового сообщества. Имеет ли такое различие моральное оправдание или же это просто фаворитизм, наш предрассудок? Каково в действительности моральное значение национальных границ? Если говорить с точки зрения абсолютной нужды, то миллиард людей в мире, живущих менее чем на 1 долл. в день, находятся в гораздо худшем положении, чем американские бедняки.

Ларедо в штате Техас и Хуарес в Мексике — города-соседи, разделенные рекой Рио-Гранде. Ребенок, родившийся в Ларедо, имеет права на все социальные и экономические блага, которые дает американское государство благосостояния, и, достигнув определенного возраста, имеет право искать работу по всей территории США. А ребенок, родившийся на другом берегу реки, не имеет никаких прав на все эти блага. Разумеется, этот ребенок не имеет и права пересекать реку. Ничего сами не делая, два ребенка получают совершенно разные жизненные перспективы просто благодаря факту своего рождения.

Неравенство стран осложняет дело национального сообщества. Если бы все страны обладали сопоставимыми богатствами, а каждый человек был бы гражданином той или другой страны, обязанность проявлять особую заботу о собственных гражданах не создавала бы проблемы — по крайней мере, с точки зрения справедливости. Но в мире, где между богатыми и бедными странами существуют огромные различия, требования сообщества могут противоречить требованиям справедливости. Отражением этой напряженности являются быстрые изменения, которые претерпевает вопрос об иммиграции.

Пограничные патрули

Реформа иммиграции — политическое минное поле. Пожалуй, единственным аспектом иммиграционной политики, пользующимся широкой политической поддержкой, является решение обеспечить защиту границы США с Мексикой для ограничения притока нелегальных иммигрантов. Техасские шерифы недавно изобрели новый способ использования интернета, помогающий им следить за происходящим на границе. Они установили видеокамеры в точках, где, как известно, люди нелегально переходят границу, и следят за границей в режиме реального времени на сайте. Граждане, желающие помочь в пограничном контроле, могут зайти на этот сайт и выполнять обязанности «виртуальных помощников техасской полиции». Если такие помощники видят, что кто-то пытается пересечь границу, они отправляют отчет об этом в офис шерифа, где принимают меры, иногда прибегая к помощи Пограничной службы США.

Когда я узнал о существовании этого сайта из передачи Национального государственного радио, то заинтересовался вопросом, что же мотивирует людей, сидящих за своими компьютерами и следящих за границей? Работа эта должна быть довольно утомительной и нудной, характеризующейся долгими периодами бездействия и не приносящей никакого вознаграждения.

Один репортер взял интервью у водителя грузового автофургона из Южного Техаса. Этот человек — один из десятков тысяч людей, добровольно оказывающих помощь полиции. После долгого рабочего дня водитель «приходит домой, устанавливает 180-сантиметровый, 100-килограммовый монитор перед компьютером, открывает банку „Ред Булла“... и начинает охранять свою страну». Репортер поинтересовался, по какой причине он так поступает. «Это дает мне чувство легкого превосходства, — ответил водитель. — Слово я делаю что-то для обеспечения правопорядка и для нашей страны»⁵⁰.

Возможно, это несколько странное проявление патриотизма, но оно вызывает вопрос, стоящий в центре споров об иммиграции: на каких основаниях оправдан отказ стран в приеме новых членов национального сообщества?

Наилучший довод в пользу ограничения иммиграции — общинный. Как пишет Майкл Уолцер, «суть независимости сообщества» — способность регулировать условия членства в нем, устанавливая условия приема в сообщества и исключения из него. В противном случае «было бы невозможно существование *сообществ характеров*, исторически устойчивых, постоянных ассоциаций мужчин и женщин, имеющих определенные взаимные обязательства и особое чувство общей жизни»⁵¹.

Однако в богатых странах меры, ограничивающие иммиграцию, служат защите привилегий. Многие американцы опасаются, что разрешение иммиграции в США большого числа мексиканцев возложит на граждан США существенное бремя социальных услуг и снизит экономическое благосостояние людей, уже являющихся гражданами США. Неясно, оправданно ли это опасение. Но предположим, для остроты спора, что открытая иммиграция приведет к снижению уровня жизни американцев. Является ли это достаточным основанием для ограничения иммиграции? Только в том случае, если вы считаете, что на хорошую жизнь имеют право лишь те, кто родился на зажиточном берегу Рио-Гранде. Но поскольку случайности рождения не являются основой для предоставления прав, трудно понять, как можно оправдать ограничения на иммиграцию сохранением благосостояния.

Более сильный довод в пользу ограничения иммиграции — защита рабочих мест и уровня зарплаток неквалифицированных американских рабочих, которые наиболее уязвимы и могут быть вытеснены новыми иммигрантами, готовыми работать за меньшую заработную плату. Но этот довод возвращает нас к вопросу, который мы и пытаемся решить: почему следует защищать наиболее уязвимых работников, если это означает отказ в возможности предоставить работу приезжим из Мексики, которые еще беднее?

С позиций помощи наименее удачливым людям можно требовать открытой иммиграции. И все же даже люди, имеющие эгалитарные симпатии, колеблются одобрять такую иммиграционную политику⁵². Есть у этих колебаний моральное основание? Да, есть, но только в том случае, если мы согласны с тем, что у нас есть особые обязательства обеспечивать благосостояние наших сограждан благодаря тому, что

живем одной с ними жизнью и делим одну историю. А это зависит от принятия нарративной концепции личности, утверждающей, что наша идентичность как моральных субъектов связана с сообществами, в которых мы живем. Как пишет Уолцер, «только если патриотическое чувство имеет какую-то нравственную основу; только если общинная сплоченность генерирует обязательства и общие, разделяемые членами сообщества смыслы; только если есть члены сообщества и остальные... у государственных должностных лиц должны быть какие-то причины для особой озабоченности благосостоянием „своих“ граждан... и успехом их собственной культуры и политики»⁵³.

Справедливо ли «покупать американское»?

Иммиграция — не единственный способ потери американцами рабочих мест, которые достаются неамериканцам. Сегодня капиталы и товары пересекают национальные границы легче, чем люди. Это вызывает такие же вопросы относительно морального статуса патриотизма. Рассмотрим известный лозунг: «Покупай американское». Покупать «Форд», а не «Тойоту» — это патриотично? Поскольку автомобили и другие промышленные товары во всевозрастающей мере производят в разных странах мира, точно понять, какая машина американская, становится все труднее. Но давайте предположим, что выявить товары, производство которых создает рабочие места для американцев, все же можно. Является ли это веской причиной для приобретения таких товаров? Почему мы должны быть более заинтересованы в создании рабочих мест для американцев, а не для японцев, индийцев или китайцев?

В начале 2009 г. Конгресс США принял, а президент Обама подписал закон о пакете экономических стимулов на 787 млрд долл. Этот закон содержал требование: при выполнении общественных работ, финансируемых за счет выделенных законом средств (строительстве дорог, мостов, школ и общественных зданий), использовать сталь и железо, выплавленные в Америке. «Имеет смысл там, где это возможно, пытаться стимулировать нашу собственную экономику, а не экономику других стран», — объяснял сенатор-демократ от штата Северная Дакота Байрон Дорган, отстаивавший положение «Покупай американское»⁵⁴. Противники этого положения опасались, что оно вызовет со стороны других

стран возмездие, которое ударит по американским товарам, усугубит экономический спад и вызовет сокращение рабочих мест в США⁵⁵. Но никто не ставил под сомнение исходное предположение о том, что целью пакета стимулирующих мер должно быть создание рабочих мест в США, а не за рубежом. Это предположение особенно ярко проявляется в термине, используемом экономистами для описания риска того, что расходы федерального бюджета США пойдут на создание рабочих мест за рубежом. Термин этот — *утечка*. В заголовке статьи, вынесенном на обложку журнала *BusinessWeek*, акцент сделан на вопросе утечек: «Какая часть гигантского финансового стимула Обамы „утечет“ за границу и создаст рабочие места в Китае, Германии или Мексике, а не в самих США?»⁵⁶

В момент, когда рабочие теряют свои места повсюду, понятно, что американские политики считают своей первой задачей защиту рабочих мест в Америке. Но сам термин «утечка» возвращает нас к вопросу о моральном статусе патриотизма. С точки зрения одной лишь необходимости трудно доказывать, что помощь американским безработным лучше помощи нуждающимся в работе китайцам. И все же немногие будут оспаривать концепцию, что у американцев есть особая обязанность помогать своим согражданам, переживающим трудные времена.

Учесть эту обязанность в категориях согласия трудно. Я никогда не давал согласия на то, чтобы оказывали помощь сталеварам в Индиане или сельскохозяйственным рабочим в Калифорнии. Некоторые скажут, что я дал на это молчаливое согласие. Поскольку я извлекаю выгоду из сложной системы взаимозависимости, представленной национальной экономикой, я несу обязанность взаимности по отношению к другим участникам этой экономики, даже если я их никогда не видел и не обменивался с большинством из них какими-либо товарами или услугами. Но это — явно натянутое утверждение. Если мы попытаемся проследить самые обширные круги экономического обмена в современном мире, то, вероятно, обнаружим, что полагаемся на людей, которые живут на другом конце света, точно так же, как и на людей, живущих в Индиане.

Итак, если вы считаете, что у патриотизма есть моральная основа и у нас есть особая ответственность за благосостояние наших сограж-

дан, вы должны признать существование третьей категории обязательств — обязательств солидарности или членства. Эти обязательства нельзя свести к акту согласия.

Является ли солидарность предрассудком, который мы сами себе придумали?

С тем, что у нас есть особые обязательства по отношению к членам своих семей, товарищам или согражданам, согласится, разумеется, не всякий. Некоторые утверждают, что так называемые обязательства солидарности на самом деле — всего лишь проявления коллективного эгоизма, предрассудок, который мы сами себе выдумали. Эти критики признают, что мы обычно и привычно больше заботимся о своих семьях, друзьях и товарищах, чем о других людях. Но, спрашивают эти критики, разве эта напряженная забота о «своих» людях — не узкая, обращенная внутрь себя тенденция, которую следует преодолевать, а не возвеличивать во имя патриотизма или братства?

Нет, необязательно. Обязательства, обусловленные солидарностью или принадлежностью к какой-то общности, проецируются как внутри, так и вовне. Некоторые из особых обязательств, которые я несу как член определенных сообществ, могут относиться к другим членам этих сообществ. Но среди других людей, не входящих в те же сообщества, членом которых я являюсь, могут быть люди, история взаимоотношений которых с моими сообществами может быть морально отягощена, как это имеет место в отношении немцев и евреев или белых американцев и афроамериканцев. Коллективные извинения и репарации за прошлую несправедливость — хорошие примеры того, как солидарность может создавать моральную ответственность перед сообществами, членом которых я не являюсь. Исправление ошибок, совершённых моей страной в прошлом, — один из способов укрепления моей верности ей.

Порой солидарность может давать нам особую причину критиковать наш народ или действия нашего правительства. Патриотизм может побуждать к инакомыслию. Возьмем, например, два разных основания, которые побуждали людей выступать с протестами против войны

во Вьетнаме. Одним из них было убеждение в несправедливости той войны, другим — убеждение в том, что война недостойна нас и противоречит тому, кем мы являемся как народ. Первую причину могли разделять противники войны, кем бы они ни были и где бы ни жили. Но второе побуждение могли испытывать и выражать только граждане страны, ответственной за войну. Любой швед мог выступать против войны во Вьетнаме и считать ее несправедливой, но испытывать стыд за эту войну мог только американец.

Гордость и стыд — нравственные чувства, предполагающие общую идентичность. Американцы, путешествующие за рубежом, могут испытывать неловкость, сталкиваясь с хамским поведением американских туристов, которых они не знают лично. Неамериканцы могут находить такое поведение позорным, но оно не вызывает у них чувства неловкости.

Способность испытывать гордость и стыд за действия членов семьи или соотечественников связано со способностью к коллективной ответственности. И то и другое требует, чтобы мы рассматривали самих себя как личностей, занимающих конкретное положение, несущих моральные узы, которые не выбраны нами и заложены в нарративах, формирующих нашу идентичность как моральных субъектов.

Учитывая тесную связь между этикой гордости и стыда и этикой коллективной ответственности, удивляет то, что среди консерваторов есть политики, отвергающие коллективные извинения на индивидуалистических основаниях (как это делали Генри Хайд, Джон Говард и другие упомянутые ранее лица). Настойчивое утверждение, что мы как индивидуумы ответственны только за собственные решения и совершённые действия, затрудняет ощущение гордости за историю и традиции своей страны.

Любой человек, где бы ни жил, может восхищаться Декларацией независимости, конституцией, геттисбергской речью Линкольна, павшими героями, с почетом захороненными на Арлингтонском национальном кладбище, и т.д., но патриотическая гордость требует чувства принадлежности к сообществу, существующему в веках. А вместе с чувством принадлежности к такому сообществу приходит и ответственность. Нельзя по-настоящему гордиться своей страной и ее прошлым, если не

желаешь признать какую-то ответственность за продолжение истории страны в настоящем и отбрасываешь моральное бремя, с которым сопряжено это продолжение.

Может ли лояльность быть выше универсальных нравственных принципов?

В большинстве рассмотренных выше случаев требования солидарности, по-видимому, дополняют естественные обязанности или права человека, а не противоречат им. Поэтому можно было бы утверждать, что эти примеры высвечивают момент, с которым рады согласиться либеральные мыслители: поскольку мы не нарушаем права других, мы можем исполнять общую обязанность помогать другим, помогая тем, кто ближе, то есть членам семьи или согражданам. В том, что отец спасает своего, а не чужого ребенка, нет ничего неправильного — при условии, что, бросившись на помощь своему ребенку, отец не сбивает с ног чужого ребенка. Сходным образом, нет ничего неправильного и в том, что богатая страна создает государство благосостояния для своих граждан, опять же при условии, что эта страна уважает права любой личности и выполняет основные гуманитарные обязанности по отношению к развивающимся странам. Обязательства, вытекающие из солидарности и принадлежности к сообществу, вызывают возражения только в том случае, если они приводят к нарушению естественной обязанности.

Однако, если нарративная концепция личности правильна, обязательства солидарности могут требовать большего, чем предусмотрено либеральной интерпретацией этого обязательства, и даже порой вступать в конфликт с естественными обязанностями.

Роберт Ли

Рассмотрим пример Роберта Ли, командовавшего армией Конфедерации южных штатов в годы Гражданской войны в США.

До этой войны Ли был офицером федеральной армии. Он выступал против сецессии. Собственно говоря, он считал сецессию государствен-

ной изменой. Когда война стала неизбежной, Линкольн попросил Ли возглавить федеральную армию. Ли отказался. Он пришел к выводу, что его обязательства по отношению к Виргинии перевешивают его обязательства по отношению к Федерации и его личное неприятие рабства. Свое решение Ли изложил в письме сыновьям:

«При всей моей преданности Федерации я не способен решиться поднять руку на моих родственников, моих детей, мой дом... Если Федерация будет распущена, а федеральное государство развалится, я вернусь в мой родной штат и разделю бедствия моего народа. Я больше не обнажу саблю ради чего-либо, кроме защиты родного штата»⁵⁷.

Как и летчик из французского движения Сопротивления, Ли не мог согласиться на выполнение роли, которая потребовала бы от него причинения вреда родственникам, детям, родине. Но собственная лояльность завела его дальше — до того, что он возглавил народ в борьбе за дело, против которого выступал.

Поскольку дело Конфедерации включало не только сецессию, но и сохранение рабства, выбор, сделанный Ли, трудно защищать. И все же нельзя не восхищаться лояльностью, которая поставила Ли перед дилеммой. Но почему лояльность неправому делу должна вызывать восхищение? С тем же успехом (и на тех же основаниях) можно задаться вопросом, должна ли была лояльность в тех конкретных обстоятельствах вообще иметь какой-то моральный вес. Можно спросить, почему лояльность — добродетель, а не просто чувство, эмоциональное напряжение, омрачающее наши моральные суждения и мешающее поступать правильно?

Вот почему: если не принимать лояльность всерьез, как требование, имеющее нравственное значение и смысл, дилемма, с которой столкнулся Ли, полностью теряет свою нравственную основу. Если лояльность — чувство, не имеющее реального морального значения, тогда затруднения Ли превращаются просто в конфликт между моралью с одной стороны и чувством (или предрассудком) — с другой. Но, рассматривая дилемму таким образом, мы неправильно понимаем моральные ставки, сделанные Ли⁵⁸.

Простое психологическое прочтение сложной ситуации, в которую попал Ли, упускает из виду тот факт, что мы не только симпатизируем подобным ему людям, но и восхищаемся ими — необязательно потому, что эти люди сделали тот или иной выбор, а в силу качества характера, отражающегося в их размышлениях. Мы восхищаемся предрасположенностью воспринимать и переживать жизненные обстоятельства так, как их должны воспринимать и переживать люди, укорененные в определенном сообществе, ощущающие, что их место в жизни и само существование predetermined историей, но сознающие эту уникальность и потому реагирующие на конкурирующие требования и более широкие горизонты. Обладать характером — значит жить, признавая свои обременения (которые порой вступают в конфликт друг с другом).

«Стражи братьям своим»

1. Братья Балгер

Более современная проверка нравственной весомости лояльности связана с двумя историями о братьях. Первая история — история братьев Уильяма и Джеймса (Уайти) Балгеров. Билл и Уайти выросли вместе в семье, где было девять детей. Семья жила в одном из комплексов Южного Бостона. Билл был усердным студентом, изучавшим античную литературу и получившим юридическую степень в Бостон-колледже. А его старший брат Уайти бросил среднюю школу и болтался на улицах, воруя и совершая другие преступления.

Оба брата достигли могущества, каждый в своей сфере. Уильям Балгер стал политиком и в период 1978–1996 гг. был президентом сената штата Массачусетс, а потом в течение 7 лет — президентом Массачусетского университета. Уайти отсидел срок в тюрьме за ограбление банка, а затем стал вожаком безжалостной банды с Винтер-Хилл, организованной преступной группы, контролирующей вымогательства, торговлю наркотиками и другие незаконные виды деятельности в Бостоне. В 1995 г. обвиненный в 19 убийствах Уайти бежал. Он все еще в бегах и занимает место в списке «десяти самых разыскиваемых ФБР преступников»⁵⁹.

Хотя Уильям Балгер разговаривал со своим беглым братом по телефону, он утверждал, что не знает, где тот находится, и отказался помогать

властям в его поисках. Когда в 2001 г. Уильям давал показания перед большим жюри, федеральный прокурор безуспешно пытался выудить из него информацию о брате. «Итак, просто проясним ситуацию: вы преданы брату сильнее, чем народу содружества Массачусетс?» — спросил прокурор.

«Я никогда не рассматривал ситуацию таким образом, — ответил Уильям. — Но я действительно искренне верен моему брату и забочусь о нем... Надеюсь, что никогда не смогу быть полезен кому-нибудь, кто хочет причинить ему вред... У меня нет обязательства помогать кому-либо в его поимке»⁶⁰.

Постоянные посетители таверн Южного Бостона выражали восхищение лояльностью Уильяма. «Я не виню его за то, что он не рассказывает о брате, — сказал корреспонденту *The Boston Globe* один из жителей. — Братья есть братья. Станете вы доносить на членов своей семьи?»⁶¹ Редакторы и газетчики были более критичны. «Вместо того чтобы избрать стезю праведных, — писал один из ведущих колонку журналистов, — он выбрал кодекс улицы»⁶². Под давлением общественности, возмущенной его отказом оказать помощь в поисках брата, Уильям Балгер в 2003 г. ушел в отставку с поста президента Массачусетского университета, хотя его не обвиняли в воспрепятствовании расследованию⁶³.

В большинстве обстоятельств было бы правильно помочь привлечению убийцы к суду. Может ли семейная лояльность перевесить эту обязанность? Очевидно, что Уильям Балгер считал, что может. Но несколькими годами ранее другой человек, брат которого сбился с пути, поступил иначе.

2. Бомбист, охотившийся на ученых

Более 17 лет власти пытались найти в США террориста, ответственного за отправку по почте нескольких посылок с бомбами, в результате взрыва которых трое погибли и 23 человека получили ранения. Поскольку среди адресатов, получивших эти посылки, были ученые, неуловимого бомбиста называли «охотником за университетскими учеными». Чтобы объяснить мотивы своих деяний, этот террорист разместил в интернете манифест с протестом против технологий (документ занял 35 страниц) и пообещал прекратить свои диверсии,

если *The New York Times* и *Washington Post* опубликуют его манифест, что и было сделано⁶⁴.

Когда Дэвид Качински, 46-летний социальный работник из Сенектади, штат Нью-Йорк, прочитал манифест, он почувствовал, что текст ему очень знаком. В манифесте были фразы и мнения, похожие на те, что высказывал его старший брат Тед, 50-летний математик, получивший образование в Гарварде, но ставший отшельником. Тед ненавидел современное индустриальное общество и жил в избушке в горах Монтаны. Дэвид не видел брата 10 лет.

После долгих терзаний в 1996 г. Дэвид все же сообщил ФБР, что подозревает брата в терроризме. Федеральные агенты обложили избушку Теда Качински и задержали его. Хотя Дэвиду дали понять, что прокуроры не будут требовать смертной казни, обвинение потребовало именно смертной казни. Мысль о том, что он выдал брата на смертную казнь, терзала Дэвида. В конце концов прокуроры разрешили Теду Качински признать вину в обмен на пожизненное тюремное заключение без права досрочного освобождения.

На суде Тед Качински отказался признать своего брата, которого в рукописи книги, написанной в тюрьме, назвал «новым Иудой Искаротом»⁶⁷. Дэвид Качински попытался заново начать жизнь, которая была непоправимо отмечена этим эпизодом. После того как он приложил много сил к спасению брата от смертного приговора, он стал представителем группы, выступающей против смертной казни. «Предполагается, что братья должны защищать друг друга, — сказал Дэвид слушателям, объясняя свою дилемму, — а я, возможно, отправлял брата на смерть»⁶⁸. Дэвид принял 1 млн долл. вознаграждения, выплаченного Министерством юстиции за помощь в задержании брата, но бо льшую часть этих средств отдал семьям людей, погибших и раненных его братом. И принес извинения от имени своей семьи за преступления брата⁶⁹.

Как вы расцениваете действия Уильяма Балгера и Дэвида Качински по отношению к своим братьям? У Балгера семейная лояльность перевесила обязанность предать преступника правосудию. У Качински все произошло с точностью до наоборот. Возможно, нравственное различие состоит в том, представляли ли разыскиваемые братья угрозу для общества или нет. По-видимому, это обстоятельство оказало

особое влияние на Дэвида Качински. «Думаю, правильно сказать, что я чувствовал себя вынужденным сделать это. Жить с мыслью о том, что погибнет еще один человек, а я могу предотвратить эту гибель, было невыносимо»⁷⁰.

Как бы вы ни оценили выбор, сделанный братьями, при знакомстве с их историями трудно не прийти к выводу: диллема, с которой столкнулись эти люди, становится моральной, только если вы признаёте, что требования лояльности и солидарности могут иметь вес при их соотнесении с другими нравственными требованиями. В том числе и с требованием приводить преступников к ответственности. Если все наши обязательства основаны на согласии или на универсальных обязанностях, которые мы несем как личности, описать затруднения, связанные с братскими узами, трудно.

Справедливость и благая жизнь

Мы рассмотрели ряд примеров, ставящих под сомнение сужающую интерпретацию мысли о том, что мы — единственные творцы сдерживающих нас моральных обязательств; примеров публичных извинений и репараций, коллективной ответственности за былые несправедливости; примеров особой ответственности членов семей и сограждан друг за друга; примеров солидарности с товарищами; преданности своей деревне, своему сообществу или стране; примеров патриотизма, гордости и стыда за свою страну или свой народ, преданности братьев и детей. Присутствующие в этих примерах требования солидарности — знакомые характеристики нашей нравственной и политической жизни. Без этих особенностей жить или придавать смысл нашей жизни было бы трудно. Но столь же трудно описывать эти особенности языком морального индивидуализма. Этика согласия просто их не улавливает. Отчасти именно поэтому генерируемые ими требования обретают нравственную силу. Эти требования возникают из нашей обремененности прошлым. Они отражают нашу природу как существ-сказителей, укоренных в конкретных ситуациях.

Возможно, вы спросите: какое отношение все это имеет к справедливости? Чтобы ответить, давайте вспомним вопросы, которые при-

вели нас на эту тропу. Мы пытались выяснить, можно ли возвести все наши обязанности и обязательства к какому-то акту воли или к некому выбору. Я утверждаю, что сделать это невозможно; обязательства, возникающие из солидарности или членства в каком-то сообществе, могут предъявлять нам требования по причинам, не имеющим отношения к выбору, причинам, связанным с нарративами, в рамках которых мы интерпретируем свою жизнь и жизнь наших сообществ.

В чем именно суть этих споров между сторонниками нарративной интерпретации нравственной субъектности и людьми, делающими акцент на волю и согласие? Один из принципиально спорных моментов — представление о человеческой свободе. Размышляя над примерами, которые должны проиллюстрировать обязательства, генерируемые солидарностью и принадлежностью к сообществу, вы, возможно, противитесь этим примерам. Как и многим моим студентам, вам, пожалуй, может не нравиться сама мысль о том, что мы связаны нравственными узами, которые мы не выбираем, или данная мысль может вызывать у вас недоверие. Это неприятие может привести к тому, что вы отвергнете притязания патриотизма, солидарности, коллективной ответственности и т.д. или же дадите новую формулировку этих притязаний. Вы сочтете, что они возникают из некой формы согласия. Есть соблазн отвергнуть эти притязания или переформулировать их потому, что и то и другое приводит эти притязания в соответствие с какой-то известной вам концепцией свободы. А это концепция говорит, что мы не связаны какими-либо нравственными узами, которые мы не выбирали; быть свободным значит быть творцом тех единственных обязательств, которые нас связывают.

Я пытаюсь предположить на основании данных мной в этой книге примеров, что такая концепция дефектна. Но в данном случае вопрос не сводится к одной лишь концепции свободы. Речь идет и о том, как мыслить о справедливости.

Вспомните рассмотренные выше два способа размышлений о справедливости. Для Канта и для Роулза право предшествует благу. Принцип справедливости, определяющий наши обязанности и права, должен быть нейтрален по отношению к конкурирующим концепциям благой жизни. Кант утверждает: для того чтобы прийти к нрав-

ственному закону, мы должны абстрагироваться от своих случайных интересов и целей. А Роулз настаивает: для того чтобы размышлять о справедливости, нам следует отрешиться от своих конкретных целей, привязанностей и концепций блага. О справедливости следует размышлять под завесой незнания.

Этот способ размышлений о справедливости противоречит аристотелевскому взгляду. Аристотель не считает, что принципы справедливости могут или должны быть нейтральными по отношению к благой жизни. Напротив, Аристотель утверждает, что одна из целей справедливой конституции — формирование добродетельных граждан и культивирование доброго, хорошего характера. Аристотель не считает возможным размышлять о справедливости в отрыве от размышлений о смысле распределяемых обществами благ: должностей, почестей, прав и возможностей.

Одна из причин, по которым и Кант, и Роулз отвергают взгляд Аристотеля на вопросы справедливости, состоит в том, что, по их мнению, его способ размышлений не оставляет места свободе. Государственный строй, который пытается культивировать добросердечный характер или утверждать определенную концепцию благой жизни, рискует навязать одним ценности других. Этот способ мышления отказывает в уважении людям как свободным и независимым личностям, способным самостоятельно выбирать себе цели.

Если Кант и Роулз правы в понимании свободы, тогда они правы и в понимании справедливости. Если мы — независимые личности, совершающие свободный выбор, и не связаны моральными узами, предшествующими выбору, то нам необходима структура прав, которая нейтральна по отношению к целям. Если личность предшествует целям, то и право должно предшествовать благу.

Однако если нарративная концепция моральной субъектности более убедительна, тогда, возможно, стоит переосмыслить способ размышлений Аристотеля о справедливости. Если размышления о моем благе сопряжены с размышлениями о благе сообществ, с которыми связана моя идентичность, то стремление к нейтральности может быть ошибочным. Размышлять о справедливости, не размышляя при этом о благой жизни, пожалуй, невозможно — и даже нежелательно.

Вынесение концепций благой жизни на общественное обсуждение справедливости и прав может поразить вас как совсем непривлекательная, даже пугающая перспектива. В конце концов, вопрос о наилучшем образе жизни вызывает разногласия среди людей, живущих в плюралистических обществах вроде нашего. Либеральная политическая теория возникла как попытка избавить политику и право от вовлечения в моральные и религиозные контroversы. Философские системы Канта и Ролза представляют самое полное и ясное выражение этого устремления.

Но это устремление не может быть успешным. Многие из наиболее ожесточенно оспариваемых вопросов справедливости и прав невозможно обсуждать, не поднимая вызывающих разногласия моральных и религиозных проблем. При решении вопроса о том, как определять права и обязанности граждан, вынести за рамки обсуждения конкурирующие концепции благой жизни не всегда возможно. И даже в тех случаях, когда такое вынесение за скобки возможно, оно может оказаться, пожалуй, даже нежелательным.

Просить граждан демократического общества отрешиться от их нравственных и религиозных убеждений при обсуждении общественных проблем может казаться способом обеспечения терпимости и взаимного уважения. Но на практике верно, скорее, противоположное. Решение важных общественных проблем с претензией на нейтральность, которая недостижима, — рецепт получения сильного движения вспять и обиды. Политика, избавленная от содержательного морального обязательства, приводит к оскудению, обеднению гражданской жизни. И становится явным приглашением к узкому, нетерпимому морализму. Фундаменталисты устремляются туда, куда боятся заходить либералы.

Если наши споры о справедливости неизбежным образом вовлекают нас в содержательные моральные вопросы, остается лишь спросить, как можно развивать свои доводы. Можно ли рассуждать о благе публично, не впадая в религиозные войны? На что будет походить несущая большую нравственную нагрузку общественная дискуссия и как она будет отличаться от тех политических споров, к которым мы привыкли? Все это — не одни лишь чисто философские вопросы. Они составляют сущность любых попыток оживления политического дискурса и обновления нашей гражданской жизни.

Глава 10

Справедливость и общее благо

Роль религии в политике

12 сентября 1960 г. Джон Кеннеди, кандидат в президенты от демократической партии, выступил в Хьюстоне с речью о роли религии в политике. «Религиозный вопрос» постоянно осложнял кампанию Кеннеди и буквально преследовал его. Кеннеди был католиком, а католиков в США никогда еще не избирали в президенты. Некоторые избиратели питали невысказанные предрассудки; другие открыто высказывали опасения, что при исполнении обязанностей президента Джон Кеннеди будет равняться на Ватикан или, возможно, подчинит государственную политику доктрине католицизма¹. Кеннеди согласился выступить с речью о роли, которую будет играть религия во время его президентства (в случае его избрания), перед собранием священников-протестантов в надежде успокоить тех, кто питал подобные опасения. Ответ Кеннеди был прост: религиозные убеждения президента — его частное дело, которое не будет оказывать какого-либо влияния на выполнение президентом государственных обязанностей.

«Я верю в президента, религиозные взгляды которого остаются его частным делом, — заявил Кеннеди. — Какие бы вопросы ни стояли передо мной как президентом, будь то контроль над рождаемостью, развод, цензура, азартные игры или любые другие проблемы, я буду принимать решения... в соответствии с тем, что моя совесть сочтет национальным интересом, и независимо от исходящих извне требований или диктатов религии»².

Кеннеди не сказал о возможном определяющем влиянии, которое оказали на его совесть религиозные убеждения. Однако он, по-видимому, намекнул, что его представления о национальном интересе не зависят от собственного отношения к религии, которую он связывал с «давлением извне» и «диктатом», а то и вовсе не имеют с этим ничего общего. Кеннеди хотел заверить священников-протестантов и американскую общественность в том, что никогда не станет навязывать соотечественникам свои религиозные убеждения.

В широких кругах эту речь сочли политическим успехом, и Кеннеди прямым путем пошел к победе на президентских выборах. Теодор Уайт, выдающийся хронист президентских кампаний, одобрительно отозвался об этой речи, назвав ее «личной доктриной современного католика, живущего в демократическом обществе»³.

46 лет спустя, 28 июня 2006 г., Барак Обама, которого демократическая партия вскоре выдвинет в качестве кандидата в президенты, произнес совсем другую речь о роли религии в политике. Обама начал свое выступление с воспоминаний о том, как он решал вопросы религии двумя годами ранее, в ходе своей кампании за место в Сенате Конгресса США. Оппонент Обамы, довольно жесткий религиозный консерватор, обрушился с критикой на поддержку, которую Обама оказывал правам гомосексуалистов и праву на аборт, утверждая, что Обама — не добрый христианин и что Иисус Христос не проголосовал бы за Обаму.

«Я ответил на это словами, которые стали типичным ответом либералов в подобных спорах, — вспоминал Обама. — Я сказал, что мы живем в плюралистическом обществе и я не могу навязывать свои религиозные взгляды кому-либо, что я баллотируюсь на пост сенатора от штата Иллинойс, а не на пост священника этого штата»⁴.

Хотя Обама легко выиграл выборы в Сенат, теперь он считал свой ответ недостаточным. По его словам, он «недостаточно коснулся роли своей веры, сформировавшей его идеалы и личные убеждения»⁵.

Далее Обама описал свою христианскую веру и заявил, что религия имеет самое прямое отношение к политическим дебатам. Прогрессисты, «покинувшие сферу религиозного дискурса» в политике, совершили, по мнению Обамы, ошибку. «Неудобство, которое некоторые

прогрессисты испытывают при любом намеке на религию, зачастую мешало нам эффективно рассматривать проблемы в категориях морали». Если бы либералы предложили политический дискурс, полностью избавленный от религиозного содержания, они бы «лишили себя образов и терминологии, благодаря которым миллионы американцев осмысливают и свою личную мораль, и социальную справедливость»⁶.

Религия — не только источник звучной политической риторики. Решение некоторых социальных проблем требует нравственной трансформации. «Страх превратиться в „проповедующих“ может привести нас к недооценке роли, которую в некоторых наиболее острых социальных проблемах играют ценности и культура», — сказал Обама. Обращение к таким проблемам, как «бедность и расизм, отсутствие у людей страховок и безработица», потребует «изменений в душах и умах»⁷. Поэтому было бы ошибочно утверждать, что моральные и религиозные убеждения не играют роли в политике и праве.

«Сторонники секуляризации ошибаются, когда просят верующих оставлять свою религию у дверей перед тем, как войти в публичную сферу. Фредерик Дуглас, Авраам Линкольн, Уильям Дженнингс Брайан, Дороти Дей, Мартин Лютер Кинг — собственно говоря, большинство великих реформаторов в американской истории — были не только мотивированы верой; они неоднократно использовали язык религии для доказательства правильности своих взглядов. Поэтому говорить, что мужчинам и женщинам не следует вносить их «личную мораль» в публичные политические дебаты, практически абсурдно. Наше право, по определению, — кодификация морали. Наши законы в значительной мере коренятся в иудеохристианской традиции»⁸.

Многие отметили сходство между Джоном Кеннеди и Барак Обамай. Оба — молодые, красноречивые, вдохновляющие политики, избрание которых знаменовало пришествие нового поколения лидеров. Оба хотели сплотить американцев и повести их к новой эре гражданского участия в общественной жизни. Но различие взглядов Кеннеди и Обамы на роль религии в политике не может быть более сильным.

Стремление к нейтральности

Отношение Кеннеди к религии как к частному, а не общественному делу отражает нечто большее, чем необходимость нейтрализовать обращенные против католиков предрассудки. Это отношение отражало общественную философию, которая в полной мере проявилась в период 1960–1970-х гг. и зиждилась на мировоззрении, согласно которому правительство, власть, государство должны сохранять нейтралитет в вопросах морали и религии с тем, чтобы каждый индивидум мог свободно выбирать себе концепцию хорошей жизни.

Обе основные партии апеллируют к идее нейтралитета, но делают это по-разному. Говоря вообще, республиканцы призывают к этой идее в экономической политике, а демократы прилагают ее к социальным и культурным проблемам⁹. Республиканцы выступают против государственного вмешательства в функционирование свободного рынка на том основании, что индивидумы должны свободно принимать экономические решения и тратить свои деньги так, как им нравится. А правительство, расходуя деньги налогоплательщиков или регулирующее экономическую активность в общественных целях, будет навязывать одобренное государством представление об общем благе, представление, которое разделяют не все. Снижение налогов лучше государственных расходов потому, что оно дает индивидумам свободу самостоятельно решать, какие цели преследовать и как тратить собственные средства.

Демократы отвергают представление о том, что свободные рынки нейтральны по отношению к целям, и выступают за более активное вмешательство государства в экономику. Но когда речь заходит о социальных и культурных вопросах, демократы тоже прибегают к языку нейтралитета. Государству, утверждают демократы, не следует в «законодательном порядке определять мораль» в сферах сексуального или репродуктивного поведения — потому что в таком случае оно станет навязывать одним людям моральные и религиозные убеждения других людей. Вместо того чтобы ограничивать право на аборт и возможности реализации этого права (или ограничивать гомосексуальные связи), государству следует соблюдать нейтралитет в этих несущих моральный

заряд вопросам и позволить индивидуумам самостоятельно принимать решения по ним решения.

Джон Роулз в опубликованной в 1971 г. книге *A Theory of Justice* («Теория справедливости») предложил вариант философской защиты либеральной трактовки нейтралитета, который напоминал речь Джон Кеннеди¹⁰. В 1980-х годах коммунитаристы-критики либеральной концепции нейтралитета поставили под вопрос представление о личности, которая делает свободный выбор и ничем не обременена (по-видимому, в основе теории Роулза лежит подобное представление об индивидууме). Коммунитаристы доказывали, что концепции общности, сообщества и солидарности имеют намного большее значение и играют бо льшую роль, а также призывали к более активному вовлечению общественности в решение моральных и религиозных вопросов¹¹.

В 1993 г. Роулз опубликовал книгу *Political Liberalism* («Политический либерализм»), в которой отчасти переформулировал свою теорию. Он признал, что в личной жизни у людей часто бывают «чувства привязанности и преданности, от которых, как они сами считают, они не отрекутся. Да и на самом деле люди не могут и не должны отказываться от таких личных, частных убеждений... Они могут считать просто немислимым, чтобы их рассматривали не как носителей определенных религиозных, философских и нравственных убеждений или же в отрыве от некой привязанности и связанной с нею преданности»¹². В такой мере Роулз признаёт возможность существования прочно конституированных, обремененных моральными убеждениями и обязательствами личностей. Но Роулз настаивает, что привязанность и преданность не должны иметь отношения или влияния на идентичность, которой люди наделены как граждане. При обсуждении вопросов справедливости и прав людям следует отодвинуть свои нравственные и религиозные убеждения и рассуждать с позиций «политической концепции личности», независимо от любых конкретных уз преданности, привязанности или концепций достойной, добропорядочной жизни¹³.

А почему людям не следует приносить свои моральные и религиозные убеждения в политический дискурс по вопросам справедливости и прав? Почему нам надо отделять свою гражданскую сущность от сущности, которой мы обладаем в более широком понимании как

нравственные личности? Роулз утверждает, что нам стоит делать это из уважения к преобладающему в современном мире «факту разумного плюрализма» в рассуждениях о достойной, добропорядочной жизни. В современных демократических обществах люди расходятся во мнениях относительно моральных и религиозных вопросов. Более того, эти разногласия обоснованны. «Нельзя ожидать, что сознательные личности, обладающие всеми способностями разума, даже после свободной дискуссии в полном составе придут к одному и тому же заключению»¹⁴.

Согласно этому доводу, аргументы в пользу либерального нейтралитета возникают из потребности в терпимости, которая существует в условиях моральных и религиозных разногласий. «С учетом всех обстоятельств решение вопроса о том, какие нравственные суждения истинны, — не дело политического либерализма», — пишет Роулз. Чтобы сохранять беспристрастность по отношению к конкурирующим моральным и религиозным доктринам, политический либерализм не «касается моральных проблем, в отношении которых между этими доктринами существуют разногласия»¹⁵.

Требование разделять нашу гражданскую идентичность, а также нравственные и религиозные убеждения означает, что, вступая в общественный дискурс о справедливости и правах, мы должны соблюдать пределы либерального общественного мышления. Не только государство может не одобрять какую-то концепцию блага. Граждане тоже не могут даже привносить свои моральные и религиозные убеждения в публичные дебаты о справедливости и правах¹⁶. Ибо, если они сделают это и их доводы возобладают, они фактически навяжут своим согражданам закон, основанный на конкретной моральной или религиозной доктрине.

Как узнать, удовлетворяют ли наши политические доводы требованиям политического разума, который должным образом лишен всякой зависимости от моральных или религиозных взглядов? Здесь Роулз предлагает новый тест: «Чтобы проверить, следуем ли мы правилам ведения политических дискуссий, можно спросить, а как бы ударил по нам наш довод, если бы он был воплощен в решениях верховного суда?»¹⁷ Роулз объясняет: это способ убедиться, что наши доводы нейтральны в том смысле, какой предписывает либеральное обще-

ственное сознание. «Разумеется, судьи не могут взывать ни к своей собственной морали, ни к идеалам и добродетелям нравственности вообще. Они должны рассматривать диктаты морали как не имеющие отношения к делу. Равным образом, судьи не могут взывать к своим или чужим религиозным или философским взглядам»¹⁸. Принимая участие в публичных дебатах, мы как граждане должны соблюдать сходную сдержанность. Нам, как и членам Верховного суда, следует отодвинуть в сторону свои моральные и религиозные убеждения и ограничиться доводами, которые, как можно обоснованно ожидать, приемлемы для всех граждан.

Это идеал либеральной нейтральности, к которой обращался Джон Кеннеди и которую отверг Барак Обама. С 60-х и до конца 80-х гг. XX в. демократы «дрейфовали» к идеалу нейтральности и по большей части исключали моральные и религиозные доводы из своего политического дискурса. Но были и определенные примечательные исключения. Отстаивая гражданские права, Мартин Лютер Кинг-мл. обращался к нравственным и религиозным аргументам; движение против войны во Вьетнаме черпало энергию в моральном и религиозном дискурсе, а Роберт Фрэнсис Кеннеди, в 1968 г. добивавшийся выдвижения своей кандидатуры на пост президента от демократов, пытался призвать нацию к более строгим, более требовательным нравственным и гражданским идеалам. Но к 70-м гг. XX в. либералы восприняли язык нейтральности и выбора, уступив моральный и религиозный дискурс нарождавшимся христианским правам.

После избрания Рональда Рейгана, а именно с 1980 г., христианские консерваторы приобрели значительное влияние в политике республиканской партии. «Моральное большинство» Джерри Фалуэлла и «Христианская коалиция» Пата Робертсона стремились «одеть обнаженное общественное пространство»¹⁹ и бороться с тем, что они считали характерной для американской жизни снисходительностью к нравственной распущенности. Религиозные фундаменталисты выступали за введение обязательной молитвы в школах, за проведение в общественных местах религиозных мероприятий и за введение юридических ограничений порнографии, абортот и гомосексуализма. Со своей стороны, либералы выступали против этих мер, не оспаривая

нравственные суждения в каждом конкретном случае и вместо этого доказывая, что моральным и религиозным оценкам в политике нет места.

Такая модель аргументации хорошо послужила консервативным христианам и сделала либерализм «плохим» словом. В 1990-х гг. и в начале 2000-х либералы стали утверждать, хотя и в несколько оборонительной манере, что они тоже выступают за «ценности», под которыми либералы обычно разумели идеалы терпимости, справедливости и свободы выбора. (В неловкой попытке добиться отклика у избирателей кандидат от демократов на президентских выборах 2008 г. Джон Керри в речи по случаю своего выдвижения в кандидаты конвентом демократической партии употребил слово «ценность», в единственном и множественном числе, 32 раза.) Но эти ценности ассоциировались с либеральной нейтральностью и ограниченностью либерального общественного сознания. Они не были связаны с острой тоской, которую испытывали американцы нелиберальных воззрений, и не отвечали на запрос общественной жизни, стремившейся к обретению большего значения и смысла²⁰.

В отличие от других демократов, Барак Обама понял эту тоску и придал ей политическое звучание. Это выделило политику Обамы из либерализма того времени. Ключом к его красноречию оказалось не просто умение искусно играть словами, но и то, что его политический язык был проникнут нравственным и духовным содержанием, которое выходило за пределы либеральной нейтральности.

«Кажется, ежедневно тысячи американцев совершают обычный круг своей жизни — завозят детей в школы, едут на работу, стрелой мчатся на деловые встречи, делают покупки в торговых центрах, пытаются соблюдать свои диеты — и начинают осознавать, что в их жизни чего-то не хватает. Они решают, что их работы, их собственности, их развлечений, их явной занятости недостаточно. Они хотят почувствовать цель, некую нарративную дугу, охватывающую и описывающую их жизнь... Если мы по-настоящему надеемся сказать людям, где они находятся, если мы хотим передать свои надежды и ценности образом, который соответствует мышлению людей, тогда мы как прогрессисты не можем отказываться от сферы религиозного дискурса»²¹.

Заявление Обамы о том, что прогрессистам следует воспринять дружественную религию, более широкую форму общественного сознания, отражает здоровое политическое наитие. Это также и хорошая политическая философия. Попытка отключить доводы, касающиеся справедливости и прав, от доводов, касающихся хорошей жизни, ошибочна по двум причинам. Во-первых, не всегда возможно решать вопросы справедливости и прав, не разрешая более фундаментальные моральные вопросы. Во-вторых, даже в тех случаях, когда это возможно, такой подход может быть нежелательным.

Дебаты об абортах и стволовых клетках

Рассмотрим два известных политических вопроса, которые нельзя разрешить, не заняв позиции в моральном и религиозном споре, лежащем в их основе. Я говорю об аборте и исследованиях стволовых клеток эмбрионов. Некоторые люди считают, что аборт следует запретить потому, что аборт приводит к убийству невинной жизни. Другие не согласны с противниками абортов и утверждают, что закону не следует становиться на чью-либо сторону в моральном и теологическом споре о том, когда начинается человеческая жизнь. Такие люди утверждают, что поскольку моральный статус развивающегося эмбриона — вопрос, несущий огромный моральный и религиозный заряд, государству следует соблюдать нейтралитет и разрешить женщинам самим решать, прерывать беременность или нет.

Эта вторая позиция отражает знакомый либеральный довод в пользу права на аборт. Сторонники этой позиции утверждают, что решают вопрос об абортах на основании нейтральности и свободы выбора, не вступая в моральные и религиозные споры. Но такой довод нельзя признать удачным. Потому что, если развивающийся плод в нравственном плане равнозначен ребенку, тогда аборт в моральном отношении равносильно детоубийству. А очень немногие станут настаивать на том, что государству следует разрешить родителям по собственному усмотрению решать, убивать им своих детей или нет. Таким образом, позиция сторонников «свободного права» в дебатах об абортах в действительности не является нейтральной в отношении более глубокого морального

и теологического вопроса. Позиция сторонников «свободного выбора» по умолчанию основывается на предположении, что учение католической церкви о моральном статусе эмбриона (а католическая церковь утверждает, что с момента зачатия эмбрион — личность) ложно.

Признание выдвинутого католической церковью положения не означает поддержки запрета аборт, но подчеркивает признание того, что нейтральность и свобода выбора — недостаточные основания для подтверждения права на аборт. Люди, которые станут отстаивать право женщин самостоятельно решать, прерывать ли беременность, должны как-то ответить на довод о том, что развивающийся плод равнозначен личности, и попытаться показать, почему этот довод ошибочен. Недостаточно сказать, что закону следует быть нейтральным в вопросах морали и религии. Вопрос разрешения абортов нейтрален не более чем вопрос их запрещения. Обе позиции предполагают определенный ответ на более глубокое моральное и религиозное противоречие.

То же следует сказать и о дебатах, идущих вокруг исследований стволовых клеток. Люди, желающие запретить исследования эмбриональных стволовых клеток, доказывают, что, каковы бы ни были обещания медицины, исследования, сопровождающиеся уничтожением человеческих эмбрионов, морально недопустимы. Многие сторонники этого взгляда верят в то, что человеческая личность возникает в момент зачатия, а потому уничтожение плода даже на ранней стадии развития в моральном плане равнозначно убийству ребенка.

Сторонники исследований стволовых клеток эмбрионов в ответ указывают на выгоды, которые могут принести эти исследования медицине, в том числе для лечения таких заболеваний, как диабет, болезнь Паркинсона, и травм спинного мозга. К тому же сторонники исследований эмбриональных стволовых клеток утверждают, что религии или идеологии не следует вмешиваться в науку, а людям, выдвигающим религиозные возражения, не следует разрешать навязывать взгляды через законы, которые запрещали бы научные исследования.

Впрочем, как и в дебатах вокруг абортов, невозможно приводить доводы в пользу разрешения изучения стволовых клеток эмбрионов, не заняв позицию в нравственных и религиозных спорах о том, с какого момента человек становится личностью. Если плод на самых ранних

стадиях развития в моральном отношении равен личности, тогда противники исследований эмбриональных стволовых клеток в известной мере правы: даже многообещающие медицинские исследования не могут служить оправданием расчленения человеческой личности. Немногие люди станут говорить, что возможность забирать органы у пятилетних детей ради продолжения исследований, спасающих жизнь, следует закрепить в законодательстве. Таким образом, доводы в пользу разрешения исследований эмбриональных стволовых клеток не являются нейтральными в плане моральных и религиозных споров о том, с какого все-таки момента человек становится личностью. Эти доводы предполагают ответ на такие споры. И он звучит так: до внедрения зародыша в слизистую оболочку матки эмбрион, который уничтожают в процессе исследования стволовых клеток, еще не является человеком.

В дебатах об абортах и исследованиях, проводимых на эмбриональных стволовых клетках, юридический вопрос нельзя решить, не занимая той или иной позиции, лежащей в основе моральных и религиозных вопросов. В обоих случаях нейтральность невозможна потому, что суть состоит в том, приводят ли деяния, о которых идет спор, к лишению человека жизни. Разумеется, большинство моральных и политических разногласий не связано с вопросами жизни и смерти. Таким образом, сторонники либеральной нейтральности могут отвечать, что споры об абортах и изучении стволовых клеток — особые случаи. За исключением ситуаций, связанных с определением человеческой личности, мы можем разрешать споры и разногласия в отношении справедливости и прав, не занимая какой-то позиции относительно нравственности и религии.

Браки между представителями одного пола

Однако на самом деле это не так. Рассмотрим дебаты, которые ведут вокруг заключения браков между представителями одного пола. Можете ли вы решить, должно ли государство признавать такие браки, не вступая в моральные и религиозные контroversы относительно цели брака и морального статуса гомосексуальности? Некоторые скажут «да» и станут приводить доводы в пользу однополых браков, которые

строятся на либеральных основаниях, устраняющих субъективность оценок. Сторонники однополых браков скажут: независимо от того, одобряет или осуждает человек отношения между гомосексуалистами и лесбиянками, индивидуумы должны свободно выбирать себе супругов. Разрешение вступления в брак представителям разных полов и запрещение однополых браков — дискриминация гомосексуалистов и лесбиянок, отказывающая людям нетрадиционной сексуальной ориентации в равенстве перед законом.

Если этот довод — основание, достаточное для того, чтобы государство признало однополые браки, тогда вопрос может быть решен в рамках либерального общественного мышления, которое не прибегает к противоречащим друг другу концепциям цели брачного союза и благ, предоставляемых таким союзом людям, вступающим в брак. Но доводы в пользу однополых браков нельзя привести на объективных основаниях, поскольку аргументы зависят от определенной концепции предназначения, смысла, цели брака. Как напоминает нам Аристотель, спорить о целях общественных институтов все равно, что спорить о добродетелях, которые эти институты одобряют и вознаграждают. Дебаты об однополых браках в основе своей являются спорами о том, заслуживают ли союзы между гомосексуалистами и лесбиянками уважения и признания, которыми в нашем обществе пользуются браки, одобряемые и разрешаемые государством. Так что от фундаментального морального вопроса уйти не удастся.

Чтобы понять, почему не удастся уйти, важно иметь в виду, что государство может проводить в отношении браков не две, а три политики.

Государство может:

- 1) проводить традиционную политику и признавать только браки между мужчинами и женщинами;
- 2) последовать примеру нескольких штатов и признавать браки, заключаемые между представителями одного пола, так как оно признаёт браки между мужчинами и женщинами;
- 3) отказаться признавать любые браки и предоставить эту роль частным ассоциациям.

В дополнение к законам о браке государство может принять законы о гражданском союзе или домашнем партнерстве. Такие законы дадут

правовую защиту, права наследования, права на посещение больного партнера в больнице и меры охраны детства неженатым парам, которые живут вместе и вступают в законные отношения. В ряде штатов гомосексуалистам и лесбиянкам предоставлены такие возможности. В 2003 г. Массачусетс по решению своего Верховного суда стал первым штатом, давшим юридическое признание однополым бракам (политика II типа). В 2008 г. Верховный суд Калифорнии также вынес решение в пользу права представителей одного пола на заключение брака, но несколькими месяцами позднее большинство избирателей преодолело это решение на референдуме, проведенном в штате. В 2009 г. Вермонт стал первым американским штатом, легализовавшим однополые браки законом, а не судебным решением²³.

Политика III типа чисто гипотетическая, по крайней мере в США, где ни один штат до сих пор не отказался от признания брака как государственной функции. Тем не менее эта политика заслуживает изучения, которое проливает свет на доводы в пользу однополых браков и против них.

Политика III типа — идеальное либертарианское решение споров, которые ведут вокруг брака. Это решение отменяет не брак. Оно отменяет брак как институт, одобряемый государством. Возможно, это решение лучше всего описывать как отделение брака от государства²⁴. Точно так же, как отделение религии от государства означает избавление от официальной государственной церкви (но разрешает существование церковей независимо от государства), отделение брака от государства означает избавление от брака как от официальной функции государства.

Публицист Майкл Кинсли отстаивает такую политику как выход из того, что представляется ему безнадежно неразрешимым конфликтом, существующим вокруг брака. Сторонники гомосексуальных браков жалуются на то, что ограничение права на вступление в брак представителями разных полов — своеобразная дискриминация. Их оппоненты утверждают, что, если государство разрешит однополые браки, оно выйдет за пределы терпимого отношения к гомосексуализму, одобрит его и предоставит ему свидетельство «государственного одобрения». Решение, пишет Кинсли, состоит в том, чтобы «положить конец институту одобряемого государством брака», «приватизировать брак»²⁵.

Дайте людям вступать в брак так, как они хотят, — и без всякого государственного одобрения или вмешательства.

«Пусть церкви и другие религиозные учреждения продолжают проводить церемонии бракосочетаний. Пусть универмаги и казино вступают в дело, если хотят... Пусть пары празднуют вступление в брачный союз так, как считают нужным, и считают себя вступившими в брак в тот момент, когда хотят... И да, если вступить в брак захотят трое — или одна женщина пожелает выйти замуж сама за себя, а кто-то другой пожелает провести свадебную церемонию и объявить о заключении такого брака, то пусть так и будет»²⁶.

«Будь брак всецело частным делом, — рассуждает Кинсли, — все споры вокруг однополых браков потеряли бы смысл. Однополым бракам не надо было бы получать официального одобрения у государства, но такого одобрения не надо было бы получать и парам, заключающим традиционные браки». Кинсли предлагает: финансовые, страховые, наследственные вопросы и вопросы охраны детей, возникающие при сожительстве людей, которые совместно воспитывают детей, должны быть урегулированы законами о домашнем партнерстве. В сущности, Кинсли предлагает заменить все одобряемые государством браки, однополые и традиционные, гражданскими союзами²⁷.

Рассматриваемое с точки зрения либеральной нейтральности, предложение Кинсли имеет явное преимущество над двумя стандартными альтернативами (политикой I и II типов). Реализация предложения Кинсли не предполагает обязательного вовлечения судей или граждан в моральные и религиозные споры о предназначении брака и моральности гомосексуализма. Поскольку государство более не будет придавать любым семейным группам почетного титула «живущие в законном браке», граждане смогут избежать вовлечения в спор о смысле и значении брака и о том, могут ли выполнить предназначение брака и соблюсти его смысл геи и лесбиянки.

Сравнительно немногие люди из обоих лагерей, ведущих споры об однополых браках, принимают предложение об отделении брака от государства. Но это предложение проливает свет на суть споров и помогает понять, почему и сторонники, и противники однополых браков

должны участвовать в принципиальном моральном и религиозном споре о предназначении брака и благ, которые его определяют. Ни одну из стандартных позиций нельзя отстаивать в рамках либерального общественного мышления.

Разумеется, людей, отвергающих однополые браки на том основании, что такие браки одобряют порок и порочат подлинный смысл брака, не смущает тот факт, что они выдвигают нравственные или религиозные притязания. Но люди, отстаивающие право на однополые браки, часто пытаются строить свои притязания на основании нейтральности или избегать суждений о нравственном смысле брака. Попытка найти объективные аргументы в пользу однополых браков очень сильно зависит от идей отсутствия дискриминации и свободы выбора. Однако эти идеи сами по себе не могут оправдать права на однополые браки. Чтобы это понять, рассмотрим продуманное и насыщенное нюансами мнение председателя Верховного суда штата Массачусетс Маргарет Маршалл в решении по делу *Goodridge vs. Dept. of Public Health* (2003 г.), одному из дел об однополых браках²⁸.

Маршалл начинает с признания глубоких моральных и религиозных разногласий, которые вызывает предмет судебного рассмотрения, и делает намек, что суд не будет принимать одну из сторон в этом споре. Она пишет: «Многие люди придерживаются глубоко укоренившихся религиозных, моральных и этических убеждений о том, что браки должны ограничиваться союзами мужчин и женщин и что гомосексуальное поведение аморально. Многие другие придерживаются столь же сильных религиозных, моральных и этических убеждений о том, что однополые пары имеют право на брак и что к гомосексуалистам следует относиться так же, как и к их гетеросексуальным соседям. Ни одно из этих мнений не дает ответа на рассматриваемый нами вопрос... Наша обязанность — определить свободу для всех, а не одобрять наш собственный моральный кодекс»²⁹.

Как бы с целью избежания вступления в моральные и религиозные разногласия относительно гомосексуализма Маршалл формулирует стоящий перед судом моральный вопрос в либеральных категориях — как вопрос автономии и свободы выбора. Исключение однополых пар из брака несовместимо с «уважением к автономии индивидов и их равен-

ству перед законом»³⁰, — пишет Маршалл. Свобода «выбора, жениться ли и на ком жениться, стала бы пустой», если б государство «лишало индивидуума права свободно выбирать лицо, с которым индивидуум хочет разделить исключительное обязательство»³¹. Вопрос, утверждает Маршалл, стоит не о моральном достоинстве выбора, а о праве индивидуума делать выбор, то есть о праве истцов «заключить брак с wybranными ими партнерами»³².

Но автономии и свободы выбора недостаточно для оправдания права на однополый брак. Если государство действительно нейтрально по отношению к моральной ценности любых интимных отношений, в которые люди вступают добровольно, тогда у него нет никаких оснований для ограничения брака, заключаемого двумя лицами. Государству следует одобрять и полигамные партнерства, если они существуют с согласия участников таких партнерств. В сущности, если государство действительно хочет быть нейтральным и уважать любой выбор, какой хотят сделать индивидуумы, ему следовало бы принять предложение Майкла Кинсли и перестать давать признание всем бракам.

Реальный вопрос дебатов о гомосексуальных браках — не свобода выбора, а вопрос о том, заслуживают ли однополые союзы почести и признания со стороны сообщества. Выполняют ли такие союзы цель брака как социального института? Говоря словами Аристотеля, вопрос состоит в простом распределении обязанностей и почестей. Это вопрос социального признания.

Несмотря на акцент, сделанный на свободе выбора, суд Массачусетса вполне определенно заявил, что не намерен открывать двери полигамным бракам. Суд не ставил под сомнение мысль, что государство может предоставлять общественное признание одним интимным союзам, а не другим; не призывал суд и к упразднению брака или к его отделению от государства. Напротив, мнение судьи Маршалл — это гимн браку как «одному из самых полезных и дорогих институтов нашего общества»³³. Утверждается, что ликвидация государственного одобрения брака «разрушила бы жизненно важный принцип, организующий наше общество»³⁴.

Вместо того чтобы отменять одобряемый государством брак, Маршалл призывает, скорее, к расширению традиционного определения

брака, к включению в это определение партнеров одного пола. Делая это, Маршалл выходит за пределы либеральной нейтральности для того, чтобы утвердить моральную ценность однополых союзов и предложить мнение о предназначении правильно понимаемого брака. Она замечает: брак — нечто большее, чем частная договоренность между двумя вступающими в соглашение взрослыми людьми; брак — форма общественного признания и одобрения. «В подлинном смысле, в каждом гражданском браке есть три стороны: два желающих соединиться супруга и одобряющее их желание Государство»³⁵. Данная характеристика брака создает его значимый аспект: «Гражданский брак — это одновременно и глубоко личное обязательство, которое дают другому человеку, и подчеркнуто публичное празднование идеалов взаимности, товарищества, близости, верности и семьи»³⁶.

Если брак — почитаемый институт, какие добродетели он прославляет? Этот вопрос равносителен вопросу о цели, предназначении брака как социального института. Многие противники однополых браков утверждают, что главная цель брака — рождение потомства. Согласно этому доводу, однополые пары не имеют права на брак, поскольку не могут иметь потомства. Иначе говоря, у подобных пар нет соответствующей добродетели.

Эта телеологическая линия рассуждений лежит в основе противодействия однополым бракам, и Маршалл непосредственно берется за ее разбор. Она не претендует на нейтральное отношение к цели брака, но предлагает другую интерпретацию этой цели, конкурирующую с традиционной. Сущность брака, утверждает Маршалл, заключается не в рождении детей, а в исключительном, исполненном любви обязательстве, которое дают друг другу два партнера: быть или традиционными или гомосексуальными супругами.

Читатель может спросить, как в таком случае решить, какое из конкурирующих определений цели или сущности брака является правильным? Можно ли рационально, обоснованно утверждать что-либо о значении и цели таких морально оспариваемых социальных институтов, как брак? Или все разговоры — просто столкновение примитивных утверждений, споров, в котором одни говорят, что смысл и предназначение брака — потомство, а другие столь же упрямо

настаивают, что смысл и значение брака — исполненное любви обязательство, и нет никакого способа показать, что одни утверждения более правдоподобны, чем другие?

Мнение Маршалл — хорошая иллюстрация того, как могут развиваться подобные рассуждения. Во-первых, она ставит под сомнение утверждение о том, что главной целью брака является рождение детей. Она делает это, показывая, что брак в том виде, в каком его ныне осуществляет и регулирует государство, не требует рождения детей. От гетеросексуальных пар, желающих получить разрешение на брак, не спрашивают об «их способности или намерении зачать детей посредством соития. Способность к зачатию — не условие заключения брака и не основание для развода. Люди, никогда не осуществлявшие свои брачные отношения и не планирующие сделать это, могут быть женатыми или замужними и оставаться в браке. Люди, которые не могут пошевелиться на своем смертном одре, могут вступать в брак». Хотя, заключает Маршалл, «многие, возможно, большинство состоящих в браке пар имеют совместных детей» (зачатых с посторонней помощью или самостоятельно), «безусловным и обязательным условием гражданского брака является исключительное и постоянное обязательство, которым связаны супруги, а не способность к деторождению».

Итак, часть аргумента Маршалл заключается в интерпретации цели или сути брака в том виде, в каком он ныне существует. Сталкиваясь с противоречащими друг другу интерпретациями социальной практики — с интерпретацией брака как института воспроизводства и брака как исключительного и постоянного обязательства, — каким образом мы можем установить, которая из них более достоверна и внушает большее доверие? Одним из способов получения ответа является вопрос: какая интерпретация лучше объясняет существующие законы о браке, вместе взятые. Другой способ — поставить вопрос, какая из интерпретаций брака прославляет добродетели, заслуживающие почитания. То, что считается целью брака, отчасти зависит от того, какие качества должен, по нашему мнению, отмечать и утверждать брак. Неизбежные фундаментальные моральные и религиозные споры создает вопрос: каков моральный статус отношений между гомосексуалистами и между лесбиянками?

В этом вопросе Маршалл вовсе не нейтральна. Она утверждает, что отношения между лицами одного пола заслуживают такого же уважения, как и отношения между мужчинами и женщинами. Ограничение права на брак гетеросексуалами «дает штамп официального одобрения разрушительному стереотипу, согласно которому отношения между людьми одного пола по природе своей нестабильны и менее ценны, чем отношения между лицами разных полов, а потому не достойны уважения»³⁸.

Итак, пристально присмотревшись к доводам в пользу разрешения однополых браков, мы обнаруживаем, что эти доводы нельзя обосновать идеями устранения дискриминации и свободы выбора. Для того чтобы решить, кто имеет право заключать брак, следует подумать о цели брака и добродетелях, которые почитаются браком. А размышления об этом заводят нас в сферу моральных споров, где невозможно оставаться нейтральным по отношению к конкурирующим концепциям хорошей, правильной жизни.

Справедливость и хорошая жизнь

Путешествуя по страницам этой книги, мы изучили три подхода к понятию справедливости. Первый из них утверждает, что справедливость означает максимизацию пользы или благосостояния, достижение максимального счастья максимального числа людей. Согласно второму, справедливость означает уважение свободы выбора, либо реального, сделанного людьми на свободном рынке (либертарианская позиция), либо гипотетического, который люди *сделали бы*, находясь в изначальных условиях равенства (либерально-эгалитаристская позиция). Согласно третьему подходу, справедливость сопряжена с культивированием добродетели и размышлениями об общем благе. К этому моменту читатели, вероятно, догадались, что я отдаю предпочтение одному из вариантов третьего подхода. Позвольте объяснить почему.

В утилитаристском подходе есть два изъяна. Во-первых, этот подход делает справедливость и права делом расчета, а не принципа. Во-вторых, пытаюсь перевести все человеческие блага в единственную

и единообразную меру стоимости или ценности, утилитаристский подход делает блага плоскими и не учитывает качественные различия благ.

Теории, основанные на свободе, решают первую проблему, но не вторую. Сторонники таких теорий серьезно относятся к правам и настаивают, что справедливость — это нечто большее, чем голый расчет. Хотя они не соглашаются друг с другом относительно того, *какие* права перевешивают утилитаристские соображения, они согласны с тем, что некоторые права имеют фундаментальное значение и должны уважаться. Но за пределами указания на права, которые должны быть уважаемы, сторонники теорий, обоснованных свободой, принимают предпочтения людей такими, каковы они есть. Они не требуют, чтобы мы сомневались в предпочтениях и желаниях, которые сами привносим в общественную жизнь, или чтобы мы бросали этим предпочтениям и желаниям вызов. Согласно этим теориям, моральная ценность или достоинство преследуемых нами целей, смысл и значение жизни, которую мы ведем, а также качество и характер общественной жизни, к которой мы причастны, — все это лежит за пределами сферы справедливости.

Такая позиция кажется мне ошибочной. Справедливого общества не достичь простой максимизацией пользы или посредством обеспечения свободы выбора. Чтобы достичь справедливого общества, необходимы общие, коллективные размышления о смысле хорошей жизни и создание общественной культуры, благоприятствующей разногласиям, которые неизбежно возникают.

Появляется искушение найти некий принцип или процедуру, которые могли бы раз и навсегда оправдать распределение дохода (или власти и возможностей), возникающее в результате реализации такого принципа или процедуры. Подобный принцип, если бы его можно было найти, позволил бы нам избежать волнений и споров, всегда вызываемых доводами в пользу концепций хорошей жизни.

Но избежать этих споров невозможно. Справедливость неизбежно, неотвратимым образом субъективна. Идет ли спор о финансовой помощи корпорациям или о награждении медалью «Пурпурное сердце», о суррогатном материнстве или об однополых браках, о предоставлении льгот представителям исторически ущемленных меньшинств или о воинской службе, о зарплатах генеральных директоров или

о праве на использование тележек на поле для игры в гольф, вопросы справедливости связаны с конкурирующими представлениями о чести и добродетели, о гордости и признании. Справедливость касается не только добросовестного подхода к распределению благ, но и такого же подхода к оценке вещей.

Политика общего блага

Если справедливое общество предполагает совместные рассуждения о хорошей, добропорядочной жизни, нам остается спросить, какой политический дискурс направит нас в нужном направлении. У меня нет вполне продуманного ответа на этот вопрос, но я могу предложить некоторые иллюстративные предположения. Начну с наблюдения: сегодня бо льшая часть наших политических споров вращается вокруг благосостояния и свободы, вопросов увеличения результатов экономической деятельности и уважения прав человека. Многим людям разговоры о добродетели в политике напоминают о религиозных консерваторах, которые учат людей, как надо жить. Но проповеди религиозных консерваторов — не единственный способ наполнения политики концепциями добродетели и общего блага. Вызов заключается в том, чтобы вообразить политику, которая серьезно воспринимает моральные и духовные вопросы, но связывает их с широким спектром экономических и социальных проблем, а не только с вопросами пола и абортами.

В мое время самым многообещающим голосом, призывавшим американцев двинуться в этом направлении, был голос Роберта Кеннеди, в 1968 г. добивавшегося выдвижения своей кандидатуры в президенты от демократической партии. Для него справедливость означала нечто большее, чем размер национального продукта и его распределение. Он считал, что справедливость предусматривает выдвижение высоких нравственных целей и борьбу за их достижение. В речи, произнесенной 18 марта 1968 г. в университете штата Канзас, Кеннеди говорил о войне во Вьетнаме, о беспорядках в американских городах, расовом неравенстве и войне с бедностью. Затем он от этих явных вопросов справедливости перешел к доказательствам того, что американцы стали

ценить не то, что следует. «Хотя мы принимаем меры, направленные на уничтожение материальной нищеты, — сказал тогда Кеннеди, — перед нами стоит другая, более значительная задача. Она состоит в том, чтобы бороться с нищетой удовлетворенности... которая поразила нас всех». Американцы отдались «простому накоплению вещей»³⁹.

«Наш валовой внутренний продукт (ВВП) ныне превышает 800 млрд долл. в год. Но в этот ВВП входят расходы, связанные с загрязнением воздуха, и расходы на рекламу сигарет, а также расходы на скорую помощь жертвам аварий на автострадах. В ВВП входят расходы на особые замки, которые мы устанавливаем на дверях домов, и расходы на тюрьмы, куда сажают людей, взламывающих эти замки. В ВВП учтены расходы, связанные с уничтожением лесов красного дерева и утратой природных чудес Америки в результате хаотичной эксплуатации. В ВВП входят расходы на производство напалма, ядерных боеголовок и бронев автомобилей для полиции, борющейся с беспорядками в наших городах. ВВП учитывает... расходы на производство телевизионных программ, которые прославляют насилие для того, чтобы продавать нашим детям соответствующие игрушки. И все же валовой внутренний продукт не обеспечивает ни здоровья наших детей, ни качества их образования или радость их игр. ВВП не учитывает красоту нашей поэзии или прочность наших браков, не учитывает интеллектуальный уровень наших политических споров или порядочность наших должностных лиц. ВВП не служит мерой нашего ума или отваги, нашей мудрости или нашей учености, нашего сострадания или нашей преданности Америке. Коротко говоря, ВВП измеряет все, кроме того, что делает жизнь достойной. И этот показатель может поведать нам об Америке все, кроме причин, по которым мы гордимся тем, что мы — американцы»⁴⁰.

Слушая Роберта Кеннеди (или читая этот отрывок), вы, возможно, скажете, что выдвинутая им моральная критика самоудовлетворенности и поглощенности материальными вопросами, которые царили в его время, не зависела от его позиции по вопросам несправедливости, бедности, войны во Вьетнаме и расовой дискриминации. Однако сам Кеннеди рассматривал эти явления как взаимосвязанные. Чтобы одолеть эти несправедливости, Кеннеди считал необходимым бросить вызов тому самодовольному образу жизни, который он видел вокруг.

Он без колебаний был субъективным. И все же, взывая к гордости американцев, он одновременно апеллировал и к чувству общности.

Менее чем через три месяца после выступления в университете штата Канзас Роберт Кеннеди был убит. Нам остается только гадать, если бы он остался жив, дала бы плоды та вызывающая моральный резонанс политика, на которую он намекал.

Спустя 40 лет, во время президентской кампании 2008 г., Барак Обама тоже использовал тоску американцев по более значительным целям в общественной жизни и сформулировал политику моральных и духовных устремлений. Остается увидеть, помешает ли ему необходимость борьбы с финансовым кризисом и глубокой рецессией превратить нравственный и гражданственный импульс его кампании в новую политику общего блага.

На что могла бы походить новая политика общего блага? Перечислю некоторые возможные темы такой политики.

1. Гражданство, жертвы и служение

Если справедливое общество требует сильного чувства общности, оно должно найти способы воспитания и культивирования в гражданах заботы о целом, преданности общему благу. Справедливое общество не может быть безразличным к тем отношениям и склонностям, которые демонстрируют граждане, к «привычкам души», которые граждане приносят в общественную жизнь. Оно должно найти способ принуждения к отказу от сугубо частных идей хорошей жизни и культивирования гражданской добродетели.

Традиционно местом гражданского воспитания является государственная школа. Для некоторых поколений еще одним местом гражданского воспитания были вооруженные силы. Я говорю сейчас главным образом не о явной проповеди гражданской добродетели, но о практическом, зачастую непреднамеренном образовании граждан, которое происходит, когда молодые люди — выходцы из разных экономических классов, имеющие разное религиозное воспитание и принадлежащие к разным этническим общинам, сходятся вместе в общих институтах.

Во времена, когда многие государственные школы находятся в при-
скорбном состоянии и в вооруженных силах служит лишь малая доля

американцев, возникает серьезный вопрос: как демократическое общество, столь огромное и разнообразное, как американское, может надеяться на культивирование солидарности и чувства взаимной ответственности, которых требует справедливое общество. Недавно этот вопрос вернулся в американский политический дискурс — по крайней мере, в какой-то степени.

Во время кампании 2008 г. Барак Обама заметил, что события 11 сентября 2001 г. подхлестнули у американцев чувство патриотизма и гордости, вызвали у американцев новую готовность служить своей стране. И Обама критиковал президента Джорджа У. Буша за то, что он не призвал американцев к какой-то форме общих жертв. «Вместо призыва на служение, — заметил Обама, — нас просили идти делать покупки. Вместо призыва к общим жертвам нам дали сокращение налогов на самых богатых американцев, впервые во время войны»⁴¹.

Обама предлагал поощрять национальную службу посредством предоставления студентам помощи в оплате обучения в обмен на 100 часов общественных работ. «Вы инвестируете в Америку, а Америка инвестирует в вас», — говорил Обама молодым людям во время предвыборных поездок по стране. Это предложение оказалось одним из самых популярных его предложений, и в апреле 2009 г. он подписал закон о расширении программы общественной службы Американского Корпуса и выделении денег на оплату обучения тем студентам, которые добровольно трудились в своих местных общинах. Но, несмотря на отклик, вызванный призывом Обамы идти на национальную службу, более смелые предложения ввести обязательную национальную службу не попали в политическую повестку дня администрации.

2. Моральные пределы рынков

Одной из самых поразительных тенденций нашего времени является расширение рынков и ориентированного на рынок мышления в сферах жизни, которые традиционно регулировались нерыночными нормами. В предыдущих главах рассмотрены моральные вопросы, которые возникают, например, когда страны переводят на аутсорсинг воинскую службу и передают наемникам или частным подрядчикам допросы заключенных или пленных. Или когда родители за плату нанимают

посторонних женщин из стран третьего мира для вынашивания и рождения ребенка, или когда люди продают и покупают почки на открытом рынке. Других примеров очень много. Следует ли ученикам плохих школ предлагать деньги за хорошие оценки по стандартным тестам? Следует ли платить бонусы учителям за улучшение результатов, которые показали их ученики на тестировании? Следует ли государствам отдавать на откуп тюрьмы и заключенных компаниям, которые будут извлекать из этого прибыль? Следует ли США упростить свою иммиграционную политику, приняв предложение одного из экономистов Чикагского университета, советующего продавать американское гражданство за 100 тыс. долл.?⁴³

Эти вопросы касаются не только пользы и согласия. Они касаются правильных способов оценки ключевых общественных практик: воинской службы, вынашивания детей, обучения и преподавания, наказания преступников, приема новых граждан и т.д. Поскольку перевод общественных практик на рыночные рельсы может разлагать или размывать определяющие их нормы, необходимо задаться вопросом, какие нерыночные нормы мы хотим защитить от вторжения рынка. Это вопрос, требующий общественного обсуждения конкурирующих концепций правильного способа оценки благ. Рынки — полезные институты организации производственной деятельности. Но если мы не хотим позволить рынкам переписывать нормы, регулирующие деятельность общественных институтов, нужна общественная дискуссия о моральных пределах рынков.

3. Неравенство, солидарность и гражданская добродетель

В США разрыв между богатыми и бедными за последние десятилетия увеличился, достигнув уровней, невиданных с 30-х гг. прошлого века. И все же неравенство не стало важным политическим вопросом. Даже умеренное предложение Барака Обамы восстановить ставки подоходного налога на уровне 1990-х побудило его противников-республиканцев в 2008 г. назвать Обаму «социалистом, который хочет перераспределить богатства».

Недостаточное внимание, уделяемое в современной политике неравенству, не отражает степени внимания, которое уделяют этой проблеме

политические философы. С 1970-х гг. по сегодняшний день справедливое распределение доходов и богатства является основным предметом, который обсуждает политическая философия. Но склонность философов формулировать вопрос в категории пользы или согласия приводит к тому, что они не замечают того довода против неравенства, который, скорее всего, будет заслушан политиками и занимает центральное место в проекте морального и гражданского вознаграждения.

Некоторые философы, склонные облагать богатых налогами, чтобы помочь бедным, рассуждают в ключе пользы примерно следующим образом: если взять 100 долл. у богатого и передать эти деньги бедному, такое перераспределение лишь незначительно уменьшит счастье богатого, но существенно увеличит счастье бедного. Джон Роулз также выступает за перераспределение, но на основании гипотетического согласия. Он утверждает, что если вообразить гипотетический общественный договор, заключенный в условиях изначального равенства, то все согласятся с принципом, предусматривающим ту или иную форму перераспределения.

Но существует третья, более важная причина беспокоиться растущим неравенством в американской жизни: слишком большой разрыв между богатыми и бедными подрывает солидарность, которой требует демократическое гражданство. Происходит это так: по мере усиления неравенства богатые и бедные начинают жить все более отдельно друг от друга. Состоятельные люди отправляют своих детей в частные школы (или в государственные школы, находящиеся в богатых пригородах), а городские государственные школы остаются детям из семей, у которых нет других вариантов. Сходный тренд приводит к отчуждению привилегированных от прочих общественных институтов и объектов⁴³. Частные спортивные клубы вытесняют муниципальные рекреационные центры и бассейны. Более зажиточные соседские общины нанимают частных охранников и в меньшей степени полагаются на защиту со стороны полиции. Второй или третий автомобиль в семье устраняет необходимость в общественном транспорте и т.д. Состоятельные люди уходят из общественных мест, отказываются от общественных услуг, оставляя государственное и муниципальное тем, кто не может позволить себе что-либо другое.

Это приводит к двум весьма плохим результатам. Один из них — налоговый, другой — гражданский. Во-первых, снижается качество общественных услуг, поскольку люди, которые более не пользуются ими, проявляют все меньшую готовность поддерживать эти услуги своими налогами. Во-вторых, общественные учреждения (такие, как школы, парки, игровые площадки и местные общественные центры) перестают быть местами, где сталкиваются самые разные во всех отношениях граждане. Институты, которые некогда собирали граждан и служили неформальными школами гражданской добродетели, стали немногочисленными и рассеянными в пространстве. Опустошение и размывание общественной сферы осложняет культивирование солидарности и чувства общности, от которого зависит демократическое гражданство.

Итак, оставляя в стороне воздействие, которое неравенство оказывает на пользу или согласие, следует сказать, что неравенство может разлагать, разъедать гражданскую добродетель. Очарованные рынками консерваторы и озабоченные перераспределением либералы эту потерю упускают из виду.

Если размывание общественной сферы является проблемой, то каково решение этой проблемы? В политике общего блага реконструкцию инфраструктуры гражданской жизни сочли бы одной из главных целей. Вместо того чтобы сосредоточивать внимание на перераспределении ради расширения доступа к частному потреблению, такая политика обложила бы налогами состоятельных людей ради такого воссоздания общественных институтов и услуг, в результате которого и богатые, и бедные захотели бы воспользоваться этими институтами и услугами.

Одно из предыдущих поколений осуществило массивные инвестиции в федеральную программу строительства автострад, которые дали американцам беспрецедентную личную мобильность и огромную свободу, хотя и способствовали зависимости американцев от личных автомобилей, расползания пригородов и разрушающим общность моделям жизни, к тому же еще и вызвали деградацию окружающей среды. Ныне живущее поколение могло бы посвятить себя инвестициям в инфраструктуру возрождения гражданской жизни, что имело бы столь же обширные и серьезные последствия. Я говорю об инвестициях

в государственные школы, отправлять детей в которые захотели бы и бедные, и богатые; об инвестициях в системы общественного транспорта, достаточно надежные, чтобы побудить людей пересаживаться на общественный транспорт; об инвестициях в общественные клиники, игровые площадки, парки, центры досуга, библиотеки и музеи, которые, по крайней мере в идеале, привлекали бы людей из их замкнутых сообществ, приводили бы их в общие пространства, предоставляемые им общим демократическим гражданством.

Сосредоточивая внимание на гражданских последствиях неравенства и на способах их преодоления, можно было бы найти политическую энергию, которую не могут вызвать доводы в пользу перераспределения доходов. Это помогло бы также проявить связь между дистрибутивной справедливостью и общим благом.

4. Политика морального вовлечения

Некоторые считают вовлечение общественности в вопросы хорошей жизни нарушением правил и норм гражданского общежития, путешествием за пределы либерального общественного мышления. Мы часто считаем, что политика и право не должны быть связаны с моральными и религиозными спорами, поскольку такое сплетение открывает путь принуждению и нетерпимости. Это законное опасение. Граждане плюралистических обществ расходятся во мнениях по вопросам морали и религии. Даже если, как я утверждаю, государство не может быть нейтральным в этих разногласиях, может ли оно проводить политику, основанную на взаимном уважении?

Полагаю, что на этот вопрос следует дать положительный ответ. Но мы нуждаемся в более сильной, основанной на вовлечении и участии гражданской жизни, чем та, к которой мы привыкли. В последние десятилетия мы стали думать, что уважение моральных и религиозных убеждений наших сограждан означает игнорирование их (по крайней мере, в политике), сохранение их покоя и ведение нашей общественной жизни в той мере, в какой это возможно, безотносительно к ним. Но эта позиция избегания может способствовать фиктивному, поддельному уважению. Зачастую это означает скорее подавление моральных разногласий, нежели их реальное избежание, что может спровоцировать

реакцию и возмущение. Это может также способствовать оскудению общественного дискурса, к метанию от одного цикла новостей к следующему подобному циклу, к поглощенности скандальным, сенсационным и обыденным.

Более энергичное и постоянное вовлечение общественности в споры, связанные с разногласиями по моральным вопросам, могло бы привести не к ослаблению, а к усилению основы взаимного уважения. Вместо того чтобы избегать моральных и религиозных убеждений, которые наши сограждане вносят в общественную жизнь, нам следует относиться к ним внимательнее, иногда бросая им вызов и оспаривая их, иногда прислушиваясь к ним и извлекая из них уроки. Гарантий того, что общественные размышления над трудными моральными вопросами в любой конкретной ситуации приведут нас к согласию или хотя бы к пониманию нравственных и религиозных взглядов других людей, нет. Всегда сохраняется возможность, что получение дополнительных знаний о моральной или религиозной доктрине приведет к тому, что это учение будет нравиться нам меньше. Но нельзя ничего знать наверняка, пока мы не предпримем попытку собрать об этих учениях как можно больше информации.

Политика морального вовлечения — не только идеал более вдохновляющий, чем политика избежания. Это и более обнадеживающая основа справедливого общества.

Примечания

Глава 1. Что значит «поступать правильно»?

1. Michael McCarthy, “After Storm Come the Vultures”, *USA Today*, August 20, 2004, p. 68.
2. Joseph D. Treaster, “With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging”, *New York Times*, August 18, 2004, p. A1; MacCarthy, “After Storm Come the Vultures”.
3. McCarthy, “After Storm Come the Vultures”; Treaster, “With Storm Gone Floridians Are Hit with Price Gouging”; слова Криста приведены в статье: Jeff Jacoby, “Bring on the ‘Price Cougers’”, *Boston Globe*, August 22, 2004, p. F11.
4. McCarthy, “After Storm Come the Vultures”; Allison North Jones, “West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit”, *Tampa Tribune*, October 6, 2004, p. 3.
5. Thomas Sowell, “How ‘Price Gouging’ Helps Floridians”, *Tampa Tribune*, September 15, 2004; эта статья опубликована под заголовком “‘Price Gouging’ in Florida”, *Capitalism Magazine*, September 14, 2004: www.capmag.com/article.asp?ID=3918.
6. Ibid.
7. Jacoby, “Bring on the ‘Price Gougers’”.
8. Charlie Crist, “Storm Victims Need Protection”, *Tampa Tribune*, September 17, 2004, p. 17.
9. bid.
10. Jacoby, “Bring on the ‘Price Gougers’”.
11. Lizette Alvarez and Erik Eckholm, “Purple Heart is Ruled Out for Traumatic Stress”, *New York Times*, January 8, 2009.
12. Ibid.

13. Tyler E. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts", *New York Times*, January 26, 2009, p. A21.
14. Alvarez and Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out".
15. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts".
16. S. Mitra Kalita, "Americans See 18% of Wealth Vanish", *Wall Street Journal*, March 13, 2009, p. A1
17. Jackie Calmes and Louise Story, "418 Got A.I.G. Bonuses; Outcry Grows in Capital", *New York Times*, March 18, 2009, p. A1; Bill Saporito, "How AIG Became Too Big to Fail", *Time*, March 30, 2009, p. 16.
18. AIG CEO Edward M. Liddy – процитировано в: Edmund L. Andrews and Peter Baker, "Bonus Money at Troubled A.I.G. Draws Heavy Criticism", *New York Times*, March 16, 2009; см. также: Liam Plevin, Serena Ng, and Sudeep Reddy, "AIG Faces Growing Wrath Over Payments", *Wall Street Journal*, March 16, 2009.
19. *New York Post*, March 18, 2009, p. 1.
20. Shailagh Murrroy and Paul Kane, "Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses", *Washington Post*, March 24, 2009, p. A7.
21. Mary Williams Walsh and Carl Hulse, "A.I.G. Bonuses of \$50 Million to be Repaid", *New York Times*, March 24, 2009, p. A1.
22. Greg Hitt, "Drive to Tax AIG Bonuses Slows", *Wall Street Journal*, March 25, 2009.
23. Не все получатели вызвавших споры бонусов в A.I.G. отвечали за рискованные инвестиции, вызвавшие хаос. Некоторые стали работать в подразделении финансовых продуктов уже после обвала и помогали разгрести завалы. Один из таких руководителей опубликовал на первой странице газеты письмо, в котором жаловался на то, что негодующая общественность не проводит различий между теми, кто делал безрассудные инвестиции, и теми, кто не имел к этому ни малейшего отношения. См. Jake DeSantis, "Dear AIG, I Quit!", *New York Times*, March 24, 2009. В отличие от ДеСантиса, Джозеф Кассано, который 13 лет возглавлял в A.I.G. подразделение финансовых продуктов, получил 280 млн долл. Это произошло перед тем, как в марте 2008 г. Кассано покинул компанию незадолго до того, как сделки с кредитным свопами, которые он защищал, разорили компанию.
24. Слова сенатора Шеррода Брауна приведены в статье Jonathan Weisman, Naftali Bendavid, and Deborah Solomon, "Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money", *Wall Street Journal*, March 18, 2009, p. A2.
25. Замечания, сделанные президентом Бараком Обамой в Белом доме 16 марта 2009 г., — www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners/.

26. Michael Shnayerson. “Wall Street’s \$16 Billion Bonus”, *Vanity Fair*, March 2009.
27. Замечания, высказанные президентом Обамой в связи с выплаченными управляющими компаний компенсациями, Белый дом, 4 февраля 2009 г. — www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules/.
28. Сенатор Грассли сделал свои комментарии на радио WMT в Айове. Эти комментарии были воспроизведены в блоге *The Caucus* на сайте газеты *New York Times*. См. Kate Phillips, “Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock)”, March 17, 2009 — www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemlock/
29. Ibid. См. также Kate Phillips, “Senator Wants Some Remorse from C.E.O.’s”, *New York Times*, March 18, 2009, p. A15.
30. Слова Алана Швартца, бывшего исполнительного директора Bear Stearns, приведены в статье: William D. Cohen, “A Tsunami of Excuses”, *New York Times*, March 12, 2009.
31. Ibid.
32. Shnayerson, “Wall Street’s 16 Billion Bonus”.
33. David R. Francis, “Should CEO Pay Restrictions Spreads to All Corporations?”, *Christian Science Monitor*, March 12, 2009.
34. Ibid.
35. Цифры, характеризующие оплату генеральных директоров, взяты из собранных Тауэрсом Перрином данных за 2004–2006 гг. и приведены в статье: Kenji Hall, “No Outcry About CEO Pay in Japan”, *BusinessWeek*, February 10, 2009.
36. Классические варианты истории с неуправляемым трамваем см. в статье: Phillipa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”, опубликованной в сборнике: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1978), p. 19, а также в статье: Judith Jarvis Thomson, “The Trolley Problem”, *Yale Law Journal* 94 (May 1985): 1395–1415.
37. Следующий рассказ основан на книге: Marcus Luttrell, with Patrick Robinson, *Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10* (New York: Little, Brown and Company, 2007).
38. Ibid., p. 205.
39. Ibid.
40. Ibid., pp. 206–207.

Глава 2. Утилитаризм.

Принцип максимального счастья

1. Дело *Queen v. Dudley and Stephens*, 273 отделение суда 14-го округа Квинса, 9 декабря 1884 г. Цитируется по опубликованному 20 сентября 1884 г. в газете *Illustrated London News* отчету “The Story of the Mignonette”. См. также: A. W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
2. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (2789), J. H. Burns and H. L. A. Hart, eds. (Oxford University Press, 1996), chap. 1.
3. Ibid.
4. Jeremy Bentham, “Tracts on Poor Laws and Pauper Management”, 1797, — John Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 8 (New York: Russell & Russell), 1962), pp. 369–439.
5. Ibid., p. 401.
6. Ibid., pp. 401–402.
7. Ibid., p. 373.
8. Ursula K. Le Guin, “The Ones Who Walk Away from Omelas” in: Richard Bausch, ed., *Northon Anthology of Short Fiction* (New York: W. W. Norton, 2000).
9. Godon Fairclough, “Philip Morris Notes Cigarettes’ Benefits for Nation’s Finances”, *Wall Street Journal*, July 16, 2001, p. A2. Текст доклада “Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic”, подготовленного 28 ноября 2000 г. компанией Arthur D. Little International, Inc. для компании Philip Morris доступен в режиме онлайн – www.tobaccofreekids.org/reports/pkilibpmmorris/pmzechstudy.pdf.
10. Ellen Goodman, “Thanks, but No Thanks”, *Boston Globe*, July 22, 2001, p. D7.
11. Gordon Fairclough, “Philip Morris Says It’s Sorry for Death Report”, *Wall Street Journal*, July 26, 2001, p. B1.
12. Этим судебным процессом было дело *Grimshaw v. Ford Motor Co.*, 174 *Cal. Reporter 348* (Апелляционный суд штата Калифорния). Анализ затрат и выгод приведен в статье: Mark Dowie, “Pinto Madness”, *Mother Jones*, September/October, 1977. Сходное дело с участием General Motors см.: Elsa Walsh and Benjamin Weiser, “Court Secrecy Masks Safety Issues”, *Washington Post*, October 23, 1988, pp. A1, A22.
13. W. Kip Kiscusi, “Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?:”, *Stanford Law Review* 52 (February 2000): 569.

14. Katharine Q. Seelye and John Tierney, “E.P.A. Drops Age-Based Cost Studies”, *New York Times*, May 8, 2003, p. A26; Cindy Skrzycki, “Under Fire, E.P.A. Drops the ‘Senior Death Discount’”, *Washington Post*, May 13, 2003, p. E1; Tobert Hahn and Scott Wallsten, “Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?)”, *Washington Post*, June 1, 2003.
15. Orley Ashenfelter and Michael Greenstone, “Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life”, *Journal of Political Economy* 112, Supplement (February 2004): S. 227–267.
16. Edward L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (New York: Macmillan, 1940). Сокращенный вариант: Geraldine Joncich Clifford, ed. (Boston, MIT Press, 1969), pp. 78–83.
17. *Ibid.*, p. 43.
18. *Ibid.*
19. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Stefan Collini, ed. (Cambridge University Press, 1989), chap. 1.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*, chap. 3.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. Приведена цитата из малоизвестной работы Бентама *The Rationale of Reward* («Обоснование вознаграждения»), опубликованной в 20-х гг. XIX в. Высказывание Бентама получило известность благодаря Джону Миллю. См.: Ross Tarrisoan, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 5.
25. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1861), George Sher, ed. (Hackett Publishing, 1979), chap. 2.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, chap. 4.
28. *Ibid.*, chap. 2.
29. *Ibid.*
30. В этом и следующих разделах я полагаюсь на отличное эссе: Joseph Lelyveld, “English Thinker (1748–1832) Preserves His Poise”, *New York Times*, June 18, 1986.
31. “Extract from Jeremy Bentham’s Last Will and Testament”, May 30, 1832 — на сайте Проекта Бентама, проводимого Лондонским университетом: www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/infor/will.htm.
32. Эти и другие анекдоты собраны на сайте Проекта Бентама: www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.
33. *Ibid.*

Глава 3. Либертарианство. Являемся ли мы собственниками по отношению к самим себе?

1. Matthew Miller and Duncan Greenberg, “The Forbes 400”, *Forbes*, September 17, 2008 — www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaire-lists-400list08_ex-MN-0917richamericans_land.html.
2. Lawrence Michael, Jared Bernstein, and Sylvia Allegretto, *The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book*, Ithaca, N.Y.: IRL Press, an imprint of Cornell University Press, 2007. Эти авторы используют данные, собранные Эдвардом Волффом (2006 г.) и размещенные на сайте www.stateofworkingamerica.org/tabfig/05/SWA06-05-Wealth.pdf. См. также Arthur B. Kennickel, “Currents and Undercurrents: Changes in Distribution of Wealth, 1989–2004”, Federal Reserve Board, Washington, D.C., January 30, 2006 — www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004. 5.pdf.
3. Frederick A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
4. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 188.
5. *Ibid.*, p. 111.
6. *Ibid.*, pp. 137–160.
7. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. ix.
8. *Ibid.*, pp. 149–160
9. *Ibid.*, pp. 160–164.
10. *Ibid.*, p. 169.
11. *Ibid.*, p. 172.
12. *Ibid.*, p. 171.
13. Monica Davey, “Kevorkian Speaks After His Release from Prison”, *New York Times*, June 4, 2007.
14. Mark Landler, “Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule”, *New York Times*, December 26, 2003, p. A4.
15. Mark Landler, “German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter”, *New York Times*, January 31, 2004, p. A3; Tony Paterson, “Cannibal of Rothenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim”, *The Independent* (London), January 31, 2004, p. 30.
16. Luke Harding, “German Court Finds Cannibal Guilty of Murder”, *The Guardian* (London), May 10, 2006, p. 16.
17. Karen Bale, “Killer Cannibal Becomes Veggie”, *Scottish Daily Record*, November 21, 2007, p. 20.

Глава 4. Рынки и нравы.

Наемная помощь

1. James W. Geary, *We Need Men: The Union Draft in the Civil War* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1991), pp. 3–48; James M. McPherson, *Battle Cry of Freedom: The Civil War Era* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 490–494.
2. McPherson, *Battle Cry*, pp. 600–611.
3. Ibid.; Geary, *We Need Men*, pp. 103–150.
4. McPherson, *Battle Cry*, p. 601; Geary, *We Need Men*, p. 83.
5. Geary, *We Need Men*, p. 150; *The Civil War: A Film by Ken Burns*, episode 5, “The Universe of Battle”, chap. 8.
6. Jeffrey M. Jones, “Vast Majority of Americans Opposed to Resinstating Military Draft”, Gallup News Service, September 7, 2007 — www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majoprity-Americans-Opposed-Reinistituting-Military-Draft.aspx.
7. Hon. Ron Paul (R-Texas), “3000 American Deaths in Iraq”, U.S. House of Representatives, January 5, 2007 — www.ronpaullibrary.org/document.php?id=532.
8. “Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers”, National Priorities Project; данные из диаграммы 6: Active-duty Army: Recruits by Neighborhood Income, 2005, 2007, 2008 — www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/active_duty_army/recruits_by_neighborhood_income.
9. Ibid. В одном из исследований, выполненных Heritage Foundation, этот вывод ставят под сомнение главным образом посредством демонстрации того, что среди офицеров непропорционально много выходцев из более зажиточных почтовых районов. См. Shanea J. Watkins and James Sherk, “Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers”, Heritage Center for Data Analysis, August 21, 2008 — www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm.
10. “Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army’s Quality and Quantity Goals”, National Priorities Project; данные из Таблицы 1: Educational Attainment, FY 2008 — www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008eadttainment.
11. David M. Kennedy, “The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations”, (*Bulleting of the American Academy*, Spring 2006): 12–16. Кеннеди цитирует Эндрю Бачевича: Andrew Bacevich, *The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 28.

12. Kathy Roth-Douquet and Frank Schaeffer, *AWAOL: The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Services* (New York: HarperCollins, 2006).
13. Arielle Gorin, "Princeton, in the Nation's Service?", *The Daily Princetonian*, January 22, 2007. Количественные данные по Принстону взяты у Чарльза Москоса, социолога, изучающего военных. Москоса цитируют и в статье: Julian E. Barnes and Peter Spiegel, "Expanding the Military, Without a Draft", *Los Angeles Times*, December 24, 2006.
14. Газета *USA Today* сообщает, что, по данным Библиотеки Сената США, по меньшей мере у 9 из 535 членов Конгресса есть сыновья или дочери, которые несут службу в Ираке. См. Kathy Kiely, "Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone", *USA Today*, January 23, 2007.
15. Charles Rangel, "Why I Want the Draft", *New York News*, November 22, 2006, p. 15.
16. Ibid.
17. Kennedy, "The Wages of a Mercenary Army"; см. также David M. Kennedy, "The Best Army We Can Buy", *New York Daily News*, November 22, 2006, p. 15.
18. Ibid., p. 13.
19. Ibid., p. 16.
20. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), Book III, chap. 15, translated by G. D. H. Cole (London: J. M. Dent and Sons, 1973).
21. Doreen Carvajal, "Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits", *Boston Sunday Globe*, November 12, 2006; Molly Moore, "Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today's French Foreign Legion", *Washington Post*, May 13, 2007, p. A14.
22. Julia Preston, "U.S. Military Will Offer Path to Citizenship", *New York Times*, February 15, 2009, p. 1; Brean Bender, "Military Considers Recruiting Foreigners", *Boston Globe*, December 26, 2006, p. 1.
23. T. Christian Miller, "Contractors Outnumber Troops in Iraq", *Los Angeles Times*, July 4, 2007.
24. Peter W. Singer, "Can't Win with 'Em, Can't Go to War Without 'Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency", *Brookings Institution, Foreign Policy Paper Series*, September 2007, p. 3.
25. Судя по требованиям страховых выплат, направленным в Министерство труда США, по состоянию на апрель 2008 г. в Ираке погибло 1292 человека, пошедших служить по контракту. Данные приведены в статье: Peter W. Singer, "Outsourcing the Fight", *Forbes*, June 5, 2008. О том, что американские военные не ведут подсчет потерь среди служащих по контракту, см. Steve Fainaru, "Soldiers

- of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq, Private Contractors Are Officially Invisible – Even in Death”, *Washington Post*, December 1, 2009, p. C1.
26. Evan Thomas and March Hosenball, “The Man Behind Blackwater”, *Newsweek*, October 22, 2007, p. 36.
27. Принса цитируют в статье: Mark Hemingway, “Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors”, *The Weekly Standard*, December 18, 2006.
28. Данные о доходе в размере 1 млрд долл., полученном Блэкуотером в Ираке, взяты из книги: Steve Fainaru, *Big Boy Rule: America’s Mercenaries Fighting in Iraq* (New York: Da Capo, 2008). Эти же данные процитированы в статье: Ralph Peters, “Hired Guns”, *Washington Post*, December 21, 2008.
29. Ginger Thompson and James Risen, “Five Guards Face U.S. Charges in Iraq Deaths”, *New York Times*, December 6, 2008.
30. Singer, “Can’t Win with ‘Em”, p. 7.
31. Факты, приводимые в этом и следующих разделах, взяты из решения судов по делам *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987) и *Matter of Baby M*, Supreme Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2nd Series, 1227 (1988).
32. *Baby M*, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).
33. *Ibid.*, pp. 374–375.
34. *Ibid.*, p. 376.
35. *Ibid.*, p. 372.
36. *Ibid.*, p. 388.
37. *Matter of Baby M*, Court of New Jersey, 537 *Atlantic Reporter*, 2nd Series, 1227 (1988).
38. *Ibid.*, p. 1248.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, p. 1249.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, pp. 1248–1249.
43. Elizabeth S. Anderson, “Is Women’s Labor a Commodity?” *Philosophy and Public Affairs* 19 (Winter 1990): 71–92.
44. *Ibid.*, p. 77.
45. *Ibid.*, pp. 80–81.
46. *Ibid.*, p. 82.
47. Susannah Cahalan, “Tug O’Love Baby M All Grown Up”, *New York Post*, April 13, 2008.

48. Lorraine Ali and Raina Kelley, “The Curious Lives of Surrogates”, *Newsweek*, April 7, 2008; Debora L. Spar, *The Baby Business* (Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press, 2006), pp. 83–84.
49. См. Spar, *The Baby Business*. С тех пор Спар стала президентом Барнард-колледжа.
50. Ibid., p. 79.
51. Ibid.
52. Ibid., p. 80.
53. Ibid., p. 81.
54. Ibid.
55. Sam Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India”, Associated Press On-line, December 30, 2007.
56. Ibid. См. также: Amelia Gentleman, “India Nurtures Business of Surrogate Motherhood”, *New York Times*, March 10, 2008, p. 9.
57. Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India”.
58. Ibid.
59. Gentleman, “India Nurtures Business of Surrogate Motherhood”.
60. Об этой женщине и ее экономическом положении см. Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India”.
61. Ibid.

Глава 5. Иммануил Кант. Важность мотива: откуда берутся права человека

1. См.: Kristine M. Korsgaard, “Introduction”, *Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. cii–viii.
2. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), translated by H.J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 442. Читатели будут пользоваться разными изданиями перевода этой работы. Здесь я привожу стандартные номера страниц, взятые из издания *Groundwork*, осуществленного Прусской королевской академией в Берлине. В большинстве современных изданий *Groundwork* используют эти ссылки на страницы.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 394.
5. Ibid., p. 390.
6. Я признателен Лукасу Станчику за эту формулировку мнения Канта.

7. Ibid., 397.
8. Hubert B. Herring, “Discount for Honesty”, *New York Times*, March 9, 1997.
9. Kant, *Groundwork*, p. 398.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. “Misspeller Us A Spelling Bee Hero” (UPI), *New York Times*, June 9, 1983.
13. Kant, *Groundwork*, p. 412.
14. Ibid., p. 395.
15. Кант использует эту фразу в эссе, написанном за несколько лет до написания *Groundwork*. См. Immanuel Kant, “On Common Saying: ‘This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice’” (1793), in Hans Reiss, ed., *Kant’s Political Writings*, translated by H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), p. 73.
16. Kant, *Groundwork*, p. 414.
17. Ibid., p. 416.
18. Ibid., p. 425. См. также pp. 419–420.
19. Ibid., p. 421.
20. Ibid., p. 422.
21. Ibid., p. 428.
22. Ibid.
23. Ibid., p. 429.
24. Ibid.
25. Ibid., p. 433.
26. Ibid., p. 440.
27. Ibid., p. 447.
28. Ibid., p. 452.
29. Ibid.
30. Ibid., p. 453.
31. Ibid., p. 454.
32. Ibid., p. 454.
33. Ibid., 456.
34. Immanuel Kant, “Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse” (1784–1785), translated by Louis Infield and published in Immanuel Kant, *Lectures on Ethics* (Cambridge, Mass.; Hackett Publishing, 1981), p. 164. Этот текст основан на сделанных присутствовавшими на лекциях Канта студентами конспектах.

35. Ibid.
36. Ibid., p. 165.
37. Ibid.
38. Ibid., pp. 165–166.
39. Ibid., p. 167.
40. Immanuel Kant, “On Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns” (1799), translated by James W. Ellington and published as a supplement to Immanuel Kant, *Grounding for Metaphysics of Morals* (Cambridge, Mass: Hackett Publishing, 1993), p. 64.
41. Ibid., p. 65.
42. Эти слова Канта процитированы в статье: Alasdair MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?” in Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics: Selected Essays*, vol. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), p. 123.
43. Ibid.
44. House Judiciary Committee, December 8, 1998. Приведенные в книге мнения – воспроизведение комментариев, сделанных CNN при освещении этого события. Неполную запись этого обмена мнениями см.: www.cnn.com/ALLPOLITVS/stories/1998/12/08/as.it.happened/.
45. Immanuel Kant, “On Connob Saying: ‘This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice’” (1793), transkated by H. B. Nisbet and published in Hans Reissed., *Kant’s Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 73–74.
46. Ibid., p. 79.
47. Ibid.

Глава 6. Джон Роулз. Аргументы в пользу равенства

1. John Locke, *Second Treaties of Government* (1690), Peter Laslett, ed., *Locke’s Two Treatises of Government*, 2nd ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), sec. 119.
2. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
3. Отличную историю контрактного права см. в книгах: P. S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (New York: Oxford University Press, 1979); Charles Fried, *Contracts as Promise* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1981).

4. Associated Press, “Bill for Clogged Toilet: \$ 50, 000”, *Boston Globe*, September 13, 1984, p. 20.
5. David Hume, *Treatise of Human Nature* (1739–1740), Book III, part II, sec. 2. (New York: Oxford University Press, 2nd ed., 1978)
6. *Ibid.*, Book III, part III, sec. 5.
7. Эта история изложена в книге: P. S. Atiyah, *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, pp. 487-488; Атиях цитирует Е. С. Mossoner, *Life of David Hume* (Edinburgh: Kelson, 1954), p. 564.
8. Слова Юма цитируются в книге P. S. Atiyah, *The Rise and Fall*, p. 487.
9. Steve Lee Myers, “Squeegees, Rank High on Next Police Commissioner’s Priority List”, *New York Times*, December 4, 1993, pp. 23–24.
10. Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 24.
11. *Ibid.*, sec. 12.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*
15. Kurt Vonnegut, Jr., “Harrisson Bergeron” (1961), in Vonnegut, *Welcome to the Monkey House* (New York: Dell Publishing, 1998), p. 7.
16. *Ibid.*, pp. 10–11.
17. Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 17.
18. *Ibid.*, sec. 12.
19. *Ibid.*, sec. 48.
20. *Ibid.*
21. Rawls, *A Theory of Justice* (2nd ed., 1999), sec. 17.
22. *Ibid.*, sec. 48.
23. Woody Allen, *Stardust Memoirs*, United Artists, 1980.
24. Milton and Rosa Friedman. *Free to Choose* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1980), pp. 136–137.
25. Rawls, *A Theory of Justice*, sec. 17.
26. *Ibid.* В пересмотренном издании «Теории справедливости» (1999) Роулз опустил предложение о разделении судьбы другого человека.

Глава 7. В защиту аффирмативных действий

1. Факты по делу Ховуда представлены в: *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*, United States Court of Appeals for the Fifth Circuit, 78 D.3d (1996) и в статье: Richard Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”, *New York Times*, July 13, 1994, p. B8.

В примечании к решению окружного суда указано, что баллы, полученные Хопвуд на тестировании при приеме в школу права и находившиеся на уровне 83-го персентилля, «ставили ее значительно ниже медианного значения этого показателя у выходцев не из меньшинств, поступавших в 1992 г.». См. *Cheryl J. Hopwood v. State of Texas*, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp. 551 (1994), p. 43.

2. Слова Майкла Шарлота, процитированные в статье: Sam Walker, “Texas Hunts for Ways to Foster Diversity”, *Christian Science Monitor*, June 12, 1997, p. 43.
3. Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”
4. *Regents of University of Californian v. Bakke*, 438 U. S. 265 (1978).
5. *Grutter v. Bollinger*, 539 U. S. 306 (2003).
6. Ethan Bronner, “Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing”, *New York Times*, November 8, 1997, pp. A1, A12.
7. Слова Майкла Шарлота, в то время декана Школы права Техасского университета, процитированные в статье: Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”.
8. *Regents of University of Californian v. Bakke*, 438 U. S. 265 (1978), приложение к мнению судьи Пауэлла, pp. 321–324.
9. *Ibid.*, p. 323.
10. Ronald Dworkin, “Why Bakke Has No Case”, *New York Review of Books*, vol. 24, November 10, 1977.
11. *Ibid.*
12. Лоуэлл цитирует слова из статьи «Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them», *New York Times*, June 17, 1922, p. 3.
13. Дартмут приводит слова из статьи: Williem A. Honan, “Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past”, *New York Times*, November 11, 1997, p. A16.
14. Dworkin, “Why Bakke Has No Case”.
15. Отличное описание квот в Старретт-Сити дано в статье: Jefferson Morley, “Double Reverse Discrimination”, *The New Republic*, July 9, 1984, pp. 14–18; см. также: Frank J. Prial, “Starrett City: 20,000 Tenants, Few Complaints”, *New York Times*, December 10, 1984.
16. Эти гипотетические письма — адаптированные варианты текстов, впервые опубликованных в книге: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2nd ed., 1998).

Глава 8. Аристотель. Кто чего заслуживает?

1. История Колли Сمارт рассказана в статье: Sue Anne Pressley, “A ‘Safety’ Blitz”, *Washington Post*, November 12, 1996, pp. A1, A8. Приводимый в этой книге анализ основан на статье: Michael J.

-
- Sandel, “Honor and Resentment”, *The New Republic*, December 23, 1996, p. 27; статья воспроизведена в книге: Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005), pp. 97–100.
2. Aristotle, *The Politics*, edited and translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946), Book III, chap. Xii [1282b].
 3. Ibid.
 4. A. A. Milne, *Winnie-the-Pooh* (1926, New York: Dutton Children Books, 1988), pp. 5–6.
 5. Aristotle, *The Politics*, Book III, chap ix [1280b].
 6. Ibid. [1280a]
 7. Ibid. [1280b].
 8. Ibid.
 9. Ibid., [1281a]; Book III, chap. xii [1282b].
 10. Ibid., Book I, chap. ii [1253a].
 11. Ibid.
 12. Ibid.
 13. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 1925, Book II, chap. 1 [1103a].
 14. Ibid., Book II, chap. 1 [1103a].
 15. Ibid [1103a–1103b].
 16. Ibid. [1003b].
 17. Judith Martin, “The Pursuit of Politeness”, *The New Republic*, August 6, 1984, p. 29.
 18. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book II, chap. 2 [1104a].
 19. Ibid., Book II, chap. 9 [1109a].
 20. Ibid., Book VI, chap 6 [1140b].
 21. Ibid., Book VI, chap. 7 [1141b].
 22. Ibid., Book VI, chap. 7 [1141b].
 23. Здесь я щедро почерпнул из разъясняющего многое обсуждения, сделанного в книге: Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 103–129.
 24. Здесь я многим обязан полезной дискуссии из книги: Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 103–129.
 25. Aristotle, *The Politics*, Book I, chap. V [1254a].
 26. Ibid., [1254b].
 27. Ibid., [1254b].

28. Ibid., [1255a].
29. Ibid., Book I, chap. vi, [1254b].
30. Ibid., [1255b].
31. Ibid., Book, chap. iii, [1253b].
32. Очень полезную дискуссию по этому вопросу см. в: Russell Muirhead, *Just Work* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
33. *PGA Tour v. Martin*, 532 U. S. 661 (2001)
34. Ibid., особое мнение судьи Скалиа, 700.
35. Ibid., мнение судьи Стивенса, 682.
36. Ibid., 687.
37. Ibid.
38. Ibid., особое мнение судьи Скалиа, 701.
39. Tom Kite, “Keep the PGA on Foot”, *New York Times*, February 2, 1998.

Глава 9. Дилеммы лояльности:

Что мы должны друг другу?

1. Хороший обзор реституций и извинений, сделанных после Второй мировой войны, см. в книге: Elzar Barkan, *The Guilt of Nations* (New York: W. W. Norton, 2000). О немецких репарациях Израилю и евреям см.: Ibid., pp. 3–29. См. также: Howard V. Sachar, *A History of Israel* (London: Basil Blackwell, 1976), pp. 464–470.
2. Речь Конрада Аденауэра в бундестаге см.: “History of the Claims Conference” на официальном сайте Конференции по материальным претензиях евреев к Германии — www.claimscon.org/?url+history.
3. Слова Йоханнеса Рау процитированы в статье: Karin Laub, “Germany Asks Israel’s Forgiveness over Holocaust”, Associated Press, *The Independent*, February 16, 2000.
4. Barkan, *The Guilt of Nations*, pp. 46–64. Hiroko Tabuchi, “Historians Find New Proof on Sex Slaves”, Associated Press, April 17, 2007.
5. Barkan, *The Guilt of Nations*.
6. Norimitsu Onishi, “Call by U.S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan’s Leader”, *New York Times*, August 1, 2007.
7. Barkan, *The Guilt of Nations*, pp. 245–258; “Australia Apologizes ‘Without Qualification’”, интервью с профессором Пэтти О’Бриен, Центр австралийских и новозеландских исследований Джорджтаунского университета на Национальном государственном радио, 14 февраля 2008 г.

8. Barkan, *The Guilt of Nations*.
9. Tim Johnston. "Australia Says 'Sorry' to Aborigines for Mistreatment", *New York Times*, February 13, 2008; Misha Schubert and Sarah Smiles, "Australia Says Sorry", *The Age* (Melbourne, Australia), February 13, 2008.
10. Barkan, *The Guilt of Nations*, pp. 30–45.
11. *Ibid.*, pp. 216–231.
12. *Ibid.*, pp. 283–293; Tamar Lewin, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder", *New York Times*, June 4, 2001.
13. О внесенном конгрессменом Джоном Конайерсом законопроекте об изучении корпораций см.: www.conyers.house.gov?infex.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125-df3de5ec97f8.
14. Walter Olson, "So Long, Slavery Reparations", *Los Angeles Times*, October 31, 2008, p. A19.
15. Обзорное исследование, выполненное Майклом Даусоном, процитировано в статье: Harbour Fraser Hodder, "The Price of Slavery", *Harvard Magazine*, May-June 2003, pp. 12–13; см. также: Alfred L. Brophy, "The Cultural War over Reparation for Slavery", *DePaul Law Review* 53 (Spring 20004), pp. 1202–1211.
16. Wendy Koch, "Virginia First State to Express 'Regret' over Slavery", *USA Today*, February 26, 2007, p. 5A. О рабовладельческом населении Виргинии и других штатов см.: Christine Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement", *Stateline.org*, April 4, 2008 на: www.stateline.org/live/details/story?contentId=298236.
17. Vestal, "States Lead Slavery Apology Movement". См. также: "Apologies for Slavery", *State Legislature*, June 2008, p. 6.
18. Darryl Fears, "House Issues an Apology for Slavery", *Washington Post*, July 30, 2008, p. A3; House Resolution 194: "Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans", *Congressional Record House* 154, No. 127 (July 29, 2008), pp. 7224–7227.
19. Интересный анализ этого вопроса см. в книге: David Miller, *National Responsibility and Global Justice* (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 135–162.
20. Gay Alcorn, "The Business of Saying Sorry", *Sydney Morning Herald*, June 20, 2001, p. 17.
21. Слова Генри Хайда, процитированные в статье: Kevin Merida, "Did Freedom Alone Pay a Nation's Debt?", *Washington Post*, November 23, 1999.
22. Слова Уильямса процитированы в статье: Lewin, "Calls for Slavery Restitution Getting Louder".

23. Tom Hester, Jr., “New Jersey Weighs Apology for Slavery”, *Boston Globe*, January 2, 2008.
24. Darryl Fears, “Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?” *Washington Post*, August 2, 2008.
25. John Locke, *Second Treatise of Government* (1690), sec. 95-B: John Locke, *Two Treatise of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3rd ed., 1988).
26. Aristotle, *The Politics*, Book VII, 1323a, translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946).
27. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), translated by Lewis White Beck (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1956), pp. 66–67.
28. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), sec. 33, p. 211.
29. *Ibid.*, sec. 84, p. 560.
30. *Ibid.*, sec. 84, p. 561.
31. *Ibid.*, sec. 84, p. 560.
32. Подробнее этот вопрос разработан в книге: Michael J. Sandel, *Democracy’s Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 280–284; см. также: James Holt, “The New Deal and the American Anti-Statist Tradition” in John Braeman, Robert H. Bremner, and David Brody, eds., *The New Deal: The National Level* (Columbus: Ohio State University, 1975), pp. 27–49.
33. Franklin D. Roosevelt, “Message to Congress on the State of the Union”, January 11, 1944, in *Public Papers and Addresses*, vol. 13, pp. 40–42.
34. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 33.
35. Barry Goldwater, *The Conscience of a Conservative* (1960; Washington, D. C.: Regnery, Gateway edition, 1990), pp. 52–53, 66–68.
36. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), p. 201.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 204.
39. *Ibid.*, pp. 204–205.
40. *Ibid.*, p. 205.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. John Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 108–117.
44. *Ibid.*, p. 114.

45. "Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia", *New York Times*, December 11, 1984; Hunter R. Clark, "Israel and Airlift to the Promised Land", *Time*, January 14, 1985.
46. Слова Ш. Переса приведены в статье: Anastasia Toufexis, "Israel Stirmy Skies for a Refugee Airlift", *Time*, January 21, 1985.
47. Stephen Spector. *Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews* (New York: Oxford University Press, 2005). См. также сайт Израильской ассоциации помощи евреям Эфиопии: www.iaej.org.i/pages/history.htm
48. Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy" (1775), translated by Donald A. Cress (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing), p. 173.
49. *Ibid.*, p. 174.
50. John Burnett, "A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually", *All Thing Considered*, National Public Radio, February 23, 2009. См. также: www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1010500132.
51. Michael Waltzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), p. 62.
52. Продуманную аргументацию в пользу открытых границ см. в статье: Joseph H. Carens, "Aliens and Citizens: The Caser for Open Borders", *The Review of Politics* 49 (Spring 1987).
53. *Ibid.*, pp. 37–38.
54. Byron Dorgan, "Spend Money on U. S. Goods", *USA Today*, February 1, 2009;
55. Douglas A. Irwin, "If We Buy American, No One Else Will", *New York Times*, February 1, 2009; Anthony Faiola, "'Buy American' Rider Sparks Trade Debate", *Washington Post*, January 29, 2008.
56. Michael Mandel, "Can Obama Keep New Jobs at Home?", *BusinessWeek*, November 25, 2008.
57. Слова генерала Ли приведены в книге: Douglas Southall Freeman, *R. E. Lee* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934), pp. 443, 421. См. также: Norton Grodzins, *The Loyal and the Disloyal* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 142–143.
58. В этом и следующем абзацах я полагаюсь на свою работу: Sandel, *Democracy's Discontent*, pp. 15–16.
59. Dick Lehr, "Bulger Brothers Fund Their Worlds Colliding", *Boston Globe*, December 4, 2002, p. B1; Eileen McVamara, "Disloyalty to the Dead", *Boston Globe*, December 4, 2002; www.fbi.gov/eanted/fugutives/bulger.htm.
60. Scot Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street", *Boston Globe*, December 4, 2002, p. A19.

61. Nicolas Zamiska, "In South Boston, Belief and Sympathy", *Boston Globe*, June 20, 2003, p. A22.
62. Lehigh, "Bulger Chose the Code of the Street".
63. Shelly Murphy, "No U. S. Charges Against Bulger", *Boston Globe*, April 4, 2007, p. A1.
64. David Johnston and Janny Scott, "Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski", *New York Times*, May 26, 1996.
65. Ibid.
66. David Johnston, "Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms", *New York Times*, May 5, 1998.
67. William Claberson, "In Book, Unabomber Pleads His Case", *New York Times*, March 1, 1999.
68. William Claberson, "The Death Penalty as a Personal Thing", *New York Times*, October 18, 2004.
69. Matthew Purdy, "Crime, Punishment and Brothers K", *New York Times*, August 5, 2001.
70. Johnston and Scott, "Prisoner of Rage".

Глава 10. Справедливость и общее благо

1. Theodore H. White, *The Making of the President 1960* (New York: Atheneum Publishers, 1961), pp. 295–298.
2. Обращение сенатора Джона Кеннеди к Ассоциации священнослужителей большого Хьюстона 12 сентября 1960 г.: www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/References+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address+of+Senator+John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm.
3. White, *The Making of the President 1960*, p. 298.
4. Barack Obama, "Call to Renewal Keynote Address", Washington, D. C., June 28, 2006: www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_keynote_address.php.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Подробнее об этом см.: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 278–285.

10. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).
11. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, “The Nature and Scope of Distributive Justice” in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, vol. W (Cambridge, UR: Cambridge University Press), p. 289.
12. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 31.
13. Ibid., pp. 29–31.
14. Ibid., p. 58.
15. Ibid., pp. xx, xxviii.
16. Ibid., p. 215.
17. Ibid., p. 254.
18. Ibid., p. 236.
19. Эти слова взяты из книги: Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1984).
20. См.: Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), pp. 2–3.
21. Обама, “Call to Renewal Keynote Address”.
22. Я поднимаю вопрос морального статуса эмбриона в книге: Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), pp. 99–108.
23. Штаты Коннектикут и Айова (в 2008 и 2009 гг. соответственно) легализовали однополые браки постановлениями своих верховных судов.
24. См.: Tamara Metz, “Why We Should Disestablish Marriage” — в книге: Mary Lyndon Shanley, *Just Marriage* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 99–108.
25. Michael Kinsley, “Abolish Marriage”, *Washington Post*, July 3, 2003, p. A23.
26. Ibid.
27. Ibid.
28. *Hillary Goodridge vs. Department of Public Health*, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass. 309 (2003).
29. Ibid., p. 312. Фраза, процитированная в позиции суда («Наша обязанность — определять свободу всех, а не диктовать наш

- собственный моральный кодекс»), взята из дела *Lawrence v. Texas*, 539 U. S. 558 (2003), решения, которым Верховный суд США отверг закон Техаса, запрещающий гомосексуальные практики. В решении по делу *Lawrence*, в свою очередь, было процитировано то же предложение, взятое из решения Верховного суда по делу *Planned Parenthood vs. Casey*, 505 U. S. 833 (1992), касавшемуся прав на аборт.
30. Ibid.
 31. Ibid., p. 329.
 32. Ibid., p. 320.
 33. Ibid., p. 313.
 34. Ibid., p. 342.
 35. Ibid., p. 321
 36. Ibid., p. 322.
 37. Ibid., p. 331.
 38. Ibid., p. 333.
 39. Robert F. Kennedy, “Remarks at the University of Kansas, March 18, 1968. См.: jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/References+Desk/Speeches/RFKSpeech68Mar18Ukansas.Htm.
 40. Ibid.
 41. Barack Obama, “A new Era of Service”, University of Colorado. Colorado Springs, July 2, 2008, in *Rocky Mountain News*, July 2, 2008.
 42. Gary Becker, “Sell the Right to Immigrate”, *The Becker-Posner Bold*, February 21, 2005. См.: www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the-right.html.
 43. См.: Robert B. Reich, *The Work of Nations* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), pp. 249–315.

Российские издания, которые использованы при переводах цитат классиков

- Иммануил Кант*. Сочинения. Серия «Философское наследие». М., 1963–1966; в наст. издании использованы цитаты из тт. 4-1 и 4-2, 1965.
- Джон Локк*. Сочинения. Серия «Философское наследие». М., 1985. Т. 3.
- Жан-Жак Руссо*. Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Аристотель*. Сочинения. Серия «Философское наследие». М., 1976–1983. Т. 4, 1983.

Благодарности

Эта книга началась как курс лекций. На протяжении почти 30 лет я имею честь преподавать политическую философию старшекурсникам Гарварда. И в течение долгого времени я читал курс лекций под общим названием «Справедливость». Этот курс открывает и разъясняет студентам некоторые из великих философских трудов о справедливости, а также учитывает современные юридические и политические споры, вызывающие философские вопросы.

Политическая философия — предмет, требующий доказательств. И часть удовольствия, с которым связан курс «Справедливость», заключается в том, что студентам надо спорить — с философами-классиками, друг с другом и со мной. Поэтому я хотел бы прежде всего зафиксировать свою признательность тысячам выпускников, сопровождавших меня в этом многолетнем путешествии. Надеюсь, дух этой книги отражает их живое участие в обсуждениях вопросов справедливости. Я также благодарен нескольким сотням студентов-старшекурсников и студентов-юристов, которые помогли мне читать этот курс. Наводящие вопросы, которые они задавали на наших еженедельных собраниях, не только держали меня в должном напряжении, но и углубили мое понимание философских тем, которые мы совместно передавали слушателям.

Написание книги — занятие, очень сильно отличающееся от чтения курса лекций, хотя предмет и книги, и лекций схож. Во многих отношениях написание книги начинается с изысканий. Я благодарен за помощь, которую получил при работе над книгой, летнему исследовательскому семинару Гарвардской школы права. Кроме того, я признателен

Научной программе Карнеги, которую проводит Carnegie Corporation из Нью-Йорка. Моя особая благодарность — Вартану Грегориану, Патришии Розенфельд и Хизер Маккей, проявившим доброту, терпение и оказавшим помощь. Части книги, касающиеся рынков и морали, представляют собой начало проекта, в котором я по-прежнему участвую благодаря этим людям.

Я также стал человеком, воспользовавшимся услугами великолепной команды издательства Farrar, Straus and Giroux. С начала и до окончания книги работать с Джонатаном Галасси, Полом Эли, Джеффом Сирой и Лорел Кук было удовольствием. Таким же удовольствием стало сотрудничество с моим литературным агентом Эстер Ньюберг. Любовь этих людей к книгам, к их изданию пронизывает всю их работу и облегчает жизнь авторам. Я глубоко признателен им всем за оказанную мне помощь.

Мои сыновья, Адам и Аарон, слушают доводы о справедливости за обеденным столом с тех пор, как они смогли держать ложку. Серьезность, с которой они относятся к проблемам морали, их блеск и страсть заставляют меня думать, обогащают и доставляют удовольствие. Если у нас возникают сомнения, все мы обращаемся к Кику, моей духовной подруге и главному авторитету в наших моральных и духовных размышлениях. Ей я с любовью и посвящаю эту книгу.