

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 4**

Москва  
2003

## Содержание

### МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Понятие морали .....	3
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этика и мораль: соотношение понятий .....	14
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость») .....	23

### ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

<i>А.Г.Гаджикурбанов</i>	
Идея самопревосхождения в доктрине Плотина .....	50
<i>А.К.Судаков</i>	
Этика совершенства в нравственной системе И.Канта.....	67

### ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.А.Корзо</i>	
Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени .....	89
<i>О.П.Зубец</i>	
Профессия в контексте истории ценностей .....	103
<i>О.В.Артемова</i>	
Генри Сиджвик о высшем благе.....	121
<i>С.Н.Земляной</i>	
Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России).....	145
<i>П.А.Гаджикурбанова</i>	
Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса.....	161

### ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990) .....	179
Р.Г.Апресяну — 50! .....	198
Наши авторы.....	204

## **Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость)\***

Представления о справедливости являются тем общим ценностным знаменателем, который позволяет выносить суждения об оправданности существования социально-политических структур, в пределах которых протекает жизнь каждого из нас. На основе применения этой нормативной категории мы решаем вопрос о том, стоит ли принять окружающую нас социальную действительность в том виде, как она есть, стоит ли пытаться ее корректировать или же необходимо, расшатав несущие конструкции социума, полностью изменить лицо известного нам мира общественных и политических отношений. В связи со столь существенным значением этого концепта для живого нравственного опыта понятие справедливости, вне всякого сомнения, требует не просто крайне тщательного, но, я бы даже сказал, осторожного исследования.

### **Определение и область применения понятия «справедливость»**

Первый уровень этого исследования относится к наиболее общему, исходному значению рассматриваемого понятия, к той аксиологической сфере, которая маркирована словами «справедливое» и «несправедливое». Ведь на интуитивном уровне выделение такой сферы неизбежно предшествует всем нормативным и ситуативно-практическим конкретизациям справедливости. В литературе по эти-

---

\* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 01-03-81001.

ческой теории эта метанормативная проблема обозначается как проблема соотношения *понятия* и *концепций* справедливости. Для некоторых исследователей она носит исключительно вспомогательный характер, поскольку им кажется, что по поводу понятия «справедливость» существует достаточно стойкий консенсус, а все разногласия (теоретического и практического плана) присутствуют уже на уровне концепций<sup>1</sup>. Однако существует и иное мнение, в рамках которого понятие справедливости выступает как недостаточно прозрачное и общепризнанное, а прояснение его содержания задает один из критериев, позволяющих устанавливать правомерность концепций. В ходе исследования понятия выявляются ограничения того, что можно требовать во имя справедливости<sup>2</sup>.

Следует учитывать также, что метанормативный контекст понятия «справедливость» не ограничивается проблемой его корректного определения. Наряду с этим присутствует и иная проблема — проблема выяснения тех ситуаций и отношений, на которые распространяется действие этики справедливости (в англоязычной литературе — «the scope of justice»). Она предполагает, что любые принципы справедливости имеют смысл только на фоне определенным образом структурированной социальной реальности. Ее особенности и превращаются в предпосылку поиска справедливой системы взаимоотношений между членами общества. Вопрос об области справедливости может рассматриваться относительно независимо от вопроса о дефиниции справедливости<sup>3</sup>. Однако в действительности их решение оказывается возможным только в ходе комплексного исследования.

Что же может входить в общую, нейтральную по отношению к концепциям, дефиницию справедливости? Обобщение языкового обихода и теоретической рефлексии по поводу данного понятия приводит нас к следующей формулировке. Справедливость есть представление о должном, нравственно санкционированном порядке взаимодействия между членами общества, который задан соразмерностью выгод и потерь, преимуществ и тягот совместной жизни на основе *прав*, выражающих равное нравственное достоинство каждого человека, *обязанностей*, определяющих степень участия индивидов в поддержании общественной кооперации, а также *качества* совершаемых ими *поступков*, которое создает принцип дифференциации прав и обязанностей. Как основание такого порядка выступают ценности равенства и беспристрастности. Причем беспристрастность выражается в формальном правиле «относись ко всем одинаковым случаям одинаковым образом, а к различным — по-разному», а равенство понимается лишь в качестве презумпции, состоящей в том, что всякое

общественное неравенство нуждается в достаточном оправдании<sup>4</sup>. Из последнего положения следует, что идеал равенства может выражаться в требованиях тождественного, пропорционального или даже просто сбалансированного распределения.

Фундаментальное значение имеет также тот факт, 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 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, скомпенсировать потери пострадавшего, перестроить структуру институтов и т.д.). Но все это означает также, что для реализации чувства справедливости необходим мощный внешний ресурс, будь то ресурс распределяемых материальных благ или ресурс легитимной власти. Последнее обстоятельство также является дефинитивной характеристикой данной моральной ценности.

Переходя от понятия справедливости к ее области, нужно указать, что традиция выяснения обстоятельств, порождающих потребность в этике справедливости, имеет глубокие исторические корни<sup>5</sup>. Однако подробное их исследование мы впервые находим у Д.Юма. Первым условием применения понятия «справедливость», с его точки зрения, является такое состояние общества, которое лежит 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 (*умеренная нехватка благ*). Вторым условием служит тот факт, что способность индивидов к жертвам и уступкам ограничена тенденцией пристрастного отношения к собственным интересам и интересам близких (*ограниченная щедрость*). Третье условие связано с неспособностью членов человеческих сообществ гарантировать собственную безопасность, опираясь исключительно на свои собственные силы (*приблизительное равенство возможностей и способностей, или взаимная уязвимость*). Наконец, четвертое условие определяется необходимостью присутствия других людей в качестве участников кооперативной деятельности по обеспечению материальных средств для жизни и в качестве партнеров по межличностному общению (*взаимная зависимость*)<sup>6</sup>.

Все четыре юмовских позиции воспроизводит Дж.Ролз в своей «Теории справедливости»<sup>7</sup>. 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.

Но, несмотря на столь авторитетную поддержку, как мнение Дж.Ролза, решение вопроса об области применения понятия справедливости на основе предложенных Юмом параметров требует значительной ревизии. 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 отношений между людьми<sup>8</sup>. В связи с этим два юмовских обстоятельства могут быть переформулированы как «наличие партикулярных интересов, чреватых ситуацией конфликта» и как «нехватка благ, ценимых людьми».

Кроме ревизии юмовские обстоятельства справедливости требуют, на мой взгляд, и некоторых дополнений. Это необходимо в связи с тем, что при их соотнесении с фундаментальными характеристиками морали (универсальность, универсализуемость, благо другого в качестве высшей ценности) выясняется, что некоторые ограничения этики справедливости выступают как препятствия на пути к полному воплощению идеала морали. Достижение братской любви и примиренности<sup>9</sup> затрудняется и партикуляризацией человеческих устремлений, и дефицитом благ, к которым стремятся члены общества. Поэтому именно в обстоятельствах справедливости легко увидеть главную несправедливость, источник всех остальных изъянов социального космоса. 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. Как помним, понятие справедливости было изначально встроено в контекст взаимных требований, которые люди обращают друг к другу, и

возможного или даже неизбежного применения силового принуждения. Даже биопсихические истоки этики справедливости (прежде всего так называемое «чувство справедливости») связаны с соответствующим образом направляемой агрессией — «моралистической агрессией» против нарушителей отношений взаимности<sup>10</sup>. Именно поэтому идея преодоления обстоятельств справедливости на основе апелляции к самой справедливости крайне уязвима в отношении аргументов, условно маркируемых как аргументы *slippery slope*<sup>11</sup>. Подобная аргументация является неотъемлемой частью консервативной традиции в социальной философии и указывает на неизбежную дестабилизацию упорядоченного *status quo* в случае радикальных нововведений. Цена стремления добиться фундаментального изменения человеческой ситуации на основе «ревнивой добродетели» (Д.Юм) и с помощью средств, предполагаемых ею, всегда оказывается слишком высока, а результат — крайне неопределен. Поэтому преодоление обстоятельств справедливости можно воспринимать как естественный предел споров о том, что справедливо или несправедливо в устройстве человеческих обществ.

Этот вывод, как мне кажется, может быть переформулирован в более широкой перспективе, которая позволит выйти за пределы юмовского списка обстоятельств справедливости. В качестве границы области применения нормативного понятия «справедливость» могла бы выступать такая формулировка как «преодоление человеческой природы». Данное положение спорадически встречается в этической литературе<sup>12</sup>, хотя чаще «преодоление человеческой природы» выступает как граница нормативных претензий морали вообще. Мне же представляется, что мораль как таковая немислима без устремленности за пределы человеческого естества. Она есть один из способов трансцендирования сугубо человеческих форм существования. Однако то же самое нельзя сказать о той части морали, которую принято называть этикой справедливости.

### **«Человеческая природа» как понятие социальной философии (трудности и проблемы)**

В связи с такой переформулировкой проблемы метанормативных ограничений концепций справедливости возникает несколько вполне закономерных вопросов. Не обесценивается ли выраженная выше позиция крайней распространенностью тезиса о бесконечной пластичности человека? Не будет ли использование понятия «человеческая природа» в дискурсе справедливости контрабандным вве-

дением консервативных идеологов, заранее предрешающих исход спора о справедливом общественном устройстве? Какими именно катастрофическими последствиями для общества грозит требование преодолеть человеческую природу, выраженное языком теории справедливости? И наконец, что конкретно следует понимать под чертами человеческой природы?

Многие интеллектуальные течения современности (марксизм, экзистенциализм, философия постмодерна) 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, понимаемой в категориях эмансипации, является бессмысленным занятием. Если же описание человеческой природы и фигурируют в философской мысли, то их следует воспринимать как элемент того или иного «режима истины», отражающего конкретную социально-политическую и культурную систему<sup>13</sup>.

Однако жесткий антиэссенциализм встречает в современной социальной философии вполне аргументированную оппозицию. И это не является прерогативой авторов, проявляющих консервативные или даже тоталитарные политические тенденции. В этом смысле характерна известная теледискуссия между М.Фуко и Н.Хомски, в которой оппонент М.Фуко исходит из тезиса о том, что «любая серьезная социальная наука или теория должна быть основана на некотором понимании человеческой природы»<sup>14</sup>. При этом природа человека, как и правила «порождающей грамматики» для речи, одновременно и дает социальному проектированию средства, и накладывает на него некоторые ограничения.

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

Однако пример той же дискуссии М.Фуко и Н.Хомски показывает, что апелляция к человеческой природе в политической философии, не влечет автоматически реакционных выводов. Во-первых, сам Н.Хомски, сторонник умеренно эссенциалистского подхода, никак

не может быть назван консерватором. А, во вторых, в ходе дискуссии его оппонент очень точно замечает, что идея человеческой природы может получать и те дефиниции, которые предполагают возможность существенного изменения наличного социального порядка, и те описания, которые будут моделироваться в целом по мерке существующих общественных институтов<sup>15</sup>. 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 изменений выступают либо потеря ценных человеческих черт и практик, неоправданное обеднение жизненного опыта индивидов, либо дестабилизация социального порядка вследствие устранения жизненно важных общественных институтов. Хотя два этих подхода могут переплетаться и частично совпадать на уровне характеристик, обсуждаемых как естественные, следует заметить, что за ними стоит разное отношение к человеческой природе. В первом случае, она выступает как самостоятельная ценность, сохранение которой необходимо для поддержания полной или «благой» жизни каждого члена общества. Во втором случае, человеческая природа воспринимается как комплекс непреодолимых препятствий, стоящих перед любой социально-преобразовательской практикой. Их непреодолимость или слишком высокая цена преодоления связаны с какими-либо верифицируемыми закономерностями (будь-то социальными или биологическими).

Для дальнейшего обсуждения я предлагаю те характеристики человеческой ситуации, которые наиболее часто обсуждаются в социальной этике и политической философии. Их список включает в себя критически пересмотренные юмовские обстоятельства справедливости, такие как «нехватка благ», «взаимная уязвимость», «взаимная зависимость» и «наличие партикулярных интересов, чреватых ситуацией конфликта». К ним могут быть присоединены в качестве выводных характеристик: существование элементов иерархии, кульминирующих в создании государственно-правовых институтов и предполагающих наличие бюрократических структур, а также присутствие имущественного неравенства, воплощенного в институте собственности. В качестве исходного для человеческой ситуации природного обстоятельства может рассматриваться и определенный уровень полового разделения труда, имеющий результатом институт се-

мы, который связан с преференциальными отношениями. В ходе обсуждения проблемы будут возникать и некоторые иные стороны природы человека (такие как телесность или смертность, например), но внимание к ним всегда будет носить лишь вспомогательный характер<sup>16</sup>.

### **Человеческая природа и справедливость (эволюционистская перспектива)**

Хотя рассуждение о естественных ограничениях социальной инженерии, ориентированной на воплощение идеала справедливости, может быть выражено и в категориях исключительно социально-экономических или культурологических, наиболее полная картина апелляции к законам, создающим неподатливый контекст реформаторской и революционной практики, возникает именно в эволюционистской перспективе. Здесь концепт «природа человека» выступает как понятие, соединяющее биологические и культурные основы человеческого существования. Ведущее место в выявлении такого контекста занимает современная социобиология.

Методологическим основанием социобиологических исследований является неodarвинистская посылка о том, что не наиболее приспособленные (fittest), а просто пригодные (fit), то есть способные к воспроизводству более чем среднего количества потомства, организмы выживают в ходе естественного отбора. Живые существа следуют, согласно этой позиции, «императиву воспроизводства», то есть стремятся сохранить и размножить не вид, а собственную генетическую информацию. При этом, согласно введенной В.Гамильтоном формулировке «включающая пригодность» (inclusive fitness), стремление передать наибольшее количество генов последующим поколениям присутствует вне зависимости от того, будут ли они переданы собственным потомством или другими родственниками<sup>17</sup>. Лишь в порядке исключения некоторые социобиологи готовы допустить наличие крайне ограниченной роли так называемого группового отбора, распространяющегося на популяции небольшого размера.

При этом следует с осторожностью относиться к стремлению некоторых социобиологов редуцировать все социальные и культурные факторы к биологическим механизмам и абсолютно обесценивать роль сознательной деятельности людей<sup>18</sup>. Более приемлема перспектива восприятия социобиологической (шире — эволюционистской) традиции в социальной теории на пути, предложенном П.Козловски. Он предлагает видеть в социобиологических исследованиях форму-

возрождения традиции естественного права, которое не есть «идеология... культур, стремящихся придать их преходящему порядку видимость естественно-законной необходимости, а попытка примирить вытекающие из природы и из свободы цели человека». «В таких универсалиях, как размножение — сексуальность, родительская забота — брак, территориальность — защита, разделение труда — социальное расслоение, социобиология может напомнить и обосновать природную основу человеческого общежития. Она противостоит вере... в то, что человек может полностью эмансипироваться от этих условий»<sup>19</sup>.

С точки зрения социобиологов юмовские обстоятельства справедливости имеют глубокие корни в биологии человека. Наличие партикулярных интересов, существующих на фоне потребности в кооперации, взаимной уязвимости и нехватки благ, задано, по мнению Р.Мастерса, широким разбросом поведенческих реакций человека и постоянным напряжением, существующим между генетически заданными, культурными и индивидуально усвоенными поведенческими программами. Именно поэтому Р.Мастерс считает не слишком продуктивным давний спор о преимущественно кооперативной или соревновательной природе человека. Данные биологической науки, с его точки зрения, скорее подтверждают старое аристотелевское определение «политическое животное», предполагающее в качестве наиболее существенной черты человека продолжающийся бесконечно спор о мере и условиях кооперации. Политика, по Мастерсу, есть «соперничество по поводу того, кто предает властные поручения (authoritative messages) и каково их содержание», или же процесс «определения приоритета потенциально конфликтующих поручений и правил»<sup>20</sup>. Этот процесс осуществляется в любом человеческом сообществе вне зависимости от его сложности и величины и приводит к более или менее неустойчивому равновесию, позволяющему поддерживать кооперацию и погашать агрессивность.

Такое равновесие легче всего представить в рамках очень небольших сообществ, где существует непосредственное общение всех членов (face-to-face society). Здесь необходимая мера кооперативности достигается на основе работы механизмов родственного отбора и взаимного альтруизма. То есть способность нести потери и идти на уступки задана тем, что такие группы носят родственный характер и соединены узами постоянно воспроизводящейся взаимопомощи. Случаи «нечестной игры» (cheating) со стороны так называемых «безбилетников» (free-riders) в подобных сообществах должны, во-первых, легче восприниматься (поскольку выигрыш безбилетника по отношению к другим сородичам есть выигрыш того же самого генного

набора) и, во-вторых, достаточно редко встречаться (поскольку ситуация обмана не может повторяться многократно, ибо безбилетник либо очень быстро будет наказан, либо перестанет получать достаточную помощь).

Гораздо сложнее обстоит дело с социобиологическими основаниями цивилизованных обществ, опирающихся на государственно-бюрократические структуры. Такие общественные системы оказываются крайне уязвимы для многочисленных безбилетников и требуют от индивидов слишком больших жертв, которые непосредственно не увеличивают репродуктивных шансов конкретного генетического фонда. Участие в работе таких институтов, как налогообложение или военная служба, «приносящее выгоду всем членам сообщества без разбора», для вида *homo sapiens* попадает в разряд бескорыстной помощи и «социальности»<sup>21</sup>. Если биология насекомых позволяет легко объяснить общественные структуры из тысяч и миллионов особей, то с точки зрения биологии млекопитающих обширные социальные системы есть трудноразрешимая эволюционная головоломка.

Однако, как оказывается, цивилизация и государство если и не природны в узком смысле этого слова, то находятся в рамках заданных природой вариаций человеческой изменчивости. Чтобы доказать это, Р.Мастерс (как и многие социобиологи до него) обращается к эвристическому аппарату теории игр. Простая дилемма заключенных и дилемма заключенных с неопределенным количеством членов («трагедия общин») показывают, что достаточный уровень кооперативности может быть повышен либо за счет участия во взаимодействии родственников и людей, твердо рассчитывающих на взаимность на основе прошлого опыта, либо за счет направленных изменений в распределении наград и наказаний. Именно эту функцию выполняют государственные (бюрократические) структуры цивилизаций. Они выявляют и наказывают «безбилетников», а также «обеспечивают распространение информации и координации поведения там, где взаимность эгоистических интересов минимизирует проблему безбилетника»<sup>22</sup>. Хотя существование бюрократии, по Р.Мастерсу, повышает селективные преимущества самих бюрократов и их потомства, однако бюрократическая система оказывается все же биологически приемлемой, поскольку она увеличивает возможности внутригрупповой кооперации и внешней безопасности (т.е. обеспечивает рост «включающей пригодности» всех членов общества), а также служит средством (хотя и не гарантированным) от катастроф, связанных с избыточным потреблением ресурсов.

Таким образом, с социобиологической позиции природа оставляет человеку лишь два доступных пути решения «политической проблемы». Либо малые сообщества, либо государственно-бюрократическая система с ее плюсами и минусами. Возвращение к малым сообществам вряд ли может рассматриваться как серьезная перспектива общественного переустройства. Это было бы путем к исторической катастрофе<sup>23</sup>. И значит, жизнь в бюрократически управляемой социальной системе, к счастью или к сожалению, является важнейшей константой человеческой ситуации.

Схожим образом, хотя и менее подробно, рассматривается в эволюционистской перспективе проблема индивидуальной собственности. Отдельные замечания о ее природном характере можно встретить у Э.Уилсона, который соединяет институт собственности с инстинктом территориальности, и у Р.Мастерса, который рассматривает собственность, как и государственную бюрократию, в свете преобразования биологических характеристик человека в условиях перехода от малых сообществ к цивилизациям. Последний подход является прямой параллелью развернутому эволюционистскому оправданию «индивидуализированной собственности» Ф.А.Хайеком.

Как известно, Ф.А.Хайек предположил, что институт индивидуализированной собственности, находящийся в центре внимания моральных традиций «расширенного порядка человеческого сотрудничества», является абсолютно необходимой предпосылкой эффективной, производительной экономики. Именно он, по Ф.А.Хайеку, формирует контуры общества, которое служит эволюционным наследником «малых союзов», или «малых стад», построенных на основе «естественной морали» (морали полного равенства и непосредственной солидарности). Приняв во внимание, что «расширенный порядок» уже существует как доминирующая социальная реальность, можно предположить, что его альтернативой может быть только цивилизационная катастрофа. То есть разрушение института собственности «во имя «этического» усовершенствования мира было бы равнозначно примирению со смертью миллиардов людей и обнищанием тех, кто останется в живых»<sup>24</sup>.

В своей последней работе «Пагубная самонадеянность» Ф.А.Хайек охотно называет «расширенный порядок» и его институты «искусственными» (кстати, как это делает порой и Р.Мастерс по отношению к бюрократии). Однако по сути и тот, и другой институты выступают в качестве единственного возможного эффективного эволюционного преобразования биологической основы человека в условиях перехода к цивилизации<sup>25</sup>. И в силу этого оба они могут рассматриваться как выражение природы человека.

Последняя из упоминавшихся выше сторон человеческой природы — элементы полового разделения труда и институт семьи. Отношение социобиологов к данной проблеме можно охарактеризовать на основе позиции Э.Уилсона. С его точки зрения вполне удостоверенным является факт существования умеренных генетических различий между мужчинами и женщинами, которые накладывают отпечаток на их физиологическое и психологическое развитие. Эти различия существенно модифицируются культурными санкциями и системой воспитания (что и составляет область «гендера» как «социального пола»). Будучи умеренными половые генетические различия вполне могут быть сведены на нет тщательным социальным планированием и масштабным культурным тренингом, в особенности если к ним присоединит свои усилия генная инженерия. Однако подобное преодоление требовало бы немислимого количества ресурсов и зачеркнуло бы все эволюционные преимущества разделения полов. А эти преимущества, по Э.Уилсону, значительны. Во-первых, само по себе половое размножение поддерживает необходимое для эволюционного успеха генное разнообразие. Во-вторых, половое разделение труда оптимизирует процесс воспроизводства (воспитания) новых поколений. В-третьих, сфера сексуальности представляет собой важный фактор усиления социально значимых межчеловеческих уз<sup>26</sup>.

Параллельным образом рассматривается в социобиологии и такое явление, как семья, которая понимается довольно широко: «замкнутая группа тесно связанных между собой взрослых с их детьми». Именно биологические основы семьи делают ее своеобразной культурной универсалией. В числе этих основ присутствуют как необходимость разделения труда, связанного с воспитанием подрастающих поколений, так и особые, «альтруистические» отношения между родственниками, восходящие к биологической тенденции увеличения «включающей пригодности»<sup>27</sup>.

### **Человеческая природа и справедливость (аристотелианская и томистская перспектива)**

Как уже указывалось, характеристики, обсуждаемые как свойства человеческой природы, могут восприниматься двояко. Либо они выступают как закономерные ограничения преобразовательской практики, нарушение которых влечет за собой кризис социального и экономического порядка, либо как ценные аспекты human condition, разрушив которые человек потеряет самого себя. Вторая позиция составляет ядро аристотелианско-томистской этики естественного закона<sup>28</sup>.

Конечно, многие аспекты человеческой природы в этой традиции также воспринимаются как ограничения. Однако логическим основанием осторожного отношения к попыткам их преодолеть служат не технические проблемы, связанные с процессом преодоления, а тот факт, что многие блага человеческой жизни и нравственные совершенства немислимы вне рамок подобных ограничений<sup>29</sup>. 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<sup>30</sup>.

Стандартный и лишь слегка варьирующийся список характеристик, образующих ядро человеческой природы, легко представить себе по перечислению, предложенному М.Нассбаум: смертность, телесность и связанные с ней потребности, способность к боли и удовольствию, 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 существ<sup>31</sup>. Но что крайне важно для анализа нравственных ограничений социальных преобразований, этика естественного закона фиксирует необходимость одновременного и параллельного присутствия всех приведенных выше характеристик. Стороны человеческой природы как блага или как основания благ не имеют абсолютного общего знаменателя, который позволял бы оправдать исключение одной ради максимизации другой<sup>32</sup>. Баланс между ними имеет высокую степень вариативности на индивидуальном и культурном уровне, но уже сама необходимость его достижения препятствует любым попыткам преодоления природы.

Парадигматическим примером для перенесения рассуждений о человеческой природе в область социальной философии и политической практики для представителей этики естественного закона служит критика Аристотелем контуров идеального полиса, содержащихся 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 наталкивается на опасность исчезновения «благородной щедрости».

Подхватывая общую логику рассуждения Аристотеля, представители этики естественного закона конкретизируют ее в отношении отдельных характеристик человеческой природы и соответствующей им системы благ. Так необходимость существования семьи связана с особенностями процесса формирования человека (длительный период детского развития) и с природной способностью людей к установлению межличностных связей и приобретению привязанностей. Эти исходные черты человеческой ситуации выражаются в таком благе, как «жизнь среди других людей и ради них, демонстрация заботы о близких, участие в различных видах семейных взаимодействий» (М.Нассбаум)<sup>33</sup>. Если же 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 также получают природную санкцию.

Институт индивидуализированной собственности у сторонников аристотелианско-томистской традиции фигурирует среди неперемных условий 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. Стремясь к устранению собственности, мы пытаемся решить серьезные и болезненные проблемы, порождаемые ею, за счет безвозвратной «потери некоторых аспектов свободы выбора, которая делает возможным совершение прекрасных и щедрых поступков в отношении других людей»<sup>34</sup>.

Присутствие государственных, властных структур (authority) также может быть нравственно санкционировано с помощью рассуждения о человеческой природе как основе благой или полной человеческой жизни. Ведь существование государственной власти может обсуждаться не только в контексте «глупости и некомпетентности членов общества, нетвердости их намерений, приверженности групповым интересам, эгоизма, порочности, а также способности эксплуатировать и быть безбилетниками» (Дж.Финнис). Даже если мы предположим, что люди свободны от этих свойств, то властные структуры все равно окажутся необходимыми для достижения индивидуального совершенства и блага всего сообщества. Ведь перед любым сообществом, даже перед сообществом ангелов, будет стоять проблема координации, то есть выбора в пользу какого-то из одинаково разум

ных, но не доступных для параллельной реализации проектов достижения общего блага. И если единодушие по поводу вопросов координации недостижимо (приняв во внимание раздельность личностей и специфику работы практической рациональности), то в качестве альтернативы может выступать только легитимная власть<sup>35</sup>.

### **Справедливость и преодоление человеческой природы (марксизм)**

Первым наглядным примером нарушения границ применения понятия «справедливость» является марксистская традиция в социальной философии. Именно в ней очень легко увидеть, как требование преодолеть человеческую природу облекается в форму одной из концепций справедливости. Наиболее очевидно такая операция 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 экономии, выглядят вполне недвусмысленно. Однако советские этики пытались 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, можно 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.

Идея 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 рамках первого разграничения, восходящего к Ф.Энгельсу (Соч. Т. 19. С. 255), под социальной справедливостью понимается адекватность какого-то явления ходу исторического процесса, а под моральной — идеологизированное выражение исторических условий определенного общества. Однако в ходе борьбы за социализм и построения ком-

мунизма становится возможным органическое совпадение этих понятий, что создает условия «для разрешения коренных проблем социальной справедливости»<sup>36</sup>. Второе разграничение предполагает, что общечеловеческое содержание справедливости, которое совмещает «сохранение и упорочение основ социальности» и «интересы общественного развития в целом», всегда выражается в конкретных классовых представлениях о ней. Но если «классовый интерес совпадает с объективной тенденцией общественного развития, то представление о справедливости данного класса выражает и интересы большинства»<sup>37</sup>.

При подобном подходе идеал коммунистического общества (без государства, без собственности, с распределением по потребностям) выступает в качестве высшего выражения социальной и общечеловеческой справедливости. В качестве ответа на известное замечание Ф.Энгельса о том, что в будущем справедливость окажется «в кладовой для исторических воспоминаний», формулируется следующее утверждение: «Сказанное не означает, что справедливость потеряет при коммунизме значение оценочной этической категории, ибо коммунизм есть общество высшей справедливости». Именно справедливость коммунизма превращается в данной интерпретации марксизма 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)<sup>38</sup>.

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

Впрочем, возможна и иная интерпретация классиков марксизма, которая также претендует на аутентичность. Ее сторонники акцентируют элементы критики понятий справедливости и равенства, стремятся продемонстрировать аморалистический характер марксистской социальной философии. Наиболее отчетливо эта позиция выражена А.Вудом. С его точки зрения для Маркса было характерно убеждение в том, что употребление понятий «справедливо» и «несправедливо» всецело регулируется фактическими социальными отношениями, так же как употребление понятия «вода» регулируется ее химическим составом, даже если люди имеют традиционные предрассудки по поводу ее природы<sup>39</sup>.

В таком случае каждый общественный строй абсолютно 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<sup>40</sup>, по А. Вуду, являются грубым искажением позиции классиков<sup>41</sup>.

Сказанное выше не исключает возможности бороться с теми явлениями, чья справедливость бесспорна в пределах данного способа производства. Но основанием такой борьбы является не 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 справедливости. Социально-политический проект марксизма вполне сознательно выходит за границы 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. Однако есть и другое противоречие, отмеченное А.Бачэнэном. 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 марксовой теорией

революции, то вопрос о кооперации усилий пролетариев может быть решен только на основе апелляции к «благам пролетарского братства» и к «универсальной справедливости»<sup>42</sup>.

История политической практики марксизма подтверждает выводы А.Бачэнэна. В качестве мощной мобилизующей идеи справедливость постоянно использовалась в марксистской революционной агитации. Да и в теоретических работах классиков присутствует амбивалентное отношение к ней, заставляющее их формулировать противоречивые суждения: «Понятия равенства и справедливости не могут выражать вечную справедливость и истину» (Ф.Энгельс. Соч. Т. 20. С. 637). Таким образом, и вторая интерпретация марксизма не избегает критики, опирающейся на мысль о том, что стремление к справедливому переустройству общества должно быть ограничено неприкосновенностью основных характеристик человеческой природы.

#### **Справедливость и преодоление человеческой природы (политическая философия феминизма)**

Переходя к анализу феминистской политической философии, сразу же хотелось бы заметить, что в задачи данной статьи не входит ни целостная реконструкция, ни развернутая оценка такого явления, как феминизм. Моя цель гораздо скромнее: проверка адекватности некоторых политических стратегий и идеалов современного феминистского движения в свете ограничений идеи справедливости. Из рассмотренных выше сторон человеческой природы феминистская традиция бросает вызов, прежде всего, существованию элементов полового разделения труда и, в некоторых случаях, институту семьи. Именно они рассматриваются феминистски ориентированными философами как глубинно несправедливые. Прочие черты человеческой природы и отвечающие им институты оказываются под вопросом лишь в связи с необходимостью преодолеть эту наиболее фундаментальную несправедливость.

Второе вводное замечание относится к формулировке «элементы полового разделения труда». Под таковыми мною подразумевается большая (по времени и по усилиям) вовлеченность женщины в процесс *непосредственной* заботы о детях в первые годы их формирования, корнящаяся в таких биологических фактах, как беременность, длительный период вскармливания и т.д. Курсив в слове «непосредственная» не случаен, поскольку существует и опосредствованная, связанная с созданием инфраструктуры забота, груз которой в определенные периоды приоритетно падает на представителей мужской

части человеческого рода. Слово же «большая» совсем не означает, что забота о детях есть единственное предназначение женщины и разделение труда между полами подобно распределению обязанностей работников разных специальностей.

Современная философская теория справедливости, как точно замечают представители феминистской мысли, часто оказывается слепой по отношению к половой дифференциации человека и к сфере семейных отношений. Она принимает справедливость, уже царящую внутри семьи, в качестве посылки рассуждения о справедливом обществе, хотя фактически это не обязательно так<sup>43</sup>. Справедливость семейных отношений — это несомненная проблема. Однако, на мой взгляд, само разделение труда между полами как глубоко укоренная в природе человека форма кооперации не является несправедливостью или отдельным видом угнетения. Оно лишь может принимать справедливые и несправедливые формы. И поэтому правомерными вопросами для феминистской теории справедливости могли бы быть вопросы о должной мере участия мужчин в непосредственной заботе о детях, о достаточной компенсации потерь, которые несет женщина-мать, о способах сохранения жизненных перспектив, которые могут быть потеряны в связи с исполнением роли матери. Однако эта реалистическая и отгалкивающаяся от ограничений этики справедливости позиция часто воспринимается в рамках феминистской мысли как неприемлемый, соглашательский минимум.

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)<sup>44</sup>. 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.

**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 женщины, 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 идеальным, 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 патриархальном обществе, 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 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, в свете этики естественного закона, был бы оправдан, 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 соответственно — индивидуальных совершенств), на которых должна строиться политическая теория и практика.

Результатом подобного подхода является третий политический идеал феминизма — идеал синтеза или **андрогинии**. Хотя в радикальном феминизме эта идея потеряла господствующие позиции, некоторые известные исследователи, работающие в области теории справедливости, считают ее очень продуктивной<sup>45</sup>. Политический идеал андрогинии 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 может оказаться неправомерной трансформацией исходных условий человеческой ситуации. Чтобы продемонстрировать это, до

статочно вспомнить известное положение этики перфекционизма о том, что гармоничность личности не означает строго пропорционального сложения различных совершенств и добродетелей<sup>46</sup>. 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 компоненты. Может быть, 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 перечисленные политические идеалы феминизма также могут вызвать определенные нарекания. Все концепции, предполагающие устранение института семьи, лишают человеческое общество эффективного средства взращивания и социализации подрастающих поколений. Это касается не только радикальных проектов, но и либерального требования 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 мероприятий. В некоторых случаях невозможно даже представить, каким образом в процессе столь глобальных трансформаций общества выживут иные универсалии человеческой культуры, сложившиеся в ходе длительной эволюции. Так, например, амбициозный проект технологической перестройки процесса воспроизводства, требующий тотальной мобилизации всех ресурсов человечества, заведомо ставит под вопрос существование индивидуализированной собственности.

Кстати, в рамках самого феминистского движения также существует оппозиция проектам технологических или социологических трансформаций человеческой природы, порождающая довольно жесткую внутреннюю дискуссию. Так К.Соммерс, чье определение «традиционной» или «естественной» семьи опирается на допущение значительных элементов полового разделения труда, утверждает: «Я нахожу ироническим, 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 ты

сячелетиями. С моей точки зрения, охранительная (conservationist) позиция в социальной философии и этике столь же важна, как и охранительная позиция по отношению к природной среде»<sup>47</sup>.

### **Заключение**

Итак, в данной работе была предпринята попытка определить некоторые ограничения, вмененные всякому использованию понятия «справедливость». Они, на наш взгляд, связаны с человеческой природой, вернее со стремлением к ее преодолению. Однако то, что верно для теории справедливости, не обязательно будет верным для этики и философии в целом. Хотя эссенциализм в учении о человеке отчасти оправдан, он также имеет свои пределы. Ведь статичность мирового порядка более чем проблематична, и человек, в том виде, в котором мы его знаем, вряд ли является вечной субстанцией. Существенное изменение человеческой природы вполне вообразимо либо как дальнейший эволюционный скачок<sup>48</sup>, либо как результат массовой индукции мистического опыта, о которой писал А.Бергсон<sup>49</sup>. Однако предсказуемость таких процессов очень мала, а стремление инициировать их, опираясь на средства общественного контроля и социальной инженерии, крайне опасно. Именно поэтому глобальные процессы, влекущие за собой изменение природы человека, должны находиться в целом вне поля зрения этики справедливости. Если же теорию справедливости все же необходимо совмещать такими сценариями дальнейшего развития, то ее роль может быть следующей: требования справедливости должны относиться исключительно к смягчению последствий тотальных трансформаций и возможных в связи с ними исторических катастроф.

## Примечания

- <sup>1</sup> Такой точки зрения придерживается Дж.Ролз, утверждая, что «различие между единственным понятием и концепциями справедливости не разрешает серьезных вопросов. Оно просто помогает идентифицировать роль принципов социальной справедливости» (*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 21).
- <sup>2</sup> Говоря словами П.Стралендорфа, мы можем выносить суждение о концепциях справедливости «в контексте понятия справедливости, [то есть] концепция справедливости может являться несправедливой просто потому, что она не о справедливости как таковой» (*Strahlendorf P.* Traditional Legal Concepts from an Evolutionary Perspective // *The Sense of Justice. Biological Foundations of Law /Ed. by R.D.Masters, M.L.Gruter.* 1992. Р. 133). Кстати, этот полемический прием использует против концепции самого Дж.Ролза известный этик и социальный философ Дж.Кекес, указывая на то, что либеральные дефиниции справедливости в корне искажают перспективу дискуссии о справедливом и несправедливом общественном устройстве (*Kekes J.* Against Liberalism. Ithaca—L., 1997).
- <sup>3</sup> См. рассуждение Дж.Ролза о понятии справедливости (*Ролз Дж.* Указ. соч. С. 21, 24) и прямо не связанное с ним, гораздо более полное рассуждение об области справедливости (Там же. С. 120—122).
- <sup>4</sup> См. подробнее: *Прокофьев А.В.* Фундаментальное этическое равенство и проблемы социальной этики // *Общественные науки и современность.* 2002. № 2. С. 67—78.
- <sup>5</sup> См., напр.: *Кашиников Б.Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции // *Этическая мысль: Ежегодник.* Вып. 2. М., 2001. С. 97.
- <sup>6</sup> См.: *Юм Д.* Исследование о принципах морали // *Юм Д.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 189—198.
- <sup>7</sup> *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 120—121.
- <sup>8</sup> 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, кишащее акулами) (*Hubin D.C.* The Scope of Justice // *Philosophy and Public Affairs.* Vol. 9. № 1. 1979. Р. 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, он квалифицировал бы его как несправедливое (*Donaldson T.* Circumstances of Justice // *Encyclopedia of Ethics / Ed. by L.C. Becker, C.V. Becker.* N.Y.—L., 2001. Vol. 2. P. 919).
- <sup>9</sup> *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С.128.
- <sup>10</sup> 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 Masters R.D., Gruter M. L.: Sage Publications,* 1992. P. 31—46.
- <sup>11</sup> Буквальный перевод идиомы — скользкий склон.

- <sup>12</sup> См.: *Galston W. Justice and the Human Good*. Chicago, 1980. P. 281 («справедливость требует от нас принять ту долю ограничений, которую судьба навязала нашему роду») или даже: *Ролз Дж.* Указ. соч. С. 121 (когда он именуется обстоятельства справедливости «естественными»).
- <sup>13</sup> Описание этой стороны воззрений Фуко см.: *Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice*. Vol. 5. № 2. 1999. P. 177–210.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 177.
- <sup>15</sup> См.: *Фуко М. О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Ч. 1. М., 2002. С. 122–123.
- <sup>16</sup> Этот список, действительно, имеет консервативные очертания или, если говорить словами М. Фуко, «взят из нашего общества, нашей цивилизации, нашей культуры». Однако проблема не в том, откуда он взят, а в том, насколько он может быть обоснован в качестве границы притязаний, выдвигаемых во имя справедливости.
- <sup>17</sup> *Hamilton W. The Genetical Evolution of Social Behavior // J. of Theoretical Biology*. Vol. 7. 1964. P. 1–52.
- <sup>18</sup> Классический пример — заявление Р.Доукинса: «Мы являемся машинами для выживания, роботами, слепо запрограммированными для сохранения эгоистических молекул, называемых генами» (*Dawkins R. The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. P. VIII).
- <sup>19</sup> *Козловски П. Эволюция и общество: критика социобиологии // Козловски П. Критика капитализма. Эволюция и общество*. СПб., 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. 1978. P. 134; *Masters R.D. Beyond Relativism. Science and Human Values*. Hanover—L., 1993. P. 145–146.
- <sup>20</sup> *Masters R.D. The Nature of Politics*. L.—New Haven, 1989. P. 138, 140.
- <sup>21</sup> *Ibid.* P. 159.
- <sup>22</sup> *Ibid.* P. 200.
- <sup>23</sup> В социобиологической литературе, конечно, присутствует мнение, что раз природная форма существования человека связана с небольшими, мало соприкасающимися друг с другом и идеально вписанными в природную среду 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, никак не проясняются (см.: *Fox R. The Search for Society. Quest for a Biological Science and Morality*. Princeton, 1989).
- <sup>24</sup> *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность: ошибки социализма. М., 1992. С. 206.
- <sup>25</sup> Конечно, они могут по-разному соотноситься, обретать различные точки равновесия, поиск которых является одной из задач теории справедливости. И совсем необязательно, чтобы равновесие собственности, рынка и государственной бюрократии отвечало либертариистской позиции Ф.А.Хайека.
- <sup>26</sup> См.: *Wilson E. Ibid.* Ch. 6. Sex. P. 121–149.
- <sup>27</sup> Отстаивая универсальный характер семьи, социобиологи обращают внимание на случаи автоматического воспроизведения семейных отношений в тех ситуациях, где имели место попытки аннулировать этот институт. Такова ситуация в израильских кибуцах (*Singer P. The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. Toronto. 1981. P. 29–37) и феминистских коммунах (*Wilson E. Ibid.* P. 121–149).

- 28 В виде очень определенного тезиса выражена у Д.Расмуссена: «Неоаристотелианский взгляд на человеческое процветание обращается к человеческой природе двумя основными путями: 1) он предполагает, что человеческая природа телеологична, то есть человеческие существа имеют естественную функцию, 2) он предполагает, что эта естественная функция имеет моральное значение (*Rasmussen D.B. Human Flourishing and the Appeal to Human Nature // Social Philosophy and Policy. 1999. Vol. № P. 32*).
- 29 «Не следует полагать, что корректным оценочным выводом служит здесь то, что мы должны с предельно возможным упорством избавляться от таких ограничений. Ведь это одна из характеристик человеческой жизни — предпочитать периодически повторяющийся голод и еду жизни, в которой нет ни голода, ни еды, или сексуальное желание и его удовлетворение жизни, в которой нет ни желания, ни удовлетворения» (*Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2. P. 220–221, подробнее: Nussbaum M.C. Transcending Humanity // Nussbaum M.C. Love's Knowledge. N.Y., 1990*).
- 30 *Nussbaum M.C. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge, 1986. P. 1–3*.
- 31 *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 216–220*. Для сравнения см. подобные списки: *Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxf., 1980. P. 85–90; Rasmussen D.B. Op. cit. P. 41*.
- 32 См.: *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 222; Finnis J. Op. cit. P. 93–95*. Последний даже пытается показать, что элементы иерархизации благ, присутствующие в текстах Фомы Аквинского, в рамках его этического учения уже не играют существенной роли.
- 33 *Nussbaum M.C. Human Functioning and Social Justice P. 222*.
- 34 *Nussbaum M.C. Non-Relative Virtues // Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame, 1988. P. 50*. Схожая позиция: *Finnis J. Op. cit. P. 145*.
- 35 *Finnis J. Op. cit. P. 231–233*. См. также: *Kavka G. Why Even Morally Perfect People would need Government // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12. № 1. P. 1–18*.
- 36 *Бербеушкани З.А. Справедливость как социально-философская категория. М., 1983. С. 40*.
- 37 Там же. С. 57.
- 38 Там же. С. 3, 15.
- 39 *Wood A. Marx against Morality // A Companion to Ethics /Ed. by P. Singer. Cambr., 1993. P. 517*.
- 40 Такова, например, позиция Н.Холмстром, частично параллельная советской ортодоксии (*Holmstrom N. Exploitation // Canadian J. of Philosophy. 1995. Vol. VII. № 2. P. 353–369*).
- 41 *Wood A. The Marxian Critique of Justice // Philosophy and Public Affairs. 1972. Vol. 1. № 3. P. 265*.
- 42 См.: *Buchanan A. Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism. Totowa, New Jersey, 1982. Ch. 5. Revolutionary Motivation and Rationality. P. 86–102*.
- 43 См.: *Okin S. Justice and Gender // Justice: Alternative Political Perspectives /Ed. by J.P.Sterba Belmont, 1992. P. 300*.
- 44 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 изданиям: *Jaggar A. Feminist Politics and Human Nature*. Totowa—N.J., 1983; *Брайсон В.* Политическая теория феминизма. М., 2001.
- <sup>45</sup> См.: *Sterba J. P. Feminist Justice and the Family* // *Justice: Alternative Political Perspectives* /Ed. by J. P. Sterba. Belmont, 1992. P. 316–325.
- <sup>46</sup> Так Т. Гурка указывает на необходимость постоянного поиска баланса между гармоничностью личности и уровнем ее достижений (*Hurka T. The Well-rounded life* // *The J. of Philosophy*. 1987. Vol. 84. № 12. P. 732).
- <sup>47</sup> *Sommers Ch. Do These Feminists like Women* // *Journal of Social Philosophy*. Vol. XXI. № 2–3. 1990. P. 71. См. также: *Sommers Ch. The Feminist Revelation* // *Social Philosophy and Policy*. 1990. Vol. 8. № 1. P. 141–158.
- <sup>48</sup> Некоторые такие сценарии см.: *Назаретян А. П.* Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология, футурология. М., 2001. Очерк IV. Возвращаясь в будущее.
- <sup>49</sup> *Бергсон А.* Два источника религии и морали. М., 1994. С. 106–107, 255.