

§3. Проблема области справедливости I

Роль концепта «человеческая природа» в теории справедливости

Проблема области справедливости является давним предметом интереса моральной философии. Одним из первых примеров обращения к ней могут быть рассуждения Аристотеля о полисе, как адекватном пространстве справедливости. Однако в систематическом виде анализ фактических основ использования понятия «справедливость» представлен лишь у Д. Юма в его концепции «обстоятельств справедливости». С точки зрения Д. Юма, необходимость использования этого понятия определяется четырьмя основными фактами. Первым условием является такое состояние общества, которое находится между двумя крайностями: абсолютным дефицитом благ, когда самое правильное их распределение оставляет большинство без средств для достойной жизни, и абсолютным изобилием, при котором всякое желание может быть удовлетворено без ущемления интересов другого. Можно назвать это условие *умеренной нехваткой благ*. Вторым условием служит тот факт, что способность индивидов к жертвам и уступкам ограничена тенденцией пристрастного отношения к собственным интересам и к интересам близких. На уровне кратких формулировок оно могло бы звучать как *ограниченная щедрость* или *ограниченная благожелательность*. Третье условие связано с неспособностью членов человеческих сообществ гарантировать собственную безопасность, опираясь исключительно на свои собственные силы. Оно часто формулируется как *приблизительное равенство возможностей*, либо как *взаимная уязвимость*. Наконец, четвертое условие определяется необходимостью присутствия других людей в качестве участников кооперативной деятельности по обеспечению материальных средств жизни и в качестве партнеров по межличностному общению. Можно назвать его *взаимной зависимостью*¹.

¹ См.: Юм Д. Исследование о принципах морали // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 189–198.

Именно эти четыре юмовских позиции до сих пор служат отправной точкой для исследования области справедливости¹. Они будут выступать в этом качестве и для нас, хотя, как мне представляется, их необходимо определенным образом скорректировать и дополнить. Наиболее уязвимыми среди юмовских условий являются ограниченная щедрость и умеренная нехватка благ. Ведь если абсолютная жертвенность *всех* членов данного общества или абсолютная доступность *всех* мыслимых благ совместной жизни действительно устраняют вопрос о должном балансе прав и обязанностей, то даже самый острый дефицит различных благ или же абсолютный эгоизм *всех* членов общества не исключают обсуждения степени справедливости сложившихся между ними отношений². В связи с этим первое и второе из юмовских обстоятельств могут быть переформулированы как «наличие партикулярных интересов, чреватых ситуацией конфликта» и как «нехватка благ, ценимых людьми».

Необходимое дополнение юмовской концепции обстоятельств справедливости включает в себя два основных момента. Во-первых, введение понятия «человеческой ситуации» или «человеческой природы» в качестве условия использования нормативного концепта «справедливость». Это понятие несколько шире юмов-

¹ Например, их воспроизводит Дж. Ролз в своей «Теории справедливости» Правда, в отличие от Д. Юма, Дж. Ролз характеризует интересы, ограничивающие меру уступок и жертв индивида, не просто как собственные, но как выражающие определенную «концепцию блага». Однако в любом случае информация о юмовских обстоятельствах является одним из важнейших факторов, определяющих выбор принципов справедливости участниками исходного положения (*Ролз Дж. Теория справедливости. С. 120–121*).

² Так, Д. К. Хьюбин приводит в качестве примера ситуацию абсолютной нехватки средств для выживания у группы матросов, спасшихся после кораблекрушения. Данное трагическое положение может разрешиться как вне правил справедливости (часть выживших убьет оставшихся во сне и увеличит тем количество съестных припасов) или же на основе этих правил (по коллективному решению будет брошен жребий, который определит, кто из пострадавших должен броситься в море, кишасщее акулами) (*Hubin D. C. The Scope of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1979. Vol. 9. № 1. P. 10*). Схожим образом и для гипотетического общества, населенного абсолютными эгоистами (разумными животными, охотящимися друг за другом), не исключена постановка вопроса о справедливости. Для этого достаточно представить, как это делает Т. Дональдсон, что подобное общество оценивается внешним наблюдателем. Вне всяких сомнений, тот квалифицировал бы его как несправедливое (*Donaldson T. Circumstances of Justice // Encyclopedia of Ethics / Ed. by L. C. Becker, C. B. Becker. N.-Y.-L.: Routledge, 2001. Vol. 2. P. 919*).

ского списка обстоятельств и включает, например, такие свойства, как телесность, смертность, раздельность личностей и т. д. Во-вторых, включение в теорию справедливости прямого указания на неизбежные социальные корреляты человеческой природы, то есть на базовые общественные структуры и институты, определяющие существование человека в рамках больших организованных коллективов. Таковы, на мой взгляд: а) система социального соподчинения, кульминирующая в создании государственно-правовых институтов и предполагающая наличие бюрократических структур; б) индивидуализированная собственность, влекущая за собой имущественное неравенство; в) семья, предполагающая определенный уровень полового разделения труда и пристрастное, предпочтительное отношение к сочленам.

Приблизительное определение социально-антропологического контекста, в котором может использоваться понятие «справедливость», позволяет проследить, каким образом обсуждение области справедливости может повлиять на решение проблемы ее определения. Дело в том, что в этической мысли существует устойчивая тенденция воспринимать элементы социально-антропологического контекста справедливости как главные препятствия на пути к полному воплощению идеала морали. Известно, что достижение братской любви и мира затрудняется физической разделенностью людей и партикуляризацией человеческих устремлений в условиях дефицита благ, а достижение равенства – существованием таких социальных структур, как бюрократия, собственность и семья. Именно поэтому в сохранении условий справедливости легко увидеть самую главную несправедливость, источник всех остальных изъянов социального космоса. Внешне такая позиция кажется вполне приемлемой и может даже получить красивое наименование «диалектической»: высшая справедливость состоит в том, чтобы преодолеть саму необходимость справедливости.

Однако есть серьезные основания для того, чтобы скептически относиться к подобному употреблению исследуемого концепта. Это определяется одной из дефинитивных характеристик справедливости, которая подразумевалась ее общим описанием, но специально нами еще не рассматривалась. Для полноценной артикуляции этого свойства необходимо вспомнить, что представления о справедливости являются не только источником требований, предъявляемых нравственным индивидом к самому себе, но и основанием

для моральных претензий к другим людям. В отличие от этики милосердия или этики бескорыстной заботы, этика справедливости не может опираться на призыв «не судите». Фиксация несправедливости порождает у человека, обладающего чувством справедливости, стремление вербализовать свое возмущение, сделать его достоянием гласности и восстановить нарушенное равновесие (наказать нарушителя, компенсировать потери пострадавшего, перестроить структуру институтов, допускающих дискриминацию, и т. д. и т. п.). Даже биологические истоки этики справедливости связаны с соответствующим образом направляемой агрессией – «моралистической агрессией» против нарушителей отношений взаимности¹. Очевидно также, что для реализации чувства справедливости необходим мощный внешний ресурс, будь-то ресурс распределяемых материальных благ или ресурс социального принуждения.

Именно поэтому идея преодоления обстоятельств справедливости на основе апелляции к самому понятию «справедливость» крайне уязвима в отношении аргументов, условно маркируемых как аргументы «наклонной поверхности»². Цена стремления добиться фундаментального изменения человеческой ситуации на основе «ревнивой добродетели» (такова одна из основных характеристик справедливости у Д. Юма) и с помощью средств, предполагаемых ею, всегда оказывается слишком высока, а результат – крайне неопределенен. Поэтому преодоление исходного социально-антропологического контекста справедливости, или преодоление человеческой природы, можно воспринимать как естественный предел споров о том, что справедливо или несправедливо в устройстве человеческих сообществ. Таким образом, выявляется дополнительная граница нормативного содержания общей справедливости. Она состоит в том, что, проецируя идею фундаментального этического равенства в область социальных отношений, мы можем вести речь о различных способах оперирования перечисленными харак-

¹ См. подробнее: *McCuire M. T. Moralistic Aggression, Processing Mechanisms and the Brain: The Biological Foundations of the Sense of Justice // The Sense of Justice. Biological Foundations of Law / Ed. by R. D. Masters, M. Gruter. L.: Sage Publications, 1992. P. 31–46.*

² То есть аргументов, указывающих на неизбежную дестабилизацию упорядоченного status quo в случае радикальных нововведений (в англоязычной этической традиции – slippery slope). Обзор способов употребления этого аргумента см: *Arras J. D. Slippery Slope Arguments // Encyclopedia of Ethics / Ed. by L. C. Becker, C. B. Becker. N.-Y.-L.: Routledge, 2001. Vol. 3. P. 1594–1596.*

теристиками человеческого общественного существования, о выборе оптимальной формы упомянутых выше социальных структур, но не об их устранении¹.

В связи с этим возникает ряд серьезных вопросов, требующих отклика. Не обесценивается ли выраженная выше позиция в свете тезиса о бесконечной пластичности человека? Не будет ли использование понятия «человеческая природа» в дискурсе справедливости контрабандным введением консервативных идеологом, заранее предрешающих исход спора о справедливом общественном устройстве? И, наконец, какими именно катастрофическими последствиями для общества грозит требование преодолеть человеческую природу, если оно выдвигается как требование установления справедливости? Попытаемся ответить на них последовательно.

Что касается первого вопроса, то многие интеллектуальные течения современности (марксизм, экзистенциализм, философия постмодернизма) предполагают, что человек является существом бесконечно пластичным. Особенно отчетливо данная идея была выражена в творческом наследии М. Фуко. Именно он выдвинул тезис о потенциально бесконечном количестве социальных и политических порядков, в пределах которых возможно такое же бесконечное количество убеждений, смыслов и идентичностей. В соответствии с данной позицией, поиск неотъемлемо присущих человеческой ситуации препятствий для перестройки общества во имя справедливости является бессмысленным занятием. В то же время любые описания человеческой природы, которые фигурируют в философской мысли, следует воспринимать как элемент того или иного «режима истины», отражающего конкретную социально-политическую и культурную систему².

Однако этот жесткий антиэссенциализм встречает в современной социальной философии вполне аргументированную оппозицию. В этом смысле характерна известная дискуссия между М. Фуко и Н. Хомски, в которой последний исходил из тезиса о том, что любая серьезная социальная наука или конкретная социальная тео-

¹ Эта мысль спорадически встречается в теории социальной справедливости. См.: *Galston W. Justice and the Human Good*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. P. 281; *Taylor Ch. The Nature and Scope of Distributive Justice*. P. 295.

² Описание этой стороны воззрений Фуко см.: *Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice*. 1999. Vol. 5. № 2. P. 177–210.

рия должны быть основаны на некотором понимании человеческой природы. При этом природа человека, как и правила «порождающей грамматики» для речи, одновременно и дает социальному проектированию средства, и накладывает на него некоторые ограничения. С этим выводом оппонента М. Фуко сложно не согласиться.

Второй вопрос связан с исторической ретроспективой использования понятия «человеческая природа» в социально-политическом философствовании. Действительно, природными различиями между людьми или вытекающими из человеческой природы ограничениями социальных институтов довольно часто оправдывались режимы исключения, эксплуатации и подавления.

Однако пример той же дискуссии М. Фуко и Н. Хомски показывает, что апелляция к человеческой природе в социальной этике не влечет автоматически реакционных выводов. Во-первых, Н. Хомски, выступающий как сторонник умеренно эссенциалистского подхода, никак не может быть назван консерватором. А, во-вторых, в ходе дискуссии сам М. Фуко очень точно замечает, что идея человеческой природы может получать те описания, которые моделируются в целом по мерке существующих общественных институтов, и те дефиниции, которые предполагают возможность существенного изменения наличного социального порядка¹. Значит, в данном случае возможна предметная дискуссия, которая (при наличии весомой аргументации) может дать выводы в пользу более или менее консервативной позиции. Идеологические мотивы должны существенно влиять на ход такой дискуссии, но не в большей мере, чем на другие споры по поводу нормативных оснований социально-политической практики.

Третий вопрос предполагает двойственный ответ. В качестве катастрофических последствий могут выступать либо потеря ценных человеческих свойств и практик, неоправданное обеднение жизненного опыта индивидов, либо потеря сил и средств определенного сообщества, которая ведет к существенному уменьшению его упорядоченности, устойчивости и эффективности. Пытаясь прояснить подробнее эту мысль, я буду использовать в качестве опорных точек две интеллектуальные традиции, которые представ-

¹ См.: Фуко М. О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. М.: Праксис, 2002. Р. 122–123.

ляются мне вполне совместимыми между собой: *эволюционистскую этику* и *томистско-аристотелианскую теорию естественного закона*.

Первая подчеркивает потери, характеризующие общее состояние социальной системы. Как справедливо заметил П. Козловски, эволюционистская этика (в том числе, современная социобиология) «в таких универсалиях, как размножение – сексуальность, родительская забота – брак, территориальность – защита, разделение труда – социальное расслоение, может напомнить и обосновать природную основу человеческого общежития. Она противостоит вере... в то, что человек может полностью эмансипироваться от этих условий»¹. Исследования эволюционистски ориентированных этиков подтверждают, что социально-антропологический контекст справедливости чрезвычайно глубоко укоренен в модифицированной историей культуры биологической основе человека. Его базовые элементы либо напрямую восходят к этой основе, либо представляют собой эволюционные преимущества, опирающиеся на нее.

Прямым выражением биологической основы существования человека является отмеченное Д. Юмом наличие партикуляризованных интересов, приводящих к конкуренции и конфликту. Известный социобиолог Р. Мастерс демонстрирует, что данные биологической науки свидетельствуют в пользу старого аристотелевского определения «человек – политическое животное», предполагающего в качестве наиболее существенной человеческой черты бесконечно продолжающийся спор о мере и условиях кооперации². Однако в рамках любого *расширенного* сообщества, исключающего непосредственное общение, крайне уязвимо для многочисленных «безбилетников» и требующего от индивидов слишком больших жертв, которые непосредственно не увеличивают репродуктивных шансов конкретного генетического фонда, «политическое живот-

¹ Козловски П. Эволюция и общество: критика социобиологии // Козловски П. Критика капитализма. Эволюция и общество. СПб.: Экономическая школа, 1996. С. 130. Подобные тезисы встречаются и в трудах самих представителей данной традиции (часто конкурируя с более претенциозными, сугубо биологизаторскими заявлениями). См. напр.: Wilson E. On Human Nature. Cambridge – L.: Harvard University Press, 1978. P. 134; Masters R. D. Beyond Relativism. Science and Human Values. Hanover, L.: University Press of New England, 1993. P. 145–146.

² Masters R. D. The Nature of Politics. L., New Haven: Yale University Press, 1989. P. 138, 140.

ное» нуждается в дополнении сугубо биологических способов поддержания кооперации.

Задействовав эвристический аппарат теории игр (простую дилемму заключенных и дилемму заключенных с неопределенным количеством членов, или «трагедию общин»), этики-эволюционисты доказывают, что достаточный уровень кооперативности может быть обеспечен *либо* за счет участия во взаимодействии родственников и людей, твердо рассчитывающих на взаимность на основе прошлого опыта (что достижимо лишь в сообществе непосредственного общения), *либо* за счет направленного распределения наград и наказаний. Именно эту функцию выполняют бюрократические структуры расширенных человеческих сообществ. Конечно, существование бюрократии непропорционально повышает эволюционно-селективные преимущества самих бюрократов и их потомства. Однако, как полагает Р. Мастерс, бюрократическая система оказывается биологически приемлемой и необходимой, поскольку она существенно увеличивает возможности внутригрупповой кооперации и внешней безопасности группы, а также служит средством (хотя и не гарантированным) от катастроф, связанных с избыточным потреблением ресурсов¹. Ее альтернативой является возвращение в мир малых сообществ, что было бы доступно современному человечеству лишь ценой огромных потерь².

В похожем отношении к биологическому фундаменту человека находится индивидуализированная собственность, которая также представляет собой результат его развития в условиях тех сообществ, где кооперация не ограничивается непосредственно знающими друг друга индивидами. Опиравшийся на теорию группового отбора Ф. Хайек предположил, что институт индивидуализированной собственности, находящийся в центре моральных традиций «расширенного порядка человеческого сотрудничества», является

¹ Masters R. D. The Nature of Politics. Ch. 6. Why Bureaucracy? P. 187–213.

² В социобиологической литературе, конечно, присутствует мнение, что раз природная форма существования человека связана с небольшими, мало соприкасающимися друг с другом и идеально вписанными в экосистемы сообществами охотников и собирателей, то способом решения всех проблем современности может быть только более или менее полный возврат к ней. Однако пути такого возврата, неизбежно связанного с масштабной депопуляцией, при этом никак не проясняются (см. в качестве примера: Fox R. The Search for Society. Quest for a Biological Science and Morality. Princeton: Princeton University Press, 1989).

абсолютно необходимой предпосылкой эффективной экономики, обслуживающей потребности больших масс людей. Приняв во внимание, что «расширенный порядок» уже существует как доминирующая социальная реальность, следует предположить, что его альтернативой может быть только цивилизационная катастрофа. То есть, как полагает Ф. Хайек, разрушение института собственности «во имя “этического” усовершенствования мира» означало бы мгновенную утрату всех эволюционных преимуществ, которые были приобретены за тысячелетия отбора наиболее приспособленных групп. Это «было бы равнозначно примирению со смертью миллиардов людей и обнищанием тех, кто останется в живых»¹.

Наконец, вопрос о семье, которая определяется в эволюционистской этике достаточно широко, как замкнутая группа тесно связанных между собой взрослых с их детьми. Исследователи, разрабатывающие этический потенциал эволюционной и социобиологической теории, отмечают значительные эволюционные преимущества семьи, которая оптимизирует процесс воспроизводства новых поколений. Одновременно они обращают внимание на ее самовоспроизводящийся характер в тех случаях, где имели место попытки искусственного устранения этого института. Такова ситуация в израильских кибуцах и феминистских коммунах². Отсюда следует вывод, что стремление разрушить институт семьи, исходя из соображений равенства и справедливости, потребовало бы для своей реализации масштабного культурного тренинга, который пришлось бы дополнить усилиями генной инженерии. Однако это было бы сопряжено с использованием непомерного количества различного рода ресурсов и зачеркнуло бы все эволюционные преимущества семьи.

Этика естественного закона, в отличие от эволюционистской традиции, акцентирует внимание не на потерях сообщества в целом, а на потерях отдельных индивидов в том, что касается полноты их человеческого существования. Ее основная мысль такова: нравственное отношение одного человека к другому невозможно реализовать без более или менее определенного знания о том, что такое человек вообще, что ему необходимо для жизни, или в чем

¹ Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М.: Изд-во «Новости», 1992. С. 206.

² См. соответственно: *Singer P. The Expanding Circle. P. 29–37; Wilson E. On Human Nature. P. 121–149.*

состоит благо человека. Способ выявления фундаментальных благ предполагает, что их система надстраивается над системой неотъемлемых сторон человеческого существования. В развернутом списке последних, предложенном М. Нассбаум, фигурируют следующие номинации: смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность испытывать боль и удовольствие, познавательная способность, наличие долгого детского развития, отношения с другими видами и природой, способность устанавливать связи с другими людьми и приобретать привязанность к ним, юмор и игра, использование разума для определения формы собственной жизни (жизненного плана), отделенность от других человеческих существ¹.

Принимая этот или подобные ему списки, необходимо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, некоторые из их номинаций выступают как своего рода ограничения. Однако именно эти ограничения создают возможность для реализации благ человеческой жизни и достижения нравственных совершенств². Во-вторых, сто-

¹ *Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice* P. 216–220. В одной из своих последних работ она предлагает модифицированный вариант данного списка, который «представляет собой результат нескольких лет кросскультурных дискуссий» и сформирован под воздействием множества «дополнительных голосов». Он включает в себя следующие компоненты: 1) жизнь; 2) телесное здоровье; 3) телесная целостность; 4) чувства, воображение и мысль; 5) эмоции; 6) практическая рациональность; 7) существование в тесных отношениях с другими людьми с двумя коррелятами: возможностью участвовать в различного рода взаимодействиях и наличием оснований для самоуважения; 8) взаимодействие с другими видами; 9) игра; 10) контроль над собственным окружением: политический – через гражданское участие, материальный – через доступ к распоряжению собственностью (*Nussbaum M. C. Women and Human Development: The Capabilities Approach*. P. 76–80). Для сравнения см. подобные списки: *Finnis J. Natural Law and Natural Rights*. P. 85–90; *Rasmussen D. B. Human Flourishing and the Appeal to Human Nature // Social Philosophy and Policy*. 1999. Vol. 16. № 1. P. 41; *Arneson R. J. Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy // Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory / Ed. by G. Klosko and S. Wall. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 2003. P. 204.*

² *Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice*. P. 220–221, подробнее: *Nussbaum M. C. Transcending Humanity // Nussbaum M. C. Love's Knowledge*. N.-Y.: Oxford University Press, 1990. P. 365–391. Как полагает М. Нассбаум, этика естественного закона возрождает одну из важнейших посылок античной антропологии, основательно забытую в эпоху Нового времени. Для античных поэтов, трагиков и в какой-то мере для Аристотеля человеческое существование оказывается прекрасным и ценным не «вопреки», а во многом «из-за» его ограниченности, хрупкости и уязвимости. Ярким символом красоты и ценности ограниченного служит, с ее точки зрения, постоянно повторяющийся мифологический сюжет о любви бессмертных богов и богинь к смертным мужчинам и женщинам (*Nussbaum M. C. The Fragility of*

роны человеческой природы не имеют единого общего знаменателя, который позволял бы оправдать полное исключение одной из них ради максимизации другой¹. Баланс между ними имеет высокую степень вариативности на индивидуальном и историко-культурном уровне, но уже сама необходимость его достижения препятствует любым попыткам преодоления природы.

Парадигматическим примером использования аргументов «от человеческой природы» в спорах о справедливом общественном устройстве является аристотелевская критика идеального полиса, обрисованного в платоновском «Государстве». Как известно, радикально-конструктивистский тезис Платона о необходимости ввести «общность жен и детей» встречает у Стагирита возражение, связанное с опасностью «разбавления» взаимной привязанности, а требование устранить собственность отклоняется в связи с опасностью исчезновения «благородной щедрости» (Pol. 1263b5–15).

Эту логику почти буквально воспроизводит современный канадский философ Ч. Тейлор, объясняя, почему Дж. Ролз столь резко прерывает свое знаменитое рассуждение о семье как препятствии на пути установления системы равных возможностей. Мы, полагает Ч. Тейлор, наделены интуитивным знанием, что семья связана с важнейшим аспектом человеческого потенциала, или «используя язык древних, формироваться и жить семьями “естественно” для человека. Аргумент, что мы должны ради справедливости между индивидами разрушить семью, кажется абсурдным тем, кто думает именно так. Абсурдность возникает из ощущения, что планируемое разрушение устанавливало бы равенство уже не между полными человеческими существами, а между усеченными, искалеченными людьми»².

М. Нассбаум конкретизирует аристотелианское рассуждение о семье в отношении отдельных характеристик человеческой природы и соответствующих им фундаментальных благ. Необходимость существования семьи связана, по ее мнению, с особенностями процесса формирования человека (длительный период детского развития) и с природной способностью людей к установлению межлич-

Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 1–3).

¹ См.: *Nussbaum M. C.* Human Functioning and Social Justice P. 222; *Finnis J.* Natural Law and Natural Rights. P. 93–95.

² *Taylor Ch.* The Nature and Scope of Distributive Justice. P. 295.

ностных связей и приобретению привязанностей. Эти исходные черты человеческой ситуации находят свое выражение в таком комплексном благе, как «жизнь среди других людей и ради них, демонстрация заботы о них, участие в различных видах семейных взаимодействий»¹. Если при этом принять во внимание, что для поддержания семейных структур необходимы различные виды деятельности и что некоторые из них эффективнее реализуются с учетом половой дифференциации, то элементы полового разделения труда внутри семьи также получают природную санкцию.

Схожим образом может быть рассмотрен институт индивидуализированной собственности. Он служит неперенным условием для реализации таких сторон человеческой природы, как раздельность личностей, способность к свободному и рациональному формированию индивидуальных жизненных планов и способность к приобретению привязанностей к другим людям. Это значит, что, стремясь к устранению собственности, мы пытаемся решить серьезные и болезненные проблемы, порождаемые ею, за счет безвозвратной потери той части свободы выбора, которая «делает возможным совершение прекрасных и щедрых поступков в отношении других людей»².

Подмена справедливости преодолением человеческой природы

В завершение данного параграфа я планирую обратиться к некоторым примерам из истории этической мысли, в которых происходит очевидная или замаскированная подмена поиска справедливого

¹ Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice P. 222.

² Nussbaum M. C. Non-Relative Virtues // Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988. P. 50. Схожая позиция: Finnis J. Ibidem. P. 145. Присутствие властных структур (authority) также может быть нравственно санкционировано с помощью рассуждения о человеческой природе как основе благой или полной человеческой жизни. Это достигается за счет утверждения о возможности по-настоящему эффективного служения общему благу только в качестве правителя-управленца (в духе аристотелевского «мужчину чин покажет»). Однако представители современной аристотелианско-томистской традиции избирают в этом вопросе путь, параллельный эволюционизму: властные структуры выступают для них как необходимый ответ на проблему «безбилетничества» и проблему координации (ср.: Masters R. D. The Nature of Politics. P. 200 и Finnis J. Natural Law and Natural Rights. P. 231–233).

общественного устройства стремлением преодолеть человеческую природу. Начнем с марксистской этической традиции. Наиболее очевидно подобная подмена присутствует в той интерпретации идей К. Маркса и Ф. Энгельса, которая возникла в советской официальной идеологии и этической мысли. Казалось бы, повторяющиеся в текстах классиков марксизма утверждения о пустоте и несостоятельности таких идей, как равенство и справедливость, об их ситуативно-историческом и идеологизированном характере, их принадлежности к моральной аргументации, от которой должны быть свободны научные построения политической экономики, выглядят вполне недвусмысленно. Однако, как известно, некоторые советские этики и идеологи попытались отстоять идею справедливости в качестве основания марксистской политической теории и практики.

С их точки зрения, зависимость справедливости от исторической необходимости совсем не аннулирует значения данного понятия. Она лишь предполагает, что, выдвинув требование справедливого социального устройства, возможно преодолеть только те затруднения, которые могут быть устранены в условиях данного этапа закономерной истории человечества. При этом в настоящий момент большинство таких ограничений можно считать превзойденными, поскольку материальная основа коммунистического общества уже заложена. Мысль об идеологизированном характере любых представлений о справедливости и равенстве смягчается в советской марксистской этике на основе разграничения «социальной» и «моральной», а также «общечеловеческой» и «классовой» справедливости. В ходе борьбы за социализм и построения коммунизма становится возможным органичное совпадение этих понятий.

При подобном подходе идеал коммунистического общества (без государства, без собственности, с распределением по потребностям) выступает в качестве высшего выражения «социальной» и «общечеловеческой» справедливости. Именно справедливость коммунизма превращается в точку отсчета для оценки других типов социальной организации. Так, сравнение коммунизма с капитализмом оказывается «моральным доказательством несостоятельности» последнего, а сравнение с социализмом позволяет определить, что тот справедлив лишь частично (по отношению к средствам

производства, но не по отношению к распределению предметов потребления)¹.

Из сказанного выше о советской этике и об официальной идеологии советского периода видно, что стремление преодолеть обстоятельства справедливости и сопутствующие им институты парадоксальным образом опиралось здесь на требование построить справедливое общество, что, в соответствии с исходной посылкой, выдвинутой выше, обесмысливает такую позицию как одну из концепций справедливости.

Впрочем, возможна и иная интерпретация классиков марксизма, которая также претендует на аутентичность. Ее сторонники акцентируют элементы уже упомянутой критики понятий справедливости и равенства К. Марксом и Ф. Энгельсом, стремятся продемонстрировать аморалистический характер марксистской социальной философии. Наиболее отчетливо эта позиция выражена одним из известных западных историков философии А. Вудом. С его точки зрения, для К. Маркса было характерно убеждение в том, что употребление понятий «справедливо» и «несправедливо» всецело регулируется фактическими социальными отношениями². В таком случае, каждый общественный строй безусловно справедлив с точки зрения его собственных понятий о справедливости. Так, античное рабство или эксплуатация наемных рабочих никак не могут быть названы несправедливыми, поскольку вполне соответствуют сущности таких способов производства, как рабовладельческий или капиталистический. Возражения этому утверждению, связанные с тем, что капитализм может быть несправедлив с точки зрения своих собственных ценностных стандартов (например, если отношения между буржуа и рабочим не будут признаны свободным обменом) или при сравнении с коммунизмом, по А. Вуду, являются грубым искажением позиции классиков³.

Сказанное выше не исключает возможности бороться с теми явлениями, справедливость которых бесспорна в пределах данного способа производства. Но основанием такой борьбы является не

¹ См., напр.: Бербешикина З. А. Справедливость как социально-философская категория. М.: Мысль, 1983. С. 3, 15, 40, 57.

² Wood A. Marx against Morality // A Companion to Ethics / Ed. by P. Singer. Cambridge: Blackwell, 1993. P. 517.

³ Wood A. The Marxian Critique of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 3. P. 265.

идея справедливости или общее благо всего человечества, а коллективно эгоистический интерес угнетенного при данном строе класса. При таком понимании марксистская социальная философия приобретает видимость внутренней согласованности в вопросе о пределах использования понятия «справедливость». Социально-политический проект марксизма вполне сознательно выходит за пределы справедливости, стремясь преодолеть ее ограниченные обстоятельства и вытекающую из них систему институтов. Однако он и не нуждается в призывах к справедливому устройству общества.

Но согласованность эта иллюзорна. Первое противоречие данной интерпретации состоит в том, что использование тезиса об оправданном насилии, «насилии во благо» само по себе означает скрытую апелляцию к идее справедливости. Второе противоречие связано с мотивацией революционной борьбы. Вне обращения пролетарской партии к понятию универсальной, общечеловеческой справедливости трудно вообразить, как будет обеспечено участие большинства пролетариата в крайне опасном революционном процессе и в требующем жертв переходном периоде к коммунизму. Если пролетариями руководит классовый – по сути, эгоистический – интерес, то каждый из них сталкивается с вопросом о достаточной мотивированности совместных действий в свете расчета выгод и потерь. В результате этого расчета выясняется, что для отдельного пролетария была бы выгодна (то есть рациональна) позиция «безбилетника», не несущего никаких потерь в ходе борьбы, но извлекающего затем все возможные выгоды из победы. И так как принуждение государственного типа к пролетариям-«безбилетникам» не предполагается марксовской теорией революции, то вопрос о кооперации усилий пролетариев может быть решен только на основе апелляции к благам пролетарского братства и к универсальной справедливости¹.

Наконец, третье противоречие связано с присутствием в идейном наследии Маркса такой важной структуры мысли, как отношение к пролетариату как к классу, испытывавшему универсальную или тотальную несправедливость. Именно в качестве такового пролетариат превращается в класс, выражающий моральный интерес всего человечества. Известно, что эта мысль содержится в ранней работе

¹ Это рассуждение разработано А. Бьюкененом (См.: *Buchanan A. Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1982. Ch. 5. Revolutionary Motivation and Rationality. P. 86–102).*

К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение»¹. Однако Дж. Дэли в своем крайне интересном исследовании о справедливости у Маркса попытался показать, что это мнение не было свойственно лишь раннему периоду его творчества, но пронизывает и позднейшие работы, равно как и практическую, агитаторскую деятельность². Именно с ним связано противостояние К. Маркса попыткам сосредоточить усилия рабочего движения на достижении «честного», а, по сути, достаточно высокого заработка.

Как полагает Дж. Дэли, К. Маркс попытался противопоставить борьбе за справедливость внутри капиталистического понимания экономики и общества, борьбу против самих буржуазных рамок постановки вопроса о справедливости. Они же, по К. Марксу, изначально несправедливы, поскольку рабочий вынужден продавать не просто свое рабочее время, а свою уникальную человеческую способность – «способность спонтанно, разумно, художественно, творчески и социально производить» – то есть, в конечном итоге, свое человеческое достоинство. Отсюда вытекает возможность по-новому интерпретировать главное подтверждение позиции А. Вуда – мысль К. Маркса о том, что разница между средствами, необходимыми для поддержания рабочей силы, и стоимостью того, что производит рабочий за день, «представляет лишь особое счастье для покупателя, но не составляет никакой несправедливости по отношению к продавцу»³. Это высказывание, по мнению Дж. Дэли, носит иронический характер. Как он полагает, ирония К. Маркса состоит в том, что в этой ситуации нет несправедливости именно по отношению к «продавцу», то есть человеку, который *уже* лишен подлинного человеческого достоинства. По отношению же к человеку как таковому – это «тотальная», или, словами Дж. Дэли, «онтологическая несправедливость»⁴. Если последнее верно, то и вторая интерпретация марксизма не избегает критики, опирающейся на мысль о том, что стремление к справедливому переустройству

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 427–428.

² Daly J. Marx and Justice // International Journal of Philosophical Studies. 2000. Vol. 8. № 3. P. 351–370.

³ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. в 50 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 23. С. 205.

⁴ Daly J. Marx and Justice. P. 366.

общества должно быть ограничено неприкосновенностью основных характеристик человеческой ситуации.

Второй пример подмены справедливости преодолением человеческой природы можно обнаружить в стандартных структурах мысли некоторых из направлений феминистской политической философии. Из рассмотренных выше сторон человеческой природы в феминистской традиции оказываются под вопросом элементы полового разделения труда и, в некоторых случаях, соответствующий им институт семьи. Именно они рассматриваются частью феминистски ориентированных философов как глубинно несправедливые. Прочие черты человеческой природы и отвечающие им институты оказываются под вопросом лишь в связи с необходимостью преодолеть эту фундаментальную несправедливость¹.

Более или менее радикальное преодоление полового разделения труда представлено в трех основных политических идеалах феминизма: идеале элиминирования традиционных половых различий, идеале доминирования фемининных ролей и качеств, идеале синтеза половых различий (или андрогинии)². Эти идеалы могут получать различное выражение в зависимости от типа феминистского рассуждения (либерального, радикального, социалистического). В свою очередь, как концепции преодоления человеческой природы они могут быть уязвимы для критики либо с эволюционистских позиций, либо с позиций этики естественного закона. Это и предопределяет структуру дальнейшего рассуждения, построенного как

¹ Представители феминистской мысли очень точно замечают, что современная теория справедливости часто оказывается слепой по отношению к половой дифференциации человека и к сфере семейных отношений. Она склонна принимать справедливость, уже царящую внутри семьи, в качестве исходной фактической посылки рассуждения о справедливом обществе, хотя это и не соответствует действительности. Справедливость в семье и по отношению к семье – это несомненная проблема (и речь о ней пойдет в следующем параграфе данной работы). Однако, на мой взгляд, само разделение труда между полами как глубоко укорененная в природе человека форма кооперации не является несправедливостью или отдельным видом угнетения. Оно лишь может принимать справедливые и несправедливые формы.

² За этими политическими идеалами стоят вполне конкретные философы-феминисты, чьи взгляды во многом не совпадают. Однако для целей данной работы анализ специфики воззрений и существа разногласий не был необходим. За более подробным обзором политической теории феминизма можно обратиться к следующим работам: *Брайсон В.* Политическая теория феминизма. М.: Идея-Пресс, 2001; *Jaggard A.* Feminist Politics and Human Nature. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1983; *Tong R.P.* Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction. Davidson: Westview Press, 1998.

анализ различных политических стратегий феминизма в свете того или иного понимания природы человека.

Либеральная стратегия элиминирования половых ролей. Либеральный идеал свободной самореализации личности предполагает, что женщины должны получить равные жизненные перспективы с мужчинами за счет освобождения от традиционных семейных функций, отнимающих слишком много времени и сил. Тяжелую, отупляющую и унижительную работу, связанную с непосредственной заботой о детях и муже, следует в таком случае перепоручить наемным рабочим (которые, кстати, смогут выполнять ее более профессионально). Тогда женщины даже без формального уничтожения семьи смогут наравне с мужчинами участвовать в производственной, политической и творческой жизни общества.

Радикальная стратегия элиминирования половых ролей. В данном случае глубокое и унижительное неравноправие женщин воспринимается как следствие их зависимости от собственной биологической конституции. Все культурные вариации полового неравноправия и угнетения возводятся к той беспомощности и уязвимости женщин, которая наблюдается в ходе беременности и в первые годы после рождения ребенка. В этом случае в качестве политического идеала может выступать только такое «бесполое» и опирающееся на «полиморфную сексуальность» общество, в котором процесс воспроизводства настолько технологизирован, что женщина уже не будет связана традиционно принадлежащими ей ролями и, значит, традиционно развитыми у нее психологическими свойствами.

Как видим, обе позиции построены на глубоком презрении к специфическому женскому опыту и тем ценностям, которые связаны с ним. Переживания, порожденные возможностью давать жизнь и вступать в отношения бескорыстной заботы, оказываются обесценены вместе с обесцениванием практик, в которых они формируются. Однако с позиций этики естественного закона такие практики и переживания представляют собой неотъемлемую часть полной человеческой жизни (см. выше). Стремиться к их устранению – значит пытаться катастрофически обеднить человеческую природу, пытаться устранить несправедливость путем элиминирования самой ценности, по поводу которой и существует спор о справедливой организации межчеловеческих отношений.

Впрочем, это возражение учтено в рамках иного политического идеала феминизма – *идеала доминирования фемининных ролей и качеств*. Для этого подхода справедливым, то есть свободным от угнетения и неравноправия обществом, было бы общество, построенное на основе специфически женских ценностей, которые порождены опытом материнства. Ценности же, генерируемые мужским опытом, который понимается как опыт господства в социальной системе патриархата, постоянно воспроизводят несправедливость, подавление и насилие. Доводом в пользу подобной логики служат исследования по психологии развития, демонстрирующие специфику становления нравственных понятий у мальчиков и девочек, а также наблюдения по поводу особого отношения женщины к собственному телу и его связям с окружающим миром.

Если нравственные понятия «материнской деятельности», в действительности, представляют единственно возможную перспективу для устойчивого, мирного и гармоничного сообщества, то в качестве идеальной системы политических отношений должна выступать соответствующая им система женской власти (матриархата). И так как путь к ней, в силу специфики женских ценностей, не может лежать через насильственную деятельность по переустройству общества, то ведущей стратегией борьбы с патриархатом остается женский сепаратизм. Последний предполагает уклонение от всех форм участия в созданной мужчинами культуре, вплоть до политически обоснованной критики гетеросексуальности. Семейные отношения в таком случае должны быть либо устранены, либо радикально перестроены.

Подобный подход был бы оправдан в свете этики естественного закона, если бы «мужские» свойства можно было бы полностью девальвировать в качестве неотъемлемой части полной человеческой жизни. Но вряд ли стремление воспринимать мужчину как носителя ожесточенной соревновательности и агрессивности является корректным. Ведь если в рамках этического рассуждения нас интересуют ценности или добродетели, возникающие в связи с определенной стороной человеческого опыта, то нам придется вести речь не о конкурентности и агрессивности, а о храбрости и честности в конкурентной игре. Поэтому правомерной альтернативой идеалу матриархата и стратегии женского сепаратизма является предметная дискуссия о необходимом балансе ценностей (и соот-

ветственно – индивидуальных совершенств), на которых должна строиться политическая теория и практика.

Результатом подобного подхода является третий политический идеал феминизма – *идеал синтеза, или андрогинии*¹. Он предполагает, что, отталкиваясь от существующей на настоящий момент половой дифференциации ценностей и личностных свойств, следует добиваться равного культивирования фемининных и маскулинных добродетелей у мужчин и женщин, а также создания для этого достаточных инфраструктурных условий. В таком случае семья сохранит свои основные функции, но будет существовать вне традиционных элементов полового разделения труда.

Однако в свете аристотелианско-томистской позиции и андрогиния оказывается неправомерной трансформацией исходных условий человеческой ситуации. Чтобы продемонстрировать это, достаточно вспомнить известное положение о том, что гармоничность личности не означает строго пропорционального сложения различных совершенств и добродетелей. Некоторые из них неизбежно будут играть ведущую роль и только в этом случае могут получить свое полное развитие. Другие – окажутся крайне желательными свойствами личности, но лишь в той мере, в какой они не ослабляют ее основные структурные компоненты². Мне представляется, что мужские и женские добродетели находятся именно в таком отношении и их нельзя с равной интенсивностью практиковать одновременно.

Если перейти от представлений о человеческой природе, свойственных этике естественного закона, к эволюционистскому ее пониманию, то все перечисленные политические идеалы феминизма также вызывают определенные нарекания. Концепции, предполагающие устранение или радикальную трансформацию института семьи, лишают человеческое общество эффективного средства взращивания и социализации подрастающих поколений. Это касается не только радикальных проектов, но и либерального требова-

¹ Хотя в радикальном феминизме эта идея потеряла господствующие позиции, некоторые известные исследователи, работающие в области теории справедливости, считают ее очень продуктивной. См: *Sterba J. P. Feminist Justice and the Family // Justice: Alternative Political Perspectives / Ed. by J. P. Sterba. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1992. P. 316–325.*

² Так, Т. Гурка указывает на необходимость постоянного поиска баланса между гармоничностью личности и уровнем ее достижений (*Hurka T. Perfectionism. N.-Y.: Oxford University Press, 1993. Ch. 7. The Well-rounded Life.*)

ния превратить целый ряд традиционных семейных обязанностей в дело наемных профессионалов. Политические же стратегии, нацеленные на устранение половой дифференциации, требуют как крайне дорогостоящих (а значит, превращающихся в предмет исключительного внимания общества в ущерб прочим проблемам), так и непредсказуемых по своим результатам мероприятий¹. В случае воплощения некоторых из феминистских проектов невозможно даже представить, каким образом в процессе столь глобальных трансформаций общества сохранятся иные универсалии человеческой культуры, сложившиеся в ходе длительной эволюции. Так, например, амбициозный проект технологической переделки процесса воспроизводства, требующий тотальной мобилизации всех ресурсов человечества, заведомо ставит под вопрос существование индивидуализированной собственности.

¹ Внутри феминистской мысли этот тезис неоднократно выдвигался К. Соммерс: «Мне кажется достойным иронии, что социальные философы феминизма, которые, как правило, очень почтительны к необходимости экологической осторожности при изменении базовых черт природного порядка, с такой готовностью ведут себя безответственно с социальными установлениями и институтами, подобными семье, которые развивались тысячелетиями. С моей точки зрения, охранительная (conservationist) позиция в социальной философии и этике столь же важна, как и охранительная позиция по отношению к природной среде» (*Sommers Ch. Do These Feminists like Women // Journal of Social Philosophy. 1990. Vol. XXI. № 2–3. P. 71*). См. также: *Sommers Ch. The Feminist Revelation // Social Philosophy and Policy. 1990. Vol. 8. № 1. P. 141–158.*