

Н.В. ПЕЧЕРСКАЯ

Современный дискурс справедливости: Джон Ролз или Майкл Уолзер?

На протяжении многих веков справедливость является важнейшей категорией философии, морали, политического и правового сознания. Каждая эпоха и культура порождает свои представления об источниках и содержании понятия справедливости. Как правило, эти представления и теории носят взаимопротиворечивый, а порой, как отмечает А. Макинтайр [MacIntyre, 1988], несовместимый характер.

Спор ведется не только об оценке частных случаев, о правилах или системе правил для оценки таких случаев; расхождения во взглядах касаются самих критериев справедливого и несправедливого. Некоторые концепции справедливости делают центральным понятие индивидуальных заслуг, тогда как другие выдвигают на первый план принцип равенства; некоторые апеллируют к стандарту полезности, другие не допускают мысли, что принесение в жертву интересов отдельных людей можно компенсировать благодеянием общества в целом: одни отводят решающую роль в поддержании справедливого правопорядка государству, другие залог справедливости видят в минимизации его функций.

Более того, эти конкурирующие теории справедливости выражают также несогласие по поводу взаимоотношений справедливости и других человеческих благ: типа равенства, которого требует справедливость; принципов выделения тех групп индивидов, для которых релевантно то или иное рассмотрение справедливости; индивидуальной свободы и интересов большинства и т.д.

Бесконечное многообразие теорий справедливости делает задачу описания становления и развития даже наиболее значимых из них предметом отдельного масштабного исследования. Поэтому мы сконцентрируем внимание лишь на двух подходах, которые обычно выделяются современными политическими философами¹, как два полюса политико-философского дискурса справедливости последних десятилетий: это универсально-рационалистические теории, исходящие из первичной значимости разума для познания справедливости, и *партикуляристские теории*, трактующие справедливость как элемент интернализированных коллективных представлений определенной социальной общности.

Отметим, что ни рационализм, ни партикуляризм не являются гомогенными направлениями. Так, рационализм, например, включает в себя либертарианскую и либеральную традиции, по-разному трактующие соотношение равенства и индивидуальной свободы в понятии справедливого. Идеи партикуляризма также создают крайне пестрый философский ландшафт. Они находят свое воплощение то в социоцентризме, то в моральной антропологии, то в историзме. Тем не менее для нашего исследования важно то, что это достаточно условное разделение (рационализм - партикуляризм) позволяет более четко увидеть основу поляризации дискурса -

¹ См., например [MacIntyre. 1977. 1988], [Кумлицка. 1990, ch. 3]. [Oakeshott, 1991]. (Taylor. 1995), [Holt, 1996], [Daniels, 1996].

концептуальное расхождение в трактовке источников происхождения представлений людей о "справедливом и несправедливом" и в вопросе соотношения личностных и структурных факторов в их воспроизводстве.

Поиск рационалистами универсальных оснований истинной справедливости, с одной стороны, и рассмотрение этих истин партикуляристами лишь как концептуальных схем, детерминирующих наше мышление, с другой - задают основное напряжение в спорах о справедливости.

При всем многообразии современные рационалистические теории, как представляется, имеют единые историко-философские корни. Основой аргументации вновь выступает идея общественного договора. Хотя для современных интерпретаций теорий общественного договора типичен поиск в первую очередь *универсальных процедур* выработки справедливых решений, а не субстанции справедливости, так как "в современных гетерогенных обществах справедливость... не может опираться на субстанционально единую заранее сформулированную идею" [Habermas, 1996, с. 154]. Поэтому современные сторонники рационализма делают основной упор на создании концепции процедурной справедливости². Необходимое условие процедурной справедливости — наличие условий, обеспечивающих *принцип беспристрастности* суждения. Это может быть, например, идеальная речевая ситуация, разработанная Хабермасом [Habermas, 1981], или положение рефлексивного равновесия Ролза [Ролз, 1995]³. В общем требования процедурной справедливости сводятся к: 1) равенству участников; 2) отсутствию у участников скрытых мотивов; 3) открытости доступа в дискутирующее сообщество. С точки зрения рационалистов, такая модель предполагает рациональное оправдание, разворачивающееся на базе *независимых критериев* и формирующее абсолютные суждения об истинном и ложном в рамках полностью эксплицитных позиций. Наше рациональное "Я" должно предшествовать нашим целям. Эта позиция близка к кантовскому идеалу чистого разума, где "Я" свободно только в том случае, если способно дистанцироваться от социальных реалий и отношений и судить себя согласно диктату разума. Разум должен быть отделен от наших имплицитных пониманий, если мы не хотим стать жертвами *status quo* со всем несовершенством этого положения. Однако, как замечает один из ведущих критиков рационализма Ч. Тейлор, "этот идеал, хотя и замечательный в некоторых отношениях, имеет склонность скрывать от нас важные аспекты человеческого существования" [Taylor, 1995, с. 169].

Сторонники партикуляризма утверждают, что для того, чтобы выдвигать суждения, оценивать ситуацию в терминах "справедливо - несправедливо", мы должны уже иметь некоторые стандарты, задающие наши предпочтения. Идеал свободного рационального существа - это *tabula rasa*. Такой индивид не может иметь никаких оснований выбирать между различными способами жизни. «Я не предшествует, а определяется своими целями - мы не можем разделить "Я" и мои цели. Наше "Я" частично конституируется целями, которые мы не выбираем, но скорее открываем, будучи вписанными в некоторый общий, разделяемый нами социальный контекст». Существо, лишенное индивидуальных устремлений, желаний, склонностей, укорененных в традициях и верованиях, можно назвать "логической абстракцией, биологическим *homo sapiens*, но оно не будет человеком" [Sullivan; цит. по: Kymlicka, 1990, с. 220].

Поэтому требование рационального выбора в условиях идеальной речевой ситуации (Хабермас) или за "занавесом неведения" (Ролз) - пусто. Индивид не может определить истинного содержания для действия вне ситуации, которая ставила бы перед ним определенные цели, была бы направлена на удовлетворение определенных

² См., например [Rawls, 1971], [Хабермас, 1996], [Nozick, 1974], [Хеффе, 1994], [Perelman, 1980], [Thibaut/Walker, 1975].

³ Далее мы будем ссылаться на русский перевод книги Ролза без указания года.

интересов, т.е. содержала бы *мотив* для рационального действия. "Только человек, живущий в сообществе, разделяющий общий опыт и язык, является тем единственным контекстом, в котором индивид и общество могут открывать и проверять свои ценности посредством политических дискуссий, критики и т.д." [Crowely, 1987; цит. по Kymlicka, 1990. с. 220].

Критики универсалистских интенций рационалистов считают, что, познавая мир, мы не имеем дело с истиной, с абсолютными сущностями, а лишь со сравнением конвенций, представлений или объяснений этих фактов, т.е. с конструкциями. Создавая теории, выводя понятия и закономерности, мы получаем представление не о мире, а о нашей истории попыток объяснить мир. Превосходство выявляется здесь не в терминах отношения к фактам, а в способности каждой теории объяснить себе и другим эти факты. «Мы никогда не сможем утверждать, что теперь мы обладаем истиной или что теперь мы полностью рациональны. Самое большое, что мы можем утверждать, что это наилучшее описание, которое делалось до сих пор и что наше представление о том, что означает "лучшее описание до сих пор" будет меняться абсолютно непредсказуемым в настоящий момент способом» [MacIntyre, 1977, с. 455].

Итак, основной упрек, адресуемый партикуляристами различного рода философским доктринам рационалистов, состоит в том, что все они при объяснении человеческого общества отворачиваются от него, исходя из мира объектов или мира ментальных сущностей индивида, которые не являются первичными ни по времени, ни с точки зрения смысла. Поиск абсолютных вневременных истин " <.. > заводит нас на гладкий лед, где отсутствует трение, стало быть, условия в каком-то смысле становятся идеальными, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти: тогда нам нужно *трение*. Назад, на грубую почву!" [Витгенштейн, 1994⁴, § 107]⁴.

В свете вышесказанного ключевым моментом в критике партикуляристами "рационалистических" подходов к понятию справедливости является то, что любые формы мышления - это формы деятельности или *практики* мышления и поэтому они разделяют черты, характерные для любой другой деятельности. Будучи участниками этих практик, мы принимаем как данное (на неререфлексируемом уровне), что их логика фундаментальна для наших понятий о справедливости, благе, истине, разуме. Решение проблемы о первичной значимости той или иной рефлексии для нашей жизни опирается на более фундаментальное убеждение, находящееся "за" рациональностью, и это неосознанное убеждение - часть нашего способа жизни. Следовательно, источник справедливости надо искать не в логических построениях разума, а в опыте, определяющем наше восприятие мира. "То, что называется разумом и практикой, - суть два разных типа практики. Рациональность не есть верховный судья над традициями, ибо она сама представляет из себя традицию" [Фейерабенд, 1986, с. 491, 492].

Как утверждает Оукшотт, один из самых известных критиков нововременного рационализма, "рациональность - это сертификат, который мы выдаем поведению, поддерживающему согласованность действия, составляющего способ жизни" [Oakeshott, 1991, с. 109]. То есть способ жизни, часто неререфлексируемый и принципиально не поддающийся полной рационализации, есть основа для моральных сужде-

⁴ В изложении основных идей сторонников партикуляризма я использую цитаты из работ позднего Витгенштейна, так как многие его соображения послужили основой их концепций (в частности, например, Ч. Тейлора). Несомненно, в оппозиции рационалистов и партикуляристов идеи Витгенштейна занимают критическую позицию в отношении последних. Но этот факт не должен создавать впечатление, что между Витгенштейном и партикуляристами можно ставить знак равенства. Витгенштейн никогда не сводил мир к социокультурному контексту. Он говорил лишь о пределах нашего восприятия мира. Мы не можем найти, описать и показать другим единую глубокую реальность, которая бы объясняла все многочисленные относительные реальности, измеряемые при помощи наших несовершенных "инструментов", но это вовсе не то же самое, что не существует никакой глубокой реальности (см., например ФИ, § 142). О необходимости разделения позиций Витгенштейна и партикуляристов см., например Pitkin (1972), и более радикально у Hanter (1968).

социальных обстоятельств" [Ролз, с. 31]. Такое неведение обеспечивает беспристрастность и дает возможность принять решение, исходя не из эгоистических, а из общих интересов. Эта ситуация также исключает возможность образования каких-либо коалиций, направленных против меньшинства. В таких условиях каждый человек будет стремиться защищать положение потенциально наиболее бедных и обделенных, поскольку нельзя быть уверенным, что не попадешь в дискриминируемую группу. Таким образом, считает Ролз, общество избавится от национальной, религиозной и других видов дискриминации.

Предмет договора составляют два моральных принципа справедливости. Первый обосновывает политические свободы и требует равенства в распределении основных прав и обязанностей: каждый имеет право на свободу, совместимую со свободой других. Второй принцип ориентирует на наибольшее благо для большинства: экономическое и социальное неравенство справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенным членам общества. Это принцип *maximum minimorum*, согласно которому допустимо не любое неравенство, а только такое, которое максимизирует минимум. Следовательно, критерием максимизации становятся позиции наиболее слабых⁶.

Ролз настаивает на том, что "свободные и рациональные индивиды, преследующие свои интересы, в исходном положении равенства" примут именно эти принципы "в качестве определяющих фундаментальные соглашения по поводу своего объединения" [Ролз, с. 26]. Цель концепции ИП - в конструировании рациональных условий, однозначно определяющих выбор данных принципов. Но Ролз акцентирует внимание на ряде необходимых предусловий ИП, которые гарантируют выбор двух указанных принципов. Эти условия предполагают существование достаточно широкого спектра требований, предшествующих ИП. Прежде всего они касаются характеристики автономных рациональных участников договора и, как ни странно, социальных обстоятельств.

Каковы же эти индивиды, совершающие в ИП единственно возможный выбор? Самое главное условие, которое Ролз оговаривает, — все участники, находящиеся в ИП, "должны быть *моральными* личностями, созданиями, которые имеют свою *концепцию блага* и способны к *чувству справедливости*" [Ролз, с. 32; курсив мой. - Н.П.].

Одна из первых отечественных исследователей творчества Ролза - Т. Алексеева дала собирательный портрет участников ролзовского договора. Они "почитают себя свободными и равными личностями. Они моральны в том смысле, что по достижении разумного возраста приобретают чувство справедливости и признают это за другими. Они равны, так как считают друг друга способными иметь право определить принципы справедливости. Они свободны, так как полагают, что, во-первых, на них возложена задача разработать общие институты во имя фундаментальных целей и интересов, и во-вторых, они не считают себя неразрывно связанными с определенными высшими целями в любое данное время, а способны пересматривать и изменять эти цели по разумным и рациональным причинам. (...) Участники признают необходимость и возможность сотрудничества, предпочитая компромисс насилию" [Алексеева, 1992, с. 25].

Подобная концепция индивида упирается в существенную проблему: откуда появляется такой индивид и как заставить работать эту инструментальную рациональность в стерильных условиях отсутствия каких-либо личных предпочтений у автономных и безразличных друг другу индивидов?

Ответ на этот вопрос требует рассмотрения одного из самых интересных феноменов, на который, к сожалению, не обратили должного внимания многие критики Ролза (например Сандел, Тейлор, Кроули), которые прежде всего сконцент-

⁶ По этой причине Дэниел Белл увидел за идеалами Ролза грандиозную попытку оправдать этику социализма (см. Reading Rawls. с. 82).

рировались на бестелесном и внекультурном характере рационального "Я" участников ролзовского консенсуса.

Для того чтобы заставить "работать" эту инструментальную рациональность, Ролз вводит в ИП цели, т.е. предпочтения, которые задали бы первичную мотивацию выбора. Эти предпочтения детерминируются моральной способностью индивидов как рациональных существ к определенному чувству справедливости [Ролз, 26] и сводятся Ролзом к предпочтению на основе моральных интуиции первичных социальных благ; основных свобод, доходов и уровня благосостояния. Но для рациональных существ, обладающих рациональностью в узком телеологическом смысле⁷, любые нормативные идеи могут представляться лишь в понятиях интересов и благ. Поэтому люди в ИП могут воспринимать права (право печати, слова, совести и т.д.) как категорию благ среди прочих благ, и для них вопрос о чувстве справедливости может стоять лишь в контексте чувства справедливого распределения основных благ⁸.

Таким образом, хотя участники ничего не знают о своих конкретных целях, предполагается, что все они в процессе заключения договора движимы стремлением к определенным приоритетным благам. Это "первичные социальные блага, [которые] включают права и свободы, возможности, доходы и богатства. (Очень важное первичное благо представлено чувством собственного достоинства.)" [Ролз, с. 90]. Более конкретно, это политические свободы, свобода слова, печати, ассоциаций, совести, свобода передвижений и выбора профессии, а также социальных ролей на фоне разнообразия возможностей.

Но почему рациональные личности предпочитают именно эти блага? Что детерминирует выбор? Здесь возможны два ответа: во-первых, то, что считается первичным благом, зависит только от естественных факторов человеческой психологии; во-вторых, понятие приоритетных благ определяется моральной концепцией личности, воплощающей некий идеал. Ролз делает выбор в пользу последней альтернативы. "Первичные блага характеризуются тогда как то, чего хотят люди, будучи свободными и равными гражданами, а также *нормальными членами общества, сотрудиначающим ввею свою жизнь*" [Ролз, с. 10; курсив мой. - Н.П.].

Здесь возникает некоторая неясность. "Чувство справедливости", детерминирующее предпочтение определенного набора благ, не является естественным фактором оно характеризует людей, уже живущих в обществе. Для того чтобы воспитать конкретное "чувство справедливости", требуется конкретное "вполне упорядоченное общество". "Предикаты, используемые в формулировке принципов (справедливости. - Н.П.), должны выражать общие свойства и отношения... и выступать в качестве публичной хартии *вполне упорядоченного общества*" [Ролз, с. 123; курсив мой. - Н.П.]. И Ролз определяет набор необходимых условий, которые гарантируют данный вектор предпочтений: это свободный рынок, частная собственность на средства производства, моногамия семьи, защита законом свободы мысли и совести. Это именно те социальные институты, которые должны воплощать в жизнь и развивать два принципа справедливости, принятие которых и является целью первоначального договора.

Представляется, что положение о заранее заданном предпочтении определенного набора первичных социальных благ в ИП существенно ослабляет универсальный характер конструкции Ролза. По замыслу автора, позиция субъектов в ИП должна формировать идеальные условия для беспристрастности рационального выбора. Но разум в ИП Ролза не сводится к чистой рациональности (несмотря на интенции

⁷ По Ролзу, концепция рациональности, которой обладают люди в ИП, должна быть интерпретирована "<...> в узком смысле, принятом в экономических теориях, как нахождение наиболее эффективного средства для достижения определенных целей" [Ролз, с. 28].

⁸ Заметим, что, подменяя основные свободы основными благами, Ролз негласно принимает ценности, свойственные этике утилитаристских подходов, против которой собственно и направлена деонтологическая теория справедливости Ролза, т.е. теория, утверждающая приоритет права над благом.

автора) - он опирается прежде всего на аксиоматическое утверждение существования общих моральных интуиции: "идея некоторого соглашения может преуспеть только если ее условия фактически широко признаны" [Ролз, с. 505]. "Есть такие вопросы, на которые должен иметься определенный ответ. Например, мы уверены в том, что религиозная нетерпимость и расовая дискриминация несправедливы... То, во что мы верим, - беспристрастное суждение. Эти убеждения - наши временные опорные точки, с которыми должны сопоставляться любые концепции справедливости" [Ролз, с. 52].

Введением в качестве базовой компоненты ИП чувства справедливости и списка приоритетных благ Ролз, по сути, устраняет декларируемый им ценностно-нейтральный характер ИП. В контексте данного рассмотрения следует отметить, что, являясь основой морального консенсуса, чувство справедливости и его сущностное наполнение (набор приоритетных благ) выполняют скорее функции фонового понимания, а не независимых составляющих универсальной процедуры договора⁹. Описание взаимоотношений индивидов в ИП разворачивается на фоне существования в их сознании представлений "о должном", отсылающих к реальному ценностному консенсусу граждан либерально-демократических государств. Построение Ролза опирается на приоритет именно либеральных ценностей, имплицитно присутствующих в культуре демократических обществ: ценностей индивидуального человеческого существования, ценностей реализации целей человека и приверженности определенному типу рациональности. Итак, ИП Ролза соотносится, и достаточно жестко, с политической доктриной развитой демократии: оно имеет конкретное историческое содержание с вполне определенными действующими лицами. "Потребовался длительный период развития определенных институтов и практик, правления закона, правил уважения равенства, обычаев совместных обсуждений, общей ассоциации, культурной эволюции для того, чтобы создать подобного индивида" [Taylor, 1985, с. 309].

Таким образом, мы приходим к фундаментальному противоречию: с одной стороны, существование ИП предполагает некое предданное значение моральных ценностей: "люди должны решить заранее, как они будут регулировать свои претензии друг к другу и какова должна быть основная хартия их общества" [Ролз, с. 26]; с другой стороны, сама суть теории справедливости, которую Ролз определяет как чисто процедурную справедливость, исключает любую предданность.

Это теоретическое противоречие приводит к возможности достаточно неприятных практических последствий в случае реализации ролзовской концепции. Похоже, схема процедурной справедливости, очерченная Ролзом, не учитывает существования других представлений о справедливости в иных культурных контекстах, с совершенно иным списком приоритетных благ. Так, в брахманизме идея справедливости в отличие от западного ее понимания не сводится к равенству или принципу равного гражданства. Неравенство данных людям от природы способностей в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов (закрепленных в кастовой системе) считаются столь необходимыми, что без этого общественные отношения перестают быть справедливыми. Индийская традиция требует не только сохранения различий, но и признания ценности последних: равенство не достигается сведением к минимуму неравенства людей. Многообразие является самой природой реальности, и попытка избежать неравенства сопряжена с насильственным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают.

В некоторых культурах мораль глубоко контекстуальна, она вообще не придерживается никаких абстрактных принципов: правила меняются с ситуацией. Так, в контексте культуры Хабаро обмануть иностранца при торговле считается морально

⁹ Концепция фонового понимания или фона заимствована социальными науками из терминологии Gestalt-психологии. Кратко: фоновое понимание - неинтенциональная предрасположенность восприятия, оценивания, действия, детерминируемая социально-культурным контекстом. Подробнее о возможных социально-философских интерпретациях см. [Taylor, 1995].

принятой практикой, в то же время обман соплеменников наказуем [Kluckholm, 1959, с. 434; цит. по: Justice... с. 209]. Действия сами по себе не являются плохими или хорошими, их оценка ситуативна.

Такие примеры можно приводить бесконечно, но, пожалуй, все они будут примерами, описывающими моральные установки традиционных холистских обществ, где идеал справедливости соотнесен с коллективом, а не с автономным индивидом, как у Ролза (да и вообще во всей традиции либерального права).

Впрочем, даже внутри обществ с развитыми либерально-демократическими традициями можно найти сторонников иных, чем предлагает Ролз, понятий справедливости. Например, утилитаристы, утверждающие, что в основе нравственности должно лежать стремление к наибольшему счастью наибольшего числа людей, и цель развития человечества состоит в максимизации всеобщей пользы. Судя по тому, что Ролз называл утилитаризм "доминирующей систематической традицией в современной моральной философии" [Ролз, с. 14], сторонников приоритета блага над правом было (во всяком случае к 1971 году) не так уж и мало.

Каким же образом в условиях множественности представлений о справедливости может быть достигнут консенсус участников договора в рамках предложенной Ролзом универсальной схемы?

Возможны несколько сценариев, и ни один из них не будет благоприятным. Если признать наличие плюрализма во взглядах на справедливость, то тогда существенно должен измениться список предложенных Ролзом приоритетных благ, необходимых для того, чтобы люди, находясь за "занавесом неведения", приняли бы два принципа справедливости. Предусловия "рефлексивного равновесия" будут изменены, цепочка разорвана, процедура нарушена и справедливое решение не будет достигнуто. Но все же в этих условиях сохраняется хотя бы первый принцип (имеющий приоритет над вторым) - свободы мысли и совести, слова и собраний, политических свобод при абсолютной неотчуждаемости свободы мысли и совести.

Но возможен и другой вариант. Общественное согласие по определенной концепции благ, выдвигаемое в качестве предусловия в ИП, вероятно, достижимо и в условиях множественности концепций блага. Но при наличии различий приоритетов оно будет достигнуто только благодаря давлению государственной власти¹⁰. Следовательно, нарушается первый принцип - индивидуальных свобод участников договора.

Нельзя не отметить, что в более поздних работах Ролз все-таки признал присутствие тени вполне определенного общества в своей чисто процедурной теории справедливости¹¹. "Политическая доктрина демократического общества может с уверенностью предположить, таким образом, что все участники политической дискуссии о правах и справедливости признают эти ценности (приоритетные блага. - *Н.П.*), понимаемые в достаточно общем виде. Если члены общества этого не делают, то проблемы политической справедливости в той форме, в какой они нам знакомы, могут и не возникнуть" [Rawls, 1988, с. 254].

Таким образом, Ролз, скорее, дал не процедурное объяснение выработки беспристрастного суждения о морально-политических вопросах, а "историко-социологическое описание" интуиции справедливости, превалирующих у граждан развитых демократических государств.

Теперь обратимся к другому полюсу современного морального дискурса, а именно, к точке зрения партикуляристов, утверждающих, что суждения относительно справедливости - локальные суждения, которые имеют истинную ценность (или приложения) только *внутри* общества. Я рассмотрю аргумент об относительности справедливости на примере книги М. Уолзера [Walzer, 1983], ставшей в последнее время популярной при защите сильной формы релятивизма и поэтому представляющей существенный интерес для обсуждения.

¹⁰ На возможность и желательность такого сценария указывал сам Ролз [см. Rawls, 1987].

¹¹ См., например Rawls (1982, 1987, 1988).

В основе теоретических построений Уолзера лежит его метаэтическое утверждение о релятивизме справедливости в его нормативной теории "сложного (комплексного) равенства". Ниже я кратко рассмотрю основные положения и попытаюсь провести сравнение некоторых базовых утверждений Уолзера и концепции Ролза.

Уолзеровская теория плюралистического или сложного (комплексного) равенства основывается на двух центральных тезисах: Тезисе Сфер и Тезисе Недоминирования.

Тезис Сфер подразумевает, что социальные блага (благополучие, безопасность, должность, образование, призвание и т.д.) разделяются на "сферы", управляемые различными дистрибутивными принципами; эти принципы определяют приемлемое неравенство в каждой сфере. Они сводятся к шести наиболее известным формам распределительной справедливости: 1) каждому - одно и то же (эгалитарное равенство); 2) каждому — по потребностям; 3) каждому - по заслугам; 4) каждому - по рангу; 5) каждому - по профессиональной пригодности; 6) каждому - то, что положено по закону.

В частности, Уолзер настаивает на том, что в либеральном обществе медицинское обслуживание должно распределяться в соответствии с необходимостью, но определенная работа или должность - в соответствии с заслугами или профессиональными качествами. Уолзер настаивает на том, что его аргумент в пользу того, что забота о здоровье должна быть распределена в соответствии с потребностями, справедлив только для нашего общества и основан на социальном значении, которое приписывается в нем заботе о здоровье: например, сравнительно богатое общество может посвящать свои ресурсы заботе о душе, а не о теле, и мы не сможем показать несправедливость этого решения.

Тезис недоминирования утверждает, что неравенства в одной сфере не должны определять неравенства в других сферах, по крайней мере в тех обществах, которые дифференцируют эти сферы. Когда сферы считаются соответствующим образом различными, настаивает Уолзер, никакая "простая эгалитарная" формула не охватит тип полного равенства, которого требует справедливость¹².

Из двух основных тезисов - Сфер и Недоминирования вытекает ряд существенных следствий. Тезис относительности культуры¹³ - различные культуры придают различные социальные значения благам в этих сферах; Тезис моральной антропологии - методологическое требование того, что мы можем открыть эти значения только с помощью приемов моральной антропологии, а не традиционной моральной философии. Тезис несопоставимости, утверждающий, что не существует приемлемого метода ранжирования благ, продуктов культуры, т.е. блага с их социальными значениями "межкультурно" несопоставимы, и, более того, они несопоставимы и между собой; наконец, Тезис оправдания - метаэтическое утверждение того, что нельзя оправдать приписывание дистрибутивного принципа сфере, если он не соответствует социальным значениям, которые люди придают благам в данной сфере. Все вместе эти тезисы приводят Уолзера к заключению, что справедливость зависит от общепринятых значений: "Данное общество справедливо, если жизнь в нем протекает определенным образом - т.е. образом, соответствующим общеразделяемому пониманию членов" [Walzer, с. 313]. Мы не можем использовать теорию сложного (комплексного) равенства как нормативную теорию, кроме как *изнутри* (*внутри*) системы социальных значений, порожденных конкретной культурой¹⁴.

¹² В социальной теории стратификации такая ситуация называется статусным несоответствием. Например, можно занимать достаточно высокое имущественное положение, но не быть "вхожим" в определенные круги, или человек может иметь высокий профессиональный статус, но находиться "у" или "за" чертой бедности.

¹³ В тексте книги Уолзера [Walzer, 1983] приводимых ниже названий **тезисов нет, мы используем терминологию** из статьи [Daniels, 1996].

¹⁴ Удивительно, что Уолзер предлагает свою теорию, не упоминая никого из его очевидных предшественников, - Winch, Pitkin и др.

Для того чтобы лучше понять корни релятивизма Уолзера, обратимся к более подробному рассмотрению двух тезисов: тезису несопоставимости и оправдания. Рассмотрим вначале тезис несопоставимости, так как он определяющий для тезиса оправдания.

Тезис несопоставимости предполагает, что не существует приемлемого метода ранжирования благ определенной культуры. Разделяемые социальные значения или наши представления об определенных благах, доминирующих в каждой из сфер, несопоставимы, потому что нам не хватает общей, универсальной (в предельном случае - кросскультурной) шкалы благ, в которой их можно расположить в иерархическом порядке исходя из предпочтений. Эти разделяемые общие для всех носителей определенной культуры значения формируют компоненты индивидуальных пониманий блага; они проникают в индивидуальные жизненные планы, которые вместе составляют жизненные планы сообщества. Заметим, что Уолзер рассматривает социальные значения так, как если бы они были "ясно выраженными индивидуальными пониманиями блага" [Walzer, с. 314].

Кажется, что этот тезис представляет собой социальную версию ролзовского требования о несопоставимости индивидуальных пониманий блага. Напомним, что, согласно Ролзу, мы не можем иметь социального ранжирования различных пониманий блага, которое действительно не попирало бы сам разделяемый членами общества идеал свободной личности. Ролзовский ответ на несопоставимость индивидуальных пониманий благ, которую он рассматривает как фундаментальную для обстоятельств справедливости, состоит в том, чтобы развить концепцию первичных социальных благ в гипотетической контрактной ситуации. Эти конструкции он защищает, ссылаясь на теории автономной моральной личности и стремление к согласию в обществе, которые он рассматривает как часть нашей общей системы представлений.

Уолзер, напротив, старается избежать абстрактных построений политической философии. Он считает, что никакие конструкции такого рода не будут адекватно отражать социальные значения, разделяемые реальными людьми в конкретных обществах [Walzer, с. 8]. Из этого утверждения выводится содержание тезиса оправдания.

Тезис оправдания состоит в том, что мы не можем оправдать приписывание дистрибутивного принципа определенной сфере, если он не "соответствует" социальным значениям, которые люди приписывают благам в этой сфере, а поэтому неприемлемы для них. Учитывая отсутствие подробной расшифровки этого положения у Уолзера, можно предположить, что, по-видимому, Уолзер основывается на следующей цепочке аргументов. Оправдать моральный принцип перед кем-нибудь - означает дать ему адекватные основания для принятия или усвоения принципа. Но нечто является для индивида основанием, чтобы предпринять действие (или принять правило или принцип) только, если мотивирует его предпринять это действие (или принять этот принцип). Однако мотив будет основанием, если он соответствующим образом связан с определенными диспозициями (с некоторыми желаниями, или "ценностями", или "разделяемыми значениями", которые индивид *уже* имеет). Таким образом, нечто будет основанием для нас принять принцип дистрибутивной справедливости, если он соответствующим образом связан с ценностями и разделяемыми значениями, которые мотивируют нас распределять благо определенным образом. Поэтому философские аргументы, которые базируются на гипотетических контрактах (в которых мы должны отвлечься от наших пониманий блага), не будут давать нам основание для усваивания дистрибутивного принципа до тех пор, пока не случится так, что они будут соответствующим образом связаны с ценностями или значениями, которые *мы уже разделяем*. Но тогда у нас нет универсального процедурного метода, который обеспечивает основания, мотивирующие индивида принять дистрибутивный принцип, не взирая на разделяемые сообществом значения, которые он уже имеет.

Если Уолзер прав, настаивая на том, что все концепции справедливости можно понять или изменить только "изнутри" определенной культуры (отсюда термин "интернализм"), то мы не могли бы в действительности иметь оснований для пересмотра

наших пониманий благ, наших жизненных планов. Наш моральный опыт тогда можно описать как опыт, в котором изменения в фундаментальных характеристиках планов жизни подобны необъяснимым сказочным превращениям [Daniels, 1996, с. 113].

Тем не менее противоположная концепции Уолзера точка зрения Ролза о возможности чисто процедурной справедливости, базирующейся на рациональной аргументации принципов справедливости, не находит, как я попыталась показать, подтверждения (во всяком случае в рамках его теории справедливости). В более поздних работах Ролз, отвечая на многочисленную критику, признал определенную контекстуальность предлагаемых им процедур в выработке справедливого решения [Rawls, 1988]. Он писал, что справедливость, опирающаяся на механизм рефлексивного равновесия, предполагает принятие определенного идеала личности и концепцию функции справедливости в либеральном обществе. То есть он предполагает, что его теория *политически* оправдана для индивидов, действующих в контексте демократической либеральной традиции. Будет ли подобная справедливость появляться в широком рефлексивном равновесии, включающем людей из заведомо различных моральных и политических традиций, остается в рамках ролзовской теории открытым вопросом, по крайней мере до тех пор, пока идеалы индивидов и другие "фоновые предпочтения" другой традиции не станут эксплицитными. В принципе же универсальная процедура Ролза открыта для некоторого вида релятивизма.

Итак, несмотря на приверженность противостоящим теоретическим направлениям, Уолзер и Ролз действительно расходятся лишь во мнении относительно степени, до которой люди могут отходить от социально доминирующих мотиваций и вовлекаться в процесс рассуждения относительно пригодности альтернативных дистрибутивных принципов. Сильный интернализм Уолзера, кажется, ограничивает процесс оправдания до узкого, а не широкого, как у Ролза, рефлексивного равновесия. Однако это различие между Уолзером и Ролзом означает, что проблема релятивизма встает даже перед Ролзом, и это делает, на мой взгляд, позицию Уолзера, отрицающего возможность универсальных оснований справедливости, более обоснованной.

В то же время уолзеровская теория сталкивается с рядом серьезных трудностей. Уолзер отдает себе отчет в том, что "любой сущностный анализ дистрибутивной справедливости является локальным взглядом" [Walzer, с. 314]. Его подход "оставляет все как есть", он лишь показывает существующее положение дел. Теория сфер справедливости констатирует только то, что если общество приписывает благам определенные социальные значения и эти значения различны для различных сфер, в которых применимы дистрибутивные принципы, то, следовательно, существуют различные сферы. "Мы никогда точно не знаем, где возвести забор [между сферами]; они не имеют естественного расположения. Блага, которые они разделяют, - это артефакты; как они были сделаны, так они могут быть и переделаны" [Walzer, с. 319]. Содержание этой схемы может быть наполнено только за счет нахождения принципов, уже воплощенных в конкретной культуре, через определение разделяемых сообществом значений, и поэтому, можно сказать, моральная теория становится моральной антропологией.

Посмотрим, как Уолзер в роли морального антрополога пытается обнаружить социальные значения данного общества. Его рабочая гипотеза состоит в том, что мы можем извлекать такие значения за счет изучения институтов и институциональных практик, которые характеризуют общество. Однако это предположение игнорирует тот факт, что люди в данном обществе подчиняются этим институтам по совершенно различным причинам. Некоторые делают это с безразличием, некоторые - несмотря на неприятие, а некоторые - в своих собственных интересах.

Институционализованные значения могут отражать (или даже навязывать, как в случае идеологии) господство правящего класса, гегемонию внешней культуры, которые, хотя присутствуют в понимании, но не отражают весь спектр значений, и не всегда являются аутентичными для их носителей. "Антропологический метод Уолзера, который пытается считывать ценности сообщества с институциональной струк-

туры, игнорирует обязательства различного сорта, которые люди действительно имеют перед такими структурами, и имплицитные ценности, которые они представляют" [Cohen, 1986, с. 462].

Подводя итоги, можно сказать, что кратко рассмотренные нами два основных теоретических подхода к пониманию справедливости, доминирующих в современных политико-философских дебатах, сталкиваются с существенными трудностями: рационалисты наталкиваются на невозможность внеконтекстуального выведения и обоснования принципов справедливости; у партикуляристов отсутствует адекватный их установкам метод исследования и операционализации множественных социальных значений этого ценностного понятия, а значит, многовековой дискурс справедливости продолжается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Алексеева Т.А.* Справедливость: морально-политическая философия Джона Ролза. М., 1992.
- Витгенштейн Л.*⁴ Философские исследования // Философские работы. М., 1994. Ч. 1.
- Витгенштейн Л.*⁵ О достоверности // Философские работы. М., 1994. Ч. 1.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
- Фейерабенд Т.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- Хеффе О.* Политика, право, справедливость. М., 1994.
- Cohen J.* Review of Spheres of Justice // Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. № 8.
- Daniels N.* Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. Cambridge, 1996.
- Gier N.* Wittgenstein and Fenomenology: A Comparative Study of The Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty. Albany, 1981.
- Habermas J.* Between Facts and Norms. Cambridge (Mass.), 1996.
- Habermas J.* Theory des kommunikative Handelns. Frankfurt/Main, 1981. Vol. 1, 2.
- Hayek F.A.* New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas. Chicago, 1978.
- Holt R.* Wittgenstein, Politics and Human Rights. London-New York, 1996.
- Hunter J.F.M.* Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations // American Philosophical Quarterly. 1968. № 5.
- Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy. Oxford, 1990.
- MacIntyre A.* Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science // The Monist 60, 1977.
- MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame (Ind.), 1988.
- Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. New York, 1974.
- Oakeshott M.* Rationalism in Politics // Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991.
- Perelman Ch.* Justice, Law and Argument. Dordrecht, 1980.
- Pitkin H.F.* Wittgenstein and Justice. Berkeley, 1972.
- Rawls J.* Kantian Constructivism in Moral Theory // Journal of Philosophy. 1982. № 77.
- Rawls J.* The Idea of Overlapping Consensus // Oxford J. of Legal Studies. 1987. Vol. 7. № 1.
- Rawls J.* The Priority of Rights and Ideas of the Good // Philosophy and Public Affairs. 1988. Vol. 17.
- Reading Rawls: Critical Studies of Theory of Justice.* Oxford, 1985.
- Schafer J.* Justice or Tyranny? A Critique of J. Rawls Theory of Justice. New York, 1979.
- Shekolton J.* Rules and Lebensformen // Midwest Studies in Philosophy. 1978. № 1.
- Taylor Ch.* Philosophy And Human Sciences // Philosophical Papers. 1985. Ms 2.
- Taylor Ch.* Philosophy and Human Science // Philosophical Arguments. Massachusetts, 1995.
- Thibaut J., Walker I.* Procedural Justice. Hullstade, 1975.
- Walzer M.* Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. New York, 1983.
- Winch P.* The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy. London, 1991.