

ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Amartya Sen

The Idea of Justice

Амартия Сен

Идея справедливости

Перевод с английского
Дмитрия Кралечкина



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

МОСКВА • 2016

УДК 130.123

ББК 87.7

С31

Книга выпущена при поддержке
Фонда «Либеральная Миссия»

Сен, А.

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

ISBN 978-5-93255-457-9

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

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

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

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

ISBN 978-5-93255-457-9

Содержание

Предисловие · 11

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

Благодарности · 25

Введение. Подход к справедливости · 36

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

ЧАСТЬ I. ТРЕБОВАНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

1. Разум и объективность · 69

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

2. Ролз и после Ролза · 94

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

3. Институты и люди · 121

Обусловленность институционального выбора · 124; Ограничение поведения за счет договорного подхода · 125; Власть и потребность в уравнивании · 128; Институты как основания · 130

4. Голос и общественный выбор · 136

Теория общественного выбора как подход · 140; Сфера действия

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

5. Беспристрастность и объективность · 169
Беспристрастность, понимание и объективность · 172; Переплетение, язык и коммуникация · 174; Публичное рассуждение и объективность · 177; Различные области непристрастности · 179
6. Закрытая и открытая непристрастность · 181
Исходное положение и ограничения договорного подхода · 183; Граждане государства и те, кто за границей · 186; Смит и Ролз · 189; Об интерпретации Смита у Ролза · 195; Ограничения «исходного положения» · 197; Пренебрежение через исключение и глобальная справедливость · 200; Непоследовательное включение и пластичность фокусной группы · 206; Закрытая непристрастность и местечковость · 211

ЧАСТЬ II. ФОРМЫ РАССУЖДЕНИЯ

7. Позиция, релевантность и иллюзия · 217
Позиционность наблюдения и знания · 217; Прояснение и иллюзия как следствия позиционности · 219; Объективные иллюзии и позиционная объективность · 224; Здоровье, заболеваемость и позиционные вариации · 227; Гендерная дискриминация и позиционные иллюзии · 229; Позиционность и теория справедливости · 231; Преодоление позиционных ограничений · 233; Кто наш ближний? · 234
8. Рациональность и другие люди · 238
Рациональные решения и реальный выбор · 240; Рациональный выбор против «теории рационального выбора» · 244; Узость традиционной экономики · 250; Личная выгода, симпатия и обязательство · 255; Обязательства и цели · 258
9. Множественность непристрастных оснований · 262
Чего другие не могут разумно отвергнуть? · 265; Множественность того, что невозможно отвергнуть · 268; Взаимные выгоды сотрудничества · 270; Договорное мышление и область его применения · 272; Сила и ее обязанности · 274
10. Реализация, последствия и деятельность · 278

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

ЧАСТЬ III. СОДЕРЖАНИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ

11. Жизни, свободы и возможности · 295
Ценность свободы · 298; Свобода: возможности и процессы · 299; Зачем помимо достижений рассматривать еще и возможность? · 309; Страх несоизмеримости · 313; Оценка и публичное рассуждение · 316; Возможности, индивиду и сообщества · 319; Устойчивое развитие и окружающая среда · 323
12. Возможности и ресурсы · 329
Бедность как нехватка возможностей · 330; Нарушение здоровья, ресурсы и возможности · 335; Использование первичных благ у Ролза · 338; Отступления от теории Ролза · 340; Равенство ресурсов у Дворкина · 342
13. Счастье, благополучие и возможности · 348
Счастье, возможность и обязанности · 350; Экономика и счастье · 351; Сфера действия и ограничения счастья · 353; Счастье как одно из эмпирических доказательств · 356; Утилитаризм и экономика благосостояния · 357; Информационные ограничения и невозможность · 359; Счастье, благополучие и успешность · 364; Здоровье: восприятие и измерение · 366; Благополучие и свобода · 369
14. Равенство и свобода · 374
Равенство, беспристрастность и предмет равенства · 376; Возможность, равенство и другие вопросы · 379; Возможности и личные свободы · 383; Множественность качеств свободы · 385; Возможность, зависимость и вмешательство · 389; Невозможность паретианского либерала · 395; Общественный выбор и формы игры · 402

ЧАСТЬ IV. ПУБЛИЧНОЕ РАССУЖДЕНИЕ И ДЕМОКРАТИЯ

15. Демократия как публичный разум · 409
Содержание демократии · 412; Ограниченная традиция демократии? · 416; Глобальные корни демократии · 418; Является ли Ближний Восток исключением? · 423; Роль прессы и медиа · 425
16. Практика демократии · 429
Предупреждение голода и публичное рассуждение · 433; Демократия и развитие · 437; Безопасность человека и политическая власть · 441; Демократия и политический выбор · 442; Права меньшинств и инклюзивные приоритеты · 445

17. Права человека и глобальные императивы · 449
Что такое права человека? · 451; Этика и право · 456; За пределами законодательного пути · 460; Права как свободы · 462; Возможность и процесс как аспекты свободы · 466; Совершенные и несовершенные обязанности · 468; Свободы и интересы · 473; Состоятельность экономических и социальных прав · 477; Анализ, жизнеспособность и применение · 484
18. Справедливость и мир · 488
Гнев и рассуждение · 491; Справедливость, которую надо видеть · 493; Множественность оснований · 495; Беспристрастное рассуждение и частичное упорядочивание · 497; Сфера действия частичных решений · 500; Аппарат сравнения · 502; Справедливость и открытая беспристрастность · 503; Запрет на местечковость как требование справедливости · 505; Справедливость, демократия и глобальное рассуждение · 510; Ответственный договор и общественный выбор · 512; Различия и общности · 515

Памяти Джона Ролза

Предисловие

«**Д**ЕТИ, кто бы их ни воспитывал, ничего не ощущают так болезненно, как несправедливость», — говорит Пип в «Больших надеждах» Чарльза Диккенса¹. Думаю, Пип прав: после унижительной встречи с Эстеллой к нему возвращаются яркие воспоминания «взбалмошного, злого деспотизма», от которого он страдал, будучи в воспитании у сестры. Но сильное ощущение явной несправедливости бывает и у взрослых. Мы приходим в волнение, причем не без оснований, когда замечаем в мире не отсутствие полной справедливости, которой мы, как правило, и не ждем, а обычные устранимые несправедливости, с которыми хотим покончить.

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

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

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

ливости, но и является, как я буду доказывать в этой книге, центральным моментом теории справедливости. В предлагаемом здесь исследовании констатация несправедливости часто будет выступать в качестве отправного пункта для критического обсуждения². Но можно задаться вопросом: если с этого можно начать, почему бы и не закончить этим? Зачем идти дальше нашего чувства справедливости и несправедливости? Почему нам понадобилась теория справедливости?

Понимание мира никогда не сводится к простому запоминанию наших непосредственных впечатлений. Оно обязательно требует рассуждения³. Мы должны «прочитать» то, что ощущаем или вроде бы видим, и спросить, что означают эти восприятия и как мы могли бы учесть их, не теряясь в них. Один из вопросов связан с надежностью наших чувств и ощущений. Чувство несправедливости может служить сигналом, который движет нами, но сигнал требует критического изучения, так что состоятельность вывода, основанного преимущественно на сигналах, должна подтверждаться тщательным разбором. Убеденность Адама Смита в важности моральных чувств не препятствовала ему в поисках «теории нравственных чувств» и не помешала утверждать, что ощущение вреда должно быть критически исследовано путем разумного анализа, позволяющего увидеть, может ли оно стать основанием для убедительного осуждения. Это требование анализа применимо и к склонности восхвалять те или иные вещи, тех или иных людей⁴.

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

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

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

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

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

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

Какая именно теория?

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

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

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

Во-вторых, хотя многие сравнительные вопросы справедливости можно успешно решить и прийти к согласию, обоснованному разумными аргументами, встречаются и другие сопоставления, в которых противоречащие друг другу соображения невозможно полностью согласовать друг с другом. В этой книге доказывается, что может быть много разных доводов, касающихся справедливости, каждый из которых выдерживает критический анализ, однако приводит к выводам, не совпадающим с выводами из других аргументов⁵. Разумные аргументы, уводящие в разных направлениях, могут выдвигаться людьми с разным опытом и традициями, но также могут возникать в рамках одного определенного общества или даже предлагаться одним и тем же человеком⁶.

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

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

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

В-третьих, наличие несправедливости, которую можно было бы исправить, нередко связано с поведенческими отклонениями, а не с институциональными недостатками (например, в «Больших ожиданиях» Пик вспомнил именно свою деспотическую сестру, и это не означает, что он обвиняет семью как институт). Справедливость в конечном счете связывается с тем, какой жизнью живут люди, а не только с природой окружающих их институтов. Тогда как многие главные теории справедливости сосредоточены, напротив, именно на том, как определить «справедливые институты», тогда как поведенческим качествам в них отводится производная, вторичная роль. Например, заслуженно прославившийся подход Ролза к «справедливости как честности» дает нам особый набор «принципов справедливости», которые нацелены исключительно на установление «справедливых институтов» (что позволит сформировать базовую структуру общества), и при этом подчеркивается, что поведение людей должно полностью соответствовать требованиям корректной работы этих институтов⁷. В соответствии с предлагаемым в этой

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

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

книге подходом к справедливости доказывается, что избыточным вниманием к институтам (с которыми, как считается, поведение согласуется должным образом), упускающим из виду саму жизнь, которой способны жить люди, обусловлены некоторые весьма важные недочеты. Внимание к реальной жизни в оценке справедливости влечет ряд важных следствий, касающихся природы и сферы действия идеи справедливости⁸.

Новое направление в теории справедливости, развиваемое в данной работе, имеет, как я буду доказывать, непосредственное значение для моральной и политической философии. Однако я также попытался обсудить значение выдвинутых здесь аргументов с теми, кто специально занимается правом, экономикой и политикой, и это, если настроиться на оптимистичный лад, может как-то сказаться на дискуссиях и решениях по практическим мерам и программам⁹.

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

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

8. Недавние исследования того, что можно назвать «концепцией возможностей», точно соответствуют пониманию справедливости в перспективе человеческой жизни и свобод, которыми люди могут в своей жизни пользоваться. См.: *Nussbaum M., Sen A. The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Сфера действия и ограничения этой концепции будут рассматриваться в главах 11–14.
9. Например, аргументы в пользу того, что я называю здесь «открытой беспристрастностью», допускающей при толковании справедливости законов учет как далеких голосов, так и близких (не только ради честного отношения к другим, но и ради преодоления зашоренности, что обсуждается Адамом Смитом в его «Теории нравственных чувств» и «Лекциях по юриспруденции»), имеют непосредственное значение для некоторых актуальных дискуссий в Верховном суде США, как показано в заключительной главе этой книги.

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

Публичное рассуждение, демократия и глобальная справедливость

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

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

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

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

Европейское Просвещение и наше глобальное наследие

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

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

книги в сравнении с другими работами по теории справедливости заключается в том, что я постоянно применяю идеи незападных обществ, особенно из индийской интеллектуальной истории, а также истории других стран. В интеллектуальном прошлом Индии существовали мощные традиции разумной аргументации, а не просто опоры на веру и неразумные убеждения, и то же самое можно сказать о богатейших идеях некоторых других незападных обществ. Концентрируя внимание почти исключительно на западной литературе, современные (преимущественно западные) проекты в области политической философии в целом и в разработке требований справедливости в частности оставались, как я хотел бы показать, ограниченными и в некотором смысле провинциальными¹¹.

Это, впрочем, не означает, будто я утверждаю наличие некоего радикального расхождения между «западным» и «восточным» (или в целом «незападным») мышлением, обращенным к этим темам. Существует множество разных типов рассуждений и на Западе, и на Востоке, но было бы совершенно неверно думать, будто есть некий единый Запад, противостоящий «восточным по своему существу» установкам¹². Подобные взгляды, порой встречающиеся в современных дискуссиях, весьма далеки от моей интерпретации. Скорее, мой тезис состоит в том, что похожие — или тесно связанные — идеи справедливости, честности, от-

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

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

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

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

Один из достаточно интересных и значимых примеров заключается в важном различии двух понятий справедливости, проведенном в ранней индийской юриспруденции, — различии *niti* и *nyaya*. Первая идея, *niti*, относится к упорядоченности организации, а также к правильности поведения, тогда как последняя, *nyaya*, связана с тем, что и как получается на деле, и особенно с жизнью, которой действительно могут жить люди. Это различие, значение которого будет обсуждаться во введении, помогает нам ясно понять, что есть два разных, хотя в какой-то мере связанных друг с другом, типа правильности, которые должны учитываться идеей справедливости¹³.

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

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

С другой стороны, ряд иных просвещенческих философов (например, Смит, Кондорсе, Уолстонкрафт, Бентам, Маркс, Джон Стюарт Милль) применяли некоторые подходы, общим для которых был интерес к сравнению разных способов прожить жизнь, испытывающих на себе влияние не только институтов, но и фактического поведения людей, социальных взаимодействий и других значимых факторов. Данная книга в значительной степени опирается на эту альтернативную традицию¹⁵. Аналитическая — и в большей мере математическая — дисциплина «теории

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

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

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

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

Место разума

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

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

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

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

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

Этот особый вид скептицизма, касающийся сферы действия рассуждения, ни в коей мере не служит, да и (как ясно говорит Аппиа) не должен служить основанием для того, чтобы мы отказались применять разум (насколько мы вообще на это способны) ради развития идеи справедливости или любого другого социально значимого понятия, такого, например, как идентичность¹⁸. Также он не опровергает аргументы, посредством которых мы пытаемся призвать друг друга к внимательному анализу наших выводов. Не менее важно отметить то, что, если другие видят в чем-то очевидный пример «неразумия», далеко не всегда они правы¹⁹. Разумное обсуждение спо-

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

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

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

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

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

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

Благодарности

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Амртия Сен

ВВЕДЕНИЕ

Подход к справедливости

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

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

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

Я обвиняю Уоррена Гастингса, эсквайра, в государственных преступлениях и правонарушениях.

Я обвиняю его от имени Палаты общин Великобритании на собрании Парламента, доверие которого он предал.

Я обвиняю его от имени всех Общин Великобритании, чей национальный характер он обесчестил.

Я обвиняю его от имени народа Индии, чьи законы, права и свободы он извратил; чьи владения он уничтожил, чью страну он опустошил и разорил.

Я обвиняю его от имени и в силу тех вечных законов справедливости, которые он нарушил.

Я обвиняю его от имени самой человеческой природы, которую он грубо попирает, ущемляет и притесняет — людей обоих полов, любого возраста, ранга, положения и в любых жизненных обстоятельствах¹.

Ни один аргумент не выделен здесь в качестве того *единственного* разумного основания для импичмента Уоррена Гастингса, который бы представлялся решительным ударом. Напротив, Берк предлагает множество разных причин для вынесения импичмента². Далее в этой работе я буду изучать процедуру, которую можно назвать «множественным обоснованием», заключающуюся, к примеру, в применении различных обвинений без поиска согласия касательно достоинств каждого из них. Основной вопрос здесь в том, должны ли мы прийти к согласию относительно какой-то одной линии обоснования, исключающей все остальные, ради разумного консенсуса по признанию факта несправедливости, требующей незамедлительного исправления. Здесь важно отметить главный для идеи справедливости момент: бывает сильное ощущение несправедливости, у которого много разных оснований, и при этом мы можем не соглашаться с тем, что то или иное основание является *главной* причиной для констатации несправедливости.

1. The Works of the Right Honourable Edmund Burke. London: John C. Nimmo, 1899. Vol. X. P. 144–145.

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

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

Рассмотрим различные, но в равной степени достаточно убедительные аргументы, выдвинутые в то время против решения начать войну в Ираке³. Во-первых, вывод об ошибочности вторжения может обосновываться отсутствием глобального соглашения, которое бы, в частности, проводилось через ООН и могло бы оправдать то, что одна страна посылает свою армию в другую. Второй аргумент может указать на то, что мы должны были использовать больше информации, например, о наличии или отсутствии оружия массового уничтожения в Ираке в период до вторжения; только после получения такой информации можно было бы принимать подобные военные решения, которые неизбежно подвергнут многих людей риску смерти, травмы или вынужденного перемещения. Третий аргумент может относиться к демократии как «правлению посредством обсуждения» (если вспомнить старое выражение, некогда ассоциировавшееся с Джоном Стюартом Миллем, но еще раньше использовавшееся Уолтером Бэджетом), сосредоточиваясь на политическом значении информационной манипуляции, достигаемой за счет искаженных сведений, сообщаемых жителям страны, а также специально созданных вымыслов (например, о воображаемой связи Саддама Хусейна с событиями 11 сентября или с «Аль-Каидой»), мешающих гражданам Америки оценить принятое исполнительной властью решение начать войну. Согласно четвертому ар-

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

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

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

Рассуждение и справедливость

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

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

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

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

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

Просвещение и основное расхождение

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

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

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

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

Обе этих черты относятся к «договорному» стилю мышления, открытому Томасом Гоббсом, а потом развитому Джоном Локком, Жаном-Жаком Руссо и Иммануилом Кантом⁵. Гипотетический «общественный договор», который, как предполагается, был принят, очевидным образом говорит об идеальной альтернативе тому хаосу, в который, если бы не этот договор, погрузилось бы общество, причем договоры, которые в основном обсуждались этими авторами, касались именно выбора институтов. Итоговый результат состоит в том, что были разработаны теории справедливости, сосредоточенные на трансцендентальном определении идеальных институтов⁶.

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

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

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

ре институтов, их исследования можно считать подходами к справедливости, «ориентированными на устройство» в более широком смысле, поскольку к устройству можно отнести не только правильные институты, но и правильное поведение⁷. Конечно, есть радикальное различие между концепциями справедливости, ориентированными на устройство и на реализацию: последние должны, к примеру, учитывать реальное поведение людей, а не просто предполагать, что все будут следовать идеальной линии поведения.

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

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

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

главное направление современной политической философии. Наиболее сильное и монументальное изложение этого подхода к справедливости мы находим в трудах ведущего политического философа нашего времени, Джона Ролза (чьи идеи и крайне важный вклад будут изучаться во второй главе «Ролз и после Ролза»)⁸. В самом деле, «принципы справедливости» Ролза в его «Теории справедливости» целиком и полностью определяются через совершенно справедливые институты, хотя он исследует, причем блестяще, и нормы правильного поведения в политическом и нравственном контекстах⁹.

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

Отправная точка

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

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

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

справедливости. В этом отношении она сходится не с сильной и более влиятельной в философском плане традицией трансцендентального институционализма, возникшей в период Просвещения (в первоначальном виде у Гоббса, а затем разработанной у Локка, Руссо, Канта и других теоретиков), а с «другой» традицией, которая также сложилась примерно в тот же период или сразу после него (в разных версиях, представленных Смитом, Кондорсе, Уолстонкрафт, Бентамом, Марксом, Миллем и др.). Тот факт, что у меня общая с этими мыслителями отправная точка, естественно, не означает, что я согласен с содержанием их теорий (это должно быть достаточно очевидным, поскольку они и сами существенно отличаются друг от друга), так что нам еще предстоит выяснить, куда мы через какое-то время прибудем, покинув этот отправной пункт¹⁰. Этому путешествию будет посвящена вся остальная часть книги.

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

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

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

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

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

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

Достижимость единственного трансцендентального согласия

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

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

Например, могут быть различия в точном сравнении, с одной стороны, распределительного равенства, а с другой — общего или совокупного улучшения. В своем трансцендентальном анализе Джон Ролз выбирает одну формулу (лексикографическое правило максимина, которое будет обсуждаться в главе 2) из множества доступных, но не приводит убедительных аргументов, которые бы исключили все остальные альтернативы, способные конкурировать за беспристрастное внимание с весьма специфической формулой Ролза¹¹. Может быть и много других разумно обоснованных различий в частных формулах, которыми Ролз ограничивается в двух своих принципах справедливости, не показывая нам, почему другие альтернативы не могут тоже претендовать на внимание в беспристрастной атмосфере его исходного положения.

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

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

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

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

Содержание публичного разума дано семейством политических концепций справедливости, а не одной-единственной концепцией. Существует много либерализмов и связанных с ними взглядов, а потому и много форм публичного разума, заданных семейством разумных политических концепций. И справедливость как честность, каковы бы ни были ее достоинства, — лишь одна из них¹².

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

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

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

которые бы требовали разных институциональных комбинаций для базовой структуры общества. Ролз мог бы, конечно, решить эту проблему, отказавшись от трансцендентального институционализма своих ранних работ (особенно «Теории справедливости»), и этот ход мне, как автору данной книги, особенно бы понравился¹⁴. Однако я, боюсь, не могу утверждать, что Ролз намеревался двинуться именно в этом направлении, хотя в некоторых из своих поздних работ он вплотную подходит к данной проблеме.

Три ребенка и флейта: иллюстрация

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

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

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

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

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

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

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

что людям позволяют оставлять у себя плоды их собственного труда¹⁵.

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

Общий вывод тут в том, что непросто отбросить в качестве несостоятельной любую из претензий, основанных, соответственно, на стремлении к человеческому самоосуществлению, устранении бедности или же праве пользоваться плодами собственного труда. Все эти разные решения поддерживаются серьезными аргументами, и мы, вероятно, не сможем сказать, что какой-то один аргумент определенно весомее остальных, если только не выбрать его произвольно¹⁷.

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

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

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

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

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

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

Сравнительный или трансцендентальный аппарат?

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

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

ного устройства не считается ни необходимым, ни достаточным.

Например, если мы пытаемся выбрать между Пикассо и Дали, нет смысла отсылать к оценке (пусть даже такая трансцендентальная оценка возможна), согласно которой единственной идеальной картиной в мире остается «Мона Лиза». Такое мнение, быть может, интересно услышать, но оно не имеет никакого отношения к выбору между Дали и Пикассо¹⁹. В самом деле, совершенно не обязательно рассуждать о, возможно, величайшей или самой совершенной картине в мире, чтобы выбрать один вариант из двух предложенных. Не достаточно, да и, по сути, не особенно нужно знать то, что «Мона Лиза» — это совершеннейшая картина в мире, если выбор на самом деле между Дали и Пикассо.

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

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

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

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

Трансцендентальная теория просто занимается другими вопросами, не теми, что важны для сравнительной оценки, так что ее вопрос может быть весьма интересным с интеллектуальной точки зрения и при этом не иметь непосредственного значения для проблемы выбора, с которой приходится иметь дело. Нам же требуется основанное на публичном рассуждении согласие относительно приоритетности альтернатив, допускающих реализацию. Разделение между трансцендентальным и сравнительным является достаточно последовательным, и подробнее оно будет обсуждаться в четвертой главе («Голос и общественный выбор»). Собственно, сравнительный подход играет основную роль в аналитической дисциплине «теории общественного выбора», открытой маркизом де Кондорсе и другими французскими математиками в XVIII в., в основном работавшими в Париже²⁰. Формальная дисциплина общественного выбора долгое время не особенно использовалась, хотя в одной специфической области — теории голосования — работа продолжалась. Эта дисциплина была возрождена и приняла свою современную форму в работах Кеннета Эрроу середины XX в.²¹ Данный

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

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

подход в последние десятилетия превратился в оживленное поле аналитического исследования, изучающего способы и средства обоснования сравнительных оценок социальных альтернатив ценностями и приоритетами рассматриваемых людей²². Поскольку работы по теории общественного выбора обычно носят достаточно технический характер и в основном состоят из математических формул, а большинство результатов могут быть установлены только за счет развернутых математических рассуждений²³, базовый подход этой теории привлек не так уж много внимания, особенно среди философов. Однако он и поддерживающая его логика весьма близки к общепринятому пониманию природы правильных социальных решений. В том конструктивном подходе, который я намереваюсь изложить в данной работе, идеи теории общественного выбора сыграют существенную роль²⁴.

Реализация, жизни и возможности

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

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

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

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

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

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

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

Свобода выбора дает нам возможность решить, что именно сделать, однако с этой возможностью приходит ответственность за поступки — в той мере, в какой мы их сами выбрали. Поскольку способность — это сила сделать нечто, ответственность, проистекающая из этой способности или силы, является частью концепции способностей, а это освобождает место для требований долга, которые в целом можно назвать деонтологическими требованиями. Здесь соображения агентности²⁵ и следствия подхода, основанного на способностях, перекрываются друг с другом; но в утилитаристском подходе (связывающем ответственность лица с его собственным счастьем) нет ничего непосредственно сопоставимого с указанными соображениями и следствиями²⁶. Точка зрения, ориентированная на социальную реализацию, включая и реальные способности, которые могут быть у людей, неизбежно выводит нас на более широкий спектр проблем, которые оказываются наиболее значимыми для анализа справедливости в мире, а потому требуют исследования и тщательной проработки.

Одно классическое различие в индийской юриспруденции

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

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

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

институтов, правил и организации, какими бы важными они ни были, должны оцениваться в более широком и полном контексте *пуау*, который неизбежно связан с миром в том виде, в каком он действительно формируется, а не только с институтами или правилами, которые у нас есть²⁷.

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

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

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

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

Подход, ориентированный на реализацию, упрощает понимание важности не поиска совершенной справедливости, а предотвращения очевидной несправедливости в мире. Как показывает пример *matsyanyaya*, задача справедливости — не просто пытаться достичь или мечтать о достижении совершенно справедливого общества и совершенно справедливых социальных институтов, а предупреждать явные случаи вопиющей несправедливости (избегая, скажем, страшного положения *matsyanyaya*). Например, когда люди в XVIII и XIX вв. выступали за отмену рабства, они не разделяли иллюзию, будто отмена рабства приведет к созданию совершенно справедливого мира. Их мысль состояла скорее в том, что рабовладельческое общество является абсолютно несправедливым (из числа вышеперечисленных авторов эту точку зрения постоянно высказывали Адам Смит, Кондорсе и Мэри Уолстонкрафт). Именно оценка невыносимой несправедливости рабства сделала его отмену главным приоритетом, и для этого не требовался консенсус о том, чем могло бы быть совершенно справедливое общество. Тем, кто вполне обоснованно полагает, что американская Гражданская война, которая привела к отмене рабства, стала для Америки большим шагом в сторону справедливости, пришлось бы смириться с тем, что с точки зрения трансцендентального институционализма (который признает разницу лишь между совершенной справедливостью и всем остальным) об укреплении справедливости посредством отмены рабства сказать почти нечего²⁸.

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

Значение процессов и обязанностей

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

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

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

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

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

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

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

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

well, /But fare forward, voyagers»]. В другой работе («Рассудительном индусе») я доказывал, что, если не ограничиваться собственно концовкой спора в «Бхагавадгите» как части «Махабхараты» и посмотреть на предыдущие разделы «Гиты», в которых Арджуна излагает свою позицию, или же на «Махабхарату» в целом, ограничения точки зрения Кришны станут вполне очевидными³¹. Действительно, после полного разорения страны, последовавшего за завершением «справедливой войны», к концу «Махабхараты», где описывается, как горело множество погребальных костров, а женщины оплакивали смерть своих любимых, трудно сохранить убежденность в том, что более широкая точка зрения Арджуны действительно была окончательно преодолена Кришной. Могут сохраняться весьма сильные аргументы в пользу «добротного пути», а не просто «пути вперед».

Хотя это различие может, в общем, соответствовать различию консеквенциалистской и деонтологической точек зрения, здесь особенно важно выйти за пределы этого элементарного противопоставления, чтобы понять то, что опасения Арджуны были связаны с тем, что он пойдет *не* по «добротному пути». Арджуна был обеспокоен не только тем, что, если начнется война, в которой он будет на стороне справедливости и правды, как ответственный за их восстановление, в этой войне погибнет много народа. Это, конечно, волновало его, однако в первой части «Гиты» Арджуна обеспокоен еще и тем, что он сам обязательно должен будет убить многих, в том числе и тех людей, которых он любит и с которыми у него личные отношения, поскольку это битва между двумя ветвями одной и той же семьи, к которым присоединилось множество людей, известных каждой из сторон. Собственно, реальное событие, которым обеспокоен Арджуна, выходит далеко за пределы того взгляда на последствия, который абстрагируется от процесса. Последовательное понимание социальной реализации, играющее центральную роль в справедливости как *пуауа*, должно принять полную форму широкого описания, включающего процесс³². Было бы сложно отказаться от внимания к социальной

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

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

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

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

Трансцендентальный институционализм и глобальные упущения

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

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

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

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

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

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

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

34. *Ibid. P. 130–133, 146–147.*

щие создания глобального государства. В своей поздней работе «Право народов» Ролз упоминает о некоем «дополнении» к описанному им осуществлению требований «справедливости как честности» на национальном уровне (в рамках одной страны). Однако это дополнение довольно-таки скудное, оно достигается через переговоры между представителями разных стран по некоторым весьма элементарным вопросам цивилизованности и гуманности, которые можно считать предельно ограниченными составляющими справедливости. В действительности Ролз не пытается вывести «принципы справедливости», которые могли бы вырасти из таких переговоров (конечно, что бы в них ни возникло, оно не заслуживает такого наименования), и сосредоточивается, напротив, на некоторых общих принципах гуманного поведения³⁵.

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

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

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

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

Подняться сможет,
Надежду и историю рифмуя³⁶.

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

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