

ДЖОН РОЛЗ

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ

JOHN RAWLS

POLITICAL LIBERALISM

ДЖОН РОЛЗ

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ

Переклав з англійської
Олександр Мокровольський

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
“ОСНОВИ”
2000

ББК 66.01
Р67

У «Політичному лібералізмі» професор філософії Гарвардського університету Джон Ролз подає неординарну форму лібералізму, що засновується на ідеї вільного громадського розуму, який припускає нові прозріння в питаннях, котрі постають перед нашим плюралістичним суспільством.

Sponsored by the OSI-Zug Foundation with the contribution
of the Center for Publishing Development
of the Open Society Institute - Budapest
and the International Renaissance Foundation — Kyiv.

Це видання підтримане Фондом "OSI-Zug" спільно з Центром
видавничого розвитку Інституту відкритого суспільства (Будапешт)
та Міжнародним фондом "Відродження" (Київ).

Видання здійснене за сприяння Відділу преси, освіти і
культури Посольства США в Україні.

Copyright © 1993
Columbia University Press
All rights reserved

*Присвячую
Ен, Лі, Алекові й Ліз*

Зміст

Вступ	9
------------------------	---

Частина I ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ

Лекція I. Фундаментальні ідеї	29
--	----

§ 1. Заторкуємо два фундаментальні питання	30
§ 2. Ідея політичної концепції справедливості	35
§ 3. Ідея суспільства як справедливої системи співпраці	39
§ 4. Ідея первісної позиції	45
§ 5. Політична концепція особи	51
§ 6. Ідея добре організованого суспільства	56
§ 7. Ні громада, ні спілка	61
§ 8. Про користь від абстрактних концепцій	64

Лекція II. Повноваження громадян і їх репрезентація	67
--	----

§ 1. Розсудкове й розумове	68
§ 2. Тягарі судження	73
§ 3. Розсудкові вичерпні доктрини	76
§ 4. Умова гласності і її три рівні	83
§ 5. Розумова автономність: штучне — не політичне	88
§ 6. Повна автономність: політичне — не етичне	93
§ 7. Основа моральної мотивації в особі	96
§ 8. Моральна психологія: філософське — не психологічне	101

Лекція III. Політичний конструктивізм	103
--	-----

§ 1. Ідея конструктивістської концепції	104
§ 2. Моральний конструктивізм Канта	111
§ 3. Справедливість як чесність у якості конструктивістського погляду	114
§ 4. Роль концепцій суспільства й особи	118

§ 5. Три концепції об'єктивності	121
§ 6. Об'єктивність, незалежна від причинного погляду пізнання	127
§ 7. Коли ж, політично кажучи, існують об'єктивні аргументи?	129
§ 8. Діапазон політичного конструктивізму	135

Частина II

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ТРИ ГОЛОВНІ ІДЕЇ

Лекція IV. Ідея об'єднавчого консенсусу 141

§ 1. Як є можливим політичний лібералізм?	142
§ 2. Питання стабільності	147
§ 3. Три риси об'єднавчого консенсусу	150
§ 4. Об'єднавчий консенсус не байдужий і не скептичний.	155
§ 5. Політична концепція не потребує вичерпності	159
§ 6. Кроки до конституційного консенсусу	163
§ 7. Кроки до об'єднавчого консенсусу	168
§ 8. Концепція й доктрини: яке тут співвідношення?	172

Лекція V. Пріоритет права й ідеї блага 176

§ 1. Як політична концепція обмежує концепції блага	177
§ 2. Добросесність як розумовість	178
§ 3. Первинні блага й міжособистісні порівняння.	180
§ 4. Первинні блага як потреби громадян.	188
§ 5. Допустимі концепції блага й політичні чесноти	191
§ 6. Чи справедливість як чесність чесна з концепціями блага?	195
§ 7. Благо політичного суспільства.	200
§ 8. Справедливість як чесність є довершеною	205

Лекція VI. Ідея громадського розсудку 210

§ 1. Питання й форуми громадського розсудку	211
§ 2. Громадський розсудок та ідеал демократичного громадянства	213
§ 3. Негромадські розсудки	217
§ 4. Зміст громадського розсудку.	220
§ 5. Ідея конституційних основ	223
§ 6. Верховний суд як зразок громадського розсудку.	226
§ 7. Позірні складнощі з громадським розсудком	235
§ 8. Межі громадського розсудку.	241

Частина III

ІНСТИТУЦІЙНА СТРУКТУРА

Лекція VII. Основна структура як предмет	251
§ 1. Перша тема справедливості	251
§ 2. Єдність через палезну послідовність.	253
§ 3. Лібертаріанство не відіграє особливої ролі в основній структурі.	255
§ 4. Важливість фонові справедливості	258
§ 5. Як основна структура відбивається на індивідах.	261
§ 6. Первісна угода як гіпотетична й позаісторична	263
§ 7. Особливі риси початкової угоди	266
§ 8. Соціальна природа стосунків між людьми.	269
§ 9. Ідеальна форма для основної структури.	272
§ 10. Відповідь на Гегелеву критику	275
Лекція VIII. Основні свободи та їхній пріоритет	279
§ 1. Початкова мета справедливості як чесності.	280
§ 2. Особливий статус основних свобод.	283
§ 3. Концепції особи й соціальної співпраці	287
§ 4. Первісна позиція.	292
§ 5. Пріоритет свобод, I: друга моральна спроможність	296
§ 6. Пріоритет свобод, II: перша моральна спроможність	301
§ 7. Основні свободи не суто формальні	309
§ 8. Цілковито адекватна схема основних свобод	315
§ 9. Як свободи вписуються в одну когерентну схему	318
§ 10. Вільне політичне слово	323
§ 11. Правило очевидної й близької небезпеки	331
§ 12. Підтримування справедливої цінності політичних свобод	338
§ 13. Свободи, пов'язані з другим принципом.	343
§ 14. Роль справедливості як чесності	347
Алфавітний покажчик	351

Вступ

Зміст цієї праці такий. Перші три лекції більше чи менше охоплюють тематику тих трьох лекцій, що я прочитав у Колумбійському університеті у квітні 1980 р. і що були видрукувані, із значними виправленнями, у *Journal of Philosophy* того ж самого року під заголовком «Кантівський конструктивізм у теорії моралі». Через добрих десять років я їх іще раз переглянув і переробив. Гадаю, що тепер вони набагато зрозуміліші, хоча це й не означає, ніби вони тільки тепер стали зрозумілі. Я і далі називаю лекціями те, що можна б назвати й розділами, оскільки всі вони читались як лекції, і я намагаюся зберегти (може, й невдало) певну розмовність стилю.

Коли я читав перші з цих лекцій, то планував видрукувати їх, додавши ще три лекції. Одна з них — «Основна структура як предмет» (1978) — була вже прочитана й саме друкувалася, інші дві: «Основні свободи та їх пріоритет» (1982) і «Соціальна єдність і первинні блага» (1982) — були або в стані начерку, або близькі до завершення. Та коли вже я доробив ці кілька додаткових лекцій, з'ясувалося, що їм бракує бажаної поєднаності: поміж себе і з трьома попередніми лекціями¹. Тоді я написав іще кілька лекцій про політичний лібералізм², як я тепер їх називаю, починаючи з «Політичного — не метафізичного» (1985), чимало з чого опинилося тепер у першій лекції, а далі були вже: «Об'єднавчий консенсус» (1987), «Ідеї блага» (1988) та «Сфера політичного» (1989). Останні три, значно перероблені й перекомпоновані, разом із «Громадським розсудком», що друкується тут уперше, складають наступні три лекції.

Ось як співвідносяться шість перших лекцій: перші три розгортають загальне філософське тло політичного лібералізму в практичному розсудку, особливо ж §§ 1, 3, 7, 8 з частини II і всі параграфи з частини III, тоді як подальші три розвивають докладніше декотрі зі своїх головних ідей: ідею об'єднавчого кон-

¹ Перші дві з цих додаткових лекцій передруковано тут без змін як лекції VII і VIII.

² Цей термін використано в «Об'єднавчому консенсусі» (*Oxford Journal of Legal Studies* 7, February 1987 : 23f.) та в «Пріоритеті права й ідей блага» (*Philosophy and Public Affairs* 17, Summer 1988 : 271, 273, 275).

сensusу, пріоритету права та його відношення до ідей блага, а також ідею громадського розсудку. Тепер ці лекції мають бажану єдність як поміж себе, так і з духом і змістом *Теорії справедливості*¹, — єдність, задану їхньою темою: ідеєю політичного лібералізму.

Пояснюю цю останню заувагу: завдання *Теорії справедливості* визначено в її передмові (§§ 2—3). Коротко перекажу. Почав я констатацією, що протягом більшої частини сучасного періоду моральної філософії в англомовному світі панівним системним поглядом була певна форма утилітаризму. Однією з причин цього було те, що його представниками є довга низка блискучих письменників: від Г'юма й Адама Сміта до Еджворта й Сіджвіка, які вибудували воістину вражаючий масштаб і глибиною філософський комплекс. А ті, хто його критикував, часто вели наступ вузьким фронтом. Вони вказували на труднощі з принципом корисності й наголошували на серйозних та очевидних розбіжностях між його імплікаціями й нашими звичайними моральними переконаннями. Однак, на мою думку, ці критики не зуміли виробити таку життєздатну й системну моральну концепцію, що могла б успішно протистояти утилітаризмові. Наслідком стало те, що ми часто мусили вибирати між утилітаризмом і раціональним інтуїціонізмом і схилилися до такого варіанту, коли принцип корисності оточували та обмежували нібито спеціальними інтуїційністськими стримуваннями.

Метою *Теорії* (переказую далі) було узагальнити й довести до вищого рівня абстракції традиційне вчення суспільного договору. Я хотів показати, що вчення це не було відкритим для очевидніших — і гадано фатальних — заперечень проти нього. Я сподівався чіткіше окреслити провідні структурні риси цієї концепції (яку назвав: «справедливість як чесність» — «justice as fairness») і розвинути її як альтернативний систематичний звіт про право, що є вищим за утилітаризм. Я вважав, що з усіх традиційних моральних концепцій ось ця, альтернативна, є найліпшим наближенням до наших обміркованих переконань про справедливість і становить найвідповіднішу основу для інституцій демократичного суспільства.

Цілі ж цих лекцій цілком відмінні. Зазначмо, що в моєму резюме завдань *Теорії* традиція суспільного договору розглядається як частина моральної філософії і ніякого розрізнення поміж філософіями моральною та політичною не проводиться. У *Теорії* загальномасштабна моральна доктрина справедливості не відрізняється від строго політичної концепції права. Там нічого не говориться про контраст між вичерпними філософсько-моральни-

¹ A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.)

ми вченнями й концепціями, що обмежуються сферою політичного. А в лекціях, що увійшли до цього тому, ці розрізнення й пов'язані з ними ідеї є основоположними.

Може й справді видатися, ніби мета й зміст оцих лекцій надто вже різняться від тих, що в *Теорії*. Авжеж, як я й зазначив, між ними таки є важливі відмінності. Але щоб досягнути природу й величину цих відмінностей, треба розглядати їх як такі, що постають із намагання розв'язати серйозну проблему, притаманну справедливості як чесності, а саме: виходячи з факту, що розповідь про стабільність у частині III *Теорії* назагал не узгоджується із цим поглядом. Гадаю, що всі відмінності є наслідками усунення отієї неузгодженості. Інакше б ці лекції набули структури й змісту *Теорії* та й лишилися б істотно тими ж самими¹.

Поясню докладніше. Та серйозна проблема, яку я маю на увазі, стосується нереалістичної ідеї добре організованого суспільства, як її подано в *Теорії*. Істотна риса добре організованого суспільства асоціюється із справедливістю як чесністю й полягає в тому, що всі його громадяни схвалюють цю концепцію на основі того, що я називаю нині вичерпною філософською доктриною. Вони приймають її два принципи справедливості такими, якими ті виростають із цієї доктрини. Подібним же чином і в добре організованому суспільстві, пов'язаному з утилітаризмом, громадяни назагал схвалюють той погляд як таку собі вичерпну філософську доктрину й приймають на тій основі засаду корисності. Хоча розрізнення між політичною концепцією справедливості й вичерпним філософським ученням не обговорюється в *Теорії*, та, коли вже питання поставлено, то зрозуміло, я гадаю, що цей текст розглядає справедливість як чесність і утилітаризм як вичерпні (comprehensive), чи почасти вичерпні, доктрини.

А поважна проблема тут ось така. Сучасне демократичне суспільство характеризується не просто плюралізмом вичерпних релігійних, філософських і моральних доктрин, а плюралізмом несумісних, але розсудкових вичерпних доктрин. Жодної з цих доктрин не стверджує загал громадян. Годі також сподіватися, що в осяжному майбутньому котрась із них, а чи якась інша розсудкова доктрина буде коли-небудь стверджена усіма (чи майже всіма) громадянами. Політичний лібералізм виходить із припущення, що для політичних цілей множинність розсудкових, і все ж несумісних вичерпних доктрин є нормальним наслідком функціонування людського розуму в рамках вільних ін-

¹ Звісно, годилося б зробити чимало корективів і виправити багато помилок, припущених у висвітленні в *Теорії* структури й змісту справедливості як чесності. Дещо з того обговорюється тут, але виправлення цих речей не є завданням оцих моїх лекцій.

ституцій конституційно-демократичного устрою. А ще політичний лібералізм сподівається, що розсудкове вичерпне вчення не відкидає основ демократичної влади. Звісно, суспільство може мати й нерозсудкові, й нерозумові, ба навіть безглузді вичерпні доктрини. У такому випадку проблема полягає в тому, щоб не дозволити їм підірвати єдність і правопорядок у суспільстві.

Факт множинності розсудкових, але несумісних вичерпних доктрин — факт розсудкового плюралізму — свідчить, що ідея добре організованого суспільства справедливості як чесності, якою вона подається в *Теорії*, є нереалістичною. А причина в тому, що вона не узгоджується з реалізацією її ж власних засад, і то за найсприятливіших, які тільки можна передбачити, умов. Тож виходить, що й проведена через частину III думка про стабільність добре організованого суспільства є також нереалістичною, і її треба переробити. Ця проблема обумовила появу інших есеїв, починаючи від 1980 р. Тепер цю двозначність *Теорії* усунуто, й справедливість як чесність подається від самого початку як політична концепція справедливості (1:2).

Дивно, але ця зміна, своєю чергою, потягла за собою ще чимало змін, прикликавши цілу родину ідей, що доти не були потрібні¹. Кажу «дивно», бо проблема стабільності зіграла зовсім малу роль в історії моральної філософії, тож може видатися чудним, що ось така невеличка неузгодженість могла спонукати до таких масштабних переглядів. І все ж проблема стабільності є основоположною для політичної філософії, а притаманна їй неузгодженість неминуче вимагає ґрунтовних переробок. То, може, воно, зрештою, й не диво, що до вже згаданих ідей: політичної концепції справедливості, протиставленої якій-небудь вичерпній доктрині, а також об'єднавчого консенсусу (*overlapping consensus*) і громадського розсудку (*public reason*), — потрібні ще й інші ідеї. Тут я згадаю ідею політичної концепції особи (1:5) та розсудкового (*reasonable*), що протиставляється простому плюралізмові. Далі: ідея політичного конструктивізму пов'язується із цими справами й порушує питання про істинність моральних суджень, яке коментується нижче².

Головний висновок, що постає із цих зауваг (висновок, до якого я повернуся за хвилину), буде той, що проблема політичного лібералізму така: яким чином може існувати протягом пев-

¹ Одним очевидним винятком є ідея об'єднавчого консенсусу, хоча значення її в *Theory* (с. 387 і далі) зовсім інше.

² Іноді говорять, нібито зміни в пізніших моїх есеях викликані критикою з боку комунітаріїв та інших. Не думаю, що є підстави для таких висновків. Звісно, правильність моєї думки з цього приводу залежить від того, чи ці зміни можуть бути задовільно пояснені аналітичним поглядом на те, як вони вписуються в переглянуте уявлення про стабільність. А коли я скажу просто «так», цим справа не розв'яжеться.

ного часу стабільне й справедливе суспільство вільних і рівноправних громадян, будучи глибоко розколотим розсудковими, хоч і несумісними, релігійними, філософськими й моральними вченнями? Сформулюймо ще інакше: яким чином можуть уживатися разом одна одній глибоко протиставлені, хоч і розсудкові, вичерпні доктрини, та ще й стверджувати — всі! — ось цю політичну концепцію конституційного устрою? Яка ж структура й зміст такої політичної концепції, що спроможна здобути підтримку такого об'єднавчого консенсусу? Ось ці питання й належать до тих, на які намагається відповісти політичний лібералізм.

Для орієнтації — трохи коментаря про політичний лібералізм. Іноді можна почути посилення на так званий просвітницький проект знайдення такої собі філософсько-світської доктрини, що засновувалася б на розсудку й, однак, була б при цьому ще й вичерпною. Коли б таку знайти, тоді б, гадалося, вона б і підійшла сучасному світові, оскільки, мовляв, релігійний авторитет і віра християнських віків більше вже не є панівними.

Немає потреби нам тут гадати, чи існує і чи взагалі колись існував такий просвітницький проект, адже принаймні політичний лібералізм, як я його уявляю, та справедливість як чесність як форма того лібералізму, подібних амбіцій не плекають. Як я вже сказав, політичний лібералізм приймає за само собою зрозуміле не просто плюралізм, а факт розсудкового плюралізму, а поза цим він припускає, що декілька з тих наявних чільних розсудкових вичерпних доктрин є релігійними. Концепція розсудкового (II:3) характеризується так, щоб це дозволялося. Проблемою політичного лібералізму є вироблення такої концепції політичного права для конституційно-демократичного устрою, яку б могла схвалити множинність розсудкових доктрин, а це ж завжди є ознакою вільного демократичного устрою. Намір тут полягає не в підміні цих вичерпних поглядів і не в наданні їм істинної основи. Як по правді, то такий намір був би оманливим, але не про це йдеться. Скорше це не є справою політичного лібералізму.

Частина гаданої складності політичного лібералізму (кивають, що он, мовляв, доводиться вводити ще новий комплекс ідей) постає із прийняття факту розсудкового плюралізму. Адже, хай-но ми це зробимо, ми вже й припускаємо, що за ідеального об'єднавчого консенсусу кожен громадянин стверджує і вичерпну доктрину, й фокусно-політичну концепцію, якимось-то співвіднесеними одна з одною. У певних випадках ця політична концепція є просто наслідком громадяникової вичерпної доктрини або ж накладається на неї; в інших же її можна схарактеризувати як таке собі прийнятне наближення до обставин соціального світу (IV:8). В хоч би якому випадку, оскільки цю політичну концепцію

цію поділяють усі, а вичерпні доктрини — не всі, ми повинні розрізняти між громадською основою виправдання, прийнятною загальною громадян стосовно фундаментальних політичних питань, і багатьма негромадськими основами виправдання, що належать до численних вичерпних доктрин і є прийнятними лише для тих, хто їх стверджує.

Подібним же чином можуть існувати й численні паралельні розрізнення. Адже елементи політичної концепції справедливості мають бути відділені від аналогічних елементів у рамках вичерпних доктрин. Ми повинні знати, де перебуваємо, й не збиватися з дороги. Отже, ідеї блага в цій політичній концепції мають бути належним чином політичними й чітко відрізнятися від тих ідей, що належать до вичерпніших поглядів. Те саме є слухним і для політичної концепції осіб як вільних і рівноправних.

Зважаючи на факт розсудкового плюралізму демократичної культури, метою політичного лібералізму є розкриття умов для уможливлення розсудкової громадської основи виправдання з приводу фундаментальних політичних питань. Він повинен, по змозі, сформулювати зміст подібної основи й пояснити, чому вона є прийнятною. А роблячи це, має ще відрізнити громадську точку зору від численних негромадських (неприватних) поглядів. А чи, альтернативно, схарактеризувати відмінність між громадським розсудком та численними негромадськими розсудками, пояснивши при цьому, чому громадський розсудок набуває саме такої форми, яку він має (VI). До того ж він має бути безстороннім (і способи цієї безсторонності мають бути витлумачені) поміж точками зору розсудкових вичерпних доктрин.

Безсторонність виказується різними способами. По-перше, політичний лібералізм не атакує, не критикує ніяких розсудкових точок зору. Зокрема він не критикує й аж ніяк не відкидає жодної конкретної теорії про істинність моральних суджень¹. У цьому відношенні він просто припускає, що судження про таку істину здійснюються з точки зору котроїсь вичерпної моральної доктрини. Ці ж доктрини видають якесь судження, враховуючи всяку всячину, себто беручи до уваги те, що вони розглядають як усі релевантні моральні й політичні цінності й як усі релевантні факти (на розсуд кожної доктрини). А які моральні судження істинні, то це вже, коли зважити все, не є справою політичного лібералізму, оскільки він підходить до всіх питань зі свого власного обмеженого погляду. Є, однак, моменти, коли він принагідно може й тут дещо сказати, аби підкріпити свою власну справу. Такі спроби зроблено в III:8 і V:8.

¹ Див. IV:4.1, де дослівно повторюється відповідний параграф із «Ідеї об'єднаного консенсусу».

Далі: політичний лібералізм, аніж посилається на свою політичну концепцію як на істинну, воліє кваліфікувати її як розсудкову. І це не просто слова. Цим залагоджуються дві речі. По-перше, це вказує на обмеженіший погляд на політичну концепцію, яка формулює лише політичні, а не всі цінності, створюючи водночас громадську основу для виправдання. По-друге, це свідчить, що принципи й ідеали політичної концепції засновуються на засадах практичного розсудку, в спілці з концепціями суспільства й особи, які самі є концепціями практичного розсудку. Ці концепції визначають структуру, в рамках якої й застосовуються принципи практичного розсудку. Значення всього цього тлумачиться у розповіді про політичний (на протигагу моральному) конструктивізм у частині III.

Ідея політичного конструктивізму відома кожному, хто знайомий із первісною позицією справедливості як чесності, а чи з котроюсь подібною структурою. Принципи політичної справедливості є наслідком певної процедури будування, де розумові особи (чи їх представники), за розсудкових умов, приймають засади, аби регулювати основну структуру суспільства. Принципи, що впливають із підхожої процедури будування — такої, що належним чином виражає необхідні засади й концепції практичного розсудку, я вважаю за розсудкові. І судження, підперті цими принципами, теж розсудкові. Коли громадяни поділяють розсудкову політичну концепцію права, то вони мають основу, на якій може тривати громадське обговорення основоположних політичних питань і можуть ухвалюватися розсудкові рішення, — не у всіх, звісно, випадках, але, сподіваємося, у більшості випадків конституційних основ і справ фундаментального права.

Цей дуалізм у політичному лібералізмі між точкою зору політичної концепції й численними поглядами вичерпних доктрин не є такою двоякістю, що зародилася у філософії. Його породжено скорше особливою природою демократичної політичної культури, як такої, що прикметна розсудковим плюралізмом. Ця ж особлива природа пояснюється, до значної, як на мене, міри, відмінними, порівняно з античністю, проблемами політичної філософії сучасного світу. Щоб пояснити це, я роблю припущення — й не скажу, що це щось більше, — про історичні контексти, яким пояснюю характерні проблеми, відповідно, древніх і нових.

Коли започаткувалася моральна філософія (скажімо, з Сократа), антична релігія була громадянською вірою з публічно-суспільними богослужіннями, із громадянськими й публічними святкуваннями. До того ж ця громадянська релігійна культура не засновувалася на котрійсь священній книзі на кшталт Біблії,

Корану чи індуїстських Вед. Греки вшановували Гомера, Гомерові поеми були основною частиною їхньої освіти, однак *Іліада* й *Одіссея* ніколи не були священними текстами. Якщо грек брав участь в обрядах так, як і сподівалися від нього, і дотримувався правил пристойності, деталі його віри не мали такого вже великого значення. Потрібно було робити те, що годилося робити, бути надійним членом суспільства, завжди готовим виконати свої обов'язки доброго громадянина: чи засідати в суді, а чи виступати у флоті під час війни, коли тебе покликано це робити. Це не була релігія спасіння в християнському розумінні, не було там і класу жерців, що розподіляли б необхідні засоби милосердя; справді-бо, ідеї безсмертя й вічного спасіння не посідали центрального місця в класичній культурі ¹.

Отож грецька моральна філософія започатковується в рамках історичного й культурного контексту громадянської релігії подсу, де провідну роль відігравав гомерівський епос із його богами та героями. Ця релігія не має ніякої альтернативної ідеї найвищого блага, яку можна було б протиставити тій ідеї, що її вважали гомерівські боги та герої. Ті ж герої — благородного походження; вони відкрито пошукують успіху та честі, влади й багатства, кращого суспільного становища й престижу. Вони не байдужі до блага родини, друзів і челяді, однак ці їхні претензії посідають менше місця. Що ж до богів, то й ці, в моральному відношенні, небагато чим від героїв відрізняються; хоч вони безсмертні, але їхні життя лише відносно щасливі та безпечні.

Тож грецька філософія, відкидаючи гомерівсько-ідеальні риси способу життя воїнського класу проминулого віку, мала виробити собі ідеї найвищого блага людського життя — ідеї, що були б прийнятні для громадян відмінного суспільства Афін V ст. до Р. Х. Моральна філософія завжди була вправлінням лише вільного, дисциплінованого розуму. Засновувалася вона не на релігії, а ще менше — на одкровенні, оскільки громадянська релігія була їй і не проводиркою, й не суперницею. Зосереджувалася вона на ідеї найвищого блага як приваблюючій ідеалі, як розсудкового добування істинного нашого щастя. Зверталася до такого питання, на яке громадянська релігія практично не давала відповіді ².

Повертаючись до сучасного періоду, слід виокремити три історичні етапи, що справили глибокий вплив на природу його моральної та політичної філософії.

¹ В цьому параграфі я йду слідом за Волтером Беркертом; див.: Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 254–60, 273–75.

² У цих двох останніх абзацах я йду за Теренсом Ірвіном: Terence Irvin, *Classical Thought* (New York: Oxford University Press, 1989), esp. Ch. 2.

Першим етапом є Реформація в XVI ст. Вона розбила вдружки релігійну єдність середньовіччя й призвела до релігійного плюралізму, з усіма його наслідками для наступних сторіч. Це ж, своєю чергою, посприяло й розвитку плюралізмів інших типів, які наприкінці XVIII ст. стали постійною рисою культури.

Другим етапом став розвиток сучасної держави з її центральною адміністрацією, де спочатку правила монархи з величезною, коли не абсолютною владою. Чи принаймні такі самодержці, що силкувалися бути якнайабсолютнішими, відступаючи лише частку влади аристократії та дедалі дужчому середньому класові, коли вже не було іншого виходу чи коли так було їм вигідно.

Третім етапом став започаткований у XVII ст. розвиток сучасної науки. Коли я кажу про сучасну науку, то маю на увазі поступ астрономії (Копернік, Кеплер та ньютонівська фізика), а ще слід наголосити на розвої математичного аналізу (*calculus*) Ньютоном і Ляйбніцом. Без того аналізу неможливим був би розвиток фізики.

Найперше я наголошую на очевидному контрасті з класичним світом у відношенні релігії. Середньовічне християнство мало п'ять характерних рис, яких бракує громадянській релігії:

Воно мало тенденцію до авторитарної релігії; тут влада — сама церква на чолі з Папою — була інституційною, центральною і майже абсолютною, хоча найвищий папський владі іноді кидався виклик, як у консиліарний період XIV—XV ст.

То була релігія спасіння, шлях до вічного життя, а спасіння, як навчала церква, вимагало істинної віри.

Отже, то була доктринальна релігія, віра, в яку треба було вірувати.

То була релігія священників із лише їм належним повноваженням роздавати засоби благодаті, засоби, без яких, звісно ж, не сягнути спасіння.

І, нарешті, то була експансіоністська релігія навернення, яка не визнавала ніяких територіальних меж для своєї влади, що їй потрібен був цілий світ.

Реформація мала незмірні наслідки. Коли розколюється така авторитарна, сальваціоністська й експансіоністська релігія, як середньовічне християнство, це неминуче означає появу в межах того ж самого суспільства суперницької авторитарно-сальваціоністської релігії, яка певними рисами відрізняється від тієї первісної релігії, що від неї вона відкололась, але протягом певного часу поділяє чимало одних і тих самих рис. Лютер із Калвіном були не менш догматичними й нетерпимими, ніж Римська церква.

Є ще й другий, не такий очевидний контраст із класичним світом — цього разу в відношенні до філософії. Протягом релі-

гійних воєн люди не сумнівалися в природі найвищого блага, чи то основи морального обов'язку в світлі божественного закону Речі, про які думали, вони знали з певністю віри, оскільки тут їхня моральна теологія керувала ними цілковито. Питання скорше стояло так: як може існувати суспільство, розколоте поміж різновірцями? У чому можна вбачати основу для релігійної терпимості? Для багатьох такої основи не існувало, адже це означало б еретичне примирення у найважливіших речах, а також лихо релігійного розбрату. Навіть колишні прихильники віротерпимості вбачали в розпаді християнства катастрофу, хоч і мали її за таку, що її слід сприймати з точки зору альтернативи нескінченної релігійно-громадянської війни.

Отже, історично політичний лібералізм (і лібералізм у загальнішому розумінні) породжено Реформацією, а також її наслідками, з довготривалими суперечками про віротерпимість у XVI і XVII ст.¹ Отоді й започаткувалося щось подібне до сучасного розуміння свободи совісті й думки. Як розгледів Гегель, плюралізм уможливив релігійну свободу, хоча вона, звісно, не входила до намірів Лютера й Кальвіна². Звісно, вирішальне значення мали й інші контрверзи, зокрема про обмеження влади абсолютних монархів належними принципами конституційного упорядкування, які б захищали основні права й свободи.

Однак, попри всю значущість інших полемік та принципів, до яких зверталися, аби загладити ті конфлікти, факт релігійного розколу лишається чинним. Із цієї причини політичний лібералізм припускає факт розсудкового плюралізму як такий собі плюралізм вичерпних доктрин, куди входять учення як релігійні, так і нерелігійні. Цей плюралізм розглядається не як катастрофа, а скорше як природний наслідок різнобічної діяльності людського розуму за умов існування тривких вільних інституцій. Розглядати розсудковий плюралізм як катастрофу означає добавати катастрофу в діяльності розуму за умов самої свободи. Справді-бо, успіх ліберального конституціоналізму прийшов як відкриття нової соціальної можливості — можливості розсудково-гармонійного й стабільного плюралістського суспільства³. А до цієї успішної мирної практики терпимості в суспільствах із ліберальними інституціями там не було способу пізнати цю

¹ Джудіт Шкляр у *Звичайних пороках* говорить про лібералізм страху, представлений Монтенем і Монтеск'є, описуючи його як породжений жорстокостями релігійно-громадянських воєн. Див.: Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984). Див. с. 5.

² Див.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 270, наприкінці великого коментаря.

³ Г'юм говорить про це в § 6 «Свободи преси» (1741). Див. також A. G. Dickens, *The English Reformation* (London: Fontana Press, 1967), с. 440f.

можливість. Природніше буде повірити, та й практика сторіч нетерпимості начебто це потверджує, що соціальна єдність і злагода вимагають домовленості на основі якоїсь вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини. Раніше приймалась, як умова суспільного ладу й стабільності, нетерпимість. Послаблення ж такої віри (в нетерпимість) допомагає розчистити шлях для ліберальних інституцій. Можливо, вчення про вільне віросповідання розвинулося тому, що тяжко, коли не неможливо, повірити у проклятість тих, із ким ми довго й плідно, вірячи й довіряючи, співпрацювали в справі розбудови справедливого суспільства.

Тож, як я вже зазначав раніше, проблема політичного лібералізму полягає ось у чому: як можна добитися, щоб протягом певного часу існувало стабільне й справедливе суспільство вільних та рівноправних громадян, розділених глибокими прірвами розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин? Це — проблема політичного права, а не найвищого блага. Для «нових» благо полягало в їхній релігії, тож через ті глибокі прірви між ними й не існувало істотних умов для життєздатного й справедливого суспільства. В центрі уваги опиняється проблема розуміння цих умов. Частина цієї проблеми зводиться до наступного: які ж вони, ті справедливі-чесні засади соціальної співпраці між громадянами, що характеризуються як вільні й рівноправні, але при цьому розділені глибоким доктринальним конфліктом? Яка ж структура, який зміст необхідної політичної концепції, коли й справді можлива така концепція? Це вже не та проблема справедливості-законності, якою вона поставала в античному світі. Чого не знав античний світ, так це сутички між сальваціоністськими, кредалістськими та експансіоністськими релігіями. Це — нове для історичного досвіду явище, і цю можливість зреалізувала Реформація. Звісно, християнство уже уможливило завоювання людей — не просто заради їхньої землі й багатства, не просто щоб установити владу й панування над ними, а щоб спасти їхні душі. Реформація ж повернула цю можливість досередини, на себе.

Новим у цій колізії є те, що вона вводить до концепцій людей про благо такий трансцендентний елемент, що не припускає компромісу. Цей елемент нав'язує або смертельний конфлікт, який залагоджують хіба обставини та виснаження, або рівну для всіх свободу совісті й думки. Тож лише на основі цих останніх, міцно установлених і всенародно визнаних, є можливою хоч би яка розсудкова політична концепція справедливості. Політичний лібералізм починається із донесення до свідомості абсолютної глибини того латентного непримиренного конфлікту.

На цьому співвідношенні між політичним лібералізмом і моральною філософією сучасного періоду, оскільки на моральну філософію, звісно, глибоко впливала та релігійна ситуація, з якої вона розвивалася після Реформації, провідні письменники сподівалися установити базис морального знання, яке було незалежним від церковної влади і приступним для звичайного розсудкової й сумлінної особи. Зробивши ж це, вони хотіли розробити повний діапазон концептів і принципів, аби в термінах цих останніх схарактеризувати вимоги морального життя. Для цієї мети вони розглядали основні питання моральної епістемології й психології, як от:

Чи є знання або ж усвідомлення того, як нам діяти, безпосередньо приступним лише декому, чи лише кільком людям (священикам, скажімо), а чи воно приступне всякій особі, що є нормальною, розсудковою та сумлінною?

Знов же, чи моральний лад, який вимагається від нас, добувається із зовнішнього джерела, скажімо, із ладу цінностей Божого інтелекту, а чи він якимось чином постає із самої людської природи (із розуму, чи з (по)чуття, чи з поєднання обох), разом із вимогами, аби ми жили укупі в суспільстві?

І зрештою, чи треба, щоб нас умовляли або примушували дорівнятися до вимог наших обов'язків чи зобов'язань із допомогою якихось зовнішніх мотивувань, скажімо, божественних санкцій чи санкцій державних; або ж чи ми так улаштовані, що в самій нашій природі маємо достатні мотиви, які можуть спрямовувати нас, аби ми діяли так, як годиться, не здаючись на зовнішні погрози чи спонуки?¹

Кожне з цих питань первісно поставало в теології. Із авторів кого ми зазвичай студіюємо, і Г'юм і Кант, кожен із них на свій лад, стверджують саме другу альтернативу в кожному з цих трьох запитань. Вони вірять, що моральний лад якимось чином виникає із самої людської природи, от як розсудок чи почуття, а також із умов нашого життя в суспільстві. А ще вони вірять, що знання чи усвідомлення того, як нам слід діяти, є безпосередньо приступним кожному нормальному, наділеному розсудком і сумлінному індивідові. І зрештою, вони вірять, що ми так улаштовані, що маємо у своїй природі достатні мотиви, які повинні спрямовувати нас до таких дій, що ми мали б чинити їх без потреби в зовнішніх санкціях, на кшталт винагород або по-

¹ Два останні абзаци вторують Дж. Б. Шнеєвіндові: J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Див. вступ до першого тому, с. 18. Я багато чим завдячую цим томам і численним есеям Шнеєвінда, серед яких зокрема: «Natural Law, Skepticism and the Method of Ethics», *Journal of the History of Ideas* 52 (1991):289–308.

кар, накладуваних на нас Богом чи державою. Насправді й Г'юм, і Кант — обидва аж ніяк не обстоюють думки, нібито зовсім мало хто з нас може мати моральне знання та що всіх чи майже всіх людей треба примушувати робити те, що слід, із допомогою таких санкцій¹. У цьому їхні погляди належать до того, що я кваліфікую як вичерпне, що протистоїть політичному лібералізмові.

Політичний лібералізм не є вичерпним лібералізмом. Він не займає якоїсь загальної позиції стосовно наведених вище питань, лишаючи їх різним вичерпним поглядам, аби кожен із них відповідав на них по-своєму. Однак політичний лібералізм таки стверджує в кожному з цих випадків саме другу альтернативу — з огляду на певну політичну концепцію справедливості для певного конституційно-демократичного режиму. Ствердження цих альтернатив у цьому фундаментальному випадку є складовою частиною політичного конструктивізму (III). Загальні проблеми моральної філософії не є темою політичного лібералізму. Але він торкається їх — лише остільки, оскільки вони впливають на те, як фонові культура та її вичерпні вчення схиляються до підтримки конституційного устрою. Політичний лібералізм бачить свою форму політичної філософії як таку, що має власну тему: яким чином можливе справедливе й вільне суспільство за умов глибокого доктринального конфлікту без перспективи його розв'язання? Аби зберегти безсторонність поміж вичерпними доктринами, він не звертається зокрема до тих моральних тем, щодо яких ці доктрини розходяться в поглядах. Іноді це призводить до ускладнень, тож я намагаюся відповідати на складні питання в міру їх виникнення, як, наприклад, у V:8.

Може видатися, ніби моє наголошування на Реформації й тій довгій полеміці про віротерпимість як на витоках лібералізму датуються термінами проблем сучасного політичного життя. Серед наших найосновніших проблем — питання раси, етнічності й статі. Ці ж останні можуть видатися питаннями цілковито відмінного характеру, що вимагає відмінних принципів справедливості, яких не розглядає *Теорія*.

Як я вже зазначав раніше, та праця мала наміром запропонувати такий звіт про політичне й соціальне право, що був би задовільнішим за відомі провідні традиційні концепції. Заради цього вона й самообмежилася, коли викристалізувалися власне її питання, таким комплексом класичних проблем, який віддавна був у центрі історичних дебатів про морально-політичну структуру сучасної демократичної держави. Ось чому вона розглядає підстави основних релігійних та політичних свобод, а та-

¹ Шнеевінд говорить це про Канта: *Moral Philosophy*, р. 29, — але я вважаю, що це стосується й Г'юма.

кож основних прав громадян у цивілізованому суспільстві, серед яких, зокрема, свобода пересування, справедлива рівність можливостей, право на особисту власність і захист влади закону. А ще вона бере до розгляду справедливість економічних соціальних нерівностей у суспільстві, де громадяни розглядаються як вільні й рівноправні. Однак *Теорія* здебільшого не за торкує питань домагань демократії в установах і на робочих місцях, а також проблем справедливості міждержавної (чи міжнародної, як я волю висловлюватись); вона просто згадує про карне право, захист довкілля чи збереження живої природи. Тим часом інші чільні питання там опущено, як, приміром, справедливість родини і в родині, хоча я стверджую, що в першій формі сім'я таки є справедливістю. В основі тут лежить припущення, що концепція справедливості, вироблена через зосередження на кількох давно поставлених класичних проблемах, має бути коректною чи принаймні настановляти, як виходити на подальші питання. Оце таке логічне пояснення причини фокусування на кількох чільних і випробуваних часом класичних проблемах.

Звичайно, концепція справедливості, до якої йшли ось такі шляхом, може виявитися й не позбавленою вад. На цьому зосновано чимало адресованих *Теорії* критичних закидів. Ця критика вважає, що представлений у книзі лібералізм є сам собою хибним, оскільки спирається він на абстрактну концепцію особи, використовуючи при цьому індивідуалістську, нонсоціальну ідею людської природи; або ще тому, що вдається до не реального розрізнення між громадським і приватним, через що й годі його прикласти до проблем статі й родини. Я вважаю, що багато в тому запереченні концепції особи й ідеї людської природи йде від неспроможності побачити ідею первісної позиції як знаряддя представлення, як це пояснено в I:4. А ще я вважаю, хоч і не намагаюся показати це в цих лекціях, що годі дати рад труднощам у дискусіях про статі і родину.

Тож я все-таки гадаю, що коли вже ми прикладаємо ці концепції й принципи просто до головних історичних питань, то і концепції й принципи мають бути широко застосовними й до наших власних проблем. Ту саму рівність із *Декларації про незалежність*, на яку посилався Лінкольн, тавруючи рабство, можна прикликати й до таврування нерівності й гноблення жінок. Гадаю, що давніші засади потребують розуміння саме нині, з змінених обставин, а також наполягання на тому, щоб їх поширювали в існуючих тепер інституціях. З цієї причини *Теорія* зосередилася на певних головних історичних проблемах, сподіваючись сформулювати комплекс розсудкових концепцій і пр

нципів, що могли б бути чинними й для інших фундаментальних випадків.

На завершення цього: у поданих вище заувагах я старався викласти моє розуміння справедливості як чесності як форми політичного лібералізму та необхідності внести в нього зміни. Ці зауваги наголошують на серйозній внутрішній проблемі, яка й спонукала до цих змін. Однак я не збираюся розповідати, як і чому дійшло насправді до цих змін. Навряд чи я й сам до пуття знаю, чому пішов саме таким шляхом. Хоч би яку історію я розказав, вона, либонь, виявиться вигадкою — просто тим, у що б мені хотілося повірити.

Перше моє звертання до таких ідей, як політична концепція справедливості та об'єднавчий консенсус, виявилось оманливим, призвівши до заперечень, що спершу збили мене з пантелику: як можна хибно зрозуміти такі прості ідеї — політичної концепції справедливості та об'єднавчого консенсусу? Я тоді недооцінив, наскільки глибока це проблема: зробити *Теорію* послідовною, а ще мені здавалось само собою зрозумілим те, де насправді бракувало кількох істотних тем, аби політичний лібералізм став нарешті переконливим. Бракувало ж ось таких чільних моментів:

1. ідеї справедливості як чесності в ролі самостійного погляду, а також ідеї об'єднавчого консенсусу як такої, що належить до її версії стабільності;
2. розрізнення між простим плюралізмом і плюралізмом розсудковим, разом з ідеєю розсудкової вичерпної доктрини, а також
3. повнішого викладу про розсудкове й розумове, поєднаних у концепції політичного (на противагу моральному) конструктивізму, аби вивести основи принципів права й справедливості в практичному розумі.

А тепер, коли ці фрагменти стали на місце, я вірю, що темноти розчищено. Я багато кому заборгував, і здебільшого ці мої борги зазначено у розкиданих по книзі примітках. Перед тими ж, із ким я мав повчальні дискусії про описані вище прогалини й від кого багато чого навчився, я в особливо великому боргу.

Перед Т. М. Сканлоном — за численні повчальні дискусії, які ми мали від самого початку, про політичний конструктивізм і конструктивізм у загальніших термінах, завдяки чому цей погляд, як його подано в частині III, тепер зрозуміліший, ніж коли він був уперше окреслений в 1980 р.; а ще — за наші суперечки про розрізнення між розсудковим і розумовим та про точне визначення розсудкового для цілей політичної концепції законності (II:1–3).

Заборгував я й Роналдові Дворкіну з Томасом Негелем за багато розмов, що відбувалися, коли ми брали участь у семінарах

при Нью-Йоркському університеті в 1987–1991 рр., а також у зв'язку з ідеєю справедливості як чесності в ролі самостійного погляду (I:5) – напрочуд багата на осяяння опівнічна розмова в порожньому барі готелю «Санта Лючія» в Неаполі у червні 1988-го...

Вілфрідові Гіншу я завдячую потребу в ідеї розсудкової вичерпної доктрини, протиставленої вичерпній доктрині без будь-яких обмежень (II:3), а також – повчальні дискусії про це у травні–червні 1988 р.

Завдячую й Джошуї Коену, що наголосив на значущості розрізнення між розсудковим плюралізмом і плюралізмом простим (I:6.2), а ще дякую йому за численні цінні дискусії про ідею розсудкового в 1989–90 рр., які всі підсумовані в його журналі за травень 1990 р.

Дякую Тайлерові Берджу за два довгі листи влітку 1991 р., в яких він піддав сумніву й покритикував давнішу версію частини III. Він переконав мене в тому, що я не тільки не спромігся витлумачити чіткий зміст способів, якими Кантів моральний конструктивізм та мій конструктивізм політичний розкривають моральну чи політичну автономність, а й вийшов за межі політичної концепції справедливості, протиставляючи політичний конструктивізм і розумовий інтуїціонізм. Намагаючись виправити ці серйозні вади, я повністю переписав параграфи 1, 2 і 5.

Як свідчать про те зазначені вище дати, виразного розуміння політичного лібералізму я дійшов (чи так мені здається) лише в останні кілька років. Хоча багато моїх давніших есеїв виходять тут під тими самими чи схожими заголовками і з майже тим самим змістом, а я їх таки добряче підганяв – під єдиний загальний і, як я тепер гадаю, послідовний погляд.

Інші свої борги я старався зазначити у сторінкових виносках. Однак наступні борги розтяглися на тривалий час і з тих чи інших причин простим зазначенням у примітках їх належно не сплатити.

Тож я в боргу перед Бертоном Дребеном, із ким я обговорював висвітлювані в цих лекціях питання, починаючи від кінця 1970-х, коли ідея політичного лібералізму ще тільки визрівала в моїй голові. Його наполегливі підбадьорювання й талмудично-строга критичність надзвичайно мене підтримали. Боргу йому перед ним не злічити.

В боргу я й перед покійним Девідом Саксом, з яким я ще в 1946 р., коли ми з ним уперше зустрілися, обговорював чимало питань, що їх розглядає цей текст, особливо ж ті, що стосуються моральної психології. Тричі в Бостоні у 1980-х ми з Саксом мали довгі, дуже цінні для мене, бесіди на теми цього тому. Навесні й влітку 1982 р. ми обговорювали деякі труднощі, які ми

виявили в лекціях, прочитаних мною в Колумбійському університеті в 1980 р. Влітку 1983-го він допоміг мені підготувати значно поліпшену версію «Основної структури як предмета», а також набагато кращу версію параграфа 6 «Основних свобод та їхнього пріоритету», де йдеться про ідею суспільства як соціального союзу соціальних союзів. Обидві ці речі я сподіваюся використати колись пізніше. Влітку 1986 р. ми переробили лекцію, яку я прочитав за рік до того в Оксфорді на честь Г. Л. А. Гарта. Ця поліпшена версія побачила світ у лютому 1987 р. в *Oxford Journal of Legal Studies*, і велику її частину я подаю тут у лекції IV.

Покійній Джудіт Шкляр я завдячую незліченні повчальні дискусії, які у нас відбувалися, відколи ми познайомилися тридцять років тому. Хоч я ніколи не був її студентом, але дещо перейняв у неї, мов студент, і так воно ще й краще. Стосовно цієї праці вона особливо багато допомогла у визначенні напрямків дослідження, і я завжди покладався на неї у справах історичної інтерпретації, яка є вирішальною в багатьох місцях тексту. Наша остання дискусія стосувалась саме таких справ.

Вдячний я Семюелеві Шефлеру, що восени 1977 р. надіслав мені коротку статтю під заголовком «Моральна незалежність і первісна позиція», де доводив, що існує серйозне протиріччя між третьою частиною моєї статті «Незалежність моральної теорії» (1975), де йшлося про відношення між особистою ідентичністю й моральною теорією, та моїми аргументами, які я висуваю в *Теорії* проти утилітаризму¹. Я пам'ятаю, що саме був у відпустці й подумував, чи не потребує переробки, та якої саме, цей погляд *Теорії*. Рішення розробляти саме цю проблему, а не інший якийсь предмет, привело зрештою до появи прочитаних у 1980 р. «колумбійських» лекцій та пізніших есеїв, присвячених ідеї політичного лібералізму.

Дякую Ерін Келі, яка протягом двох останніх років чи й більше читала чернетки рукопису, позначаючи ті місця, де текст був непрозорий і вимагав прояснення; вона радила, яким чином перебудувати доведення, аби надати йому більшої переконливості, а своїми запитаннями й запереченнями спонукала мене переглянути весь текст. Неможливо перелічити всі переглянуті завдяки її коментуванню місця, але слід сказати, що іноді такі переробки були значними. Найважливіші з них я намагався відзначити у виносках. Якщо в цієї праці є достоїнства, вони великою мірою завдячують її зусиллям.

І, нарешті, я хотів би подякувати за писані коментарі до рукопису таким людям.

¹ Шефлерова стаття з'явилася згодом у *Philosophical Studies* 35 (1979): 397–403.

Денісові Томпсону, що дав мені кілька сторінок надзвичайно цінних порад, які майже всі спонукали мене зробити виправлення чи переробки в тексті, тож я вказую на зроблені завдяки йому зміни або наводжу його коментарі у виносках.

На чимало проникливих коментарів Френка Мічелмена я, на жаль, не зміг би відповісти з користю так, щоб не зробити тут далекосяжних та істотних змін. Лише в одному місці я зміг урахувати його побажання.

Роберт Ауді, Кент Гріневолт і Пол Вітмен надіслали мені помічні поради щодо лекції VI, декотрі з яких я зумів використати в останній момент.

Аліса Бернстайн, Томас Подж і Шона Шифрін надали мені свої докладні писані коментарі, однак, на жаль, я не зміг усі їх увібгати в текст. Шкодную, що вони не побачать тут своїх коментарів із приділеною їм належною увагою. Також я шкодную, що передруковуючи без змін «Основні свободи та їх пріоритет» (1982), я не відгукнувся на доскіпливу критику Рекса Мартіна, яку той висловив у книзі «Ролз і права», особливо на розд. 2, 3, 6 і 7¹.

За безвідрадну працю — допомогу мені у вичитуванні коректури — дякую моїй дружині Мард і нашій дочці Ліз, а також Мішель Ренфілд і Метью Джонсу.

Жовтень 1992 р.

Джон Ролз

¹ Rex Martin, *Rawls and Rights* (Lawrence: University of Kansas Press, 1985).

Частина І

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ

Лекція I

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ІДЕЇ

Політичний лібералізм... У заголовку цих лекцій звучить щось знайоме. Однак мені здається, що я вкладаю у цю словосполучку зовсім інший зміст, ніж той, який може припускати читач. Тож мені, либонь, годиться почати з визначення політичного лібералізму та пояснити, чому я називаю його «політичним». Але який сенс давати визначення у перших же рядках? Тож я краще почну з першого фундаментального питання про політичну справедливість у демократичному суспільстві, а саме: яка є найвідповідніша концепція справедливості, аби нею визначати справедливі умови соціальної співпраці між громадянами, розглядуваними як вільні й рівноправні, а також як усебічно співпрацюючі члени суспільства у всій повноті життя, із покоління в покоління?

До цього найпершого фундаментального питання ми приєднуємо друге — проблему терпимості, що розуміється у загальний спосіб. Політична культура демократичного суспільства завжди характеризується розмаїттям супротивних і непримирених релігійних, філософських і моральних доктрин. Деякі з них — абсолютно розсудкові, й цю різноманітність розсудкових доктрин політичний лібералізм розглядає як неминучий кінцевий результат діяльності сил людського розуму на тлі тривких вільних інституцій. Тож друге питання: які є підстави для тлумаченої так терпимості, зважаючи на факт розсудкового плюралізму як неминучий наслідок вільних інституцій? Поеднавши обидва питання, отримуємо: як може протягом тривалого часу існувати справедливе й стабільне суспільство вільних і рівноправних громадян, що лишаються розділені глибокими прірвами розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин?

За загальним визнанням політичного лібералізму, найнепримиренніші сутички відбуваються заради найвищих ідеалів: за віру, за філософські погляди на світ і за різні моральні концепції блага. Мусимо визнати за дивовижне, що, за умов такої глибокої протиставленості, взагалі є можливим справедливе співробітництво між вільними й рівноправними громадянами. Фактично історичний досвід припускає, що таке буває рідко. Якщо заторкнута нами проблема є надто загальновідомою, то політич-

ний лібералізм пропонує, як на мене, трохи незвичне розв'язання для неї. Щоб викласти це розв'язання, нам потрібна певна «родина» ідей. У цій лекції я викладаю найцентральніші з них а визначення пропоную наприкінці (§ 8).

§ 1. Заторкуємо два фундаментальні питання

1. Зосереджуючись на цьому першому фундаментальному питанні, хід демократичної думки протягом двох останніх сторіч констатує, що на сьогодні немає згоди щодо способу, в який мають бути зорганізовані основні інституції конституційної демократії, якщо вони покликані задовольняти справедливі умови співпраці між громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні. Обстоюється це у вельми суперечливих ідеях про те, як цінності свободи й рівності дістають найкращий вияв в основних правах і свободах громадян, аби вони відповідали вимогам і свободи, й рівності. Ми можемо вважати цю неузгодженість за конфлікт у рамках традиції самої демократичної думки: між традицією, яка асоціюється з Локом і яка надає більшої ваги тому, що Констан називав «свободами нових», свободі думки й сумління, певним засадничим правам особи, власності й владі закону, — й між традицією, яка пов'язується з Руссо де більшої ваги надається тому, що Констан називав «свободами древніх», себто політичним свободам і цінностям громадського життя¹. Це всім відоме стилізоване протиставлення може придатися нам для закріплення ідей.

Справедливість як чесність², у якості відповіді на наше перше питання, намагається розсудити ці протилежні традиції: по-перше, пропонуючи два принципи справедливості, що правила б зорієнтувати того, як основні інституції мають реалізувати цінності свободи й рівності, а по-друге, визначаючи таку точку зору, що з неї ці принципи можна розглядати як більш підхожі, ніж інші відомі засади, до ідеї демократичних громадян, трактованих як вільні й рівноправні особи. Що тут слід довести, так це, що певне упорядкування основних політичних і соціальних інституцій є відповіднішим для реалізації цінностей свободи й

¹ Див. «Свободу древніх порівняно зі свободою нових» (1819) у виданні Benjamin Constant, *Political Writings*, translated and edited by Biancamano Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Обговорення у передмові різниці між проблемою політичної філософії у древньому й сучасному світі ілюструє значущість Констанового розрізнення.

² Цю концепцію справедливості подає *Теорія*.

рівності — за такої концепції громадян. Ці ж два принципи справедливості (зазначені вище) такі ¹:

а. Кожна особа має рівноправні претензії на цілком адекватний план рівноправних основоположних прав і свобод, і цей план узгоджується з цим же самим планом для всіх, і в цьому плані рівні політичні свободи, й тільки ці свободи, повинні мати гарантовану свою істинну цінність.

б. Соціальні й економічні нерівності повинні задовольняти дві умови: по-перше, вони мають бути пов'язаними із позиціями й посадами, відкритими для всіх за умов справедливої рівності шансів; по-друге, вони мають бути якнайвигіднішими для тих членів суспільства, які мають найменше переваг.

Кожен із цих принципів регулює інституції якоїсь конкретної сфери, й то не лише відносно основних прав, свобод і можливостей, а й стосовно вимог рівності,— тоді як другий принцип підкреслює вартісність цих інституційних гарантій ². Ці два принципи вкупі, де пріоритет віддано першому над другим, регулюють основні інституції, що реалізують ці цінності.

2. Потрібно буде багато пояснень, аби витлумачити значення й застосування цих принципів. Оскільки ж такі речі не є темою цих лекцій, я даю з цього приводу лише кілька коментарів. По-перше: я розглядаю ці принципи як взірцеві для змісту ліберально-політичної концепції справедливості. Зміст такої концепції вичерпується трьома головними рисами: 1) визначенням певних основних прав, свобод і можливостей (типу, знаного за конституційно-демократичними устроями); 2) наданням особливого пріоритету цим правам, свободам і можливостям, із огляду на вимоги загального блага й перфекціоністських цінностей; і 3) заходами, що забезпечують усіх громадян усебічними засобами для дієвого використання своїх свобод і можливостей. Ці елементи можна розуміти по-різному, так що існує чимало варіантних лібералізмів.

Далі: ці два принципи виражають егалітаріанську форму лібералізму, яка складається із трьох елементів. Ось вони: а) гарантія істинної цінності політичних свобод, аби вони не були суто формальними; б) істинна (й знов же не суто формальна)

¹ Наш виклад цих принципів відрізняється від даного в *Теорії* формулювання, вторуючи викладові в «Основних свободах і їх пріоритеті»: *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), p. 5. Підстави для цих змін обговорюються на с. 46–55 цієї лекції. Вони важливі для розуміння переглянутих формулювань, здійснених у викладі основних свобод у *Теорії*, а зроблено їх у намаганні відповісти на ваговиті заперечення з боку Г. Л. А. Гарта, зроблені ним у його критичному огляді в: *University of Chicago Law Review* 40 (Spring 1973): 535–55. У цьому ж томі див. відповідно: с. 291, 331–34.

² Вартісність цих гарантій визначається посиланням на показник первинних благ. Про те, як це робиться, ідеться у II:5, а повніше обговорюється в V:3–4.

рівність можливостей; і, нарешті, в) так званий принцип різниці, який проголошує, що пов'язані з посадами й постами соціальні та економічні нерівності мають бути так регульовані, аби, незалежно від рівня цих нерівностей, великих чи маленьких, вони несли якнайбільшу вигоду найменш привілейованому членам суспільства¹. Усі ці елементи лишаються на місці, як це було і в *Теорії*, і так само й основа для їх доведення. Ось чому я наперед припускаю у всіх цих лекціях ту саму егалітаріанську концепцію справедливості, як і раніше, і, хоча я згадую періодично час від часу, жоден із них не відбивається на цій її рисі. Наша ж тема, однак, — це політичний лібералізм із складовими його ідеями, так що велика частина нашого обговорення стосується загальнішого викладу ліберальних концепцій, де припускаються всі варіанти, наприклад, коли ми розглядаємо ідею громадянського розсудку (в лекції VI).

І, нарешті, як і слід сподіватися, в короткому викладі подаються важливі аспекти цих принципів. Зокрема перед першим принципом, що охоплює рівні основні права й свободи, можна легко викласти лексично первісний принцип, яким вимагається, щоб задовольнялися основні потреби громадян, оскільки принаймні, оскільки їх задоволення є необхідним для того, щоб громадяни розуміли й були спроможні здійснювати ці права й свободи. Звісно ж, усякий такий принцип має припускатися при застосуванні першого принципу³. Але тут я не розвиваю цих і інших тем.

¹ Є чимало питань, що постають із приводу цілеспрямованої інтерпретації принципу різниці. Наприклад, найменш привілейовані члени суспільства визначаються за описом, а не за чітким визначником (удаючись до терміну Сала Кріпке: Saul Kripke, *Naming and Necessity* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972]). Далі: цей принцип не вимагає постійного економічного зростання із покоління в покоління, аби необмежено максимізувалися сподівання найменш привілейованих. Він узгоджується із Міловою ідеєю суспільства в стані стаціонарної держави, де накопичення (реального) капіталу дорівнює втраті. Чого вимагає цей принцип, так це аби, і за найвищого рівня нерівностей за найбільшого бажання людей працювати так, щоб заробляти якнайбільше, існуючі нерівності так регулювалися, щоб найефективніше сприяти благу найменш привілейованих. Цим коротким заувагом бракує ясності — вони просто вказують на складнощі, які не є темою наших лекцій.

² Роблю цей коментар, оскільки дехто гадає, ніби те, що я виробив ідею політичного лібералізму, означає відмову від егалітаріанської концепції *Теорії*. І я знаю жодної переробки, щоб із неї випливала така зміна, тому й гадаю, що її припущення безпідставне.

³ Виклад такого принципу, а також повчальний повніший виклад обох цих принципів у чотирьох частинах, і з важливими переглядами, див. у Родні Пейфера: Rodney Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1990), с. 14. Я погодився б з усіма Пейферовими твердженнями, тільки не з його 3(b), що вимагає, виявляється, соціалістичної форми організації економіки. Трудність тут не з соціалізмом як таким, але я б включив потреби в ньому до перших принципів політичної справедливості.

3. Натомість я повертаюся до нашого першого питання й питаюся: як могла політична філософія знайти поділювану основу для розв'язання такого основоположного питання, як проблема найвідповіднішого комплексу інституцій для забезпечення демократичної свободи й рівності? Либонь, найбільше, що тут можна зробити, це звузити діапазон незгоди. І все ж навіть твердо дотримувані переконання поступово міняються: нині приймається віротерпимість і не проповідуються більше у відкритій формі аргументи на користь переслідування; подібним же чином відкидається й рабство, що спричинило нашу Громадянську війну, як несправедливе за своєю суттю, і хоч би скільки пережитків рабства настирливо виринало в соціальній політиці й не визнаних відверто ставленнях, немає таких, хто б хотів виступити на його захист. Ми збираємо докупки отакі усталені переконання, як віра в віротерпимість і відкидання рабства, й намагаємося організувати основні ідеї та принципи, що впливають із цих переконань, у послідовну політичну концепцію справедливості. Ці переконання є такими тимчасовими фіксованими моментами, що, здається, їх має визнати всяка розсудкова концепція. Тоді починаємо дивитися й на саму громадську культуру як на поділюване джерело імпліцитно визнаних основних ідей і принципів. Ми сподіваємося сформулювати ці ідеї й засади досить виразно, аби поєднати їх у таку політичну концепцію справедливості, що була б конгеніальною з нашими найтвердішими переконаннями. Ми виражаємо це, кажучи, що політична концепція справедливості, аби бути прийнятною, повинна узгоджуватися з нашими зваженими переконаннями на всіх рівнях узагальнення, по належному обміркуванню, а чи в тому, що я називаю деінде «обміркованою (рефлексивною) рівновагою»¹.

Громадська політична культура може мати розкол у думках на дуже глибокому рівні. Справді-бо, так воно і має бути із такою тривалою контроверзою, як суперечка стосовно найвідпо-

ж принципи я розглядаю (як це я зробив у *Теорії*) як такі, що викладають фундаментальні цінності, а вже в їхніх термінах, залежно від традиції та обставин розглядуваного суспільства, можна й розважати, чи виправданий тут соціалізм у котрійсь його формі.

¹ Див. *Theory*, pp. 20 і далі, 48–51, а також 120 і далі. Однією з рис обміркованої рівноваги є те, що вона включає й наші зважені переконання на всіх рівнях узагальнення; жоден рівень, скажімо, абстрактного принципу чи конкретних суджень у конкретних випадках, не розглядається як основоположний. Усі вони можуть мати початкову ймовірність. Існує також важливе розрізнення між вузькою і широкою обміркованою рівновагою, яка проглядає в розрізненні першого й другого різновиду обміркованої рівноваги на с. 49–50 (хоча ці терміни не вживаються). Терміни *вузька* й *широка* вжито уперше в пар. 1 публікації: «Independence of Moral Theory», *Proceedings of the American Philosophical Association* 49 (1974).

віднішого розуміння свободи й рівності. Це наводить на думку, що, коли ми маємо успішно знайти основу для громадської угоди, ми повинні вишукати спосіб організації відомих ідей принципів у концепцію політичної справедливості, яка виражає тиме ці ідеї й принципи уже в трохи відмінний спосіб, ніж будувати. Справедливість як чесність намагається робити це, використовуючи котрусь фундаментальну організаційну ідею, в рамках якої всі ідеї й засади можуть бути систематично перепов'язані й співвіднесені. Й цією ідеєю-«організаторкою» є суспільство як справедлива система соціальної кооперації між вільними й рівноправними громадянами, що розглядаються як повністю співпрацюючі члени суспільства на все життя. Вона закладає підвалини для відповіді на перше фундаментальне питання, розглядається нижче, в § 3.

4. Припустимо тепер, що справедливість як чесність спромоглася досягти своїх цілей і знайдено громадсько-прийнятну політичну концепцію. Тоді ця концепція забезпечує певну визначену громадськістю точку зору, з якої всі громадяни можуть перевіряти один перед одним, чи справедливими є їхні політичні й соціальні інституції. Вона надає їм змогу робити це через цитування, які з чинних і достатніх підстав, що здобули визнання громадськості, може вибрати сама ця концепція. В цей же самий спосіб кожен громадянин, байдуже, яке в нього суспільне становище чи які він має конкретніші інтереси, може піддати випробуванню провідні інституції суспільства, наскільки гармонійні вони складаються в єдину систему суспільної співпраці.

Тож мета справедливості як чесності є практична: вона представляється як така концепція справедливості, що її громадяни можуть поділяти як основу продуманої, інформованої й сповненої волі політичної угоди. Вона виражає їхнє спільне громадсько-політичне міркування. Але щоб досягти такого спільного міркування, концепція справедливості має бути якомога незалежнішою від тих протиставлених одна одній і конфліктуючих філософських та релігійних доктрин, що їх висувують громадяни. Формулюючи отаку концепцію, політичний лібералізм удається до принципу терпимості щодо самої філософії. Ті релігійні вчення, що в проминулі віки були проголошеною основою суспільства, почасти поступилися принципам конституційного урядування, які можуть бути схвалені всіма громадянами, незалежно від їхніх релігійних поглядів. Подібним чином і вичерпні філософські та моральні вчення не можуть бути схвалені всім загалом громадян, ані не можуть вони більше служити (якби взагалі досі могли) проголошеною основою суспільства.

Отож політичний лібералізм пошукує таку політичну концепцію справедливості, що, як ми сподіваємося, зуміє дістати під

тримку об'єднавчого консенсусу розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин у суспільстві, що його він регулює¹. Здобуття цієї підтримки з боку розсудкових доктрин закладає основу для відповіді на наше друге питання — про те, як громадяни, залишаючись розділені глибокими прірвами релігійних, філософських і моральних доктрин, можуть усе-таки підтримувати справедливе й стабільне демократичне суспільство. А заради цього бажана норма — аби ті вичерпні філософські й моральні погляди, що ми звикли послуговуватися ними в обговоренні фундаментальних політичних питань, поступалися місцем у громадському житті. Хто нині може найкраще повести громадське міркування — розмірковування громадян на публічному форумі про конституційні основи й основоположні питання справедливості, — так це політична концепція принципів і цінностей, яку можуть схвалити всі громадяни (VI). І та політична концепція має бути, сказати б, політичною, а не метафізичною².

Тож політичний лібералізм має своєю метою політичну концепцію справедливості як самостійну точку зору. Він не пропонує ніякого спеціального метафізичного чи епістемологічного вчення поза тим, що імплікується самою політичною концепцією. Самостійна ж політична концепція в ролі розповіді про політичні цінності не заперечує того, що існують й інші цінності, що стосуються, скажімо, до особистого, родинного чи спілкового; ані не стверджує вона, нібито політичні цінності існують відрубно чи дискретно відносно інших цінностей. Одна мета цього, як я вже зауважував, — визначити конкретно політичну сферу та її концепцію справедливості в такий спосіб, аби її інституції зуміли здобути підтримку об'єднавчого консенсусу. В цьому випадку самі громадяни, в рамках здійснювання своєї свободи думки й сумління й коли вони розглядають свої вичерпні вчення, бачать політичну концепцію як виведену зі своїх інших цінностей — чи як відповідну, чи принаймні як не суперечну їм.

§ 2. Ідея політичної концепції справедливості

1. До цього моменту я послуговувався ідеєю політичної концепції справедливості, не пояснюючи її значення. Зі сказаного мною, може, хтось уже й збагнув, що я розумію під нею та чому політичний лібералізм удається до цієї ідеї. Однак

¹ Ідея об'єднавчого консенсусу визначається у § 2.3 та обговорюється далі в §§ 3–4.

² Цей контекст слушно визначає фразу: «Політичне — не метафізичне».

потрібне й докладніше тлумачення. Отже: політична концепція справедливості має три характерні риси, кожен з яких ілюструють справедливістю як чесністю. Признаюсь, що я лише трохи знайомий із тим поглядом.

Перша риса стосується суб'єкта політичної концепції. Позаяк подібна концепція є, звісно, концепцією моральною¹, це — моральна концепція, вироблена для особливого типу суб'єкта, а саме: для політичних, соціальних та економічних інституцій. Зокрема ж вона прикладається до того, що я називатиму «основною структурою» суспільства, яке, припустимо для наших теперішніх цілей, є сучасною конституційною демократією. («Конституційна демократія» й «демократичний устрій», а також подібні вислови я використовую взаємозамінно, якщо не стверджується інше.) Під основною структурою я маю на увазі головні політичні, соціальні й економічні інституції суспільства і те, як вони разом складаються в уніфіковану систему соціальної співпраці, від покоління до покоління². Тож первісний фокус політичної концепції справедливості є каркасом основних інституцій і застосовуваних до неї принципів, стандартів та приписів, а також тим, як ці норми мають виражатися в характері й позиціях тих членів суспільства, які здійснюють його ідеали.

До того ж я припускаю, що це — основна структура закритого суспільства, себто ми маємо розглядати її як самодостатню і як таку, що не має ніяких відносин з іншими суспільствами. Його члени входять до нього лише з народженням, а полишають — тільки зі смертю. Це дозволяє нам говорити про них як про народжених у такому суспільстві, де їм судилося прожити ціле життя. Отака закритість суспільства — це чимала абстракція, яка виправдана хіба тим, що дозволяє нам зосередитися на певних основних питаннях, вільних від другорядних деталей. У певний момент політична концепція справедливості мусить звернутися до справедливих-законних стосунків між народами чи то закону народів (міжнародного права), як годилося б сказати. У цих лекціях я не обговорюю того, як міг би випрацьовуватись закон народів, а починаю із справедливості як чесності й застосуванні спочатку до закритих суспільств³.

2. Друга риса стосується способу подання: політична концепція справедливості подається як самостійний погляд. Тоді як ми

¹ Кажучи, що якась концепція є моральною, я маю на увазі, окрім усього іншого, що зміст її представлено певними ідеалами, принципами й нормами та що ці норми формулюють певні цінності, в цьому випадку — політичні.

² Див. *Theory*, § 2 й покажчик, а також «Основну структуру як предмет» у цьому томі, сс. 251–278.

³ Див. мою оксфордську лекцію «Закон народів», яка має бути видрукована разом із іншими «амністійними» лекціями видавництвом Basic Books у 1993 р.

хочемо, щоб політична концепція мала виправдання через посилення на одну-дві вичерпні доктрини, вона ані подається як таке вчення, ані виводиться з такого, що застосовується до основної структури суспільства, от ніби ця структура була просто ще одним суб'єктом, до якого прикладається та доктрина. Важливо наголосити цей момент: це означає, що ми повинні розрізняти, як подається політична доктрина та як вона є частиною, а чи виводиться із котроїсь вичерпної доктрини. Я припускаю, що всі громадяни стверджують яку-небудь вичерпну доктрину, до якої певним чином відноситься та політична концепція, що її вони приймають. Але відмітною рисою політичної концепції є те, що вона подається як самостійна й витлумачується окремо від хоч би якого ширшого тла чи без посилання на таке. Використовуючи ходове порівняння, політична концепція — це модуль, така собі істотна складова частина, яка підходить до кількох розсудкових вичерпних доктрин (і може бути підтримана кількома такими), що витримали випробування часом у суспільстві, яке регулюється нею. Це означає, що її можна представляти, і не кажучи, і не знаючи, й не зважуючись зробити припущення, до яких таких доктрин вона може належати чи бути підтримана ними.

У цьому відношенні політична концепція справедливості відрізняється від багатьох моральних доктрин, адже ці останні розглядаються багатьма як загальні, ба навіть вичерпні погляди. Утилітаризм — ось знайомий приклад: кажуть назагал, що принцип корисності, хоч як його розумій, є істинним для усіх типів суб'єктів, діапазоном від поведінки індивідів та особистих стосунків до організації суспільства загалом та закону народів¹. На противагу цьому, політична концепція намагається виробити розсудкове поняття для самої лише основної структури й не несе в собі, наскільки це можливо, ніякої ширшої пов'язаності хоч би з якою іншою доктриною.

Це протиставлення буде виразнішим, коли ми зазначимо, що розрізнення між політичною концепцією справедливості й іншими моральними концепціями є справою масштабу, себто діапазону суб'єктів, до яких прикладається концепція, і змісту, якого вимагає ширший діапазон. Моральна концепція є загальною, коли вона прикладається до широкого діапазону суб'єктів, а в цих рамках — до всіх суб'єктів універсально. Вона вичерпна, коли включає концепції того, що є цінною в людському житті, а ще ідеали особистого характеру, разом із ідеалами дружби й родинних та асоціаційних стосунків, і чимало іншого, що має інформувати нашу поведінку, і в рамках нашого життя як цілого.

¹ Див. «Основну структуру як предмет», с. 253 і далі.

Концепція є цілковито вичерпною, якщо вона охоплює всі визнані цінності й чесноти в межах однієї досить точно окресленої системи; тим часом вона буде лише почасти вичерпною, коли включатиме багато, але не всі неполітичні цінності й чесноти, і буде окреслена досить приблизно. Чимало релігійних і філософських доктрин прагнуть бути і загальними, й вичерпними.

3. Третьою рисою політичної концепції справедливості є те, що її зміст виражається в термінах певних фундаментальних ідей, що бачаться як імпліцитні в громадській політичній культурі демократичного суспільства. Ця ж громадська культура містить у собі політичні інституції конституційного устрою та громадські традиції їх інтерпретації (включно й з традиціями судовими), а ще — історичні тексти й документи, що їх знають усі. Вичерпні вчення усіх типів: релігійні, філософські, моральні — належать до того, що ми можемо назвати «фонову культуру» («background culture») громадянського суспільства. Це культура соціального, а не політичного. Культура повсякденного життя з її численними зв'язками: церкви й університети, вчені й наукові товариства, та ще клуби, та команди... У демократичному суспільстві існує традиція демократичної думки, зміст якої є принаймні відомим і приступним для освіченого здорового глузду громадянського загалу. Головні інституції суспільства й загальноприйняті форми їх інтерпретації розглядаються як фонд імпліцитно поділюваних ідей і засад.

Отже, справедливість як чесність розпочинається ізсередины певної політичної традиції, беручи собі за основоположну ідею думку про суспільство як справедливу систему тривалої співпраці із покоління в покоління (§ 3). Ця центральна організуюча ідея розвивається разом із двома супровідними фундаментальними ідеями: одна — це ідея громадян (заангажованих д

¹ Поясню: я вживаю слово «ідеї» як загальніший термін, що охоплює і концепти й концепції. Ця пара розрізняється так само, як і в *Theory*, с. 5 і далі. Грубо кажучи, концепт є значенням терміну, тоді як котрась конкретна концепція містить у собі й необхідні для її застосування принципи. Ось ілюстрація: концепт справедливості, прикладений до інституції, означає, скажімо, що ця інституція не робить свавільних розрізень між особами в уділанні їм основних прав і обов'язків та що її правила установлюють належну рівновагу між конкуруючими претензіями. Тоді як концепція включає, окрім цього, принципи і критерії для вирішення того, які розрізнення є довірливими та коли слід устатковувати рівновагу між конкурентними претензіями. Люди можуть погоджуватися між собою щодо значення концепту справедливості й все одно бути в незгоді, оскільки для визначення цих речей вони стверджують різні принципи й норми. Розвинути концепт справедливості в її концепцію означає розробити ці необхідні принципи й норми. Отож, даючи ще один приклад, я в § 3 розглядаю концепт особи в законі і в політичній філософії, а в § 5 викладаю подальші елементи, необхідні для концепції особи як демократичного громадянина. Це розрізнення між концептом і концепцією я запозичив у Г. Л. А. Гарта H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), с. 155—59.

співпраці) як вільних і рівноправних осіб (§§ 3.3 і 5), а друга — ідея добре організованого суспільства як суспільства, ефективно регульованого котроюсь політичною концепцією справедливості (§ 6)¹. А ще ми припускаємо, що з цих ідей можна створити таку політичну концепцію справедливості, яка спроможна здобути об'єднавчий консенсус (IV). Такий консенсус складається з усіх розсудкових і водночас протилежних релігійних, філософських і моральних доктрин, що, ймовірно, переживуть не одне покоління, утворивши осяжний комплекс прихильників більш-менш справедливого конституційного устрою — такого устрою, де критерій справедливості є критерієм самої політичної концепції². Чи справедливість як чесність (або ж якийсь подібний погляд) може здобути підтримку об'єднавчого консенсусу, саме так визначеного, — це спекулятивне питання. Освітеного припущення можна сягнути лише шляхом його вироблення й показу того, яким чином воно може бути підтримане.

§ 3. Ідея суспільства як справедливої системи співпраці

1. Як я вже показав, фундаментальна організуюча ідея законності як справедливості, в рамках котрої систематично поєднуються інші основні ідеї, — це ідея суспільства як справедливої системи довготривалої співпраці, що переходить із покоління в покоління. Ми розпочинаємо експозицію саме з цієї ідеї, яку вважаємо за імпліцитну в громадській культурі демократичного суспільства. Громадяни у своїй політичній думці та в обговоренні політичних питань не розглядають соціального ладу як фіксований природний порядок або ж як таку собі інституційну ієрархію, виправдану релігійними чи аристократичними цінностями.

Тут важливо наголосити на тому, що з інших точок зору, наприклад, із погляду особистої моральності, а чи з погляду членів котроїсь спілки, а чи чиєсь релігійної або моральної доктрини, різні аспекти світу й чиєсь відношення до нього можуть розглядатися по-різному. Ці інші точки зору назагал не повинні

¹ Дві інші фундаментальні ідеї — це ідеї основної структури (обговорюється в § 2.1), а також первісної позиції (§ 4). Розглядаються вони не як ідеї, відомі освіченому здоровому глуздові, а скорше як ідеї, що запроваджуються задля подання справедливості як чесності в уніфікований та зрозумілий спосіб.

² Ідею об'єднавчого консенсусу (чи, може, точніше: термін) запроваджено в *Theory*, с. 387 і далі, як спосіб послаблення умов для поміркованості громадянської непокори в майже справедливому демократичному суспільстві. Тут і далі в цих лекціях я вживаю цей термін у відмінному розумінні і в куди ширшому контексті.

вводиться до політичної дискусії про конституційні основи ч про основоположні питання справедливості.

2. Ми можемо конкретизувати ідею соціальної співпраці, з значивши три її елементи:

а. Співпраця відрізняється від простої соціально координованої діяльності, наприклад, від діяльності, що координується наказами якоїсь центральної влади. Співпраця спрямовується визнанням громадськістю правилами й процедурами, що їх співпрацюючі приймають і розглядають як такі, що належним чином регулюють їхню поведінку.

б. Співпраця містить у собі й ідею справедливих умов співпраці: це такі умови, що кожен учасник може розсудково їх прийняти, за умови, що й всі інші учасники так само їх приймуть. Справедливі умови співпраці точно визначають ідею взаємності: усі, що зайняті в співпраці й що виконують свою роль, як того вимагають правила й процедура, повинні отримувати вигоду належним чином, як це визначається прийнятною шкалою порівняння. Концепція політичної справедливості характеризує справедливі умови співпраці. Оскільки первинним суб'єктом справедливості є основна структура суспільства, ці справедливі умови виражено принципами, що точно визначають основні права та обов'язки в рамках своїх основних інститутів і протягом тривалого часу регулюють заходи фоновієї справедливості, так що блага, продукovanі завдяки зусиллям кожного, справедливо розподіляються й спільно використовуються із покоління в покоління.

в. Ідея соціальної співпраці потребує також ідеї розумової (раціональної) переваги чи розумового блага кожного учасника. Ця ідея блага точно визначає, що саме учасники співпраці (хай то будуть індивіди, родини, чи спілки, чи навіть уряди держав) намагаються досягти, коли весь план розглядається з їхньої власної точки зору.

Кілька введених вище (б) моментів щодо ідеї взаємності вимагають пояснення. Один із них той, що ідея взаємності міститься поміж ідеєю безсторонності, яка є альтруїстичною (нею рухає загальне благо), й ідеєю взаємної переваги, що розуміється як привілейованість кожного з огляду на теперішнє чи сподіване майбутнє становище кожного за даного стану речей¹. Взаємність, як вона розуміється в справедливості як чесності, є відношенням між громадянами, вираженим принципами справедливості, які регулюють суспільний світ, де всяк отримує вигоду, яку судять із огляду на відповідну шкалу рівності, що визначає

¹ Цю думку висловив Алан Гібард у своїй рецензії на *Теорії справедливості* Браєна Барі: Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989). Барі гадає, що справедливість як чесність недоладно зависла від безсторонності і взаємовигодною, а Гібард вважає, що вона там твердо сидить на взаємності. Як на мене, слушність за Гібардом. Див. його «Побудову справедливості»: Allan Gibbard, «Constructing Justice», *Philosophy and Public Affairs* 20 (Summer 1991):266f.

ється з огляду на той же суспільний світ. Це виводить подальший момент: що взаємність є відношенням між громадянами в добре організованому суспільстві (§ 6) і виражається те відношення своєю громадсько-політичною концепцією справедливості. Ось чому ці два принципи справедливості плюс принцип відмінності (§ 1.1), із його імпліцитним посиланням на рівний поділ, як на шкалу, формулюють ідею взаємності між громадянами.

І, нарешті, із цих спостережень стає зрозуміло, що ідея взаємності не є ідеєю взаємовигоди. Припустимо, що ми перенесемо людей із такого суспільства, де власність, здобута переважно з волі випадку й талану, є вельми нерівно розподіленою, в добре організоване суспільство, регульоване цими двома принципами справедливості. Немає ніякої гарантії, що всі вони виграють від такої переміни, якщо й далі судитимуть про справи зі своїх колишніх позицій. Ті, що володіють великою власністю, можуть зазнати значних втрат, і історично вони завжди опиралися таким змінам. За такої інтерпретації ніяка розсудкова концепція справедливості не змогла б пройти випробування взаємовигодою. Однак це відводить нас убік від теми. Мета ж наша — точно визначити ідею взаємності між вільними й рівноправними громадянами у добре організованому суспільстві. Так звані перенапруження заангажованості є тими переважаннями, що постають у такому суспільстві між його вимогами справедливості й легітимними інтересами громадян, дозволеними їм їхніми справедливими інституціями. Серед цих напруг важливими є ті, що виникають між політичною концепцією справедливості й дозволеними вичерпними вченнями. Ці напруги й перенапруження постають не від чийогось бажання зберегти блага колишньої несправедливості. Такі перенапруження належать до процесу переходу, але пов'язані з цим питання охоплюються безідеальною теорією, а не принципами справедливості, виробленими для добре організованого суспільства¹.

3. Розгляньмо тепер фундаментальну ідею особи². Є, звісно, чимало аспектів людської природи, що можуть бути виокремле-

¹ Аллен Б'юкенен зробив повчальний розгляд цих моментів у своїй книзі *Маркс і справедливість*: Allen Buchanan, *Marx and Justice* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1982), pp. 145–49.

² Слід наголосити, що концепція особи, як я її тут розумію, є концепцією нормативною, хай вона там буде юридичною, політичною, моральною чи навіть філософською або релігійною, залежно від того вичерпного погляду, до якого вона належить. У цьому ж випадку концепція особи є концепцією моральною, такою, що починається із нашої повсякденної концепції осіб як основних одиниць думки, міркування й відповідальності й що є пристосованою до котроїсь політичної концепції справедливості, а не до котроїсь вичерпної доктрини. Насправді це — політична концепція особи, концепція, що, маючи цілі справедливості як чесності, є підходящою для основи демократичного громадянства. Як

ні як особливо значущі, залежно від нашої точки зору. Це засвідчено такими виразами, як *homo politicus*, *homo oeconomicus*, *homo ludens*, *homo faber*. Оскільки наша розповідь про справедливість як чесність розпочинається з тієї ідеї, що суспільство слід розуміти як справедливую систему довготривалої, із покоління в покоління, співпраці, ми беремо концепцію особи, щоб вона йшла поруч із цією ідеєю. Починаючи з античного світу, концепт особи розуміється, як у філософії, так і в праві, як концепт когось такого, хто може брати участь чи то відігравати роль у соціальному житті, а тому й виконувати й поважати його різноманітні права та обов'язки. Так, ми кажемо, що особою є хтось такий, хто може бути громадянином, себто нормальний і повністю співпрацюючий протягом усього свого життя член суспільства. Ми додаємо: «протягом усього свого життя», тому що суспільство розглядається не лише як закрите (§ 2.1), а й як більш-менш вивершена й самодостатня схема співпраці, що створює простір у собі для всіх потреб і діяльностей, від народження і до смерті. Суспільство розуміється також як таке, що існує у нескінченності: воно продукує й репродукує себе свої інституції й культуру з покоління в покоління, і немає такого часу, коли б воно здогадно згорнуло свої справи.

Оскільки ми розпочинаємо в рамках традиції демократичної думки, то й громадян уявляємо як вільних і рівноправних осіб. Основна ідея тут та, що особи, в силу їх двох моральних спроможностей (здатності на чуття справедливості й на концепцію блага), а також спроможностей розуму (судження, думки й умовиводу, пов'язаних із тими, першими спроможностями), є вільними. Саме їхнє володіння цими спроможностями до мінімального ступеня, необхідного для того, щоб бути цілковитими співпрацюючими членами суспільства, і робить особи рівноправними¹.

Уточнимо: позаяк особи можуть бути повними учасниками справедливої системи соціальної співпраці, ми приписуємо їм дві моральні спроможності, пов'язані з зазначеними вище елементами ідеї соціальної співпраці, а саме: із здатністю на чуття справедливості й здатністю на концепцію блага. Чуття справедливості є здатністю розуміти, застосовувати й діяти, виходячи з громадської концепції справедливості, яка характеризує справедливі умови соціальної співпраці. Маючи природу політичної концепції як такої, що точно визначає громадську основу виправдання (*public basis of justification*), чуття справедливості вира-

нормативну концепцію її слід відрізнати від розповідей про людську природу, що їх надають природнича наука й соціальна теорія, і вона має відмінну роль у справедливості як чесності. Про це останнє див. II:8.

¹ Див. *Theory*, § 77, де обговорюється ця основа рівності.

жає ще й охоту, коли не бажання, діяти відносно інших на умовах, які й вони можуть публічно схвалити (II:1). Здатність на таку чи таку концепцію блага є здатністю формувати, переглядати й розумно плекати якусь концепцію чієїсь розумної переваги чи блага.

На додаток до володіння цими двома моральними спроможностями, особи мають також у будь-який даний час викінчену концепцію блага, якої намагаються досягти. Таку концепцію не слід розуміти вузько, а скорше як таку, що містить у собі й концепцію того, що є цінним у людському житті. Отож зазвичай та чи та концепція блага складається з більш чи менш викінченої схеми остаточних цілей, себто мет, що їх ми хочемо реалізувати заради них же, й прив'язаностей до інших осіб та лояльностей різним групам і спілкам. Ці прив'язаності й лояльності породжують відданості й прихильності, й таким чином і процвітання осіб та спілок, що є предметами цих почуттів, є також частиною нашої концепції блага. А ще ми пов'язуємо із такою концепцією погляд на наше відношення до світу — релігійне, філософське й моральне, — через посилення на які розуміються цінність і значущість наших цілей і прив'язаностей. І, нарешті, концепції блага не є фіксованими у особи, а утворюються й розвиваються, визріваючи, й можуть більш чи менш радикально мінятися протягом життя.

4. Оскільки ми починаємо з ідеї суспільства як справедливої системи співпраці, то припускаємо, що особи як громадяни мають усі ті здатності, які дають їм змогу бути співпрацюючими членами суспільства. Робиться це для досягнення виразного й незахаращеного погляду на те, чим є для нас фундаментальне питання політичної справедливості, а саме: яка є найвідповідніша концепція справедливості для визначення умов соціальної співпраці між громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні, а ще як нормальні й повністю співпрацюючі протягом усього життя члени суспільства?

Беручи це за основоположне питання, ми не маємо на увазі, звісно, нібито ніхто й ніколи не постраждає від хвороби чи нещасливого випадку; такі лиха мають бути передбачені у звичайному ході життя, й слід уживати застережних заходів супроти цих нещасть. Але, маючи нашу мету, я поки що відсуваю набір ці тимчасові неспроможності, а з ними й постійні нездатності чи такі тяжкі душевні розлади, що не дозволяють людям бути співпрацюючими членами суспільства у звичайному розумінні слова. Отож, розпочинаючи з ідеї особи, яка мається на увазі в громадській політичній культурі, ми цю ідею ідеалізуємо й спрощуємо в кілька способів, аби зосередитися спочатку на головному питанні.

Інші питання ми можемо обговорити пізніше, і те, як ми на них відповімо, може поставити нас перед необхідністю переглянути вже отримані відповіді. Має бути передбачена така процедура ходіння вперед-назад. Ми можемо думати про ці інші питання як про проблеми розширення. Так існує проблема розширення справедливості як чесності, аби охопити нею й наші обов'язки перед майбутніми поколіннями, куди потрапляє проблема справедливих заощаджень¹. Інша проблема — як поширити справедливість як чесність, щоб охопити нею й права народів, себто концепти й принципи, що стосуються міжнародного права й стосунків між політичними суспільствами². До того ж, оскільки ми припустили (як зазначено вище), що особи нормальними й повністю співпрацюючими протягом усього їхнього життя членами суспільства, й, отже, мають необхідні здатності для взяття на себе тієї ролі, постає питання, що ж належить тим, хто неспроможний задовольнити цю умову: чи тимчасово (через хворобу й нещасливий випадок), чи постійно, що сукупності покриває багато різноманітних випадків³. І, насамкінець, є ще проблема нашого боргу перед тваринами й рештою природи.

А що ми б хотіли в кінцевому підсумку відповісти на всі ці питання, то я вельми сумніваюся, чи це можливо здійснити в рамках справедливості як чесності як політичної концепції. Гадаю, вона дає розумні відповіді на перші дві проблеми тематичного розширення: на питання і майбутніх поколінь, і міжнародного права, і ще й на частину третього — проблеми забезпечення того, що ми могли б назвати нормальною охороною здоров'я. Що ж до проблем, де справедливість як чесність може підвестити тут існує декілька можливостей. Одна — та, що ідея політичної справедливості не охоплює всього, ані ми не повинні сподіватися від неї такого. Або ж проблема може бути й справді політичної справедливості, однак справедливість як чесність не буде коректною в цьому випадку, хоч би як добре вона справлялася в інших. З'ясування того, наскільки це великий недолік, мусить зачекати, аж поки буде змога розглянути сам цей випадок. Можливо, нам просто бракує дотепності, аби побачити. Я

¹ Дане в *Theory* пояснення (§ 44) є недостатнім. Кращим підходом є той, що засновується на ідеї, яку мені подали Томас Нагел і Дерек Парфіт — здається, лютому 1972 р. Ту ж саму ідею, незалежно від них, запропонувала згодом Джейн Інґліш у її «Справедливості між поколіннями»: Jane English, «Justice Between Generations», *Philosophical Studies* 31 (1977):98. Це краще пояснення вказую в «Основній структурі як предметі», у цьому ж томі. Див. VII:6 прим. 2, с. 265. Я просто пропустив це краще рішення, що лишає мотиваційне припущення незмінним.

² Див. *Theory*, § 58.

³ Див. V:3.5 і посилання там на твори Нормана Деніелса.

може тут розвиватися розширення. Так чи так, а ми не повинні сподіватися від справедливості як чесності, чи від хоч би якого звіту про справедливість охоплення всіх випадків правди і кривди. Політична справедливість завжди потребує доповнення ще й іншими чеснотами.

У цих лекціях я залишаю без уваги ці проблеми тематичного розширення, зосереджуючись на тому, що я вище назвав фундаментальним питанням політичної справедливості. Чиню так, тому що хіба *Теорії*, до якої звертаються ці лекції (як це пояснено у вступі), полягає саме в її відповіді на це основоположне питання. А те, що це питання дійсно фундаментальне, показує факт, що воно було фокусом ліберальної критики на адресу аристократії у XVII й XVIII ст., соціалістської критики на адресу ліберально-конституційної демократії в XIX й XX віках, а також конфлікту між лібералізмом і консерватизмом у наш час через претензії приватної власності й легітимності (протиставленої ефективності) соціальної політики, пов'язаної з тим, що здобуло назву «держави добробуту». Саме це питання й закріплює межі нашого обговорення.

§ 4. Ідея первісної позиції

1. Тепер я підхоплю ідею первісної позиції (original position)¹. Ця ідея вводить для того, щоб переконатися, котра традиційна концепція справедливості, а чи котрий варіант однієї з цих концепцій визначає найвідповідніші принципи реалізації свободи й рівності, хай-но ми подивимося на суспільство як на справедливую систему співпраці між вільними й рівноправними громадянами. Припускаючи, що ми хочемо дізнатися, котра ж концепція справедливості це задовольняє, навіщо вводити ідею первісної позиції та як вона допомагає відповісти на це питання?

Поміркуймо ще над ідеєю соціальної співпраці. Як слід визначати справедливі умови співпраці? Чи їх просто запроваджують якісь зовнішні власті, відмінні від співпрацюючих осіб? Чи вони запроваджені, скажімо, Божим законом? А чи ці умови мають бути визнані цими особами як справедливі посиланням на їхнє знання якогось незалежного морального ладу? Приміром, чи вони визнаються як вимоги природного права (natural law), а чи сферою цінностей, яка пізнається розумовою, раціональною інтуїцією? А чи ці умови устанавлюються через якийсь захід цих самих осіб, у світлі того, що вони розглядають як їхній взаємний привілей? Залежно від того, яку відповідь ми дамо, ми отримаємо й відмінну концепцію соціальної співпраці.

¹ Див. *Theory*, §§ 3–4 й розд. 3, а також покажчик.

Справедливість як чесність надає нового вигляду вченню про суспільний договір, прибираючи форми останньої відповіді: справедливі умови соціальної співпраці розуміються як погоджені залученими до них, себто вільними й рівноправними громадянами, що й народилися в суспільстві, де живуть. Однак до цієї угоди, як і до всякої іншої чинної домовленості, треба ставитися за належних умов. Зокрема ці умови повинні ставити вільних і рівноправних індивідів у справедливе становище й не повинні дозволяти деяким особам виторговувати для себе більші привілеї, ніж для інших. Далі: мають бути виключені такі речі, як погрози фізичної розправи, примус, ошуканство шахрування.

2. Та це ще не все. Викладені вище міркування відомі й з повсякденного життя. Але домовленості у повсякденному житті досягаються у більш-менш конкретно визначеній ситуації, це має своє місце серед фонових інституцій основної структури. Однак наше завдання — розширити ідею угоди до самої цієї фонові структури. Тут ми опиняємося перед трудностю, пов'язаною з усякою політичною концепцією справедливості, яка відноситься до ідеї договору, соціального чи там якого іншого. Трудність така: ми маємо знайти якусь таку точку зору, що була б віддалена від конкретних рис та обставин усеохопної фонові структури, й не спотворена ними, і що з неї можна було б досягти справедливої угоди між особами, розглядуваними як вільні й рівноправні.

Первісна позиція з рисами, які я назвав «запоною незнання» («the veil of ignorance»), зводиться до ось такого погляду¹. Причиною, від якої первісна позиція має абстрагуватися, аби не підпасти під вплив випадковостей соціального світу, є те, що умови для справедливої домовленості на засадах політичної справедливості між вільними й рівноправними особами повинні усунути ті договірні привілеї (bargaining advantages), що неминує виникати у рамках фонових інституцій будь-якого суспільства від кумулятивних соціальних, історичних і природних тенденцій. Ці непередбачувані привілеї й випадкові впливи минулого не повинні впливати на угоду, що укладається на принципах, які мають регулювати інституції самої основної структури від сьогодні і в майбутнє.

3. Тут ми опиняємося й перед другою трудностю, яка, однак, лише очевидною. Поясню: зі сказаного нами випливає, що первісну позицію слід розглядати як засіб репрезентації, тож усі досягнуті сторонами домовленості слід вважати за гіпотетичні й позаісторичну. Але, якщо так, оскільки гіпотетичні угоди й

¹ Щодо «запони незнання» див. там-таки, §§ 4, 24 її покажчик.

можуть ні до чого зобов'язувати, то яка значущість тієї первісної позиції? Відповідь криється в уже сказаному: вона дається роллю тих різноманітних рис первісної позиції як засобу репрезентації.

Симетричність розташування сторін вимагається, коли їх треба розглядати як представників вільних і рівноправних громадян, що мають досягти угоди за справедливих умов. До того ж одним із наших розглядуваних переконань, я гадаю, є таке: той факт, що ми посідаємо конкретне соціальне становище, не є достатньою підставою, аби ми пропонували, а чи сподівалися, що інші приймуть таку концепцію справедливості, яка вигідна посідачам ось цього становища. Подібним же чином і той факт, що ми стверджуємо якусь конкретну релігійну, філософську чи моральну вичерпну доктрину із пов'язаною з нею концепцією блага, не є підставою, аби ми пропонували, а чи сподівалися, що інші приймуть таку концепцію справедливості, яка вигідна представникам того переконання. Аби змодельовати це переконання в первісній позиції, сторонам не дозволено знати соціальне становище тих, кого вони представляють, а чи конкретне вичерпне вчення про особу, яке представляє кожен¹. Ця ж сама ідея роз-

¹ Не дозволяти сторонам знати вичерпні доктрини народу — це один із способів того, як зробити, щоб запона незнання була не тонка, а радше товста. (Це протиставлення обговорюється в «Кантівському конструктивізмі» [1980], с. 549 і далі.) Багато хто уявляє собі товсту запону незнання без виправдання і дошукується її підстав, надто коли обумовлено велику значущість вичерпних доктрин. Оскільки ми повинні виправдати чи принаймні пояснити, якщо можемо, риси первісної позиції, то обміркуймо наступне. Пригадаймо, як ми на початку виклали нашу проблему. Ми шукаємо політичної концепції справедливості для демократичного суспільства, розглядуваного як система справедливої співпраці вільних і рівноправних громадян, що, як політично автономні (II:6), охоче приймають визнані громадськістю принципи справедливості, які точно визначають справедливі умови співпраці. Однак суспільство, про яке мова, є таким, де існує розмаїття вичерпних доктрин, і всі — цілковито розсудкові. Це — факт розсудкового плюралізму, протиставленого фактові плюралізму як такого (§ 6.2 і II:3). Але ж коли всі громадяни мають вільно схвалити політичну концепцію справедливості, то ця концепція має бути здатною здобути підтримку громадян, що стверджують різні й супротивні, хоча й розсудкові, вичерпні вчення, і в цьому випадку ми маємо об'єднавчий консенсус розсудкових доктрин. Цим припускається, що ми не розглядаємо, як вичерпні доктрини народу пов'язуються зі змістом політичної концепції справедливості, й дивимося на той зміст як на такий, що постає із багатьох фундаментальних ідей, узятих із громадсько-політичної культури демократичного суспільства. Це ми моделюємо, ховаючи вичерпні доктрини народу за запону незнання. Що дає нам змогу знайти таку політичну концепцію справедливості, яка могла б бути осередком об'єднавчого консенсусу й тим самим слугувати за громадську основу виправдання в суспільстві, позначеному фактом розсудкового плюралізму. Ніщо з цього не ставить під питання опису політичної концепції справедливості як самостійного погляду (§§ 1.4 й 2.2), але це не означає, ніби ми, щоб дати логічне обґрунтування товстої запони незнання, прикликаємо на поміч факт розсудкового плюралізму й ідею об'єднавчого консенсусу розсудкових вичерпних доктрин. Я вдячний Вілфрідові Гіншу за те, що він добачив потребу докладно об-

ширюється до інформації про расову й етнічну приналежність народу, про стать і рід, а також про різні природні його обдаровання типу сили й розуму, й усе в межах нормального діапазону. Ми виражаємо ці інформаційні рамки фігурально, кажучи, що сторони перебувають за запоною незнання. Тож первісна позиція є просто засобом репрезентації: вона описує сторони, кожна з яких відповідає за суттєві інтереси такого собі вільного і рівноправного громадянина, якому справедливо надано становище і який доходить згоди, що улягає умовам, які належним чином обмежують те, що вони можуть висувати як добрі резони¹.

4. Отже, обидві згадані вище труднощі долаються поглядом на первісну позицію як на засіб репрезентації: вона моделює те, що ми розглядаємо, тут і тепер, як справедливі умови, за яких представники вільних і рівноправних громадян мають точно визначити умови соціальної співпраці у випадку основної структури суспільства; оскільки ж вона також моделює те, що, для цього випадку, ми розглядаємо як прийнятні обмеження підстав наявних у сторін для віддавання переваги одній політичній концепції справедливості над іншою, то концепція справедливості, що її сторони воляють прийняти, ідентифікує ту концепцію справедливості, яку ми розглядаємо, тут і тепер, як безсторонню й підтримувану найкращими підставами.

Ідея тут та, щоб використати первісну позицію для моделювання і свободи й рівності, а також обмежень на підстави, й тою таким способом, щоб стало цілком очевидно, яку угоду буде ухвалено сторонами як представниками громадян. Навіть мають бути, й таки напевне будуть, резони за і проти всякої наявної концепції справедливості; може ще бути й загальна рівновага підстав на користь явно однієї концепції перед рештою. Іде первісної позиції як знаряддя репрезентації слугує засобом громадського осуду й самоочищення. Вона допомагає нам викристалізувати те, що ми нині думаємо, як тільки ми стаємо здатні подивитися чистим і неметушливим поглядом на те, чого вимагає

говорити це питання. Вище я пішов за загальною ідеєю його цінної, але невданої праці на цю тему: Wilfried Hinsch, «The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus», Bad Homburg, July 1992.

¹ Первісна позиція моделює одну основну рису обох Кантових конструктивізмів, морального й політичного, а саме: розрізнення між розсудковим і розумовим, де розсудкове передує розумовому. Доречність цього розрізнення тут і там, що *Теорія* більш-менш послідовно говорить не про розумові, а про розсудкові (чи іноді про підхожі чи належні) умови як примуси в суперечках про засади справедливості (с. 18 і далі, 20 і далі, 120 і далі, 130 і далі, 138, 446, 516 і далі, 578, 584 і далі). Ці ж примуси моделюються у первісній позиції й тим самим нав'язуються сторонам: їхні розмірковування улягають — і то абсолютно — тим розсудковим умовам, моделювання яких і робить первісну позицію справедливою. Як ми переконуємося далі, пріоритет розсудкового перед розумовим надає першість праву (V).

гає справедливість, коли суспільство сприймається як такий собі план співпраці вільних і рівноправних громадян із покоління в покоління. Первісна позиція слугує як така посередницька ідея, що з її допомогою всі наші виражені переконання, незалежно від їхнього рівня узагальненості,— хай вони стосуються справедливих умов відведення місць сторонам, чи розсудкового обмеження підстав, чи перших принципів і приписів, чи суджень про конкретні інституції й дії,— можуть бути згуртовані й посажені одне на одне. Це дозволяє нам установляти більшу злагожденість серед усіх наших суджень, а з цим глибшим саморозумінням ми можемо сягнути ширшої узгодженості поміж себе.

5. Ми вводимо таку ідею, як ідея первісної позиції, тому що, здається, немає кращого способу виробити політичну концепцію справедливості для основної структури, виходячи з фундаментальної ідеї суспільства як поступальної й справедливої системи співпраці між громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні. Це видається особливо очевидним, хай-но ми уявимо суспільство як таке, що тягнеться через покоління, успадковуючи свою громадську культуру й існуючі політичні та соціальні інституції (разом зі своїм реальним капіталом і запасами природних ресурсів) від тих, хто жив раніше. У використанні цієї ідеї є, однак, і свої небезпеки. Як засіб репрезентації вона, у своїй абстрактності, викликає й непорозуміння. Зокрема, опис сторін, як може видатися, передбачає певну конкретну метафізичну концепцію особи, наприклад: ніби сутнісна природа осіб є незалежною від випадкових атрибутів і їм передуючою, включаючи й їхні остаточні цілі та причетності, ба навіть їхню концепцію блага й характеру загалом¹.

Я вважаю, що це ілюзія, спричинена небаченням первісної позиції як засобу репрезентації. Запона незнання (згадаймо лише цю одну примітну рису тієї позиції) не має ніяких особливих метафізичних імплікацій, стосовних природи суб'єкта; вона не містить натяків, нібито суб'єкт є онтологічно первинним стосовно фактів про осіб, із знання яких сторони є виключеними. Ми можемо, так би мовити, увійти в цю позицію в будь-який час, просто доходячи міркуванням до принципів справедливості відповідно до перелічених обмежень на інформацію. Коли ж ми в

¹ Див. важливу працю Майкла Сендела, *Лібералізм і межі справедливості*: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Теорія посилається на цю метафізичну концепцію особи в передмові, а критика її, з різних поглядів, розсипана по всій книжці. Гадаю, що відповідь, знайдена у розд. 4 книги Віла Кімлічкі, *Лібералізм, громада й культура* (Will Kimlicka, *Liberalism, Community, and Culture* [Oxford: Clarendon Press, 1989], є задовільною назagal, бо модулює пристосування, що можуть знадобитися для прилаштування до політичного лібералізму, протиставленого лібералізові як вичерпній доктрині.

такий спосіб уявимо, що перенеслися в первісну позицію, націлювання віднині прив'язуватиме нас до конкретної метафізичної доктрини про природу суб'єкта не більше, ніж націлювання ролі в п'єсі, скажімо, ролі Макбета чи леді Макбет, замислюватиме нас думати, ніби ми й справді є королем чи королевою, що відчайдушно бореться за політичну владу. Значною мірою те ж саме є слушним і щодо загального грання ролей. Ми повинні пам'ятати, що намагаємося показати, як ідея суспільства як справедливої системи соціальної співпраці може бути так розгорнута, аби знайти принципи, що точно визначають основні права й свободи та форми рівності, найвідповідніші для цих співпрацюючих, коли вже вони розглядаються як громадяни, а вільні й рівноправні особи.

6. Оглянувши ідею первісної позиції, додам, аби уникнути непорозуміння, наступне. Важливо розрізняти три точки зору: протиставлення в первісній позиції, про громадян у добре організованому суспільстві й, нарешті, про нас самих — про вас і мене, що обмірковуємо справедливість як чесність і досліджуємо її як політичну концепцію справедливості.

Перші дві точки зору належать до концепції справедливості як чесності й визначаються посиланням на її фундаментальні ідеї. Але, тоді як концепції добре організованого суспільства громадян як вільних та рівноправних можна уявити реалізованими в нашому соціальному світі, то сторони в якості розумових, раціональних представників, що точно визначають справедливі умови соціальної співпраці через згоду на принципи справедливості, є просто частинами первісної позиції, та й годі. А ця ж позицію створюємо ми з вами, витворюючи справедливість як чесність, отож визначати природу сторін випадає нам: вони — це просто креатури, що населяють наш спосіб репрезентації. Справедливість як чесність дістає вкрай криве тлумачення, коли розмірковування сторін, і приписувані нами їм мотиви приймаються за думку моральної психології — чи то конкретних осіб чи то громадян добре організованого суспільства¹. Розумову, раціональну автономію (II:5) не слід плутати з автономією повною (II:6). Ця остання є політичним ідеалом і частиною повнішого ідеалу добре організованого суспільства. Розумова ж автономія є, як така, зовсім не ідеалом, а способом моделювання ідеалу розумового (протиставленого розсудковому) в первісній позиції.

Третя точка зору — наша з вами — є тією, з котрої має оцінюватись справедливість як чесність та й всяка інша політична концепція. Тут відбувається випробування рефлексивною рівне

¹ Багато хто припускається цієї помилки. Я спробував ідентифікувати її чіткіше й послав на спочинок у «Справедливості — доброчесності»: «Fairness & Goodness», *Philosophical Review* 84 (October 1975):542f.

вагою: наскільки добре ось цей погляд загалом виражає наші твердіші обмірковані переконання політичної справедливості, на всіх рівнях узагальнення, після належного розгляду, після того, як зроблено вже усі підгінки й переробки, що видаються нам обов'язковими. Така концепція справедливості, яка задовольняє цей критерій, і буде найрозсудковішою, найрезоннішою для нас.

§ 5. Політична концепція особи

1. Я вже зазначав раніше, що ідея первісної позиції й опис сторін можуть підбити нас на думку, ніби тут ми виходимо із метафізичної доктрини про особу. Хоч я й сказав про помилковість такого тлумачення, не досить просто відкинути покладання на метафізичні вчення, адже вони можуть бути зачеплені навіть при намірі не брати їх до уваги. Але, щоб спростувати подібні закиди, треба обговорити їх докладно, показати їхню безпідставність. Тут я зробити цього не можу¹.

Однак я можу зробити начерк політичної концепції особи, виходячи з формулювання первісної позиції (§ 3.3). Аби зрозуміти, про що йдеться, коли описують концепцію особи як політичної, погляньмо, як громадян представляють у тій позиції як вільних осіб. Репрезентація їхньої свободи здається єдиним джерелом тієї ідеї, що передумовою тут виступає метафізична доктрина. Громадяни ж сприймаються як такі, що мислять себе вільними в трьох аспектах, тож я й розглядаю кожен із них, указуючи, яким чином концепція особи є політичною.

¹ Частина цієї трудності полягає в тому, що немає загальноприйнятого розуміння, що таке метафізична доктрина. Можна б сказати, от як підказав мені Пол Гофман, що розробити політичну концепцію справедливості, не припускаючи попередньою умовою чи не використовуючи експліцитно конкретної метафізичної доктрини, напр., певної конкретної метафізичної концепції особи, означає припускати як попередню умову котрусь метафізичну тезу, а саме: що для цієї мети не потрібне ніяке метафізичне вчення. Можна б іще сказати, що наша звичайна концепція осіб як основних одиниць розмірковування й відповідальності задалегідь припускає або певним чином і містить у собі певні метафізичні тези про природу осіб як моральних чи політичних чинників. Діючи за приписом уникання, я б не хотів заперечувати ці претензії. Сказати тут слід наступне. Коли ми подивимося на подання справедливості як чесності, зазначаючи, як її викладено та які вона використовує ідеї й концепції, то серед її засновків не побачимо ніякої конкретної метафізичної доктрини про природу осіб, яка б чітко протиставлялася іншим метафізичним доктринам, та й не схоже, щоб її аргументація вимагала такої. Якщо тут і припускаються метафізичні засновки, то вони будуть, либонь, такими загальними, що в них не видно буде різниці між метафізичними поглядами (картезіанськими, ляйбніцівськими чи кантівськими) чи між реалістичними, ідеалістичними, матеріалістичними, якими традиційно займається філософія. У цьому випадку вони виявляться ніяким чином не релевантними до структури й змісту політичної концепції справедливості. Я вдячний Деніселві Бранді й Полові Гофману за висвітлення цих речей.

2. По-перше, громадяни є вільними вже тим, що вважають себе й один одного за таких, що мають моральну спроможність володіти концепцією блага. Це не означає, ніби вони, будучи частиною своєї ж політичної концепції, розглядають самих себе як неминуче прив'язаних до пошуку конкретної концепції блага, що її вони стверджують у будь-який даний момент. Радше вони як громадяни бачаться такими, що спроможні переглядати змінювати цю концепцію на розсудкових і розумових засадах, вони таки можуть це робити при бажанні. Громадяни як вільні особи претендують на право розглядати свої особи як незалежні від усякої конкретної концепції з її планом кінцевих цілей і які не ідентифіковані з такою концепцією. Якщо ж вони мають моральну спроможність формувати, переглядати й розумово, рационально домагатися концепції блага, то їхня громадська ідентичність вільних осіб і їхня рішучість дотримуватися цієї концепції не постраждають від часових змін.

Наприклад, коли громадяни наворачтаються з однієї релігії до іншої або ж не сповідують більше котроїсь установленної віри, вони тим самим аж ніяк не перестають, у питаннях політичної справедливості, бути тими самими громадянами, що й раніше. При цьому не стається ніякої втрати того, що можна б назвати їхньою громадською, чи то інституційною, ідентичністю, а чи їхньою ідентичністю як справою основного закону. Загалом при них лишаються ті ж самі основні права та обов'язки, вони все так само, як і раніше, володіють своєю власністю й можуть заявляти ті самі претензії, окрім, хіба, коли ці їхні претензії прив'язані з їхнім колишнім членством у релігійній громаді. Ми можемо уявити таке суспільство (історія дає нам чимало прикладів), де основні права й визнані претензії залежать від релігійної приналежності й соціального класу. Таке суспільство має відмінну політичну концепцію особи. Їй бракує концепції рівноправного громадянства, адже ця концепція іде в парі з концепцією демократичного суспільства вільних і рівноправних громадян.

Є ще й друге розуміння ідентичності, яке визначається постановленням на глибші цілі й зобов'язання громадян. Назвімо це їхньою неінституційною або моральною ідентичністю¹. Громадяни мають зазвичай і політичні, й неполітичні цілі та зобов'язання. Вони стверджують цінності політичної справедливості, хочуть бачити їх утіленими в політичних інституціях та соціальній політиці. А ще вони працюють задля інших цінностей негромадського життя й задля цілей спілок, до яких належать.

¹ Я завдячую Ерін Келі це розрізнення між двома різновидами цілей, що характеризують моральну ідентичність людей, яке подається в цьому й наступному параграфі.

громадяни мають пристосовувати, мирити один з одним ці два аспекти своєї моральної ідентичності. Може так статися, що у своїх особистих справах чи у внутрішньому житті спілок громадяни розглядатимуть свої кінцеві цілі й прихильності зовсім не такими, якими уявляє їх політична концепція. Громадяни можуть мати й часто справді мають у будь-який даний момент такі почуття прихильності, відданості й вірності, що від них, як вони вважають, не хотіли б і навіть не змогли б та й не повинні б відходити вбік, аби їх оцінити об'єктивно. Вони можуть вважати за абсолютно немислиме бачити себе окремо від певних релігійних, філософських та моральних переконань або ж від певних тривких прихильностей і лояльностей.

Ці два різновиди зобов'язань і прихильностей (політичних і неполітичних) визначають моральну ідентичність, формуючи спосіб життя особи й спосіб бачення себе як такого, хто щось робить і намагається здійснити в соціальному світі. Коли б ми раптом їх утратили, то стали б дезорієнтовані й неспроможні жити далі. Насправді ми б могли подумати, що немає сенсу жити далі¹. Але наші концепції блага можуть змінюватися, і часто й справді змінюються з часом, зазвичай повільно, але буває, що й досить швидко. Коли ці зміни стаються з нами раптово, ми тоді можемо сказати, що стали іншою людиною. Ми знаємо, що це означає, бо маємо на увазі глибокий і всеохопний зсув чи й поворот наших кінцевих цілей і зобов'язань, себто ми тут говоримо про нашу змінену моральну (зокрема й релігійну) ідентичність. На шляху до Дамаска тарсянин Савл стає апостолом Павлом. Але таке навернення ще не означає зміни в нашій громадянській чи інституційній ідентичності, а чи й у нашій особистій ідентичності, як витлумачують цей концепт декотрі автори філософії духу². До того ж у добре організованому суспільстві, що

¹ Цю роль зобов'язань часто підкреслює Бернард Вільямс, напр., у «Особах, характері й моралі»: Bernard Williams, «Persons, Character and Morality», in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), с. 10–14.

² Хоча я жив у тексті термін «ідентичність», але, здається мені, менше непорозумінь викликав би вираз «наша концепція нас самих» чи «той тип особи, яким ми хотіли б бути». Таким чином ми б розрізнили питання з важливими моральними елементами й питання тотожності, чи то ідентичності субстанції, континуанта чи речі через різні зміни в часі й просторі. Кажучи це, я припускаю, що відповідь на проблему особистої ідентичності намагається точно визначити декілька різних критеріїв (напр., психологічні критерії пам'яті й фізичної неперервності тіла чи котроїсь його частини), у відповідності з якими можна сказати, що два відмінні психологічні стани чи дії, скажімо, які відбуваються у два різні моменти, є станами чи діями однієї й тієї самої особи, що зберігається як така із плином часу; а ще ця відповідь намагається визначити достеменно, як слід уявляти цю тривалу особу: як картезіанську або ляйбніцівську субстанцію, чи як кантівське трансцендентальне «я», а чи як своєрідний континуант, напр., тілесний чи фізичний. Див. видану Джоном Пері збірку есеїв «Особиста ідентичність»: John Perry, *Personal Identity* (Berkeley: University of

тримається на об'єднавчому консенсусі, загальніші з політичними цінностей і зобов'язань громадян, як частина їхніх неінституційних, чи то моральних цінностей, є приблизно одні й ті самі.

3. Другим відношенням, де громадяни розглядають себе як вільних, є те, що вони вважають себе за самопосвідчуючі джерела чинних претензій. Себто вони бачать себе уповноваженим заявляти претензії на свої інституції, аби просувати свої концепції блага (за умови, що ці концепції не виходять за рамки дозволених громадською концепцією справедливості). Ці ж претензії громадяни розглядають як такі, що мають свою власну вагу, поза своєю виведеністю з обов'язків та зобов'язань, визначених політичною концепцією справедливості, наприклад, з обов'язків та зобов'язань перед суспільством. Претензії, розглядувані громадянами як підперті обов'язками й зобов'язаннями, заснованими на їхній концепції блага й на тій моральній доктрині, яку вони стверджують у своєму житті, мають бути та кож зараховані, для цілей нашого дослідження, як самопосвідчуючі. Такі дії доречні у випадку політичної концепції справедливості для конституційної демократії, оскільки, за умови, що цю стверджували громадянами концепції блага й моральні доктрини узгоджуються з громадською концепцією справедливості, і обов'язки й зобов'язання є самопосвідчуючими із політичної точки зору.

Коли ми описуємо спосіб, у який громадяни розглядають себе як вільних, ми змальовуємо, як міркують про себе громадяни демократичному суспільстві, коли постають питання політичної справедливості. Те, що цей аспект належить до котроїсь конкретної політичної концепції, стає зрозумілим із протиставлення її якій-небудь відмінній політичній концепції, де люди не роз-

California Press, 1975), особливо його передмову, с. 1–30, а також есей Сідні Шумейкера в «Особистій ідентичності»: Sydney Shoemaker (Oxford: Basil Blackwell, 1984). Обидва автори розглядають чимало поглядів. Часом у вищезгаданих цій проблемі до значної міри ігнорується неперервність фундаментальних цілей, як, наприклад, у Г. П. Грейса (H. P. Grice, у тій самій збірці Перш за наголошує неперервність пам'яті. Однак коли неперервність цих цілей втрачується також як основна риса, як у «Резонах і особах» Дерек Парфіта (Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), pt. III, – то розмивається чітке розрізнення між проблемою негромадянської чи моральної ідентичності особи й проблемою їхньої особистої ідентичності. Ця ж остання проблема порушує глибокі питання, з приводу яких широко розходяться й лишні й теперішні філософські погляди й, звісно, розходиться й надалі. Ось чому важливо намагатися розробити таку концепцію політичної справедливості, яка б скількимога уникала цієї проблеми. Але хай навіть так, то, звертаючись до наведеного в тексті прикладу, всі, гадаю, погодяться, що для мет громадського життя і тарсянин Савл, й апостол Павло є однією й тією самою особою. Навернення не стосується до нашої громад[ян]ської, чи то інституційної ідентичності.

глядаються як самопосвідчуючі джерела чинних претензій. Скорше їхні претензії не мають ваги, окрім випадків, коли їх можна вивести з обов'язків та зобов'язань перед суспільством або з приписаних їм ролей у виправданій релігійними чи аристократичними цінностями соціальної ієрархії.

Візьмімо крайній випадок: рабів. Раби — це такі людські створіння, що не вважаються за джерела претензій, навіть тих претензій, що засновуються на соціальних обов'язках і зобов'язаннях, бо ж рабів не мають за спроможних мати обов'язки чи зобов'язання. Закони, що забороняють знущання над рабами, засновуються не на висловлюваних рабами претензіях, а на вимогах, що виходять від рабовласників чи походять із загальних інтересів суспільства (до яких не належать інтереси рабів). Раби є, так би мовити, суспільно мертвими: їх узагалі не вважають за осіб¹. Це протиставлення рабству прояснює, чому уявлення про громадян як вільних осіб на підставі їхніх моральних сил та їхнього володіння концепцією блага пов'язується з котроюсь конкретною політичною концепцією справедливості.

4. Третє відношення, де громадяни розглядаються як вільні, полягає в тому, що вони розглядаються як здатні брати на себе відповідальність за свої цілі, й це відбивається на підходах до їхніх різноманітних претензій². Дуже приблизно: коли існують справедливі фонові інституції й існує для кожної особи справедливий показник первинних благ (як те вимагається принципами справедливості), громадяни вважаються спроможними пристосовувати свої цілі й прагнення у світлі того, на забезпечення чим вони можуть небезпідставно сподіватися. До того ж вони бачаться як здатні обмежувати свої претензії у справах справедливості щодо того типу речей, який дозволяють принципи справедливості.

Тож громадяни мають визнавати, що вага їхніх домагань дається не силою й психологічною інтенсивністю їхніх хотінь і бажань (протиставлених потребам їх як громадян), навіть коли їхні хотіння й бажання є розумовими, раціональними з їхньої точки зору. Процедура — та сама, що й досі: розпочинаємо з основоположної ідеї суспільства як справедливої системи співпраці. Коли ж ця ідея розвинулася в концепцію політичної справедливості, з неї випливає те приховане значення, що, коли розглядати громадян як осіб, спроможних займатися соціальною співпрацею протягом цілого життя, вони можуть також брати на себе відповідальність і за свої цілі: себто вони можуть

¹ Ідею соціальної смерті див. у *Рабстві й соціальній смерті* Орландо Патерсона: Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), с. 5–9, 38–45, 337.

² Див. далі: V:3–4, особл. 3.6.

так пристосувати свої цілі, що тих цілей можна буде домогтися такими засобами, які вони можуть розважливо сподіватися одержати за те, що вони можуть розважливо сподіватися дати як свій внесок. Ідея відповідальності за цілі прозирає з громадської політичної культури, проглядає з її практики. Політична концепція особи формулює цю ідею, припасовуючи її до ідеї суспільства як справедливої системи співпраці.

5. Підсумовуючи, повторю три головні моменти цього й двох попередніх розділів.

По-перше, у § 3 особи розглядалися як вільні й рівноправні громадяни завдяки їхньому володінню до необхідної міри двома спроможностями моральної особистості, а саме: здатністю на почуття справедливості й здатністю на концепцію блага. Ці спроможності ми пов'язали з двома головними елементами ідеї співпраці: ідеєю справедливих умов співпраці й ідеєю доцільної переваги (чи то блага) кожного з учасників.

По-друге, в цьому розділі (§ 5) ми оглянули три відношення де особи трактуються як вільні, й зазначили, що в громадській політичній культурі конституційно-демократичного устрою громадяни сприймають самих себе як вільних у цих відношеннях.

По-третє, оскільки питання того, котра концепція політичної законності є найвідповіднішою для реалізації в основних інституціях цінностей свободи й рівності, віддавна є глибоко спірним у рамках самої тієї традиції, де громадяни розглядаються як вільні й рівноправні, метою справедливості як чесності є вирішення цього питання, розпочинаючи з ідеї суспільства як справедливої системи співпраці, де на справедливих умовах співпраці погоджуються отак уявлені громадяни. А в § 4 ми побачили, чому цей підхід, коли основна структура суспільства береться як первинний суб'єкт справедливості, провадить до ідеї первісної позиції як засобу репрезентації.

§ 6. Ідея добре організованого суспільства

1. Я сказав, що в справедливості як чесності фундаментальна ідея суспільства як справедливої системи співпраці з покоління в покоління розвивається в поєднанні з двома парними ідеями: ідеєю громадян як вільних і рівноправних осіб та ідеєю добре організованого суспільства як такого, що дієво регулюється громадсько-політичною концепцією справедливості. Розглянувши першу з тієї пари ідей, зараз я розгляну і другу.

Сказати, що суспільство добре організоване, означає три речі. Перша (до того ж підказана ідеєю громадсько визнаної концепції справедливості): це — суспільство, де кожен приймає і знає, що й кожен інший приймає, одні й ті самі принципи справедливості. Друга (підказана ідеєю дієвого регулювання такої концепції): його, суспільства, основна структура — себто його головні політичні й соціальні інституції та як вони гармонізуються в єдину систему співпраці — відома громадськості чи користується небезпідставно її довірою як така, що задовольняє ці принципи. І третя: його громадяни мають зазвичай дієве чуття справедливості, завдяки чому назагал коряться основним інституціям суспільства, розглядаючи їх як справедливі. У такому суспільстві визнана громадськістю концепція справедливості запроваджує загальноприйнятну точку зору, з якої можуть бути виведені претензії громадян до суспільства.

Це вкрай ідеалізований концепт. І все ж усяка така концепція справедливості, яка неспроможна добре налагодити конституційну демократію, буде неадекватною в ролі демократичної концепції. Це може статися через ту відому причину, що її зміст робить її самопоразницькою, коли її визнає громадськість. А ще це може статися через те, що (запозичуємо розрізнення в Коена) демократичне суспільство відзначається наявністю розсудкового плюралізму¹. Тож концепція справедливості може зазнати невдачі через свою неспроможність дістати підтримку в розсудкових громадян, що стверджують розсудкові вичерпні доктрини, або ж, як я часто казатиму, через свою неспроможність дістати підтримку розсудкового об'єднавчого консенсусу. Здатність робити це необхідна для адекватної політичної концепції справедливості.

2. Причиною ж цього є те, що політична культура демократичного суспільства характеризується (як я припускаю) трьома загальними фактами, а розумію я їх так.

Перший факт полягає в тому, що розмаїття розсудкових всеосяжних релігійних, філософських і моральних доктрин, яке подibuється в сучасних демократичних суспільствах, не є простою історичною обставиною, що може незабаром змінитися, — ні, це постійна риса громадської культури демократії. За політичних і соціальних умов, забезпечуваних основними правами й свободами вільних інституцій, приходять і лишаєть-

¹ Я вдячний Джошуї Косну за повчальне обговорення цього моменту, а також за наполягання на важливості розрізнення між розсудковим плюралізмом і плюралізмом як таким, як його визначено в тих параграфах, що йдуть зразу ж за § 6.2, й далі, в II.3. Він обговорює ці речі з блискучою докладністю в «Моральному плюралізмі й політичному консенсусі», вміщеному в: David Copp, Jean Hampton (ed.). *The Idea of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

ся, якщо її не досягнуто ще раніше, різноманітність конфліктуючих і непримирених, причому ще й розсудкових, вичерпних доктрин.

Цей факт розсудкового плюралізму слід відрізнити від факту плюралізму як такого. Це той факт, що вільні інституції мають тенденцію породжуватися не просто як певний набір доктрин і поглядів, як можна було б сподіватися від різноманітних інтересів людей та їхньої схильності зосереджуватися на вузьких точках зору. Скорше це той факт, що серед поглядів, які розвиваються, є певна різноманітність розсудкових вичерпних доктрин. Вони — це ті вчення, що їх стверджують розсудкові громадяни й що до них має звертатися політичний лібералізм. Вони не є просто виквітком егоїстичних і класових інтересів, а чи зрозумілої людської схильності дивитися на політичний світ із обмеженої точки зору. Натомість вони є почасти працею вільного практичного розсудку посеред рамок вільних інституцій. Тож, хоча історичні вчення не є, звісно, витвором самого лише вільного розсудку, факт розсудкового плюралізму не є нещасливою умовою людського життя. Створюючи політичну концепцію, аби вона могла на другій стадії здобути підтримку розсудкових вичерпних доктрин, ми пристосовуємо ту концепцію не так до грубих сил світу, як до неминучого наслідку вільного людського розуму¹.

Другим і спорідненим загальним фактом є той, що тривале й всіма поділюване розуміння єдиної вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини може підтримуватися тільки через насильницьке використання державної влади. Якщо ми уявляємо політичне суспільство як спільноту, об'єднану ствердженням однієї й тієї самої вичерпної доктрини, тоді насильницьке використання державної влади є необхідним для політичної спільноти. В суспільстві середньовіччя, більш-менш об'єднаному ствердженням католицької віри, інквізиція не була випадковістю, адже без притлумлення ересі годі було зберегти те всіма поділюване релігійне вірування. Те ж саме, на мою думку, є слушним і для всякої розсудкової вичерпної філософської й моральної доктрини, байдуже, релігійної чи нерелігійної. Яке-небудь суспільство, об'єднане котримось розсудковим різновидом утилітаризму, а чи розсудковими лібералізмами Канта або Міла, так само потребуватиме санкцій державної влади, аби

¹ У II:2–3 розповідається про тягарі судження та обговорюється розсудкова вичерпна доктрина, і все це дає скорше мінімально необхідні умови для такої доктрини, хоча ці умови й придатні для цілей політичного лібералізму. Тут не має припущення, ніби всі визначені так розсудкові доктрини є однаково розсудковими й для інших цілей чи коли дивитися на них з інших точок зору. Просто громадяни матимуть різні думки про ці подальші справи.

залишатися таким ¹. Назвімо це «фактом насильства» («the fact of oppression») ².

І, нарешті, третій загальний факт полягає в тому, що витривалий, безпечний демократичний устрій, не поділений на суперницькі доктринальні конфесії й ворожі соціальні класи, повинен мати підтримку щонайменше істотної більшості своїх політично активних громадян. Разом із першим загальним фактом це означає, що політична концепція справедливості, аби слугувати громадською основою виправдання для конституційного устрою, має бути такою, що надається до схвалення дуже відмінними й суперницькими, хоч і розсудковими вичерпними доктринами ³.

3. Оскільки немає такої розсудкової релігійної, філософської чи моральної доктрини, яку б стверджували всі громадяни, концепція справедливості, стверджувана в добре організованому демократичному суспільстві, мусить бути концепцією, що обмежувалася б тим, що я назву «цариною політичного» та її цінностями. Відповідно має бути сформульована й ідея добре організованого демократичного суспільства. І тоді я припускаю, що всеохопливі погляди громадян діляться на дві частини: одну можна розглядати як таку, що є, чи збігається, з громадсько визнаною політичною концепцією справедливості; друга ж частина є, цілковито чи частково, вичерпною доктриною, до якої певним чином відноситься ця політична концепція. А як вона може відноситись, я зазначаю далі, в лекції IV. Тут слід наголосити той момент, що, як я вже сказав, громадяни одноосібно вирішують, кожен сам за себе, в який спосіб стверджувана всіма громадсь-

¹ Це твердження може видатися парадоксальним. Якщо хтось заперечить, мовляв, коли б була відповідність Кантовому чи Міловому вченню, то неможливими були б і санкції державної влади, я з ним цілком погоджуся. Але це не суперечить текстові, де говориться, що суспільство, в якому всяк стверджує котрись розсудкову ліберальну доктрину (коли б гіпотетично таке десь заіснувало), не зможе протриматися довго. Коли брати непоміrkовані вчення й релігії, що наголошують ідею інституційної влади, ми можемо подумати, що тут текст правильний, і ми можемо помилково подумати, що тут є винятки для інших вичерпних поглядів. Смісл тексту такий: немає ніяких винятків. Це спостереження я завдячую Касові Санстейну.

² Цей вираз я запозичив у Сенфорда Шига.

³ Для більшої повноти додаю у якості четвертого загального факту той факт, до якого ми вдавалися всякчас, коли вели мову про громадську культуру. Це той факт, що політична культура демократичного суспільства, яка пропрацювала досить добре протягом значного періоду часу, за нормальних умов містить, принаймні імпліцитно, певні фундаментальні інтуїтивні ідеї, з яких можна виробити таку політичну концепцію справедливості, яка була б відповідною конституційному устроєві. Цей факт важливий, коли ми визначаємо загальні риси політичної концепції справедливості й випрацьовуємо в якості такого погляду справедливості як чесність.

ка політична концепція відноситься до їхніх власних вичерпніших поглядів.

Коли вже це з'ясовано, я зазначу коротко, як добре організоване демократичне суспільство задовольняє необхідну (однак, звісно, не достатню) умову реалізму й стабільності. Таке суспільство може бути добре організованим політичною концепцією справедливості за умови, що, по-перше, громадяни, які стверджують розсудкові, але протилежні вичерпні доктрини, належать до одного об'єднавчого консенсусу, себто що вони загалом схвалюють ту концепцію справедливості як таку, що віддає зміст їхніх політичних суджень про основні інституції; й, по-друге, що нерозсудкові вичерпні доктрини (а ці, припускаємо, існують завжди) не набувають такого поширення, аби підірвати істотну справедливість суспільства. Ці умови не накладають нереалістичної, ба навіть утопічної, вимоги, аби всі громадяни стверджували одну й ту саму вичерпну доктрину, а тільки як при політичному лібералізмі, одну й ту саму концепцію справедливості.

4. Ідею об'єднавчого консенсусу легко плутають із ідеєю консенсусу, до якого вдаються у повсякденній політиці. Ось як вимальовується нам його значення: ми уявляємо собі конституційно-демократичний устрій розсудково-справедливим і здійсненим, таким, що його варто захищати. І все ж: коли дано факт розсудкового плюралізму, як нам так сформулювати його захист, аби він здобув достатньо широку підтримку для досягнення стабільності?

Задля цього ми не звертаємо погляду до вичерпних доктрин, що існують насправді, аби тоді накреслити таку політичну концепцію, яка б створила поміж них своєрідну рівновагу сил. Для ілюстрації: визначаючи список первинних благ¹, скажімо, ми можемо піти двома шляхами. Один із них полягає в тому, щоб подивитися на ті різні вичерпні вчення, які дійсно подібуються в суспільстві, й визначити показник таких благ, що були б близькими до, так би мовити, центру тяжіння тих доктрин, себто аби знайти своєрідну середню величину того, чого потребуватимуть ті, хто стверджує ці погляди, в розумінні інституційних вимог, протегувань та універсальних засобів. Цей шлях може видатися найкращим для певності того, щоб той показник забезпечував основні елементи, необхідні для просування концепцій блага, пов'язаних із існуючими вченнями, й щоб таким чином підсилити ймовірність забезпечення об'єднавчого консенсусу.

¹ Ідея первинних благ уводиться в II:5.3 й досить докладно обговорюється в V:3–4.

Ні, справедливість як чесність здійснюється не так. Чинити так означало б хибним чином її політизувати. Скорше вона випрацьовує політичну концепцію як певний незалежний погляд (§ 1.4), виходячи з фундаментальної ідеї суспільства як справедливої системи співпраці та парних до неї ідей. Сподівання тут те, що ця ідея, зі своїм показником благ, до якого дійшли зсередини, може бути фокусом розсудкового об'єднавчого консенсусу. При цьому лишаємо поза увагою вичерпні доктрини, що існують нині, що існували й що можуть існувати. Думка тут не та, що первинні блага є справедливими стосовно пов'язаних із цими доктринами вичерпних концепцій блага через установлення справедливої рівноваги між ними, а що, скорше, вони є справедливими відносно вільних і рівноправних громадян як тих осіб, що мають ці концепції.

Тож проблема полягає в тому, як сформулювати концепцію справедливості як чесності для конституційного устрою такою, аби ті, хто підтримує чи кого можна залучити до підтримки цього різновиду устрою, могли б також схвалити ту політичну концепцію, за умови, що вона не надто різко суперечить їхнім вичерпним поглядам. А це веде до ідеї політичної концепції справедливості як самостійного погляду, що започатковується з основоположних ідей демократичного суспільства й не передбачає своєю умовою ніякої конкретної ширшої доктрини. Ми не зводимо ніяких доктринальних перепон на її шляху до здобуття собі відданості, аби її міг підтримати розсудковий і міцний об'єднавчий консенсус.

§ 7. Ні громада, ні спілка

1. Добре організоване демократичне суспільство не є ні громадою, ні, в загальнішому розумінні, спілкою¹. Є дві різниці між демократичним суспільством і спілкою. Перша: ми припустили, що демократичне суспільство, як і всяке політичне суспільство, слід розглядати як довершену й закриту соціальну систему. Довершеним воно є в тому, що воно самодостатнє й має місце для всіх головних цілей людського життя. А ще воно закрите, як я сказав (§ 2.1), тим, що входять до нього тільки з народженням, а виходять — лише зі смертю. Ми не маємо ідентичності, поки не потрапимо до суспільства; це не так, ніби ми прийшли туди звідкись, а скорше ми опиняємося, підростаючи в цьому суспільстві, ось у цьому соціальному становищі, з су-

¹ За визначенням, уявімо собі громаду як особливий різновид спілки, об'єднаної вичерпною доктриною, наприклад, церкву. Члени інших спілок часто поділяли її цілі, але ж ці останні не становлять вичерпної доктрини й можуть бути навіть суто інструментальними.

путніми його вигодами й невгодами, як забагнеться нашій добрій чи лихій долі. Ми цілковито відкидаємо наші стосунки з іншими суспільствами й відкладаємо всі питання міжнародного права на той час, аж поки отримаємо концепцію справедливості для добре організованого суспільства. Отже, ми розглядаємо самих себе не як таких, що вступають до суспільства по досягненню віку розсудливості, от як ми могли б вступити до спілки, товариства, а як народжених у суспільство, де нам судилося прожити все своє життя.

Тож поміркуймо про принципи справедливості як про такі, що їхнє призначення — формувати соціальний світ, де ми вперше набуваємо і наш характер, і наше поняття про себе як про осіб, а ще ж наші вичерпні погляди з їхніми концепціями блага й де мають реалізуватися наші моральні сили, якщо їм судилось реалізуватися взагалі. Ці принципи мають віддавати першість тим основним свободам і можливостям у фонових інституціях громадянського суспільства, що дають нам змогу стати насамперед вільними й рівноправними громадянами, а також зрозуміти нашу роль як осіб із тим статусом.

2. Другою основоположною відмінністю між добре організованим демократичним суспільством і спілкою є те, що таке суспільство не має кінцевих намірів і мет у тому розумінні, в якому їх мають особи чи спілки. Тут під намірами й цілями я розумію такі, що мають особливе місце у вичерпних доктринах. На противагу цьому, конституційно визначені наміри-цілі суспільства, от як ті, що вказуються у преамбулах до конституцій: довершеніша справедливість, благословенні дари свободи, загальний захист,— мають підпадати під політичну концепцію справедливості й її громадську підставу. Це означає, що громадяни не думають, ніби є апріорні соціальні цілі, які б виправдовували їхнє бачення певних людей як таких, що мають більшу чи меншу, ніж інші, вартість для суспільства, а також відповідне приписування їм різних основних прав і привілеїв. Багато колишніх суспільств міркували інакше: за кінцеві цілі вони мали релігію й імперію, панування й славу, а права й статус індивідів та класів залежали від їхньої ролі в досягненні тих мет. У цьому відношенні вони розглядали себе як спілку.

На відміну від них, демократичне суспільство з його політичною концепцією зовсім не розглядає себе як спілку. Воно не уповноважене, як уповноважені загалом, у рамках суспільства спілки, пропонувати своїм членам різні умови (у цьому випадку — народженим у ньому) залежно від вартості їхнього потенційного внеску до суспільства як цілого чи до цілей тих, хто вже є його членами. Якщо це дозволено робити у випадку спілок, це тому, що в їхньому випадку сподіваним чи нині чинним

членам гарантується статус вільних і рівноправних громадян, а інституції фонові справедливості запевняють їх у відкритості перед ними й інших альтернатив¹.

3. Якщо добре організоване демократичне суспільство не є спілкою, то не є воно й громадою, коли розуміти під громадою таке суспільство, що керується поділюваною всіма вичерпною релігійною, філософською чи моральною доктриною. Цей факт є вирішальним для притаманної добре організованому суспільству ідеї громадського розсудку. Уявлення про демократію як про громаду (так визначену) пускає повз увагу обмежений діапазон її громадського розсудку, заснованого на політичній концепції справедливості. Тут хибно розуміється той тип єдності, на який спроможний конституційний устрій без порушення найосновніших демократичних принципів. Палке бажання досягнути всю істину штовхає нас до ширшої й глибшої єдності, що не може бути виправдана громадським розсудком.

Але помилкою було б також уявляти демократичне суспільство мов якусь спілку, припускаючи, що її громадський розсудок містить неполітичні цілі й цінності. При цьому випускається з уваги первинна й фундаментальна роль його основних інституцій в установленні соціального світу, що тільки в його рамках ми можемо, з доглядом, плеканням, освітою й не без доброї долі, розвинути у вільних та рівноправних громадян. Справедливе тло того соціального світу так подається змістом політичної концепції, що через громадський розсудок всі громадяни можуть досягати її роль і в один і той самий спосіб поділяти її політичні цінності.

¹ Розрізнення, яке проводиться в цьому розділі між суспільством і спілкою, є в багатьох відношеннях подібним до розрізнення, що його зробив Майкл Оукшот у своєму основному есеї – «Про поведінку людини»: Michael Oakshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975) – між практичною спілкою і спілкою цільовою. Тері Нардін, що повчально розтлумачує й використовує це розрізнення у своїй праці «Закон, мораль і стосунки між державами»: Terry Nardin, *Law, Morality and the Relations of States* (Princeton: Princeton University Press, 1983) – може з цим не погодитися. Він гадає, що *Theory* розглядає суспільство як цільову спілку, оскільки вона описує суспільство як план співпраці (с. 262–67). Однак не це, на мою думку, вирішальне. Скорше вирішальне тут те, які особи співпрацюють і що досягається їхньою співпрацею. Як говорить текст, демократичне суспільство характеризується тим, що люди співпрацюють як вільні й рівноправні громадяни та що набутком їхньої співпраці є, в ідеальному випадку, справедлива основна структура, й при цьому фоніві інституції реалізують принципи справедливості, забезпечуючи громадян універсальними засобами для вдоволення їхніх потреб як громадян. Їхня співпраця покликана забезпечити одне одному політичну справедливість. Тоді як у спілці люди співпрацюють як члени спілки, аби досягти хоч би того, що спонукало їх вступити до спілки, і в кожній спілці це буде варіюватися. Як громадяни вони співпрацюють для досягнення їхньої спільної й всіма поділюваної мети – справедливості, а як члени спілок – кооперуються для реалізації цілей, що підпадають під їхні різні вичерпні концепції блага.

§ 8. Про користь від абстрактних концепцій

1. Аби викласти те, що я назвав політичним лібералізмом, я розпочинав із великого числа відомих, основних ідей, що криються в громадській політичній культурі демократичного суспільства. Їх я згуртував у «родину» концепцій, що в їхніх термінах можна сформулювати й зрозуміти політичний лібералізм. Першою з них є сама концепція самої політичної справедливості (political justice, § 2), а далі йдуть три фундаментальні ідеї: концепція суспільства як справедливої системи соціальної співпраці протягом тривалого часу (§ 3) та дві парні до неї ідеї: політична концепція особи як вільної й рівноправної (the person as free and equal, § 5) і концепція добре організованого суспільства (a well-ordered society, § 6). А ще ми маємо дві ідеї для подання справедливості як чесності (justice as fairness): концепції основної структури (the basic structure, § 2) та первісної позиції (the original position, § 4). І, нарешті, ми додаємо до цих ідей, аби показати добре організоване суспільство як можливий соціальний світ, ідеї об'єднавчого консенсусу (an overlapping consensus) і розсудкової вичерпної доктрини (a reasonable comprehensive doctrine, § 6). Через посилання на цю останню визначається розсудковий плюралізм. Природа соціальної єдності подається через стабільний об'єднавчий консенсус розсудкових вичерпних доктрин (IV:1). У подальших лекціях я вводжу й інші основні ідеї, щоб заповнити зміст політичного лібералізму, зокрема ідеї царини політичного (the domain of the political, IV) й громадського розсудку (public reason).

Коли вже досягнуто ці концепції у всіх їхніх зв'язках, я пригадую те поєднане питання¹, до якого звертається політичний лібералізм, і кажу: три умови здаються достатніми для того, щоб суспільство було справедливою й стабільною системою співпраці між вільними й рівноправними громадянами, які є розколоті глибокою прірвою стверджуваних ними розсудкових і вичерпних доктрин. Перша: основна структура суспільства регулюється політичною концепцією справедливості; друга: ця політична концепція є фокусом об'єднавчого консенсусу розсудкових вичерпних доктрин; і третя: громадська дискусія, коли на карту ставляться конституційні основи й питання базового правосуддя (basic justice), провадиться в термінах політичної концепції справедливості. Цей короткий підсумок характерний

¹ Це питання поставлено в короткому вступі перед § 1.

зує політичний лібералізм і його розуміння ідеалу конституційної демократії¹.

2. Дехто може запротестувати проти використання такої кількості абстрактних концепцій. Може бути корисним переконатися в тому, чому ми приходимо до подібних концепцій. У політичній філософії саме глибокі політичні конфлікти надають руху праці абстрагування². Лише ідеологам та візіонерам не щастить відчувати глибокі конфлікти політичних цінностей, а також сутички між цими останніми й цінностями неполітичними. Глибокі й тривалі суперечки розчищають кін для ідеї розсудкового виправдання як практичної, а не епістемологічної чи метафізичної проблеми (§ 1). Ми звертаємося до політичної філософії, коли трощать, як сказав би Волцер, наші поділювані політичні розуміння й так само тоді, коли нас роздирає зсередини. Ми визнаємо це, коли уявляємо, як Александер Стівенс відкидає Лінкольнові посилання на абстракції природного права, відказуючи йому, що, мовляв, Північ повинна шанувати поділюване Півднем політичне розуміння питання рабства³. Звісно, що відповідь на це приведе до політичної філософії.

Політична філософія не відходить, як дехто гадав і гадає, від суспільства й світу. Ані не претендує вона на відкриття істини своїми власними методами міркування, особіно від будь-якої традиції політичної думки й практики. Жодна політична концепція справедливості не могла б важити хоч щось для нас, коли б не допомагала дати лад нашим зваженим переконанням про справедливість на всіх рівнях загальності, від найзагальнішого до найконкретнішого. Допомогти нам зробити це — ось одна роль первісної позиції.

¹ Ці три викладені в тексті умови слід розуміти як достатні, але не як необхідні. Чи можна їх ослабити, звівши, наприклад, до комплексу придатних для роботи, але зовсім загальних засад, ба навіть до комплексу правил, от як правила запровадженої конституції, а не до політичної концепції справедливості, обговорюється в IV:3.5. Там я розглядаю те, що кваліфікую як глибину, ширину й специфічність об'єднавчого консенсусу, зазначаючи, що ці три умови виражають ідеальний випадок.

² Тут я завдячую рецензії Джошуї Косна на *Сфери справедливості* Майкла Волцера: Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983) in the *Journal of Philosophy* 83 (1986):457–68. Див. особливо його розгляд того, що він називає Волцеровою «простою комунітаріанською дилемою», с. 463–67, а також с. 467 і далі, де він доводить, що Волцерів погляд на те, з чого має розпочинатися політична філософія, не відрізняється істотно від Платона, Канта й Сіджвіка. Різниця є там, де Волцер доводить, що вона повинна закінчуватися, власне, розуміннями, які ми поділяємо.

³ Лінкольнову сторону цього листування за листопад–грудень 1860 р. див. у: *Collected Works*, vol. IV, с. 146, 160f. Їхнє листування пересидували й коментували: Nicolay and Hay, *Abraham Lincoln* (New York: Century Co., 1917) (1st ed. 1886, 1890), vol. 3, с. 270–75; а також Allan Nevins, *The Emergence of Lincoln* (New York: Charles Scribner's, 1950), vol. II, с. 466f.

Політична філософія здатна подіяти силою на наші звичайні переконання не більше, ніж принципи логіки. Якщо ми відчуваємо примус, це може бути тому, що, коли ми розмірковуємо про якусь близьку нам справу, то цінності, принципи й норми бувають так сформульовані й систематизовані, що ми вільно визнаємо їх як такі, що ми їх дійсно приймаємо чи повинні прийняти. Аби прискорити це визнання, ми можемо вдаватися до первісної позиції. Наше відчуття примусу чи не є, либонь, нашим подивом від наслідків тих принципів і норм, від імплікацій нашого вільного визнання. І все ж ми можемо повторно стверджувати наші конкретніші судження й вирішувати натомість змінити пропонувану концепцію справедливості з її принципами й ідеалами, аж поки нарешті, по належному розмірковуванню, вишикуються судження по всіх рівнях загальності. Це помилка — думати про абстрактні концепції й загальні принципи як про такі, що завжди нехтують наші конкретніші судження. Ці дві сторони нашої практичної думки (не кажучи вже про проміжні рівні загальності між ними) є взаємодоповнювальними, і їх слід пристосовувати одну до одної, аби видобути когерентний погляд.

Тож робота абстракції не є нічим не обґрунтованою: це не абстрагування заради самого абстрагування. Скорше це спосіб продовження публічного обговорення, коли не спрацювали поділювані розуміння меншого ступеня загальності. Ми повинні бути готові з'ясувати: що глибший конфлікт, то вищий рівень абстракції, до якого ми маємо підійматися, аби дістати чіткий і незастарілий погляд на його корені¹. Оскільки ж у демократичній традиції не вщухають конфлікти через природу терпимості й основу співпраці заради ґрунту для рівності, то ми можемо припустити, що вони таки глибокі. Ось чому, аби пов'язати ці конфлікти з відомим та основним, ми й стежимо за фундаментальними ідеями, що криються в громадській політичній культурі, й намагаємося відкрити те, як громадяни могли б, по належному розмірковуванню, захотіти замислити своє суспільство як справедливую систему співпраці протягом тривалого часу. Тож, коли розглядати це в такому контексті, формулювання ідеалізованих, себто абстрактних концепцій суспільства й особистості, пов'язаних із цими фундаментальними ідеями, є істотно важливим для знайдення розсудкової політичної концепції справедливості.

¹ Ця ідея впливає з рецензії Т. М. Сканлона на *Моральність і конфлікт* Стюарта Гемпшира: Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), а також на *Сфери справедливості* Майкла Веллера, у: *London Review of Books*, September 5, 1985, с. 17f. Ця ідея була ще повніше викладена в рукописі рецензії, яка зазнала скорочення з міркувань економії обсягу.

Лекція II

ПОВНОВАЖЕННЯ ГРОМАДЯН І ЇХ РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ

У першій лекції я почав говорити, що політичний лібералізм звертається до двох фундаментальних питань. Перше з них таке: яка буде найвідповідніша концепція справедливості для точного визначення справедливих умов соціальної співпраці громадян, що розглядаються як вільні й рівноправні? А друге: які є підстави для терпимості, тлумаченої в загальний спосіб, коли дано факт розсудкового плюралізму як неминучий результат роботи сил людського розуму в рамках витривалих вільних інституцій? Поеднуючи ці два питання в одне, дістаємо: як може існувати протягом тривалого часу справедливе й стабільне суспільство вільних та рівноправних громадян, що все ще лишаться розколотими глибокою прірвою розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин?

Ці лекції подають деталі для такої відповіді: основна структура подібного суспільства дієво регулюється політичною концепцією справедливості, яка є фокусом об'єднавчого консенсусу принаймні для розсудкових вичерпних доктрин, стверджуваних його громадянами. Це дає змогу поділюваній політичній концепції правити за основу для громадського розсудку в дебатах про політичні питання, коли на карту ставляться конституційні основи й справи основоположної справедливості (I:8.1).

Ідеї розсудкового й розумового, а також розсудкової вичерпної доктрини, такі важливі для об'єднавчого консенсусу, грають у цій відповіді центральну роль. Досі я використовував ці ідеї, не вдаючись до особливих пояснень. Тепер я мушу виправити цей недогляд, оскільки ідеї це непрості, а ідея розсудкового, коли її прикладати до осіб, інституцій чи доктрин, особливо легко розмивається й затьмарюється. Я спробую зарадити цьому, зосередившись на двох основних аспектах розсудкового як чесноти осіб, зайнятих у соціальній співпраці серед рівноправних. Далі, виходячи з цих двох аспектів, я розвиваю зміст розсудкового. Відтак я розглядаю, як це забезпечує основу для терпимості в суспільстві, позначеному розсудковим плюралізмом. Упоравши ці речі (§§ 1–3), я обговорюю, в який спосіб моральні здатності громадян до розсудкового й розумового моделюються в первісній позиції як засіб репрезентації.

§ 1. Розсудкове й розумове

1. Чим же розсудкове (the reasonable) відрізняється від розумового (the rational)? У повсякденній мові ми вловлюємо тут якусь різницю й маємо напихваті прості приклади. Особи ми кажемо: «Їхня пропозиція, зважаючи на їхню сильну настанову не поступатися на переговорах, була цілком розумна – і все ж безрозсудна, вкрай непоміrkована, ба навіть обурлива». Аніж визначати розсудкове прямо, я радше точно визначу два його основні аспекти як чесноти осіб¹.

Особи є розсудковими, розсудливими в одному основному аспекті, коли, скажімо, серед рівних собі вони готові пропонувати принципи й норми як справедливі умови співпраці й готові також залюбки їх дотримувати, маючи певність, що й решта чинитиме так само. Ці норми вони розглядають як відповідні розсудкові й прийнятні для всіх, а тому – як виправдані, дозволені для них, а ще ж вони готові до обговорення тих справедливих умов, що їх пропонують інші². Розсудкове є складовим елемен-

¹ Розрізнення між розсудковим і розумовим іде, здається, від Канта: воно сформульоване в його розрізненні категоричного й гіпотетичного імперативів в *Основах* та інших творах. Перший представляє чистий практичний розум, тоді як другий – емпіричний практичний розум. Для потреб політичної концепції законності я надаю розсудковому обмеженішого смислу, пов'язуючи його по-перше, з готовністю пропонувати й шанувати справедливі умови співпраці й, по-друге, з готовністю визнавати тягарі судження та приймати їхні наслідки. Розрізнення між розсудковим і розумовим нещодавно доладно висвітлив у загальних термінах В. М. Сіблі в праці «Розумове проти розсудкового» W. M. Sibley, «The Rational Versus the Reasonable», *Philosophical Review* 62 (October 1953):554–60. Моє трактування узгоджується з його основним розрізненням, як воно в нього підсумоване на с. 560: знаючи, що люди розумові, ми не знаємо, яких цілей вони домагаються, а тільки знаємо, що домагатимуться вони їх розумово. Знаючи, що люди мають розсудок, себто що вони розсудкові, розсудливі стосовно інших, ми знаємо, що вони готові керуватися у своїй поведінці таким принципом, виходячи з якого і вони й інші можуть судити, розсуджувати спільно; а ще розсудкові-розсудливі люди беруть до уваги наслідки своїх дій для добробуту інших. Схильність бути розсудковим, поміrkованим не виводиться з розумового й не протиставляється йому, але вона несумісна з егоїзмом і пов'язана зі схильністю діяти морально. У Сіблі тлумачення розсудкового ширше, але воно не суперечить тим двом основним аспектам розсудковості, які використовуються в нашому тексті.

² На мою думку, обидва аспекти розсудкового (обговорювані в цьому й двох наступних розділах) тісно пов'язані зі Сканлоновим принципом моральної мотивації. Цей принцип є одним із трьох основних засад його контрактualізму, як він його подає в «Контрактualізмі й утилітаризмі», див.: Т. М. Scanlon, *Utilitarianism and Beyond*, ed. by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Я не беруся показувати, який тут зв'язок, і тільки зазначу, що Сканлонів принцип – це щось більше за психологічну заставу мотивації (хоча й це також), оскільки він заторкує фундаментальне питання чому взагалі хто-небудь має турбуватися про моральність. Його принцип відповідає на це, стверджуючи, що ми маємо елементарне бажання бути спроможніми ми виправдовувати наші дії перед іншими такими підставами, яких вони своїм

том ідеї суспільства як системи справедливої співпраці, а вимога, щоб її справедливі умови були схвалені розсудком задля прийняття їх усіма, є частиною його ідеї взаємності. Як я вже казав (I:3.2), ідея взаємності міститься поміж ідеєю безсторонності, що альтруїстична (оскільки рухає нею загальне благо), й ідеєю взаємовигоди, що розуміється як надання кожному певних переваг з огляду на його теперішнє чи сподіване становище за даного стану речей.

Керовані розсудком розсудкові особи, кажемо ми, спонукаються не загальним благом як таким, а самодостатнім бажанням мати такий соціальний світ, де б вони, як вільні й рівноправні, могли співпрацювати з іншими на прийнятних для всіх умовах. Вони наполягають, аби взаємність обмежувалася рамками саме їхнього світу, так щоб кожен користувався вигодами нарівні з усіма.

І навпаки: люди бувають нерозсудковими в тому ж самому елементарному аспекті, коли планують брати участь у кооперативних задумах, але не хочуть поважати, ба навіть пропонувати (за винятком необхідних громадських претензій) хоч би які загальні принципи чи норми точного визначення справедливих умов співпраці. Вони ладні порушити такі умови на користь власних інтересів, як тільки їм це дозволять обставини.

2. Діячі розсудку й розуму є зазвичай одиницями відповідальності в політичному й соціальному житті; їх можуть звинувачувати в порушеннях розсудкових принципів і норм. Однак розумове — це відмінна від розсудкового ідея, що прикладається до котрогось одиничного, уніфікованого діяча (індивіда чи корпоративної особи), наділеного здатностями судження й міркування й націленого на специфічно свої власні мети й інтереси. Розумове стосується того, як вибираються ці мети й інтереси, а також того, як їм надається пріоритет. А ще воно стосується вибору засобів, керуючись у цьому випадку такими відомими принципами, як:

розсудком не змогли б відкинути, — отже, розсудково, розсудливо, себто за наявності бажання знаходити засади, яких би решта, подібним же чином мотивована, не змогла відкинути своїм розсудком. Див. с. 104 і далі, 115 і далі. Ті два аспекти розсудкового як чесноти осіб можна розглядати як два споріднені вияви цього бажання. Прийняття зв'язок між двома аспектами розсудкового й Сканлоновим принципом означає включити цю форму мотивації до концепції керованих розсудком осіб, із якої й розпочинається законність як справедливість. Хоча цього замало для пояснення цієї мотивації чи того, як воно відбувається. Через обмежену доцільність витлумачення теми стабільності тут може знадобитися тема моральної психології, що обговорюється в § 7. Див. також *Theory*, с. 478, де з'являється її аналог наприкінці морального розвитку засад моральності. Хоча річ тут у тому, що, подаючи справедливість як чесність, ми спираємося на таку мотивацію, яку Сканлон вважає за елементарну. Нижче, в § 7, я характеризую елементарне бажання бути спроможним виправдати свої дії перед рештою такими підставами, що їх та не змогла б відкинути своїм розсудком, як концепціїсезалежне бажання.

удатися до найдієвіших засобів для досягнення цілей чи вибрати найімовірнішу альтернативу, за рівності всіх інших речей.

Однак діячі розуму не обмежуються розумуванням довкола засобів-цілей, оскільки вони можуть урівноважувати кінцеві мети значущістю їх для загального плану свого життя, а ще тим, наскільки добре ці мети узгоджуються одна з одною чи одна одну доповнюють. Ані не є діячі розуму як такі цілковито зосередженими на своїх егоїстичних інтересах, себто їхні інтереси не завжди зводяться до зацікавленості лише у своїх власних вигодах. Всякий інтерес є інтересом котрогось «я» (діяча), але не всякий інтерес націлено на вигоду того «я», яке має той інтерес. Насправді розумові діячі можуть мати які завгодно залюбленості в осіб і відданості громадам і місцям, включно із любов'ю до країни й природи, а ще ж вони можуть по-різному вибирати й впорядковувати свої цілі.

Чого бракує розумовим діячам, так це конкретної форми моральної чутливості, що є підґрунтям бажання входити в стосунки справедливої співпраці як такої, чинячи до того ж це за умов сподіваного розсудкового схвалення іншими як рівноправними. Я не вважаю, що розсудкове — це вся моральна чутливість, але до нього входить та частина, що пов'язує з ідеєю справедливої соціальної співпраці¹. Діячі розуму наближаються до психопатичності, коли їхні інтереси зводяться лише до вигоди для самих себе.

3. У справедливості як чесності розсудкове й розумове розглядаються як дві цілком відмінні, незалежні ідеї. Відмінні вони тим, що не припускається думка про виведення одного з другого; зокрема, не припускається думка про виведення розсудкового з розумового. А дехто в історії моральної думки таки пробував це зробити. Вони гадають, розумове є елементарнішим, адже хто не схвалює цієї (чи якоїсь іншої) ідеї розумовості (оскільки є декілька таких), що визначається такими відомими принципами, як згадані вище? Вони гадають: якщо розсудкове можна вивести з розумового, себто, якщо декотрі певні принципи справедливості можуть бути виведені з відданих переваг чи преференцій (preferences), чи рішень, чи договорів суто розумових, чисто раціональних діячів за доладно визначених обставин, то розсудкове нарешті опиняється на твердому базисі. Скептик моральності дістав свою відповідь².

¹ Людям розуму бракує того, що Кант у своїй *Релігії*, VI:26, називає «схильністю до моральної особистості», а чи, в нашому випадку, конкретної форми моральної чутливості, з якої виростає здатність бути розсудковим. Кантів чистий розумовий діяч має схильності лише до людськості й тваринності (за його термінологією); цей агент розуміє значення морального закону, його концептуальний зміст, але це його не зворушує: для такого діяча це — просто цікава ідея.

² Прикладом цієї ідеї є *Мораль за згодою* Девіда Готье: David Gauthier *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Справедливість як чесність відкидає цю ідею. Вона не намагається вивести розсудкове з розумового. Справді-бо, спроба це зробити може наштотувати на думку, ніби розсудкове не є елементарним і потребує базису таким чином, яким розумове його не потребує. Скоріше в рамках ідеї справедливої співпраці розсудкове й розумове є взаємодоповнювальними ідеями. Кожне з них є елементом у цій фундаментальній ідеї й кожне пов'язує зі своєю відмітною моральною рисою, відповідно: зі здатністю на чуття справедливості й зі спроможністю на концепцію блага. Вони працюють у тандемі, щоб точно визначити ідею справедливих умов співпраці, беручи до уваги розглядуваний різновид соціальної співпраці, природу сторін та їхнє поважання одне одного¹.

Як взаємодоповнювальні ідеї ні розсудкове, ні розумове не можуть існувати одне без одного. Суто розсудкові діячі не мали б своїх власних цілей, яких вони хотіли б досягти з допомогою справедливої співпраці, тоді як чистим діячам розуму бракує чуття справедливості, вони неспроможні визнати незалежну чинність претензій інших людей². Лише як наслідок філософії чи в такому предметі, де розумове, *ratio*, посідає велике місце (в економіці, скажімо, чи в теорії соціального рішення), хтось може вважати за потрібне виводити розсудкове з розумового, ідучи від думки, нібито лише це останнє є інтелегібельним. Скидається на те, що всяке прозоре виведення мусить ставити діячів розуму в такі обставини, де вони улягатимуть певним відповідним умовам, і ці умови й виражатимуть розсудкове. Як ми бачили в 1:4, у фундаментальному випадку соціальної співпраці в рамках основної структури суспільства представники громадян як розсудкових і розумових діячів мають бути й розташовані розсудково, себто справедливо чи симетрично, аби жоден не мав більших договірних переваг над рештою. Бачити справедливість як чесність як намагання вивести розсудкове з розумового означає давати хибне тлумачення первісної позиції³.

¹ Як вони працюють у парі, видно з викладу первісної позиції.

² Це не заперечує того, що, плекаючи якісь особливі відданості чи прихильності, вони визнаватимуть вимоги інших, але визнаватимуть не як такі, що мають чинність і поза рамками цих зв'язків.

³ Тут я виправляю своє зауваження з *Theory*, с. 16, де говориться, що теорія справедливості є частиною теорії розумового, раціонального рішення. А з щойно сказаного випливає, що це просто некоректно. Треба ж було сказати, що розповідь про сторони та їхнє розумування використовує теорію розумового, раціонального рішення, хоч і в інтуїтивний спосіб. Ця теорія сама є частиною політичної концепції справедливості — тієї, що намагається дати оцінку розсудковим принципам справедливості. Немає тут думки про виведення цих принципів із концепту розумовості-раціональності як єдино нормативного поняття. Гадаю, що назагал текст *Теорії* підтримує цю інтерпретацію.

Може виявитися недовідним те, що розсудкове годі вивести з розумового. Подібне негативне твердження є просто припущенням. Найкраще, що тут можна б зробити, це показати, що серйозні спроби (отже, наприклад) вивести розсудкове з розумового не ведуть до успіху, а там, де це начебто вдається, вони в якомусь моменті спираються на умови, що виражають саме розсудкове. Ці зауваги, якщо в них є здорове зерно істини, припускають, що в філософії питання найфундаментальнішого рівня не розв'язуються остаточним доведенням. Те, що є очевидним для декого й приймається як елементарна ідея, лишається неінтелігібельним для інших. Вирішується ж ця справа так: після належного обдумування слід зміркувати, котрий погляд, коли його повністю розробити, дасть найкогерентнішу й найпереконливішу картину. Що ж до цього, то тут, звісно, думки можуть і розійтися.

4. Наступна основна відмінність між розсудковим і розумовим є та, що розсудкове є громадським не в такий спосіб, як розумове¹. Це означає, що саме через розсудкове ми входимо як рівні між рівних до громадського світу інших і стоїмо, готові пропонувати чи приймати, як уже випаде, справедливі умови співпраці з ними. Ці ж умови, викладені як принципи, точно визначають, які мотиви розсудку ми маємо поділяти, публічно визнавши їх один перед одним як такі, що засновують наші суспільні відносини. Оскільки ми розсудкові, розсудливі, тим ми й готові виробити структуру для громадсько-суспільного світу — таку структуру, що можна сподіватися: кожен схвалить її своїм розсудком і діятиме в її рамках, за умови, що зможемо покладатися й на інших у тому, що й вони чинитимуть так само. Якщо ж ми не можемо покластися на них, тоді буде ірраціонально, нерозумово чи й саможертвовно з нашого боку діяти, виходячи з цих засад. Без усталеного громадського світу розсудкове може виявитися призупиненим і ми можемо zostатися переважно з розумовим, хоча розсудкове завжди зв'язує *in foro interno*, *внутрішнім судом*, якщо вдатися до Гобсового виразу.

І нарешті, як ми вже переконалися, розсудкове (з його ідеєю взаємності) не є ні альтруїстичним (безстороннім діянням винятково в інтересах інших), ні клопотом «я», ані не є його цілі й прихильності його єдиною спонукою. В розсудковому суспільстві, найпростішою ілюстрацією якого є суспільство рівноправних в основних справах, усі мають свої розумові-раціональні цілі й сподіваються домогтися їх, усі готові запропонувати спра-

¹ Семюел Фрімен особливо наголошує цей момент у своїй повчальній статті *Розсудок і згода в поглядах, що стверджують суспільний договір*: Samuel Freeman, «Reason and Agreement in Social Contract Views», *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990):141–47.

ведливі умови в сподіванні, що інші приймуть їх розсудком, так що всім від того може бути користь і поліпшення в тому, що кожен може зробити зі свого боку. Це суспільство розсудку не є ні суспільством святих, ні соціумом зосереджених на самих собі. Значною мірою це частина нашого буденного світу, що ми його не надто поцінуємо, поки не зостанемося без нього. І все ж та моральна спроможність, що лежить в основі здатності пропонувати чи схвалювати, а тоді подвигатися на дію, виходячи зі справедливих умов співпраці задля самих себе, є все одно істотною соціальною чеснотою.

§ 2. Тягарі судження

1. Тож першим основним аспектом розсудкового є готовність пропонувати справедливі умови співпраці й дотримувати їх, якщо й інші дотримуються. А другим основним аспектом, який я розгляну зараз, є готовність визнавати тягарі судження й приймати їхні наслідки, аби використовувати громадський розсудок, спрямовуючи легітимне здійснення політичної влади за конституційного устрою.

Пригадаймо, що в першій лекції (I:6) ми зазначали два загальні факти громадської культури конституційного устрою: факт розсудкового плюралізму й той факт, що цю різноманітність можна долати лише через удавання до насильства державної влади. Ці факти вимагають пояснення. Адже чому вільні інституції повинні вести до розсудкового плюралізму й навіщо потрібно, щоб його гнітила державна влада? Чом наша сумлінна спроба розсудити разом не веде до розсудкової домовленості? Вона нібито веде до цього в природознавстві, принаймні врешті-решт.

Є на те, звісно, різні пояснення. Можемо припустити, скажімо, що більшість людей дотримується таких поглядів, що просують уперед саме їхні власні вужчі інтереси, а що інтереси їхні різні, то різні й ці їхні погляди. Чи, можливо, люди часто бувають ірраціональними й не дуже тямущими, й це, разом із логічними помилками, призводить до суперечливих думок. Але ж, хоч ці пояснення й чимало пояснюють, вони надто легкі й не того типу, що нам потрібен. А потрібно нам знати, яким чином буває можлива розсудкова нез[ла]года, адже ми завжди спочатку працюємо в рамках ідеальної теорії. Тож ми й питаємося: як воно може доходити до розсудкової незгоди?

2. Ось одне пояснення. Скажімо так, що розсудкова незгода є незгодою між розсудкових осіб, себто між осіб, що зреалізували свої дві моральні спроможності в достатньому ступені, аби бути вільними й рівноправними громадянами в конституційному

устрої, й що мають стійке бажання шанувати справедливі умови співпраці й бути повністю співпрацюючими членами суспільства. Маючи свої моральні спроможності, вони поділяють спільний людський розсудок, подібні здатності думати й судити; вони можуть робити висновки, зважувати свідчення й врівноважувати конкурентні міркування.

Ідея розсудкової незгоди містить у собі й звіт про джерела чи причини нез[ла]годи між розсудкових, як їх визначено, осіб. Ці джерела я кваліфікую як тягарі судження (the burdens of judgment)¹. Оцінка цих тягарів має бути такою, аби лишатися цілком сумісною з розсудковістю тих, хто розходиться в поглядах, аби тій розсудковості не суперечити. Що ж тоді негаразд? Правильним поясненням буде те, що джерелами розсудкової незгоди, чи то тягарями судження серед розсудкових осіб, є ті численні ризики, без яких не буває правильного (й сумлінного) здійснення наших здатностей розсудку й судження в звичайному ході політичного життя.

Ми, як розсудкові й розумові, маємо робити й різні типи суджень. Як розумові-раціональні, ми мусимо врівноважувати наші різноманітні цілі й оцінювати підхоже їм місце в нашому способі життя, а здійснення цього ставить перед нами великі труднощі того, як зробити правильні судження розумовості-раціональності. А з другого боку ми, як розсудкові, повинні оцінити силу претензій інших людей, і то не тільки супроти наших претензій, а й супроти один одного, чи й до наших звичайних практик та інституцій, і все це зумовлює труднощі для нашого здійснення здорових розсудкових суджень. А ще ж є розсудкове в застосуванні до наших вірувань і планів думки, та ще розсудкове як схвалення нашого використання наших теоретичних (але не якихось моральних і практичних) здатностей, і тут ми також наштовхуємося на відповідні різновиди труднощів. Нам потрібно мати на увазі ці три різновиди суджень із їхніми характерними тягарями.

3. За винятком останніх двох із згаданих нижче, джерела, які я наводжу, не є характерними для розсудкового й розумового в їхньому моральному й практичному вжитку; пункти від (а) до (г) стосуються переважно теоретичних використань нашого розсудку. До того ж цей мій список не є повним. Він охоплює лише найочевидніші джерела.

а. Свідчення, емпіричні й наукові, що стосуються певного випадку, є суперечливими й складними, а отже, й нелегкими для оцінки й визначення їх масштабу.

¹ Ідею тягарів судження не слід плутати з ідеєю доказів у судових справах – того, чи тягар доказу впаде на позивача, а чи на відповідача.

б. Навіть там, де ми повністю згодні щодо типів релевантних міркувань, ми можемо розходитися думками стосовно їх ваги й, таким чином, доходити різних суджень.

в. До певної міри всі наші концепти, й то не лише моральні та політичні поняття, є невиразними й улеглими тяжким випадкам, і ця невизначеність означає, що ми мусимо спиратися на судження й тлумачення в рамках якогось діапазону (не визначуваного чітко), де можуть розходитися думками розсудкові особи.

г. До певної міри (якої саме — не можемо сказати) спосіб, у який ми оцінюємо свідчення й зважуємо моральні та політичні цінності, формується нашим загальним досвідом, усім дотеперішнім ходом нашого життя, а наші загальні досвіди неминуче завжди різняться. Тож у сучасному суспільстві з його незліченими посадами й постами, з rozmaїтими поділами-переподілами праці, з численними соціальними групами та їхньою етнічною різноманітністю загальні досвіди громадян є досить несумірними, аби через це їхні судження розходилися, принаймні до певної міри, в багатьох, коли не в більшості, випадків хоч скільки-небудь значущої складності.

д. Часто бувають різні типи нормативних міркувань різної сили обабіч спірного питання, й тому нелегко буває зробити загальну оцінку.

е. І, нарешті, як ми зазначаємо, посилаючись на погляд Берліна (V:6.2), всяка система соціальних інституцій обмежується цінностями, що їх вона припускає, так що доводиться робити певний вибір із повного діапазону моральних і політичних цінностей, які можуть реалізовуватись. Це тому, що всяка система інституцій має, так би мовити, обмежений соціальний простір. Коли ми мусимо вибирати з-поміж плеканих цінностей чи коли тримаємося кількох і мусимо обмежити кожну з огляду на вимоги інших, ми опиняємося перед величезними труднощами установлення пріоритетів і здійснення пристосувань. Багато тяжких рішень, як видається, не мають чіткої відповіді.

¹ Це джерело можна було б, звісно, описати з точки зору якої-небудь вичерпної моральної доктрини, от як коли Нагель говорить, що трапляються фундаментальної цінності конфлікти, де, здається, є вирішальні й достатні (нормативні) підстави для двох чи й більше несумісних розвитків дії, і все ж якесь рішення та треба ухвалити. До того ж ці підстави, каже він, не є рівномірно збалансованими, так що велике значення має, який буде схвалено напрямок; брак точної рівноваги тримається тому, що в таких випадках цінності виявляються непорівнянними: кожна з них визначається однією з кількох нескоротно відмінних перспектив, у рамках яких і постають цінності; зокрема з перспектив, що визначають зобов'язання, права, корисність, перфекціоністські цілі й особисті зобов'язаності. Висловлюючись інакше, ці цінності мають різні основи, й цей факт відбивається в їхніх різних формальних рисах. Ці фундаментальні конфлікти розкривають те, що Нагель розглядає як фрагментацію цінності. Див. однойменний есей у: *Moral Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), с. 128—41. Нагелеве висвітлення вельми прозоре, але політична концепція намагається уникати, по змозі, спірних філософських тез, аби дати такий звіт про тягарі розсудку, який би засновувався на зрозумілих усім фактах. Для наших цілей досить буде просто ствердити (д).

4. Оце стільки про декілька джерел труднощів, що виникають, коли доходять згоди в судженні, — джерел, сумісних із цілковитою розсудковістю тих, що судять. Перелічуючи ці шість джерел — ці тягарі судження — ми, звісно, не заперечуємо того, що передсуд і упередженість, індивідуальний та груповий егоїзм, сліпота й свавільність відіграють надто знайому всім роль у політичному житті. Але ці джерела нерозсудкової незгоди виразно контрастують із тими джерелами, що сумісні з цілковитою розсудковістю кожного.

Релігійні й філософські доктрини виражають погляди світу й нашого життя одного з одним, по декілька, колективно, загалом. Наші індивідуальні й спількові погляди, інтелектуальні спорідненості й почуттєві прихильності надто розмаїті, особливо у вільному суспільстві, аби дати змогу цим доктринам послужити базисом для тривкої й схваленої розсудком політичної згоди. Різні концепції світу можуть бути розсудково витворені з різних точок зору, тож різноманітність виникає почасти з наших відмінних перспектив. Це нереалістично чи й гірше (бо викликає взаємні підозри й ворожість) — вважати, нібито всі наші відмінності кореняться лише в невігластві й збоченості або ще в суперництвах боротьби за владу, статус чи економічні здобутки.

Ці зауваги ведуть до п'ятого загального факту¹, що викладається так: чимало з наших щонайважливіших суджень робиться за умов, коли ніхто не сподівається, щоб совісні особи, навіть після вільного обговорення, всі дійшли одного й того самого висновку. Деякі суперечливі розсудкові судження (особливо важливі ті, що належать до вичерпних доктрин народів) можуть бути істинними, інші — фальшивими, та й всі, ймовірно, можуть виявитися фальшивими. Ці тягарі судження мають першорядну вагу для демократичної ідеї терпимості.

§ 3. Розсудкові вичерпні доктрини

1. Другим основним аспектом нашої розсудковості є, як я вже казав, наше визнання й наша готовність нести наслідки тягарів судження. Зараз я постараюся показати, як цей аспект обмежує діапазон того, що, на думку розсудкових осіб, може бути виправданим для інших, та як це провадить до певного різновиду терпимості й підтримує ідею громадського розсудку (VI).

Припустімо спершу, що розсудкові особи стверджують лише розсудкові вичерпні доктрини². Тепер нам потрібне визначення

¹ Перші чотири загальні факти подано в I:6.

² Як зазначено у вступі, положення про те, що політичний лібералізм повинен мати у своєму формулюванні ідею розсудкової вичерпної доктрини, я за

таких доктрин. Вони мають три головні риси. Одна з них та, що розсудкова доктрина є вправою теоретичного розсудку: вона охоплює найбільші релігійні, філософські й моральні аспекти людського життя в більш чи менш доладній і когерентній манері. Вона організовує й характеризує визнані цінності так, щоб вони були сумісними одна з одною й виражали інтелігібельний погляд на світ. Кожна така доктрина чинить це способами, що відрізняють її від інших доктрин, надаючи, наприклад, певним цінностям особливої зверхності й ваги. Виокремлюючи ті цінності, які слід би вважати за особливо значущі, та вказуючи, як їх урівноважити, коли вони конфліктують одна з одною, розсудкова вичерпна доктрина виступає ще й вправою практичного розсудку. І теоретичний, і практичний розсудок (включаючи й розумове як доречне) використовуються разом у її формулюванні. І, нарешті, третя риса та, що, оскільки розсудковий вичерпний погляд не є неминуче фіксованим і незмінним, він зазвичай належить чи наближається до певної традиції думки й доктрини. Хоч і стабільний у часі й не підвладний раптовим і неопоясненим змінам, він схильний розвиватися поволі у світлі того, що він розглядає як добрі й достатні підстави.

Ця характеристика розсудкових вичерпних доктрин є зумисне довільною. Ми уникаємо відкидання доктрин як нерозсудкових без переконливих підстав, заснованих на виразних аспектах самого розсудкового. Інакше наше пояснення ризикує обернутися свавільним і винятковим. Політичний лібералізм зараховує багато відомих і традиційних доктрин — релігійних, філософських і моральних, — до розсудкових, хай навіть ми самі не можемо серйозно мати їх за такі для себе, оскільки ми думаємо, що вони надають надмірної ваги якимось одним цінностям, не визнаючи водночас значущості інших. Однак для цілей політичного лібералізму не потрібен строгіший критерій¹.

2. Очевидним наслідком тягарів судження є те, що розсудкові особи не всі стверджують одну й ту саму вичерпну доктрину. До того ж вони також визнають, що всі особи однаковою мірою, включаючи і їх самих, улягають цим тягарям та що не всі розсудкові вичерпні доктрини, скільки їх є, можуть бути

вдачую Вільфрідові Гіншу. Див. його думку в § III його передмови до німецького перекладу мого *Зібрання статей: Gesammelte Aufsätze, 1978–1989* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

¹ Звісно, самі вичерпні доктрини, як вони подають свій випадок у фоновій культурі, вимагають куди строгіших норм розсудковості й істинності. В рамках тієї культури ми можемо розглядати багато доктрин як відверто нерозсудкові чи неістинні, хоча за критерієм тексту вважаємо за коректне зараховувати їх до розсудкових. Нам слід дивитися на той критерій як на такий, що дає скорше мінімальні умови відповідності цілям політичного лібералізму. За цей момент я в боргу перед Ерін Келі.

істинними (ба навіть жодна з них може не виявитися істинною). Та доктрина, яку стверджує котрась розсудкова особа, є просто однією з багатьох розсудкових доктрин. Стверджуючи її, особа, звісно, вірить у її істинність, чи то розсудковість, залежно від випадку.

Тож назагал це аж ніяк не нерозсудково — стверджувати хоч би котру з великого числа розсудкових вичерпних доктрин¹. Ми визнаємо, що наша власна доктрина не має й може не мати для людського загалу ніяких особливих претензій на нього поза його, загалу, поглядом на її вартості. Інші, що стверджують доктрини, відмінні від нашої, є, ми припускаємо, також розсудковими й розсудливими і вже ж ніяк не нерозсудковими й нерозсудливими. А що існує багато розсудкових доктрин, то ідея розсудкового зовсім не вимагає, аби ми, чи й інші, вірили в котрусь конкретну розсудкову доктрину, хоча ми таки можемо вірити в котрись із них. Коли ми робимо крок за рамки визнання розсудковості якої-небудь доктрини й стверджуємо нашу віру в це, ми аж ніяк не є нерозсудковими.

3. Поза цим розсудкові особи схильні думати, що нерозсудково було б удаватися до політичної влади, коли вона в них є, для придушення вичерпних поглядів, що не є нерозсудковими, хоч і відмінними від їхніх власних точок зору. Це тому, що, за умов факту розсудкового плюралізму, громадській культурі демократичного суспільства бракує громадського й поділюваного базису виправдання, застосовного до вичерпних доктрин. Але ж такий базис необхідний для позначення різниці, у прийнятні для розсудкової публіки способи, між вичерпними віруваннями як такими й істинно вичерпними доктринами².

А що багато доктрин бачаться людям як розсудкові, то ті, хто наполягає, коли на карту ставляться фундаментальні політичні питання, на тому, що вони мають за істинне, а інші — ні, просто справляють на інших таке враження, ніби наполягають на своїх власних переконаннях, коли мають необхідну для того політичну владу. Звісно ж, ті, хто по-справжньому наполягає на своїх переконаннях, наполягають також на тому, що тільки їхні переконання істинні; вони свої переконання нав'язують, бо, кажуть вони, їхні переконання — істинні, й це не тому, що вони — їхні

¹ У якомусь конкретному випадку можна, звісно, стверджувати котрусь розсудкову доктрину в нерозсудковий спосіб, наприклад, наосліп чи вередливо. Від цього та доктрина як така не зробиться нерозсудковою.

² Тут я у великому боргу перед Томасом Нагелем: Thomas Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy and Public Affairs* 17 (Summer 1987):227–37,— де ці моменти виведено з великою докладністю, а повторено їх із деякими виправленнями, у його книзі: *Partiality and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), chap. 14. А ще я у великому боргу перед Джошуєю Коеном: Joshua Cohen, «Moral Pluralism and Political Consensus».

переконання¹. Але ж це така претензія, яку може висунути будь-хто. А ще це така претензія, яку не всякий зробить чинною в очах загального громадянства. Тож коли ми вдаємося до подібних претензій, інші, самі розсудкові, мають вважати нас за нерозсудкових. Бо й справді ми є, в нашому бажанні застосувати державну владу, колективною потугою рівноправних громадян, покликаною відвернути решту від ствердження своїх аж ніяк не нерозсудкових поглядів.

І на завершення: розсудкові особи бачать, що тягарі судження ставлять межі тому, що може бути розсудково виправдане перед іншими, то й схвалюють певну форму свободи сумління й свободи думки. Нерозсудково було б із нашого боку вдаватися до політичної влади, коли б ми її мали чи поділяли з іншими, аби придушувати вичерпні погляди, що не є нерозсудковими.

4. На підтвердження цього висновку погляньмо на цей випадок з іншої точки зору й скажімо: громадяни в якості вільних і рівноправних мають рівну частку в спільній політичній і примусовій владі суспільства й всі однаково улягають тягарям судження. Тож немає підстави для того, щоб будь-хто з громадян, чи яка спілка громадян, мали право удаватися до поліційної сили держави для вирішення конституційних основ чи елементарних питань справедливості, як того може вимагати вичерпна доктрина тієї особи чи спілки. Це можна виразити ще такими словами, що за рівної представленості в первісній позиції жоден представник громадянина не може визнати за будь-котрою іншою особою чи спілкою осіб політичного повноваження на такі дії. Подібне повноваження не має підстав у громадському розсудку. А натомість пропонується яка-небудь форма терпимості й свободи думки, що відповідала б тому, як попередньо розсуджено.

Завважмо, що тут розсудковість не є епістемологічною ідеєю (хоч і має епістемологічні елементи). Скорше це частина якогось політичного ідеалу демократичного громадянства, що включає й ідею громадського розсудку. До змісту цього ідеалу входить і те, чого вільні й рівноправні громадяни в якості людей розсудку можуть вимагати один від одного з огляду на свої розсудкові вичерпні погляди. В цьому випадку вони не можуть вимагати нічого супротивного тому, на що можуть пристати сторони в якості їхніх представників у первісній позиції. Тож, наприклад, вони не можуть пристати на те, щоб кожен мусив стверджувати який-небудь конкретний погляд. Як я зазначаю далі (VI:4.4), це означає, що напрямки й процедури громадсько-

¹ Так, Босьюс сказав: «Я маю право переслідувати вас, бо я маю слухність, а ви — ні». Див.: Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1989), с. 7. Це посилання я завдячую Джошуї Косну.

го розсудку бачаться як обрані в первісній позиції й належать до політичної концепції справедливості. Як я вже відзначив попередю (§ 1.4), розсудкове, на противагу розумовому-раціональному, звертається до громадського світу інших¹. Первісна позиція як засіб репрезентації допомагає показати, як воно це чинить.

5. Додам іще два коментарі. Перший буде про скептицизм, що нібито припускається розповіддю про тягарі судження. Оскільки скептицизму слід уникати, якщо має бути можливим об'єднаний консенсус розсудкових доктрин, то виклад цих тягарів не повинен відбуватись як таке собі скептичне доведення. Такі доведення пропонують філософський аналіз умов пізнання, скажімо, зовнішнього світу предметів. Розглянувши наші звичайні способи дослідження, вони доходять висновку, що ми не можемо пізнати ці предмети, оскільки нам ніколи не задовольнити однієї (чи й більше) необхідної умови пізнання. Декарт і Гюм сказали це кожен по-своєму².

Розповідь про тягарі судження нічого такого не робить. Тут просто перелічуються деякі обставини, що працюють на політичну згоду в судженні, надто ж у судженнях про вичерпні доктрини, що набагато тяжче. Ця трудність підтверджується історичним досвідом, сторіччями конфлікту довкола релігійних, філософських та моральних вірувань. Політичний лібералізм не дошукується коректності численних політичних та моральних суджень певних точно визначених типів, а розглядає багато їх як розсудкові. Не випробовує він і можливої істинності тверджень віри. І вже ж він аж ніяк не доводить, нібито ми повинні плекати сумніви й хитання, не кажучи вже про скепсис, стосовно наших власних переконань. Радше ми маємо визнати практичну неможливість досягнення розсудкової й реальної політичної згоди в судженні про істинність вичерпних доктрин, особливо такої згоди, що могла б послужити для політичної потреби, скажімо, для замирення й установлення злагоди в суспільстві, що характеризується релігійними й філософськими відмінностями. Обмежений діапазон цього висновку має особливе значення. Конституційний устрій не потребує згоди щодо

¹ Напрямки громадського розсудку, коли їх тлумачити як пропоновані сторами в первісній позиції, можна розглядати як такі, що підпадають під перший аспект розсудкового: це принципи, пропоновані як справедливі умови соціальної співпраці у проведенні громадського розсудку, що їх ми готові дотримуватися, коли й інші чинитимуть так само.

² Див.: Барі Страуд, *Значущість філософського скептицизму*: Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1984). — дано доскіпливий аналіз філософського скептицизму й значення його аргументації. Декартів погляд обговорюється в розд. 1 й далі по всій книзі. Коротке порівняння з Гюмом, де показано його подібність до Декарта, дано на с. 105–11, де говориться про Г. Е. Мура.

котроїсь там однієї вичерпної доктрини — базис його соціальної єдності лежить деінде.

6. Другий коментар заторкує важливе розрізнення, вперше згадане в I:6.2, між фактом плюралізму як такого й фактом плюралізму розсудкового. Не дивно, що демократія позначена фактом плюралізму як такого, бо завжди існує чимало нерозсудкових поглядів¹. Але дивним може видатися й те, що існує ще й багато розсудкових вичерпних доктрин, стверджуваних розсудковими людьми, адже нам подобається бачити, як розсудок провадить до істини, а істину ми залюбки уявляємо собі єдиною.

Тепер постає питання, чи це розрізнення між фактом плюралізму як такого й фактом плюралізму розсудкового не відбивається на викладові справедливості як чесності. Перше міркування тут таке: нам слід пам'ятати про дві стадії викладу. На першій стадії ми виставляємо справедливість як чесність самотійним поглядом, розповіддю про політичну концепцію справедливості, що прикладається в першому випадку до основної структури й формулює два різновиди політичних цінностей, а саме: політичної справедливості й громадського розсудку (*public reason*, VI:4.1). Оскільки ж ідея об'єднавчого консенсусу вводиться лише на другій стадії, коли обговорюється проблема стабільності, то нашим запитанням на першій стадії буде: чи релевантним є розрізнення між двома формами плюралізму? Яке це має значення, чи сторони вважатимуть, що вживається плюралізм як такий, а чи припускатимуть, що використовується плюралізм розсудковий?

Відповідь має вирішальну вагу: чи в обох випадках обираються ті самі принципи справедливості? Сторони мусять завжди гарантувати основні права й свободи тих, чийми опікунами вони виступають. Якщо вони припускають, що визнанням є розсудковий плюралізм (I:6.2), то вони знають, що здебільшого свободи уже можуть бути забезпеченими за ось такого стану справ, однак навіть коли б вони могли покласти на те, вони все ж, із міркувань гласності, оберуть ті два принципи справедливості чи подібні їм засади. До того ж у своєму обиранні принципів вони муситимуть виражати ту політичну концепцію, яку вважають найконгеніальнішою для фундаментальних інтересів громадян, що їх вони представляють. А з другого боку, коли вони припускають, що визнанням є плюралізм як такий, а отже, що можуть існувати й такі вичерпні доктрини, що хотіли б придушувати, коли б змогли, свободу сумління й свободу думки, тоді попередні

¹ Те, що існують такі доктрини, які відкидають одну чи й більше демократичних свобод, є саме собою постійним життєвим фактом чи таким видається. Це дає нам практичне завдання стримувати їх, от як війну чи хворобу, аби вони не первернули політичної справедливості.

міркування виявляться ще нагальнішими. Тож на першій стадії контраст між обома плюралізмами не відбивається на змістові справедливості як чесності.

Кожний із цих фактів ми можемо прийняти як належний. Сказати, що справедливість як чесність має широкий діапазон,— тоді сторони припускають, що визнанням є плюралізм як такий. Сказати, що на змістові справедливості як чесності не відбивається існування нерозсудку, себто існування нерозсудкових вичерпних доктрин,— тоді сторони припускають, що визнанням є розсудковий плюралізм. Наявність одного й того самого змісту в обох випадках засвідчує і те, що справедливість як чесність має широкий діапазон, і те, що її принципи не визначаються нерозсудком.

7. А як же друга стадія? Ідея об'єднавчого консенсусу не вводиться до цієї стадії, бо питання стабільності не постає доти, доки ще немає тимчасово обраних принципів справедливості. Тоді нам треба перевірити, чи законні інституції, коли вже вони здійснені, отримують достатню підтримку, як це визначено тими принципами. Але ж, як ми переконалися в I:6, проблема стабільності для демократичного суспільства вимагає, аби її політична концепція могла бути фокусом такого об'єднавчого консенсусу розсудкових доктрин, який міг би підтримувати конституційний устрій. Нам доведеться показати, як на початку може виникнути об'єднавчий консенсус на політичній концепції справедливості, чи на таких її частинах, як принцип терпимості.

Як це може статися, я обговорюю в IV:6—7. І коли це стається, тоді, за визначенням такого консенсусу, політичну концепцію підтримує множинність розсудкових вичерпних доктрин, що витримують випробування часом, зберігаючи достатній корпус своїх прихильників. Погляди, що хотіли б придушити взагалі основні права й свободи, які стверджуються політичною концепцією, а чи придушити частину їх, наприклад, свободу совісті, можуть і справді існувати, адже такі погляди існуватимуть завжди. Але вони можуть бути не досить сильними, щоб підірвати сутнісну справедливість устрою. На це й надія — але тут не може бути ніяких гарантій.

Ну а що, коли виявиться, що принципи справедливості як чесності неспроможні здобути підтримку розсудкових доктрин і не здійсниться випадок стабільності? Тоді нелегко прийдеться такий справедливості як чесності, якою ми її сформулювали. Нам доведеться подивитися, чи не досягнуть стабільності якісь прийнятні зміни в принципах справедливості або навіть чи стабільність буде визнана хоч якоюсь демократичною концепцією. Я не розвиваю цього «якщо» далі, але припускаю, що на основі

багатьох прозорих міркувань таки пройде випадок стабільності справедливості як чесності чи котрась подібна концепція.

§ 4. Умова гласності і її три рівні

1. Добре організоване суспільство, як його визначено в I:6, регулюється котроюсь дієвою концепцією справедливості. А що ми б хотіли, аби ідея такого суспільства була доладно реалістичною, то ми припускаємо, що вона існує за обставин справедливості. Ці обставини зводяться до двох типів: по-перше, є об'єктивні обставини помірної рідкості, а по-друге, суб'єктивні обставини справедливості. Ці ж останні обставини є назагал фактом плюралізму як такого, хоча в добре організованому суспільстві справедливості як чесності сюди входить і факт розсудкового плюралізму. Цей останній факт і його можливість ми й повинні спробувати зрозуміти.

Ідея ж гласності, як вона розуміється у світлі справедливості як чесності, має три рівні, й ось як їх можна описати.

Перший рівень ми вже згадували в I:6. Цього рівня досягають тоді, коли суспільство дієво регулюється громадськими принципами справедливості: громадяни приймають і знають, що й інші подібним чином приймають ці засади, а це знання, своєю чергою, дістає громадське визнання. Далі: інституції основної структури суспільства є справедливими (як і визначено цими принципами), і кожен, хто має розсудок, визнає це. Вони це роблять на основі спільно поділюваних переконань, підтверджених методами дослідження й способами судження, що є загальноприйнятими як належні для питань політичної справедливості.

Другий рівень гласності стосується загальних переконань, у світлі яких можуть бути прийняті найперші принципи справедливості, себто загальні уявлення про людську природу й спосіб, у який працюють загалом політичні й соціальні інституції, й справді всі такі переконання, що стосовні до політичної справедливості. Громадяни в добре організованому суспільстві дець приблизно сходяться в таких переконаннях, бо їх можна підтримувати (як на першому рівні) поділюваними громадськістю методами дослідження й формами судження та міркування. Як викладено в VI:4, я припускаю, що ці методи відомі здоровому глуздові й що вони охоплюють процедури й висновки науки і соціальної думки, коли їх як слід запроваджено й вони не є суперечливими. Саме ці загальні переконання, що відбивають існуючі погляди громадськості в добре організованому суспільстві, ми, себто ви і я, які запроваджуємо справедливість як чесність (I:4.6), і приписуємо сторонам у первісній позиції.

Третій і останній рівень гласності дотичний до повного виправдання громадської концепції справедливості, як вона б подавалася у своїх власних термінах. Це виправдання охоплює все, що ми (ви і я) сказали б, коли б запроваджували справедливість як чесність і розмірковували, чому ми йдемо ось таким шляхом, а не якимсь там іншим. На цьому рівні я припускаю, що це повне виправдання є також відомим громадськості, чи то краще, принаймні приступним для неї. Ця слабка умова (наявності повного виправдання) уможливорює те, що дехто її не захоче поки що заходити в філософські розмірковування про політичне життя, і вже ж ні від кого це й не вимагається. Та коли громадяни того бажають, повне виправдання є, ось воно в громадській культурі, відбите в її системі права й політичних інституцій, а також у головних історичних традиціях їх інтерпретації.

2. Зробімо таке застереження, що добре організоване суспільство задовольняє всі три рівні гласності, отож задовольняється те, що ми могли б назвати «умовою цілковитої гласності». (Я зберігаю прикметник «цілковитий» для аспектів концепції справедливості добре організованого суспільства.) Ця цілковита умова може видатися занадто вже сильною. Хоча вона приймається, оскільки є підхожою для політичної концепції справедливості для розсудкових і розумових громадян, які є вільними й рівноправними. Ця умова може бути не такою обов'язковою для загалу вичерпних доктрин, але те, наскільки й чи взагалі вона до них прикладається, лишається відкритим як окреме питання.

Тут релевантним є те, що політичне суспільство розпізнається у два способи. Як я показую в IV:1.2, один спосіб є той, що воно визначає стосунки між особами в рамках основної структури суспільства, суспільства, що, як ми припустили, є закритим: воно є самодостатнім і не має ніяких зносин з іншими суспільствами (I:2.1 і 7.1). Ми входимо в нього тільки з народженням, а виходимо — лише зі смертю. Другим відмітним аспектом політичного є те, що, хоча політична влада завжди є примусовою, за конституційного устрою це — влада громадськості, себто влада вільних і рівноправних громадян як колективного органу. Де того ж інституції основної структури мають глибокі й довготривалі соціальні наслідки й фундаментальними способами формують характер і цілі громадян, формують тих громадян, якими вони є й прагнуть бути.

Тож годилося б, щоб справедливі умови соціальної співпраці між громадянами як вільними й рівноправними відповідали й вимогам повної гласності. Адже якщо основна структура спирається на примусові санкції, хоч би як рідко й скрупульозно вони застосовувалися, то підвалини її інституцій повинні бути

відкритими для очей громадськості. Коли політична концепція справедливості задовольняє цю умову, а основні соціальні розстановки й індивідуальні дії надаються до цілковитого виправдання, то громадяни можуть розсудково пояснити свої переконання й поведінку відносно один одного, будучи певними, що вже саме це визнане враховування зміцнить громадське розуміння, а не ослабить його¹. Політичний лад, як видається, не залежить від історично випадкових чи усталених оман, а чи й інших помилкових переконань, що виростають із оманливих видимостей інституцій, які дають нам хибне уявлення про їхню роботу. Звісно, щодо цього не може бути ніякої певності. Але гласність забезпечує громадянам, наскільки дозволяють практичні заходи, спроможність знати й приймати проникливі впливи основної структури, які формують їхню концепцію самих себе, їхні характер і цілі. Як ми ще переконуємося, те, що громадяни мають перебувати в цій позиції, є умовою реалізації ними власної свободи як цілковито самостійної, наділеної політичним голосом. Це означає, що немає потреби приховувати хоч би що в їхньому громадсько-політичному житті².

3. А зараз зазначмо, що перший рівень умови гласності легко моделюється в первісній позиції: ми просто потребуємо сторін як представників, аби дати оцінку концепціям справедливості, пам'ятаючи при цьому, що принципи, на які вони пристають, повинні правити за громадсько-політичну концепцію справедливості. Мають відкидатися такі принципи, що могли б цілком добре спрацювати за умови невизнаності їх громадськістю чи за тієї умови, що загальних фактів, на яких вони засновуються, загал не знає або ж у них не вірить.

Наприклад, розгляньмо доктрину чисто карного права, як її обговорювали пізні схоласти³. Це вчення розрізняє природне

¹ Див. *Theory*, ss. 478, 582.

² Текст не говорить, нібито нічого не приховується, а тільки стверджує, що немає потреби хоч би що приховувати. Ми не можемо гарантувати того, щоб нічого не приховувалося, оскільки завжди є багато такого, чого ми не знаємо й, можливо, не можемо знати, а ще є чимало способів, якими інституційні видимості можуть вводити нас в оману. Але ми, либонь, можемо допевнитися, що немає потреби хоч би що приховувати; у вільному суспільстві, яке всі коректно визнають за справедливе, немає потреби годувати суспільство й громадян ілюзіями та оманами ідеології, аби вони це охоче сприймали й належним чином функціонували. У цьому розумінні добре організованому суспільству може бракувати ідеологічної, чи то фальшивої, свідомості.

³ Це пізньосхоластична доктрина, про яку чимало говорилося у творах іспанських теологів від Віторії (1530) до Суареса (1612). Глибша філософська вага цього вчення полягає в тому, що в ній відбулося розходження в думках між тими, хто у визначенні права первинним робить інтелект Бога, й тими, хто першість віддає Божій волі. Див.: Thomas E. Davitt, SJ, *The Nature of Law* (St. Louis: Herder, 1951). Ідея чисто карного права, здається, була поширена серед

право й право суверена як таке, що засноване на суверенівій законній владі. Порушувати природне право — це моральна провина, але, залежно від намірів законодавця й різновиду конкретного закону, може бути й не провиною невиконання того, чого вимагає право суверена. Оскільки ж не буває закону без якого-небудь обов'язку, то в цьому випадку обов'язок полягає лише в неопорі сувереновому покаранню, якщо когось мають заарештувати. Коли щиро, то в такій країні, де вчення про карне право прийняте народом як таке, що стосується податкових законів, може виявитися нелегким мати справедливую систему, скажімо, оподаткування прибутку. Тоді люди не добачатимуть нічого поганого в приховуванні своїх прибутків і в несплаті податків: це обтяжує карну владу уряду й підриває громадське чуття справедливості. Цей випадок ілюструє, як сторони мають зважувати наслідки знання громадськістю пропонованих принципів, і від цих оцінок залежатимуть і принципи справедливості, що їх вони ухвалюють.

Моделювання другого рівня повної гласності є також прямим: по суті, він моделюється запоною незнання. Цей рівень полягає просто в тому, що громадськість має бути обізнаною і з тими загальними переконаннями, що їх використовують сторони при зважуванні концепцій справедливості. Оскільки ж судження сторін є репрезентацією підстав для громадської концепції справедливості, громадяни в добре організованому суспільстві знають, які загальні переконання висуваються на підтримку визнаних принципів справедливості й належать до їх повного громадського виправдання. Цим припускається, що, коли сформовано первісну позицію, ми робимо застереження, що сторони мусять судити, лише виходячи із загальних переконань, які поділяє загальнота громадян як частину свого громадського знання. Ці переконання є загальними фактами, на яких засновується їхній вибір принципів справедливості, і, як ми переконалися в I:4.4, запона незнання допускає ці переконання в якості розсудкових підстав¹.

убогішого люду Іспанії як спосіб опору проти нав'язуваних Короною продажів та податків на ліс, коли вона силкувалася підправити свої втрати, яких зазнала після вигнання маврів. Див.: William Daniel, SJ, *The Purely Penal Law Theory* (Rome: Gregorian University Press, 1968), chap. 4. За ці посилання я в боргу перед Полом Вейтменом і Шоною Шифрін.

¹ Це застереження обговорювалося в «Кантіанському конструктивізмі в моральній теорії»: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (September 1990):565ff. Це порушує питання, чи принципи справедливості могли б змінюватися в часі так, як змінилася теорія людської природи й знання соціальних інституцій. Я відповів, що можливість такої зміни є просто чистотою можливістю, згадуваною, аби пояснити природу справедливості як чесності. Далі я сказав, що «зміни в теорії людської природи чи в соціальній теорії взагалі, які не відбиваються на здійсненності ідеалів особи й добре організованого

Що ж до точки зору нас із вами — точки зору цілковитого виправдання справедливості як чесності в її власних термінах, то цей погляд ми моделюємо за нашим описом думки й судження цілковито самостійних громадян у добре організованому суспільстві справедливості як чесності. Адже вони не можуть нічого того зробити, що ми робимо, оскільки вони — ідеальний опис того, на що мало б скидатися демократичне суспільство, коли б ми цілковито шанували нашу політичну концепцію.

4. Два останні коментарі. По-перше, обговорюючи попередньо, як другий рівень гласності моделюється запомою незнання, я сказав, що сторони повинні судити, лише виходячи з загальних переконань, поділених громадянами як частина громадського знання. Ось тут і постає питання: яка є підстава обмежувати сторони в такий спосіб та не дозволяти їм брати до відома всі істинні переконання? Декотрі вичерпні релігійні, філософські чи моральні доктрини мають бути істинними, хай вони лише заперечують фальшиві чи некогерентні вчення. Чом не є найрозсудковішою політичною концепцією справедливості та, що засновується на всій істині, а не просто на її частині, а ще менше — на заснованих на думці загалу переконаннях, яким трапляється бути прийнятими громадськістю в будь-який даний час? Це — головний закид ідеї громадського розсудку, і я розгляну його в лекції VI.

Другий коментар той, що ідея гласності належить до не так ширшої, як до вузької ролі політичної концепції справедливості¹. Вужча роль обмежується досягненням більш чи менш мінімальних умов дієвої соціальної співпраці, наприклад, визначенням норм уладнання конкуруючих претензій і запровадженням правил для координації й стабілізування соціальних облаштувань. Громадські норми розглядаються як такі, що стримують тенденції індивідуального чи групового егоцентризму, й спрямовуються вони на заохочення не таких обмежених симпатій. Всяка політична концепція чи моральна доктрина в якійсь формі та схвалює ці вимоги.

Однак такі вимоги не містять умови гласності. Як тільки накладено цю умову, політична концепція вже набуває ширшої ролі як частина громадської культури. У політичних та соціаль-

ного суспільства, не відбиваються й на згоді сторін у первісній позиції. Нелегко уявити собі реалістично хоч би яке нове знання, що мало б переконати нас у тому, що ці ідеали не є здійсненими, зважаючи й на те, що ми знаємо про загальну природу світу, протиставленого нашим конкретним соціальним та історичним обставинам... Такі прориви людського пізнання, що можуть мати місце, не відбиваються на наших моральних концепціях». Тут «наша моральна концепція» означає нашу громадську концепцію справедливості.

¹ Терміни «вузький», «широкий» підказало подібне розрізнення в *Етиці* Дж. Л. Мекі: J. L. Mackie, *Ethics* (New York: Penguin, 1977), pp. 106f., 134ff.

них інституціях і в громадських традиціях їхньої інтерпретації не тільки втілюються її перші принципи, а й виведення прав, свобод і можливостей громадян містить у собі концепцію громадян як вільних і рівноправних. У цей спосіб до свідомості громадян доводиться ця концепція, вони виховуються, щоб дорости до неї. Їм подається такий спосіб розглядати самих себе, який би вони інакше навряд чи коли й опанували. Реалізувати умову повної гласності означає реалізувати такий соціальний світ, у рамках якого можна вивчити ідеал громадянства й вивести на світло денне дієве бажання бути тим типом особи. Ось цією політичною концепцією як виховним чинником і характеризується ширша роль.

§ 5. Розумова автономність: штучне — не політичне

1. Тепер я звернуся до розрізнення розумової її повної автономності громадян та як ці концепції моделюються в первісній позиції. Наше завдання — пояснити, як умови, наві'язані сторонам у первісній позиції поруч із описом їхніх міркувань моделюють ці концепції та як громадяни думають про себе як про вільних і рівноправних.

Як ми вже бачили в I:5, громадяни уявляють себе як вільних у трьох відношеннях: по-перше, як таких, що мають моральне право створювати, переглядати й розумово плекати певну концепцію блага; по-друге, як таких, що виступають самопосвідчуючими джерелами чинних претензій, і, по-третє, як таких, що здатні брати на себе відповідальність за свої цілі. Те, що вони вільні в цих відношеннях, дає змогу громадянам бути і розумово й цілковито автономними. Розумова автономність (спершу розгляну її) засновується на інтелектуальних і моральних правах осіб. Виявляється вона у їхньому здійсненні своєї здатності формувати, переглядати й плекати яку-небудь концепцію блага а також розмірковувати у відповідності з нею. А ще вона виявляється в їхній здатності входити у згоду з іншими (улягаючи розсудковим обмеженням).

Отже, розумова, раціональна автономність моделюється тим, що первісну позицію роблять випадком суто процедурної справедливості. Себто хоч би які принципи сторони вибрали з списку розкладених перед ними альтернатив, вони приймаються як справедливі. Скажімо ще й так: ідучи за тією ідеєю, що самі громадяни (через своїх представників) мають визначити справедливі умови їхньої співпраці (відклавши на час критерій рефлексивної рівноваги), наслідком первісної позиції, за наших

припущенням, будуть належні принципи справедливості для вільних і рівноправних громадян.

Це контрастує з довершеною процедурною справедливістю, де існує незалежний і вже даний критерій того, що є законним (чи справедливим), і процедура може бути продумана для забезпечення такого наслідку, що задовольняв би той критерій. Це ілюструється знайомим прикладом ділення пирога: коли поділ на рівні шматки приймається як справедливий, тоді ми просто вимагаємо, щоб той, хто розрізує пирог, брав собі останнього шматка. (Утримуюся від припущень, необхідних для цілковитої строгості ілюстрації.) Істотною рисою суто процедурної справедливості, протиставленої довершеній процедурній справедливості, є те, що справедливе визначається результатом процедури, хоч би яким він виявився. Немає ніякого первісного і вже даного критерію, яким би тут вивірявся результат¹.

2. Беручи первісну позицію за випадок чисто процедурної справедливості, ми описуємо розмірковування сторін так, що вони моделюють розумову, раціональну автономність громадян. Щоб переконатися в цьому, ми кажемо, що сторонам є два способи бути розумово автономними. Перший спосіб той, що належними принципами справедливості для точного визначення справедливих умов соціальної співпраці є ті, що вибираються як наслідок процесу розумового розмірковування — процесу, що візуалізується як такий, що здійснюється сторонами. Належна вага резонів за й проти декількох наявних принципів віддається вагою, яку вони мають для сторін, і вагою всіх міркувань на терезах визначаються принципи, що будуть погоджені. Чисто процедурна справедливість означає, що сторони у своїх розумових розмірковуваннях не розглядають самих себе як змушених чи зобов'язаних керуватися хоч би якими попередньо заданими принципами права й справедливості. Сказати б інакше: вони не визнають жодної точки зору, зовнішньої відносно їхнього погляду як розумових представників, із якої б їх обмежували попередньо заданими й незалежними принципами справедливості. Це моделює ту ідею, що, коли громадяни справедливо розташовані один щодо одного, то саме їм випадає точно визначити справедливі умови соціальної співпраці у світлі того, що кожен із них розглядає як таке, що їм на вигоду чи на благо. Пригадаймо (з I:4), що цих умов не спускає згори який-небудь сто-

¹ У випадку недовершеної процедурної справедливості існує знов же незалежний критерій справедливого результату, але ми не можемо спланувати процедуру на певне досягнення його у всіх, а тільки, сподіваємося, в більшості випадків. Прикладом може послужити карний процес: винними мають бути визнані тільки справжні злочинці, але помилок правосуддю ніяк не минути. Докладніший розгляд цих протиріч див. у *Theory*, с. 85 і далі.

ронній авторитет, скажімо, Божий закон, і не визнаються вони як справедливі через посилання на якийсь попередній і неза-лежний лад цінностей, пізнаваних розумовою інтуїцією.

Другий же спосіб, коли сторони виступають розумово автономними, полягає в природі інтересів, що спрямовують їхні розмірковування як представників громадян. Оскільки громадяни розглядаються як такі, що мають дві моральні здатності, ми приписуємо їм два відповідні інтереси вищого порядку, спрямовані на розвиток і здійснення цих здатностей. Сказати, що ці інтереси є «вищого порядку», означає, що ці інтереси, з огляду на точно визначену фундаментальну ідею особи, розглядаються як елементарні, а отже, й як дієві й нормативно-регулюючі. Коли хтось не розвинув і не може реалізувати свої моральні здатності до мінімально необхідної міри, той не може бути й нормальним і повністю співпрацюючим членом суспільства протягом цілого свого життя. Звідки випливає, що сторони в якості представників громадян приймають принципи, які гарантуватимуть умови, що забезпечуватимуть належний розвиток і повне здійснення цих здатностей¹.

А ще ми припускаємо, що сторони представляють громадян розглядуваних як такі, що в будь-який даний час мають визначену концепцію блага, себто концепцію, визначену цілком певними кінцевими цілями, прихильностями й відданостями конкретним особам та інституціям і тлумачену в світлі якихось вичерпних релігійних, філософських чи моральних доктрин. Звісно ж, сторони не знають змісту цих визначених концепцій, а чи доктрин, що використовуються для їх тлумачення. Але у них є ще третій інтерес вищого порядку, щоб ним керуватися, адже їм треба намагатися прийняти принципи справедливості, які дають змогу представленим особам захищати й просувати певні визначені (але не остаточно) концепції блага протягом цілого життя, дозволяючи відбуватися можливим змінам духу та на-верненням із однієї вичерпної концепції до іншої.

Підіб'ємо підсумки. Достоту як громадяни є розумово автономними у два способи (вони-бо вільні в рамках політичної справедливості йти за своїми (дозволеними) концепціями блага, а ще ж вони спонукані забезпечувати свої вищого порядку інтереси, що пов'язані з їхніми моральними здатностями), так і сторони є розумово автономними у два способи: вони ж вільні в рамках обмежень первісної позиції погодитися на які завгодно принципи, що, на їхню думку, будуть найвигідніші для тих, кого вони представляють,— а в оцінці цих вигод-переваг вони ж дба-

¹ Ці підстави для основних прав і свобод обговорюються в «Основних пра-вах і їх пріоритеті», сс. 310—24, 333—40.

ють про вищого порядку інтереси цих осіб. Ось чому опис сторін моделює розумову автономію громадян.

Зазначмо, що розумова автономність є лише одним з аспектів свободи й відрізняється від повної автономності. Сторони в якості тільки розумово автономних є просто штучними особами, що їх ми створюємо, аби поставити їх у первісну позицію як у засіб репрезентації. Звідси й «хвостик» до заголовка цього розділу: «Штучне — не політичне». «Штучне» тут розуміється в давньому смислі характеризування чогось як розсудкової «штуки», себто хитрості, витівки, адже саме такою і є первісна позиція.

3. Однак, перш ніж розглянути повну автономність, нам слід загадати тут (а далі вирішити) проблему, яку ставить запона незнання. Ось вона: зі сказаного нами досі випливає, ніби накладені тим обмеженням утиски інформації означають, що сторони мають лише три інтереси вищого порядку, якими й керуються у своїх розмірковуваннях. Ці ж інтереси є суто формальними: наприклад, чуття справедливості-законності є інтересом найвищого порядку в розвитку й здійсненні здатності розуміти, застосовувати й втілювати в життя ті які завгодно принципи справедливості, що їх прийняли сторони. Ця здатність дає певність сторонам, що, як тільки їхню справу завершено, їй можна буде коритися, а отже, вона не була даремною; однак ця певність сама собою ще не сприяє жодному конкретному принципів справедливості. Подібні міркування є чинними й для решти двох інтересів найвищого порядку. Як же тоді сторонам дійти розумової згоди щодо особливих принципів, які краще продумано, ніж інші наявні альтернативи, аби захистити визначені інтереси (концепції блага) тих, кого вони представляють?

Тут ми вводимо ідею первинних благ (primary goods). Ставимо умовою, що сторони поцінують наявні принципи, визначаючи, наскільки добре ті забезпечують первинні блага, істотно необхідні для реалізації найвищого порядку інтересів осіб, для яких кожна з них виступає повірником. У такий спосіб ми наділяємо сторони достатньо специфічними цілями, так щоб їхні розумові розмірковування досягли певного результату. Щоб ідентифікувати первинні блага, ми дивимося на умови соціального тла й на загальні широкозастосовні засоби, потрібні зазвичай для розвитку й здійснення цих двох моральних здатностей, а також для дієвого дотримування концепцій блага з їх широковідмінними змістами.

У V: 3—4 первинні блага визначаються як такі, що містять основні права й свободи, охоплені першим принципом справедливості: свобода пересування й вільний вибір заняття, захищені справедливою рівністю можливостей першої частини другого принципу; а ще ж прибуток, і багатство, й соціальні основи са-

моповаги. Отже, це розумово з боку сторін, коли вони використовують первинні блага для оцінки принципів справедливості.

4. І на завершення викладу того, як розмірковування сторін моделюють розумову автономність громадян: ця автономність залежить, сказали ми, від інтересів, захищати які й покликані сторони, а не тільки від їх зв'язаності хоч би якими попередніми й незалежними принципами права й справедливості. Коли б сторони спонукалися захищати лише матеріальні й фізичні бажання тих, кого вони представляють, скажімо, їхні бажання мати гроші та багатство, найдки й напої, то ми могли б подумати, що первісна позиція моделює не так розумову автономність громадян, як їхню гетерономність. Але ж в основі спірання сторін на первинні блага лежить їхнє визнання того, що ці блага є істотними універсальними засобами реалізації інтересів найвищого порядку, пов'язаних із моральними здатностями громадян та їхніми визначеними концепціями блага (наскільки дозволяють це знати сторонам інформаційні обмеження). Сторони намагаються гарантувати політичні й соціальні умови громадянам, аби ті домагалися свого блага й здійснювали ті моральні здатності, що характеризують їх як вільних і рівноправних.

Хай ми припустимо, що громадяни дають сторонам вказівки стосовно того, якого б вони хотіли представлення їхніх інтересів. Коли ці вказівки виконуються за умов, як ми вже сказали, розмірковування сторін при обмеженнях первісної позиції, тоді мотивація громадян щодо давання цих інструкцій не є гетерономною чи егоцентричною. За демократичної культури ми сподіваємося, ба навіть бажаємо, щоб громадяни дбали про свої основні свободи й можливості, аби розвивати й вдосконалювати свої моральні здатності й домагатися здійснення своїх концепцій блага. Ми вважаємо, що, коли вони так не чинять, тим самим вони виказують брак самоповаги й слабкість.

Отже, мета сторін — це дійти згоди в принципах справедливості, які дозволили б громадянам, кого вони представляють, ставати повними особами, себто відповідно розвивати й вдосконалювати свої моральні здатності, а також дотримуватися тих визначених концепцій блага, що їх вони спромоглися сформулювати. Принципи справедливості повинні вести до певного плану основних інституцій — соціального світу, підхожого для цієї мети.

§ 6. Повна автономність: політичне — не етичне

1. Щойно ми переконалися, що розумова автономність громадян моделюється в первісній позиції у спосіб розмірковування сторін, які виступають їхніми представниками. На противагу цьому, повна автономність громадян моделюється структурними аспектами первісної позиції, себто тим, як розташовані сторони стосовно одна одної, та ще тими інформаційними обмеженнями, яким улягають їхні розмірковування. Аби допевнитись, як зроблено це моделювання, розгляньмо ідею повної автономності.

Зазначмо, що не сторони, а саме громадяни добре організованого суспільства є цілковито автономними в їхньому громадському житті. Це означає, що у своїй поведінці громадяни не лише коряться принципам справедливості, а й діють, виходячи із цих принципів як справедливих і законних. До того ж вони визнають ці принципи як такі, що мають бути прийняті в первісній позиції. Саме в цьому їхньому публічному визнанні й поінформованому вжитку принципів справедливості в їхньому політичному житті, й то такому, що спрямовується їхнім дієвим чуттям справедливості-законності, громадяни й досягають повної автономності. Отже, громадяни реалізують повну автономність, коли діють, виходячи з принципів справедливості, якими точно визначено ті справедливі умови співпраці, що їх вони надали б собі за своєї справедливої представленості як вільних і рівноправних громадян.

Тут я наголошу, що повної автономності досягають громадяни: це політична, а не етична цінність. Цим я хочу сказати, що вона реалізується в громадському житті через ствердження політичних принципів справедливості, користуючись захищеністю основних прав і свобод; а ще вона реалізується через участь у громадських справах суспільства і в своєму колективному самовизначенні протягом тривалого часу. Цю повну автономність політичного життя слід відрізняти від етичних цінностей самостійності й індивідуальності, які можуть стосуватися цілого життя, і соціального й індивідуального, як його виражено через вичерпні лібералізми Канта й Міла. Справедливість як чесність наголошує цей контраст: він стверджує політичну автономність для всіх, але залишає вагу етичної автономності громадянам, щоб вони вирішували її по-різному в світлі своїх вичерпних доктрин.

Зрозуміло, що сатисфакція умови цілковитої гласності (описаної в § 4 вище) потрібна для досягнення повної автономності громадян узагалі. Лише за публічної наявності повного пояснення й виправдання справедливості як чесності громадяни можуть

дійти розуміння її принципів у відповідності з ідеєю суспільства як справедливої системи співпраці. Все це ставить попередньою умовою те, щоб фундаментальні ідеї справедливості як чесності були присутні в громадській культурі чи принаймні були імпліцитні в історії її головних інституцій та традицій їх тлумачення.

Як уже зазначалося вище, основні елементи повної автономності моделюються у первісній позиції в її структурних аспектах. Із попередньої лекції (I:4) ми вже знаємо: ці аспекти моделюють те, що ми розглядаємо — тут і тепер — як справедливий умови, за яких представники вільних і рівноправних громадян мають точно визначити умови соціальної співпраці у випадку основної (базової) структури. А ще вони моделюють те, що, для особливого випадку тієї структури, ми розглядаємо як належні обмеження того, що сторони мають вважати за добрі підстави. Поза цим первісна позиція також вимагає від сторін, аби вони добирали (по змозі) принципи, що могли б бути сталими, за наявності факту розсудкового плюралізму, а звідси й вибрати принципи, які могли б стати фокусом об'єднаної консенсусу розсудкових доктрин.

А що повна автономність громадян виражається діями, що виходять із громадських принципів справедливості, котрі розуміються як такі, що визначають справедливі умови співпраці, яких вони надали б самим собі, коли б були справедливо поміщені у своєму середовищі, то їхня повна автономність моделюється тим, як сформовано первісну позицію. Повна автономність моделюється розсудковими умовами, що нав'язуються сторонам як розумово автономні. Громадяни реалізують ту автономність через дії, засновані на політичній концепції справедливості, що керується своїм громадським розсудком, а також у своєму домаганні блага в громадському й негромадському житті.

3. Ми все ще маємо сказати, чому первісна позиція розглядається як справедлива. Тут ми звертаємося до фундаментальної ідеї рівності, якою ми її знаходимо в громадській політичній культурі демократичного суспільства, достоту як ми це робили з тими трьома способами, що ними громадяни розглядають себе як вільних осіб (I:5). Ми зазначили цю ідею, кажучи, що громадяни є рівноправними в розумінні володіння, до необхідного мінімального рівня, двома моральними здатностями й іншими спроможностями, що дають нам змогу бути нормальними й цілковито співпрацюючими членами суспільства. Усі, хто задовольняє цю умову, мають ті самі основні права, свободи й можливості, а також ті самі захисти принципів справедливості.

Аби змодельовати цю рівність первісної позиції, ми кажемо, що сторони як представники тих, хто задовольняє цю умову, є

симетрично розташованими. Ця вимога справедлива, бо при запровадженні справедливих умов (у випадку основної структури), єдиною релевантною рисою осіб є їхнє володіння моральними здатностями (до достатньої мінімальної міри) й нормальними спроможностями бути співпрацюючими членами суспільства протягом цілого життя. Риси, що стосуються соціального становища, вродженого обдаровання й історичної випадковості, а також змісту визначених концепцій блага особи, є іррелевантними в політичному розумінні, а тому й поміщеними за запону незнання (I:4.2—3). Звісно, декотрі з цих рис можуть бути релевантними, як це визначено принципами справедливості для нашої претензії обійняти цю чи ту громадську посаду чи здобути цей чи той вище винагороджуваний пост, і ці ж риси можуть також бути релевантними для нашого членства у цій чи тій спільці чи соціальній групі в межах суспільства. Однак вони не є релевантними для статусу рівноправного громадянства, який поділяють усі члени суспільства.

Ось чому, коли приймати дуже загальне обмірковане переконання, висловлене правилом, що рівні в усіх релевантних відношеннях мають бути й представлені рівно, то звідси випливає, що це справедливо, щоб громадяни, розглядувані як вільні й рівноправні особи, коли їх представлено рівно в первісній позиції, й представлені були справедливо.

4. Як зазначено вище, ця ідея рівності визнає, що певні особи мають особливі риси й здібності, які свідчать про їхню придатність для посад більшої відповідальності з відповідними й винагородами¹. Наприклад, від суддів чекають глибшого, ніж в інших, розуміння притаманної суспільству концепції політичної справедливості й більшої вправності в застосуванні цих принципів і в досягненні розсудкових рішень, надто ж коли йдеться про складніші випадки. Суддівські чесноти залежать від набутої мудрості й вимагають спеціальної підготовки. І, хоча такі спеціальні вміння й знання дають тим, хто ними володіє, кращі, ніж іншим, підстави обіймати посади юридичної відповідальності (здійснення якої дозволяє їм одержувати відповідну посаді винагороду), все ж, зважаючи на фактичну роль і на статус кожного в добре організованому суспільстві, включаючи й статус рівноправного громадянства, чуття законності всіх громадян є однаково достатнім стосовно того, чого від них сподіваються. Отож кожен є рівноправно представленим у первісній позиції. Коли ж це так, то всі отримують той самий захист громадських принципів справедливості.

¹ Це — варіації того, що «вище рядка», як це описано в V:3.5. Сказане там доповнює поданий вище текст.

Далі завважмо наступне: всі громадяни добре організованого суспільства пристосовуються до його громадських вимог і тому всі є (більш чи менш) вище догани з точки зору політичної справедливості¹. Це випливає з того застереження, що всяк має однаково дієве чуття політичної справедливості. У цих справах не існує відмінностей, що зазвичай бувають між індивідами. Ось ми припускаємо, що в добре організованому суспільстві є багато соціальних та економічних нерівностей, але їх годі пояснити тим, наскільки свято індивіди шанують вимоги громадської справедливості. Політична концепція справедливості, що регулює ці нерівності, хоч би якою вона була, не може слугувати цим правилом — для осіб, відповідно до їхньої політичної доброчесності².

§ 7. Основа моральної мотивації в особі

1. Почну з підсумкового переліку основних елементів концепцій громадян як розсудкових і розумових. Деякі з них нам уже знайомі, а інші ще треба розглянути.

Спочатку знайомі складники. Сюди належать: а) дві моральні спроможності (*moral powers*), здатність на чуття справедливості-законності й здатність на концепцію блага. Як необхідні для здійснення цих моральних здатностей ми додаємо сюди ще б) інтелектуальні здатності судження, думки й висновування. Припускається також, що громадяни в) мають у будь-якій даний час певну визначену концепцію блага, тлумачену в світі котрогось (розсудкового) вичерпного погляду. І, нарешті, ми припускаємо, г) що громадяни мають необхідні здібності й здатності, щоб бути нормальними й співпрацюючими членами суспільства протягом цілого свого життя. Ці елементи викладені в I:3–5, і ми припускаємо, що вони реалізовані. Громадяни є рівними у володінні цими здатностями до істотного мінімального ступеня (§ 6.3).

Крім цих елементів, громадяни мають іще чотири особливості, що їх я беру як аспекти їхньої розсудковості й володіння

¹ Тут важливо додати, що вони вище догани в політичному й правовому розуміннях і не вище догани в розумінні моральному чи зважаючи на все разом. Помилкою буде сказати, наприклад, що вдатніші чи щасливіші у житті й хто стверджує та шанує принципи справедливості, можуть вважати, ніби вони вище догани, і край. Можливо, зрештою, що їм легше дається шанувати вимоги громадської справедливості. Дехто сказав би, що ми ніколи не повинні вважати, нібито ми — понад усяку догану, якщо ми дивимося на наше життя як на ціле з релігійної, філософської чи моральної точки зору.

² Див. *Theory*, § 48.

цією формою моральної чутливості. Як показано в § 1, це є: а) їхня готовність пропонувати справедливі умови співпраці, на які слід сподіватися розсудкового схвалення інших, а також їхня воля дотримуватися цих умов, коли й на інших можна покластися в тому, що й вони діятимуть подібним чином. Далі, як ми розглянули в § 2, вони б) визнають тягарі судження як такі, що обмежують те, що може бути виправдане перед іншими, й стверджують тільки розсудкові вичерпні доктрини.

Поза цим ми припускаємо ще одну знайому річ: в) що вони не тільки є нормальними й цілком співпрацюючими членами суспільства, але що вони й надалі хочуть бути такими членами й щоб їх визнавали за таких. Це підтримує їхню самоповагу як громадян. Так само й перелік певних первинних благ, от як рівні основні права й свободи, щира цінність політичних свобод і щира рівність можливостей як соціальні основи для самоповаги¹. І, нарешті, ми кажемо: г) громадяни мають те, що я назву «розсудковою моральною психологією», а окреслю нижче.

2. Розвиваючи наведені вище пункти (а) і (б), що стосуються моральної чутливості розсудкового, я розрізняю такі три різновиди бажань.

По-перше, предметозалежні бажання. Тут предмет бажання чи стан справ, що його сповнює, може бути описаний без ужитку хоч би яких моральних концепцій або розсудкових чи розумових принципів. Це визначення ставить передумовою якийсь певний спосіб розрізнення моральних і неморальних концепцій і принципів — але припустімо, що ми маємо якийсь взаємно погоджений спосіб це робити або що наші судження зазвичай збігаються.

Не злічити, скільки існує предметозалежних різновидів бажань. Сюди належать такі тілесні бажання, як потреба їсти, пити й спати; бажання займатися незчисленними приємними різновидами діяльності, а також бажання, що засновуються на соціальному житті: бажання статусу, влади й слави, а ще — власності, багатства. Додаймо сюди ще всілякі прихильності й залюбленості, вірності й відданості, а ще ж бажання йти за певними покликаннями і до них готуватися. Однак, оскільки багато покликань містять у собі й моральний опис, відповідне бажання потрапляє до котроїсь із категорій, що розглядаються нижче.

3. Далі: ще є принципозалежні бажання. Ці бажання вирізняються саме тим, що предмет, чи мета бажання, а чи та діяльність, якою ми хотіли б займатися, не можуть бути описані без застосування принципів, розумового чи розсудкового, залежно від випадку, без яких годі визначити точно ту діяльність. Тільки

¹ Див. V:3.

розумова чи розсудкова істота, що може розуміти й застосовувати ці принципи, а чи має небезпідставну надію це зробити, можуть мати ці бажання¹.

Принципозалежні бажання є двох типів, що розрізняються тим, про який принцип ідеться: розумовий чи розсудковий.

По-перше, розумові принципи ми згадували в § 1.2: такі принципи, як а) приймати найдієвіші засоби для досягнення наших цілей і б) вибирати найімовірніші альтернативи, за рівності всього іншого. До цих додаються: в) віддавати перевагу більшому благу (що допомагає пояснювати планування й узгоджування цілей, аби вони взаємно одна одну підтримували) й г) упорядковувати наші прагнення (за їх пріоритетом), коли вони суперечать одне одному.

Розгляньмо ці принципи в порядку їх переліку, а не як вони виводяться з визначення практичної розумовості (раціональності), оскільки не існує ніякої домовленості щодо найкращого способу визначення цієї концепції. Поки що припустимо, що існують різні концепції розумовості, принаймні в певних типових випадках, от як ухвалення рішень за великою непевністю. Як ми переконалися в § 1, загальна ідея тут та, що ці принципи ведуть котрогось єдиного діяча в його розумовому розмірковуванні, хай той діяч буде індивідом, чи спілкою, чи громадою, чи урядом.

Другий різновид принципозалежних бажань пов'язаний з розсудковими принципами: тими, що регулюють, як множинність діячів (чи громада або суспільство діячів), хай то будуть індивідуальні особи чи групи, має поводитися у своїх стосунках одного з одним. Принципи справедливості й законності, що визначають справедливі умови співпраці, є канонічними прикладами. Такими є й приклади, пов'язані з визнаними здоровим глуздом моральними чеснотами, от як правдивість і вірність.

4. І, нарешті, є ще й концепцієзалежні бажання. Для нас ці найважливіші — зараз з'ясуємо, чому. Ці бажання можна описати, кажучи, що принципи, за якими ми бажаємо діяти, розгляда-

¹ Важливо наголосити, що сила, чи то вага, принципозалежних бажань цілкомито дається тим принципом, із яким пов'язане бажання, а не психологічною силою самого бажання. Я припускаю існування цієї сили, й вона може допомогти пояснити, як люди насправді поведуться, але вона не допоможе з'ясувати, як люди повинні поводитися, чи мали б поводитися, висловлюючись морально. Особа з доброю волею, беручи Кантів термін, це хтось такий, чії принципозалежні бажання мають сили в цілковитій відповідності з силою чи пріоритетом принципів, з якими вони пов'язані. Це пояснювальне зауваження істинне і для концепцієзалежних бажань, які згадуються далі в тексті. У цьому випадку всі ті бажання, що пов'язані з ось цією концепцією, утворюють певну ієрархію, дану впорядкуванням багатьох принципів, асоційованих із розглядуваною концепцією. Я в боргу перед Кристіною Корсгор за неоціненне обговорення цього й інших моментів цього й наступного розділу.

ються як такі, що належать до певної розумової чи розсудкової концепції (чи політичного ідеалу) й допомагають ту концепцію (той ідеал) сформулювати.

Наприклад, ми можемо бажати поводитися в манері, прийнятній для кого-небудь розумового, раціонального, хто у своїй поведінці керується практичним міркуванням. Бажаючи бути ось таким типом особи, ми пов'язуємо це з існуванням цих принципозалежних бажань і з діянням згідно з ними, а не тільки з предметозалежними бажаннями, що керуються звичаєм і звичкою. Однак принципи, що дають визначення принципозалежним бажанням, мають бути належним чином пов'язані з розглядуваною концепцією. Наше розмірковування про наше майбутнє має своєю передумовою, скажімо, певну концепцію про нас самих як про триваючих у часі, від минулого до майбутнього. Щоб говорити про наше володіння концепцієюзалежними бажаннями, ми повинні бути здатними утворити відповідну концепцію й подивитися, як ті принципи належать до неї й допомагають її сформулювати¹.

Зрозуміло, для нас головний випадок — це ідеал громадянства, схарактеризований у справедливості як чесності. Структура й зміст цієї концепції справедливості пояснюють, як, через застосування первісної позиції, принципи й норми справедливості для основних інституцій суспільства належать до концепції розсудкових і розумових громадян як вільних і рівноправних і допомагають цю концепцію сформулювати. Так ми отримуємо ідеал громадян як таких осіб. Коли ми говоримо, як зазначали вище в (в), що громадяни не тільки є нормальними й цілковито співпрацюючими членами суспільства, а й надалі хочуть лишатися й бути визнаними як такі члени, тим самим ми кажемо, що в своїй особі вони хочуть реалізувати той ідеал громадян і ще хочуть мати визнання тієї реалізації.

Зазначмо тут очевидний нег'юмівський характер цього викладу мотивації та як він суперечить спробам обмежити типи мотивів, що їх можуть мати люди. Хай-но ми визнаємо те, що здається безперечно істинним: що існують принципо- й концепцієюзалежні бажання, поруч із бажаннями реалізувати різні політичні й моральні ідеали, — як широко розкриється клас можливих мотивів. Здатні на розсудковість і судження, ми можемо розуміти складні релігійні й філософські, моральні й політичні доктрини права й справедливості, а також різні вчення про благо. Може статися, що нас приваблять ті концепції й ідеали, що їх виражають і пра-

¹ На цю тему див. повчальне дослідження Томаса Негеля *Можливість альтруїзму*: Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970), pt. II, pp. 27–76, — на яке я тут спираюся. Див. також його *Погляд нізвідку: The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 132ff.

во, й благо. Як же визначити межі того, що може зворушити думку й міркування людей і спонукати їх відповідно діяти?¹

Отже, це витлумачення справедливості як чесності пов'язує бажання реалізувати політичний ідеал громадянськості з двома моральними здатностями громадян та їхніми нормальними здібностями, як їх піднесли вихованням до того ідеалу громадської культура й її історичні традиції інтерпретації. Це ілюструє широкую роль політичної концепції як виховного чинника (§ 4.4).

5. Це веде нас до г) що громадяни мають розсудкову моральну психологію². Ці риси, що ми закріпили їх за громадянами, — їхня готовність пропонувати справедливі умови співпраці й дотримуватися їх, визнання ними тягарів судження й ствердження лише розсудкових вичерпних доктрин, а також їхнє бажання бути повноцінними громадянами, — забезпечують базис для приписування їм розсудкової моральної психології, декілька аспектів якої є наслідками цих рис.

Отже, зовсім коротко: І) окрім здатності на концепцію блага громадяни мають іще здатність набувати концепції справедливості.

¹ Для ілюстрації: припустимо, що якимось чином те концепцієзалежне бажання, яке подає Сканлон (основне бажання діяти способами, що можуть бути виправдані перед іншими), чи концепцієзалежне бажання діяти способами, гідними розсудкового й рівноправного громадянина, стає одним із бажань, що нас спонукують. А далі потреба доповнитися, що ж відповідає тому бажанню, що це означає: діяти способами, що можуть бути виправданими перед іншими, а чи способами, гідними розсудкового й рівноправного громадянина, викличе різноманітне розмірковування. Тут потрібна якась така лінія думки та обґрунтування, що допоможе б розібратися, чого потребує концепцієзалежне бажання. Тоді це означає, що, коли концепцієзалежні бажання будуть визнані як елементи того, що Вільямс називає «мотиваційним набором особи» (гадаю, він припускає таку можливість), тоді почне зникати лінія, проведена між його гаданою г'юмівським поглядом на мотивацію й Кантовим поглядом (чи спорідненими з ним поглядами). Щоб переконалися в цьому, нам лише треба припустити, що Кантова ідея категоричного імперативу є когерентною, й сказати, що особа з доброю волею — це хтось такий, кого дієво спонукає концепцієзалежне бажання діяти, як того вимагає цей імператив. Звісно, погляд історичного Г'юма був інший. Його офіційному вченню немовби взагалі бракує погляду практичного міркування чи, в кращому випадку, припущення не лише інструментального міркування. Але, коли ми відсунемо це набік і поставимо питання про те, як принципові й концепцієзалежні бажання стають насамперед елементами мотиваційних наборів людей, тоді поверхова відповідь, пропонована цим текстом, буде, що їх засвоюють із громадсько-політичної культури. Це частина ідеї гласності. А як ці концепції й ідеали потрапляють у саму громадську культуру й часто залишаються там — це довга й вже інша історія. За ці зауваги я в борю перед «Скептицизмом про практичний розум» Крістіни Корсгор: Christine Korsgaard, «Skepticism about Practical Reasons», *Journal of Philosophy* 83 (January 1986): 19–25, де вона критикує те загальног'юмівське тлумачення мотивації, як дає Бернард Вільямс у своїй статті «Внутрішні й зовнішні розсудки»: Bernard Williams, «Internal and External Reasons», in *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101–13.

² На цю психологію спираємося в IV:6–7, де пояснюємо, чому об'єднаний консенсус не є утопічним.

вості й чесності разом із бажанням діяти так, як того вимагають ці концепції; II) коли вони вірять, що інституції чи соціальні практики є справедливі чи чесні (як визначено цими концепціями), тоді вони мають готовність і хотіння виконувати свою частину справи в цих накресленнях за умови, що вони мають розсудкову певність того, що й інші так само робитимуть свою частину справи; III) якщо й інші особи з очевидним наміром¹ прагнуть виконувати свою роль у справедливих чи чесних спільних задумах, тоді громадяни схильні розвивати в собі довіру до них, впевненість у них; IV) ці довіра і впевненість стають міцнішими й повнішими в міру того, як протягом тривалого часу підтримується успіх цих заходів співпраці; й V) те саме є істинним і тоді, коли ще твердіше й охочіше визнаються основні інституції, засновані для забезпечення наших фундаментальних інтересів (основних прав і свобод).

§ 8. Моральна психологія: філософське — не психологічне

1. Цим вивершується наш нарис моральної психології особи. Наголошую, що це — така моральна психологія, яка виводиться з політичної концепції справедливості як чесності. Це не психологія, що започатковується в науці про людську природу, а скорше такий собі план із концептів та принципів, складений для вираження певної політичної концепції особи й ідеалу громадянства. Чи вона коректна для наших цілей, залежить від того, чи зуміємо ми вивчити й збагнути її, чи зможемо застосувати й ствердити її принципи й ідеали в політичному житті й чи знайдемо ту політичну концепцію справедливості, де б вона, по належному розмірковуванню, виявилася прийнятною. Людська натура й її природна психологія поблажливі: вони можуть обмежувати життєздатні концепції осіб та ідеалів громадянства, а також моральні психології, що можуть їх підтримувати, але вони не диктують нам, які концепції ми мусимо прийняти.

Це відповідь на те заперечення, нібито наше подання — ненаукове. Ми не можемо наговорити чого завгодно, адже наш виклад має задовольняти практичні потреби політичного життя й розсудково зваженої думки про нього. Як і всяка інша політична концепція, наша теорія, аби бути застосовною на практиці, повинна мати такі вимоги й такий ідеал громадянства, щоб люди могли збагнути її й використати, а ще бути достатньо вмотивованою, аби її пошанува-

¹ Цю фразу взято з *Еміля Русо*, як її витлумачено в *Theory*, с. 463 п. Звернімо увагу, як викладені тут моменти переслідуються з двома основними аспектами розсудковості, як це подано в II:1.3.

ли. Це — досить-таки жорсткі умови для створення життєздатної концепції справедливості з її політичним ідеалом, але й відмінне від умов людської психології як природничої науки.

2. Звісно, може видатися, ніби ідеал ставить своєю умовою погляд людської природи й соціальної теорії, тож, зваживши на цілі політичної концепції справедливості, ми могли б сказати, що вона намагається точно визначити найрозсудковішу концепцію особи, наскільки начебто це можуть дозволити загальні факти людської природи й суспільства. Трудність тут та, що, поза уроками історичного досвіду й такими уривками мудрості, які не надто спираються на рідкісні мотиви й здібності (скажімо, на альтруїзм і високу інтелектуальність), є небагато придатного матеріалу. Історія сповнена сюрпризів. Ми маємо сформулювати ідеал конституційного урядування, аби впевнитися в його переконливості для нас і в можливості успішно застосувати його в історичній практиці суспільства.

В цих рамках політична філософія конституційного устрою є автономною у два способи. Одним із них є той, що політична концепція справедливості є нормативним планом думки. Її «родина» фундаментальних ідей не надається до аналізу в термінах якого-небудь природного базису, скажімо, комплексу психологічних та біологічних концептів, ба навіть у термінах групи соціально-економічних понять. Якщо ми зуміємо вивчити цю нормативну схему й скористатися нею для нашого самовираження її термінами в нашій моральній і політичній думці й діяльності, того й буде досить.

Інший спосіб автономності політичної філософії полягає в тому, що нам немає потреби пояснювати її роль і зміст науково. В термінах, наприклад, природного добору¹. Якщо у своєму довікклі вона виявиться не саморуйнівною, а процвітаючою, і якщо природа це дозволить, то цього знов же вистачить. Ми прагнемо найкращого, якого тільки можемо досягти в тому діапазоні, що його нам надає світ².

¹ Алан Гіббард у своїх *Мудрих виборах, здалих почуттях*: Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1990) — пропонує можливість пояснення загальних рис моралі та її змісту в такій спосіб.

² За доведення цього моменту я в боргу перед Джошуєю Коеном.

Лекція III

ПОЛІТИЧНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ

У цій лекції я розглядаю політичний конструктивізм на противагу Кантовому моральному конструктивізму з одного боку й розумовому інтуїціонізму як різновиду морального реалізму — з другого. Ці три доктрини висвітлюються так: §§ 1—4 розглядають значення конструктивізму, подаючи загальний виклад процедури його побудови; §§ 5—7 подають спосіб, у який ці обидва різновиди конструктивізму є об'єктивними, а § 8 вивчає питання, чому політичний конструктивізм як частина політичного лібералізму обмежується політичним. Так ми й переконаємося в тому, що політичний конструктивізм забезпечує політичний лібералізм підхожою концепцією об'єктивності.

Політичний конструктивізм — це погляд на структуру й зміст політичної концепції. Він проголошує, що, як тільки взагалі досягнуто рефлексивної рівноваги, принципи політичної справедливості (змісту) можуть бути представлені як наслідок певної процедури побудови (структури). В цій процедурі, як вона моделюється первісною позицією (I:4), розумові діячі, як представники громадян і як улеглі розсудковим умовам, вибирають громадські принципи справедливості, щоб ними регулювалась основна структура суспільства. Ця процедура, як ми припускаємо, втілює всі релевантні вимоги практичного розсудку й показує, як принципи справедливості випливають із засад практичного розсудку разом із концепціями суспільства й особи, що самі є ідеями практичного розсудку.

Повна значущість конструктивістської політичної концепції полягає в її пов'язаності з фактом розсудкового плюралізму й з потребою демократичного суспільства забезпечити собі можливість об'єднавчого консенсусу на його фундаментальних політичних цінностях. Причиною, чому така концепція може бути фокусом об'єднавчого консенсусу, є те, що вона розвиває принципи справедливості з громадських і поділюваних ідей суспільства як чесної системи співпраці та громадян як вільних і рівноправних через використання принципів їхнього здорового практичного розсудку. Шануючи ці принципи справедливості, громадяни показують себе автономними, висловлюючись полі-

тичною мовою, а отже, й певним чином сумісними з їхніми розсудковими вичерпними доктринами.

§ 1. Ідея конструктивістської концепції

1. Тут нас цікавить конструктивістська концепція політичної справедливості, а не вичерпна моральна доктрина¹. Щоб розставити усі крапки над «і», я спочатку розгляну моральний реалізм у тій його формі, що проілюстрована розумовим (раціональним) інтуїціонізмом англійської традиції, як її представляють, серед інших, Кларк, Прайс, Сіджвік і Рос. У § 2 я протиставляю Кантів моральний конструктивізм та політичний конструктивізм справедливості як чесності.

Розумовий інтуїціонізм можна охарактеризувати чотирма основними рисами, що відрізняють його від політичного конструктивізму. Я називаю ці чотири риси, а далі описую політичний конструктивізм, викладаючи ці чотири відповідні, хоч і протилежні одна одній, риси².

¹ Цей есей розвиває далі декотрі з ідей третьої лекції, яка під заголовком «Конструкція і об'єктивність» була видрукувана в *Journal of Philosophy*: «Construction and Objectivity», *Journal of Philosophy* 77 (September 1980). Спільним заголовком для цих трьох лекцій було: «Кантівський конструктивізм у теорії моралі». Як зазначалося наприкінці передмови, цю остаточну версію виправлено після листування з Тайлером Берджем, особливо ж правилися §§ 1, 2 і 5, а подекуди зміни вносилися для загальної узгодженості. Тут я розрізняю, як мав би зробити ще в оригіналі за 1980 р., конструктивізм моральний і політичний, а ще я намагаюся дати чіткіший, як сподіваюся, виклад рис конструктивістської концепції і не вийти при цьому за межі політичної концепції справедливості. Я в боргу також перед Томасом Нагелем і Т. М. Сканлоном за численні повчальні розмови про конструктивізм. Ідея конструктивізму майже не обговорювалася поза межами математичної філософії, але я маю згадати наступне: Сканлонів «Контрактualізм та утилітаризм» — див., напр., с. 117 і далі, де він виступає проти інтуїціонізму, хоч і не вдається до термінів «інтуїціонізм» і «конструктивізм». Сюди ще: Ronald Dworkin, «Justice and Rights» (1973) in *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), pp. 159–68, — де вперше висловлено припущення, що справедливість як чесність є конструктивістською, але Дворкін тлумачив її не так, як я тут. Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), esp. chap. 11; Brian Barry, *Theories of Justice*, vol. I, esp. pp. 264–82, 348–53. Див.: David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), де критикується конструктивізм, особливо додаток 4. Із цих авторів лише Сканлон і Барі розуміють конструктивізм так, як і я, хоча конструктивізми у них різні. І, нарешті, див. іще: Thomas Hill, «Kantian Constructivism in Ethics», у його *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), а також виклад конструктивізму в Стівена Дарвола, Алана Гіббарда й Пітера Рейлтона: Stephen Darwall, Allan Gibbard and Peter Railton, «Toward *Fin de Siecle* Ethics: Some Trends», *Philosophical Review* 101 (January 1992):137–44.

² Ці чотири риси можна знайти у *Бойлєвських лекціях* за 1704–5 рр. Семюела Кларка (Samuel Clarke, *Boyle Lectures*) і в *Огляді* Річарда Прайса (Richard Price

Перша риса розумового інтуїціонізму промовляє, що моральні перші принципи й судження, коли вони коректні, є істинними твердженнями про незалежний лад моральних цінностей; до того ж лад цей не залежить від активності хоч би яких дійсних (людських) умів, включаючи й діяльність розсудку, ані не має бути ними пояснюваний.

Друга риса говорить, що моральні перші принципи відомі теоретичному розсудкові. Цю рису підказує та ідея, що морального знання набувають почасти певним різновидом перцепції й інтуїції, а ще воно організовується першими принципами, які визнано прийнятними по належному розмірковуванню. Вона підкріплюється тим порівнянням, яке роблять інтуїціоністи між моральним знанням і математичним знанням арифметики й геометрії. Тут говориться, що лад моральних цінностей пробуває у розсудку Бога й що він спрямовує Божу волю¹.

Третя риса стосується неповної концепції особи. Цю рису, хоч і не сформульовану чітко, можна висувати з того факту, що розумовий інтуїціонізм не вимагає повнішої концепції особи й потребує не набагато більше за ідею «я» як пізнавача. Це тому, що зміст перших принципів дається ладом моральних цінностей, наявних для перцепції й інтуїції як таких, що організовуються й виражаються принципами, прийнятними по належному обмірковуванню. Тоді головна вимога тут та, щоб ми були здатні пізнавати перші принципи, які виражають ці цінності, й щоб були зворушені тим пізнанням². Тут основним припущенням є те, що визнання перших принципів як істинних викликає в істоті, здатній на пізнання їх, ріст бажання діяти відповідно до них заради них же самих. Моральна мотивація визначається посиланням на бажання, що мають особливе походження — інтуїтивне пізнання перших принципів.

Розумовий інтуїціонізм не є, звісно, змушений користуватися цією неповною концепцією особи. Він просто не потребує

Review, 3rd ed. 1787). Див. вибрані місця у Шнесвіндовій *Моральній філософії від Монтеґа до Канта*: J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Кларка — т. I, с. 295–306; Прайса — т. II, с. 588–603. Див. іще в: D. D. Raphael, *British Moralists, 1650–1800*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969), — а нині передруковано Гакегом. Кларка див. у т. I, §§ 224–61, Прайса — у т. II, §§ 655–762. Я використовую цих авторів як звичайний приклад протиріччя, а не критики.

¹ Про перцепцію й інтуїцію див.: Кларк, с. 296 і далі, § 227; Прайс, с. 589, 596 і далі, §§ 672–74, 704; про порівняння з математикою: Кларк, с. 295 і далі, §§ 226–27; Прайс, с. 592, § 684; про лад цінностей у Божому розсудку: Кларк, с. 299, § 230; Прайс, с. 598 і далі, §§ 709–12. Хоча інтуїціоністи іноді говорять про моральні судження як про самоочевидні, я цього не наголошую. Це не істотне.

² Кларк, с. 299, § 231; Прайс, с. 593, 600–3; §§ 688, 757–61.

складніших концепцій особи й суспільства — тоді як у конструктивізмі такі концепції потрібні для надання форми й структури його конструктивістській процедурі.

1. нарешті, ми додаємо й четверту рису: розумовий інтуїцізм уявляє собі істину в традиційний спосіб, розглядаючи моральні судження як істинні, коли вони стосуються до незалежного ладу моральних цінностей і точно йому відповідають. В іншому випадку вони неістинні.

2. Ось вони, ці чотири відповідні, але відмінні риси політичного конструктивізму.

Першою рисою, як уже зазначено, є та, що принципи політичної справедливості (зміст) можуть бути представлені як наслідок процедури побудови (структури). У цій процедурі розумові діячі, виступаючи в якості представників громадян і бувши улеглі розсудковим умовам, вибирають принципи для регулювання основної структури суспільства.

Друга риса та, що процедура побудови засновується переважно на практичному, а не на теоретичному розсудкові. Ідучи в здійсненні цього розрізнення за Кантом, ми кажемо: практичний розсудок займається творенням об'єктів згідно з концепцією тих об'єктів, наприклад, із концепцією справедливого конституційного устрою, що його беруть за мету політичних зусиль, — тоді як теоретичний розсудок цікавиться пізнанням даних об'єктів¹. Зазначмо, що сказати: процедура побудови засновується переважно на практичному розсудкові, — не означає заперечити певну роль теоретичного розсудку. Він формує переконання й знання розумових осіб, які відіграють свою роль у тій побудові, а ці ж особи також користуються своїми загальними розсудковими здатностями судження й висновування при вибиранні принципів справедливості.

Третя риса політичного конструктивізму та, що він ґрунтується досить складною концепцією особи й суспільства у своєму намаганні дати форму й структуру його побудові. Як ми вже переконалися, політичний конструктивізм розглядає особу як таку, що належить до політичного суспільства, котре розуміється як чесна система соціальної співпраці з покоління в покоління. Говориться, що особи мають дві моральні здатності, спаровані з цією ідеєю соціальної співпраці: спроможностями на чуття справедливості й на концепцію блага. Всі ці умови, та ще й більше, потрібні для вироблення ідеї, що принципи справедливості породжуються з підходящої процедури побудови. Інтуїціоністська неповна концепція особи не є придатною для цієї мети.

¹ Кантове розрізнення див. у: *Critique of Practical Reason*, e.g. Ak.V:15f. 89f.

Як і попередю, знов додаємо четверту рису: політичний конструктивізм точно визначає ідею розсудкового й прикладає цю ідею до різних суб'єктів: концепцій і принципів, суджень і підстав, осіб та інституцій. Звісно, в кожному випадку він має також визначати й критерії, щоб розсудити, чи є розсудковим суб'єкт, про якого йдеться. Однак, на відміну від розумового інтуїціонізму, він не використовує (чи не заперечує) концепту істини й навіть не досліджує того концепту, ані не зміг би він і сказати, що концепт істини та його ідея розсудкового — це одне й те саме. Скорше політична концепція у своїх же рамках обходиться без концепту істини, почасти з причин, розглянутих пізніше в § 8. Одна думка тут та, що ідея розсудкового уможливорює об'єднавчий консенсус розсудкових доктрин такими способами, що концептові істини не до снаги. Але в будь-якому випадку всяка вичерпна доктрина повинна сама сказати, як її ідея розсудкового пов'язується з її концептом істини (якщо вона взагалі його має).

Якщо ми питаємося, як розуміється розсудкове, то кажемо: для наших ось цих цілей зміст розсудкового визначається змістом розсудкової політичної концепції. Сама ідея розсудкового дається почастинно, знов же для наших цілей, двома аспектами розсудковості осіб (II:1, 3): їхньою готовністю пропонувати чесні умови соціальної співпраці серед рівних і тих умов дотримуватися, а також визнанням наслідків тягарів судження й готовністю їх прийняти. Додаймо до цього ще принципи практичного розсудку й концепції суспільства й особи, на яких засновується ця політична концепція¹. До розуміння цієї ідеї ми доходимо через осягнення двох аспектів розсудковості осіб та як вони входять до процедури побудови й чому. Ми вирішуємо, чи прийнятна вся концепція, дивлячись, чи зможемо ми її схвалити по належному розміркуванню.

3. Ці чотири відповідні риси дають нам широку картину контрасту між політичним конструктивізмом і розумовим інтуїціонізмом як формою морального реалізму. Для кращого прояснення стосунків між цими двома поглядами додам іще кілька зауваг.

По-перше, вирішальним для політичного лібералізму є те, що його конструктивістська концепція не суперечить розумовому інтуїціонізму, оскільки конструктивізм намагається уникати протиставлення хоч би якій вичерпній доктрині. Щоб пояснити, як це може бути в цьому випадку, припустімо, що той аргумент із первісної позиції, як це показано в I:4, є коректним: це свідчить, що розумові особи за розсудкових, чи то чесних

¹ Концепт розсудкового судження як такого, що протиставляється істинному судженню, обговорюється далі, в § 8.

умов виберуть певні принципи справедливості. Задля узгодженості з розумовим інтуїціонізмом ми не говоримо, що процедура побудови робить, чи створює, лад моральних цінностей. Адже інтуїціоніст стверджує, що цей лад незалежний і, так би мовити, сам себе засновує. Політичний конструктивізм не заперечує цього і не стверджує. Скорше він претендує лише на те, що його процедура представляє певний лад політичних цінностей, який виходить із цінностей, виражених принципами практичного розсудку, й прямує, в спілці з концепціями суспільства й особи, до цінностей, виражених певними принципами політичної справедливості.

Політичний лібералізм додає: цей представлений лад є найвідповіднішим для демократичного суспільства, позначеного фактом розсудкового плюралізму. Це тому, що він подає найрозсудковішу концепцію справедливості як осередок об'єднавчого консенсусу.

Розумові інтуїціоністи й собі можуть прийняти той аргумент із первісної позиції й сказати, що він виявляє коректний лад цінностей. Щодо цих речей вони можуть погодитися з політичним конструктивізмом: виходячи зі свого власного вичерпного погляду, вони можуть стверджувати ту політичну концепцію й приєднуватися до об'єднавчого консенсусу. Справедливість як чесність не заперечує того, що вони хочуть ствердити, а саме: що той лад цінностей, який подається конструктивізмом, підперто незалежним ладом цінностей, що сам себе засновує (як це подано вище в якості першої риси інтуїціонізму).

4. І ще один момент для з'ясування: і конструктивізм, і розумовий інтуїціонізм спираються на ідею рефлексивної рівноваги. Інакше інтуїціонізм не міг би вивести свої перцепції й інтуїції так, щоб вони підтримували одну, й звірити своє тлумачення ладу моральних цінностей з нашими зваженими, по належному розміркованню, судженнями. Подібним чином і конструктивізм не міг би перевірити формулювання своєї процедури, дивлячись, чи його висновки дорівнялися до цих суджень.

Ця розбіжність у поглядах показує, як вони інтерпретують висновки, що є неприйнятними й мають бути виправлені. Інтуїціоніст розглядає процедуру як коректну, бо коректне виконання її приносить зазвичай коректне, незалежно дане судження, тоді як політичний конструктивіст розглядає судження як коректне, оскільки воно виходить із розсудкової й розумової процедури побудови, коли її коректно сформульовано й коректно ж виконано (припускаючи, як завжди, що судження спирається на істинну інформацію)¹. Тож коли судження не є

¹ Цей спосіб викладу я запозичив у Томаса Нагеля.

прийнятним, інтуїціонізм говорить, що його процедура відбиває хибне тлумачення незалежного ладу цінностей. А конструктивіст каже, що помилка, мабуть, криється у тому, як процедура моделює принципи практичного розсудку в поєднанні з концепціями суспільства й особи. Адже припущення конструктивіста буде те, що коректна модель практичного розсудку як цілого дасть нам коректні принципи справедливості по належному розміркуванню¹.

Коли ж досягнуто рефлексивної рівноваги, інтуїціоністи скажуть, що їхні зважені міркування є тепер істинними, а чи щось дуже подібне про незалежний лад моральних цінностей. Конструктивіст скаже, що процедура побудови-конструювання тепер коректно моделює принципи практичного розсудку в поєднанні з прийнятними концепціями суспільства й особи. В такому випадку вона представляє той лад цінностей, що найкраще підходить для демократичного устрою. Що ж до знаходження коректної процедури, то конструктивіст каже: через рефлексію, користуючись здатностями нашого розсудку. Але оскільки ми використовуємо наш розсудок для його опису, а розсудок не є прозорим для самого себе, то ми можемо й хибно описати наш розсудок, як і будь-що інше. Боротьба за рефлексивну рівновагу триває нескінченно — і в цьому випадку, як і в інших.

5. Можливо, читачеві вже зрозуміло, чому політична концепція, яка бачить громадські принципи справедливості такими, що засновуються на принципах і концепціях практичного розсудку, має велику значущість для конституційного устрою. І все ж підіб'ємо підсумки.

Розгляньмо знов ідею соціальної співпраці. Як мають визначатися чесні умови співпраці? Чи мають вони бути установлені яким-небудь зовнішнім авторитетом, відмінним від співпрацюючих осіб, скажімо, законом Божим? Чи ці особи повинні приймати ці терміни як чесні, з огляду на їхнє знання якогось незалежного морального ладу? А чи ці умови мають бути запроваджені через якийсь захід самих цих осіб, із огляду на те, що вони вважають за свою взаємну вигоду?

Справедливість як чесність, казали ми, прибирає форму останньої відповіді (I:4.1). Це тому, що, маючи факт розсудково-плюралізму, громадяни не можуть пристати ні на який мо-

¹ Звісно, часто повторювана помилка: формулювати процедуру так, щоб вона давала прийнятні висновки, — може призвести до того, що ми полишимо політичний конструктивізм. Він має зрештою скластися в підсумок або ж бути відкинутим. Я в боргу перед Ентоні Лейденом за повчальне обговорення цього, а за пов'язані з цим моменти — перед Девідом Естлундом і Грегорі Кавкою.

ральний авторитет, хай то буде священний текст чи інституція. Не погоджуються вони й ні на лад моральних цінностей, ні на приписи того, що дехто розглядає як природне право. Тоді ми приймаємо конструктивістський погляд, аби точно визначити чесні умови соціальної співпраці, як їх дано принципами справедливості, що узгоджені представниками вільних і рівноправних громадян, коли ті чесно отримали свої становища. Основин цього погляду криються в фундаментальних ідеях громадської політичної культури, а також у поділюваних громадянами принципах і концепціях практичного розсудку. Отже, якщо цю процедуру можна сформулювати коректно, то громадяни мали б бути здатними прийняти її принципи й концепції разом зі своєю розсудковою вичерпною доктриною. Політична концепція справедливості може тоді слугувати фокусом об'єднавчого консенсусу.

Отже, тільки ствердженням якої-небудь конструктивістської концепції (такої, що була б політичною, а не метафізичною) громадяни назагал можуть сподіватися знайти принципи, що їх усі можуть прийняти. Це вони можуть зробити, не заперечуючи глибших аспектів своїх розсудкових вичерпних доктрин. Громадяни, через відмінності між ними, не можуть реалізувати в який-небудь інший спосіб своє концепцієзалежне бажання¹ мати спільно поділюване політичне життя на умовах, що прийнятні й для інших як вільних і рівноправних. Ця ідея поділюваного політичного життя не покликається на Кантову ідею автономності чи на Мілову ідею індивідуальності як на моральні цінності, що належать до котроїсь вичерпної доктрини. Тут звертання скорше до політичної цінності громадського життя, що ведеться за умов, які всі розсудкові громадяни можуть прийняти як чесні. Це веде до ідеалу демократичних громадян, які мнять свої фундаментальні розбіжності у відповідності з ідеєю громадського розсудку (VI:2).

6. До цих спостережень політичний лібералізм додає те, що лад, який подається в дискусії, виходячи з первісної позиції, є найвідповіднішим шляхом до впорядкування політичних цінностей. Здійснення цього дозволяє нам подати значення автономної політичної доктрини як такої, що представляє чи розкриває політичні принципи справедливості — чесні умови соціальної співпраці, що досягаються через використання принципів практичного розсудку в поєднанні з підходящими концепціями осіб як вільних і рівноправних та суспільства як чесної системи співпраці протягом тривалого часу. Цю лінію думки розкриває дискусія, що йде від первісної позиції. Автономність є справою

¹ Концепцієзалежні бажання визначено й пояснено в II:7.4.

того, як ось цей погляд подає політичні цінності як упорядковані. Вважаймо це за доктринальну автономність.

Отже, погляд є автономним, бо в його представленому порядку політичні цінності справедливості й громадського розсудку (виражені цими принципами) є не просто поданими як моральні вимоги, що їх нав'язано іззовні. Їх не вимагають від нас інші громадяни, чиїх вичерпних доктрин ми не приймаємо. Скорше громадяни можуть розуміти ці цінності як такі, що засновані на їхньому практичному розсудку в поєднанні з політичними концепціями громадян як вільних і рівноправних, а також суспільства як системи чесної співпраці. Стверджуючи політичну доктрину в її цілісності, ми як громадяни самі є, політично висловлюючись, автономними. Отже, автономна політична концепція забезпечує належним базисом і впорядкуванням політичних цінностей для конституційного устрою, що характеризується розсудковим плюралізмом.

§ 2. Моральний конструктивізм Канта

1. Зазначмо тепер чотири відмінності між Кантовим моральним конструктивізмом і політичним конструктивізмом справедливості як чесності.

Перша відмінність тут та, що Кантове вчення є таким вичерпним моральним поглядом, де ідеал автономності має регулятивну роль на все життя. Це робить його несумісним із політичним лібералізмом справедливості як чесності. Вичерпний лібералізм, заснований на ідеалові автономності, може, звісно, належати до розсудкового об'єднавчого консенсусу, що схвалює політичні концепції, серед яких і справедливість як чесність, але як такий він не годиться для забезпечення громадської основи виправдання.

Друга відмінність з'ясовується, як тільки ми вводимо друге значення автономності. Як ми допіру переконалися, питання автономності політичного погляду залежить для політичного лібералізму від того, як цей погляд представляє політичні цінності в якості впорядкованих. Політичний погляд, сказали ми, є автономним, коли він представляє чи розкриває лад політичних цінностей як такий, що засновується на принципах практичного розсудку в поєднанні з належними політичними концепціями суспільства й особи. Це, як ми сказали раніше, і є доктринальною автономністю. В супротивному ж випадку погляд буде доктринально гетерономним.

Інше, глибше значення автономності говорить, що лад моральних і політичних цінностей має робитися чи самозасновуватися, самоконституюватися через принципи й концепції практичного розсудку. Назвімо це конститутивною автономністю (*constitutive autonomy*). На противагу розумовому інтуїціонізму, конститутивна автономність говорить, що так званий незалежний лад цінностей не конститує сам себе, а його конститує діяльність, дійсна чи ідеальна, самого практичного (людського) розсудку. Гадаю, що саме в цьому чи чомусь близькому до цього й полягає Кантів погляд. Його конструктивізм глибший і доходить до самого існування й заснування ладу цінностей. Це — частина його трансцендентального ідеалізму. Інтуїціоністський незалежно даний лад цінностей є частиною трансцендентального реалізму, якому Кант протиставляє свій трансцендентальний ідеалізм.

Політичний лібералізм мусить, звісно, відкидати Кантову конститутивну автономність — однак його, Канта, моральний конструктивізм може схвалювати політичний конструктивізм у всьому його обсягові¹. І, звісно ж, політичний конструктивізм приймає той його погляд, що принципи практичного розсудку породжуються (коли ми наполягаємо на тому, що вони породжуються хоч би де) у нашій моральній свідомості як такі, що інформується практичним розсудком. Більш нізвідки вони не походять. Кант є історичним джерелом тієї ідеї, що розсудок, і теоретичний і практичний, є самопороджуваним і самозасвідчуючим. І все ж, приймаючи це, треба ще розв'язувати окреме питання, чи ті принципи практичного розсудку конституують лад цінностей.

2. Третя ж відмінність та, що основні концепції особи й суспільства в Кантовому погляді мають, припустімо, якусь основу в його трансцендентальному ідеалізмі. Обминаю розгляд того, якою може бути та основа, й тільки скажу, що є, звісно, багато способів, якими вона досі розумілася, й один із них ми могли б прийняти як істинний у рамках нашого вичерпного погляду. Пригадаймо те моє припущення, що всі ми маємо якнайвичерпніший погляд, який далеко виходить за межі політичного, хоча він може бути й частковим, а часто, то й фрагментарним, і неповним. Але тут це ні до чого. Істотне тут те, що справедливість як чесність послуговується, в якості елементарних організуючих ідей, певними фундаментальними ідеями, що є політичними. Трансцендентальний ідеалізм та інші подібні метафізичні доктрини не відіграють ніякої ролі в їх організації й виставленні.

¹ Для політичного лібералізму це не менш важливо, ніж схвалення з боку розумового інтуїціоніста.

Ці відмінності ведуть нас до четвертої — до відмінних цілей цих двох поглядів. Справедливість як чесність націляється на розкриття громадської основи виправдання в питаннях політичної справедливості за наявності факту розсудкового плюралізму. Оскільки ж виправдання адресується іншим, то виходить воно з того, що вважається, чи може вважатися, за спільне; отож ми й починаємо з поділюваних фундаментальних ідей, імпліцитних у громадській політичній культурі, сподіваючись виробити з них таку політичну концепцію, що може здобути вільну й зважену розсудкову згоду в судженні, а ця згода щоб була стабільною в розумінні здобуття підтримки об'єднавчого консенсусу розсудкових вичерпних доктрин. Цих умов вистачає для розсудкової політичної концепції справедливості.

Нелегко дати короткий виклад Кантовим цілям. Але я вважаю, що роль філософії він розглядає як апологію — як оборону розсудкової віри. Це не та, давніша, теологічна проблема демонстрації сумісності віри й розсудку, а проблема показу когерентності й єдності розсудку, і теоретичного, й практичного, із самим собою, та ще того, як нам розглядати розсудок у якості останньої апеляційної інстанції — як єдино спроможний уладнати всі питання про діапазон і межі своєї власної компетентності¹. Кант намагається у своїх перших двох *Критиках* захистити і наше знання природи, й наше знання надій свободи через моральний закон; а ще він хоче знайти спосіб так сприймати природне право й моральну свободу, аби вони не були несумісними. Його погляд на філософію як на оборону відкидає всяку доктрину, що підриває єдність і когерентність теоретичного й практичного розсудку; він, цей погляд, протистоїть раціоналізмові, емпіризмові й скептицизмові настільки, наскільки вони схиляються до цього результату. Кант зміщує тягар доказу: ствердження розсудку корениться в думці й практиці звичайного (здорового) людського розсудку, з якого й має розпочинатися філософська рефлексія. Поки та думка й практика не заворогували самі з собою, ніяка оборона їм не потрібна.

Будь-котра з цих відмінностей є досить далекосяжною, аби нею відрізнити справедливість як чесність від Кантового морального конструктивізму. І все ж ці відмінності пов'язані між собою: четверта, відмінність мети, разом із фактом розсудкового плюралізму, веде до перших трьох. Однак справедливість як чесність саме до цього місця ладна прийняти Кантів погляд на філософію як на оборону: за наявності розсудково сприятливих

¹ Це прочитання я завдячую Сьюзен Нейман.

умов вона розуміє себе як оборону можливості справедливої, конституційного демократичного устрою.

§ 3. Справедливість як чесність у якості конструктивістського погляду

1. Одна попередня заувага — перш ніж нам звернутися до конструктивістських аспектів справедливості як чесності. Якщо конструктивістські погляди мають легітимне місце в рамках моральної й політичної філософії, то вони мають і певну спорідненість із конструктивістськими ідеями у філософії й математиці. Кантове тлумачення синтетичної апіорії природи арифметики й геометрії є, звісно, одним з історичних джерел цих поглядів¹.

Одна подібність тут повчальна: в обох випадках ідея має формулювати певне процедурне представлення, де, наскільки це можливо, втілено й відкрито для ока всі релевантні критерії коректного розсудкового міркування: математичного, морального чи політичного². Судження є розсудкові — розсудливі й тверезі, якщо вони результатують із коректного виконання коректної процедури й спираються лише на істинні засновки. У Кантовому поданні морального міркування процедурне представлення дається категоричним імперативом, що виражає ті вимоги, які чистий практичний розсудок накладає на наші розумові максими. В арифметиці ця процедура виражає те, як прості числа породжуються з елементарного концепту одиниці й кожне число — з попереднього. Різні числа розрізняються за місцем у породженій таким чином низці. Ця процедура показує основні

¹ Особливо цінні погляди у Чарлза Парсонса: Charles Parsons, «Kant's Philosophy of Arithmetic», 1969; передруковано у: *Mathematics and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), а також його стаття: «Mathematics Foundations of», in Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Academic Press, 1977); а також у Майкла Фрідмана: Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992) chaps. 1 and 2.

² Оскільки процедура розглядається як така, що містить, наскільки це можливо, усі релевантні критерії, то говориться, що вона визначає ідеал, скажімо, ідеального математика чи ідеал розумової й розсудкової особи, яка розуміє й коректно застосовує процедуру категоричного імперативу, а чи ідеал певної сфери цілей, спільноту таких ідеальних осіб. Вище ми мали б сказати: «наскільки можливі усі релевантні критерії», бо жодного визначення не можна проголосити остаточним і трактувати як таке; всяке витлумачення їх є завжди відкритим для перевірки критичною рефлексією. Це так, хай навіть нині ми цілком певні наших формулювань принципів і не годні бачити, де тут може бути серйозна помилка.

властивості, що конституюють факти про числа, так що коректно отримані з неї твердження про числа є коректними.

2. Щоб пояснити політичний конструктивізм, треба нам поставити три запитання.

Перше: за цієї форми конструктивізму — що тут конструюється, будується? Відповідь: зміст політичної концепції справедливості. У справедливості як чесності цим змістом є принципи справедливості, що їх вибирають у первісній позиції сторони, коли намагаються утвердити інтереси тих, кого представляють.

Друге запитання буде таке: чи ж конструюється-будується сама первісна позиція як процедурний засіб репрезентації? Ні — вона просто викладається. Ми починаємо з фундаментальної ідеї добре організованого суспільства як чесної системи співпраці між розсудковими й розумовими громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні. Тоді ми викладаємо процедуру, що виставляє розсудкові умови, щоб нав'язати їх сторонам, котрі в якості розумових представників мають вибрати громадські принципи справедливості для основної структури такого суспільства. Мета нашої цієї дії — виразити в тій процедурі усі релевантні критерії розсудковості й розумовості, що прикладаються до принципів і норм політичної справедливості. Якщо ми зробимо це належним чином, то ми припускаємо, що коректний розвиток дискусії від первісної позиції мав би дати найвідповідніші принципи справедливості, аби вони керували політичними стосунками між громадянами. Ось таким чином політична концепція громадян як співпрацюючих у добре організованому суспільстві й формує зміст політичних права й справедливості.

3. Це веде нас до третього запитання: що це означає, коли ми кажемо, що концепції громадян і добре організованого суспільства криються в конструктивістській процедурі, чи то моделюються нею? Це означає, що форма процедури з її конкретнішими рисами виводиться із цих концепцій, взятих за її основу.

Проілюструймо це: десь інде ми сказали, що громадяни мають дві моральні спроможності. Першою є здатність на чуття справедливості, що дає нам змогу розуміти й застосовувати на практиці розсудкові принципи справедливості, які визначають чесні умови соціальної співпраці. Другою моральною спроможністю є здатність на концепцію блага — концепцію цілей і задумів, гідних нашої їм відданості, разом з упорядкуванням тих елементів, аби вони вели нас через усе життя. Здатність громадян на концепцію їхнього блага й то в такій манері, що відповідає політичній справедливості, моделюється в рамках процедури розумовіс-

тю сторін. І навпаки: здатність громадян на чуття справедливості моделюється в рамках самої процедури такими рисами, як розсудкова умова симетрії (чи рівності), що в них поставлено їхніх представників, а також обмеженнями інформації, які виражено запоною незнання.

До того ж здатність на чуття справедливості, яка виявляється у розсудковому міркуванні громадян у політичному житті добре організованого суспільства, також назагал моделюється цією процедурою. В якості таких громадян ми є і розсудковими й розумовими, на противагу сторонам у первісній позиції, котрі (це важливо підкреслити) як штучні особи, виразники засобу репрезентації, є суто розумовими. До того ж частиною ідеї добре організованого суспільства є те положення, що його політична концепція є громадською. Це моделюється тією рисою, що у вибиранні принципів справедливості сторони мусять, наприклад, брати до уваги наслідки цих принципів, коли вони будуть взаємно визнані, а також те, як це відіб'ється на концепції громадян про них самих та на їхній мотивації діяти, виходячи з цих засад.

І на завершення: отже, не все будується-конструюється, її ми повинні мати якийсь матеріал, так би мовити, з якого б почати. У ліберальнішому розумінні, конструюються тільки сутнісні принципи, що точно визначають зміст політичних права й справедливості. Сама ж процедура просто викладається, причому використовуються, як вихідні точки, основні концепції суспільства й особи, принципи практичного розсудку, а також громадська роль політичної концепції справедливості.

4. Я сказав (двома параграфами вище), що здатність на чуття справедливості, яке характеризує розсудкове міркування громадян у добре організованому суспільстві, моделюється всією процедурою. Щоб показати важливість цього факту, розгляну одне заперечення, паралельне тому закидові, що його зробив Шопенгауер Кантовому вченню про категоричний імператив¹. Шопенгауер стверджував, що Кант, доводячи обов'язок взаємодопомоги в ситуаціях горя (четвертий приклад у *Grundlegung*), апелює до того, що розумові діячі, як кінцеві істоти з потребами, можуть послідовно хотіти зробити універсальним законом. З огля-

¹ Див. *На основі етики* (1840), частина II, § 7, у перекладі Е. Ф. Дж. Пейна: *On the Basis of Ethics*, E. F. J. Payne (trans., New York: Liberal Art Press, 1965), сс. 89–92. Я в боргу перед Джошуєю Коеном за його вказівку мені на те, що моя попередня відповідь на цю критику не дорівнює силі Шопенгауєрового закиду. Див. *Theory*, pp. 147 і далі, а також «Кантівський конструктивізм», с. 530 прим. Дякувати йому, я вірю, що моя відповідь у цьому тексті стала кращою й веде до виправленого тлумачення первинних благ. А ще я в боргу перед Стівеном Дарволом, його працею «На захист кантівської інтерпретації»: Stephen Darwall, «A Defense of the Kantian Interpretation», *Ethics* 86 (January 1976).

ду на нашу потребу в любові й симпатії, принаймні при певних нагодах, ми не можемо бажати такого соціального світу, де б інші завжди були байдужими до наших благань у таких випадках. Виходячи з цього, Шопенгауер заявляв, що Кантів погляд є в основі своїй егоїстичним, із чого випливає, що це, зрештою, — просто замаскована форма гетерономії.

Тут мій клопіт — не захищати Канта від цього закиду, а вказати, чому є некоректним це паралельне заперечення справедливості як чесності. Для цього завважмо, що експромтом постають дві речі, які підказують Шопенгауєрів закид. По-перше, він вважає, що Кант, коли максими зроблено універсальними законами, просить нас випробувати їх у світлі їхніх загальних наслідків для наших природних схильностей і потреб — схильностями й потребами, що розглядаються егоїстично. По-друге, правила, що визначають процедуру для випробування максим, Шопенгауер інтерпретує як зовнішні принуки, а не як виведені з сутнісних рис осіб як розсудкових. Ці ж принуки наві'язуються, так би мовити, іззовні, обмеженнями нашої ситуації — тими обмеженнями, що ми їх хотіли б перебороти. Ці два міркування спонукали Шопенгауєра сказати, що категоричний імператив є принципом взаємності, якого егоїзм хитро приймає як компроміс. Як такий принцип, він може бути придатним для якоїсь конфедерації націй-держав, але тільки не як моральна засада.

5. Обміркуймо тепер це паралельне заперечення справедливості як чесності з огляду на ці два моменти. Що стосується першого, то сторони у первісній позиції не мають ніяких прямих інтересів поза інтересом до тієї особи, яку кожен із них представляє, і вони поцінують принципи справедливості в термінах первинних благ. До того ж вони займаються забезпеченням для представлюваної ними особи інтересів вищого порядку — наших інтересів у розвитку й здійсненні наших двох моральних здатностей і в наданні умов, за яких ми могли б розвивати нашу визначену концепцію блага, хоч би якою вона була. Перелік первинних благ і покажчик цих благ має скількимога пояснюватися посиланням на ці інтереси, припускаючи завжди, що представлені мають, до мінімального необхідного рівня, ті здатності, які пристосовують їх до буття нормальними співпрацюючими членами суспільства протягом цілого їхнього життя. А що ці інтереси беруться, щоб визначити потреби людей як розсудкові й розумові, то цілі сторін — не егоїстичні, а цілковито відповідні й належні. Вони роблять те, що опікуни мають чинити відносно особи, яку вони представляють. До того ж із концепцією вільних осіб узгоджується те, що громадяни повинні напучувати своїх представників, аби ті

забезпечили умови для реалізації й здійснення їхніх моральних здатностей і для розвивання їхньої концепції блага, а також соціальні основи й засоби їхньої самоповаги (II:5.4). Це контрастує з Шопенгауеровим переконанням, що в Кантовій доктрині максими випробовуються ймовірністю того, що вони зуміють задовольнити діячеві природні потреби й схильності, розглядувані як егоїстичні.

Повертаючись до другого моменту: принуки, що нав'язуються сторонам у первісній позиції, є й справді зовнішніми відносно них як розумових діячів побудови, просто штучних персонажів, що персоніфікують наш засіб репрезентації. І все ж ці принуки виражають розсудкові, а отже, формальні умови, імпліцитні в моральних здатностях членів добре організованого суспільства, яких представляють сторони. Як ми вже переконалися, ці здатності моделюються симетричним розташуванням сторін у первісній позиції та їхньою улеглістю обмеженням, запровадженням на чинних підставах і для ствердження принципів справедливості, виражених запоною незнання (I:4). Це суперечить другому Шопенгауеровому припущенню, що принуки категоричного імперативу виводяться з обмежень нашої скінченної природи, які б ми, на підказку наших природних схильностей, хотіли перебороти. Однак у справедливості як чесності розвиток і здійснення нашої моральної здатності (відповідної розсудковому) є одним із наших інтересів вищого порядку, а цей інтерес іде пліч-о-пліч із політичною концепцією особи як вільної й рівноправної. Як тільки це досягнуто, ті принуки первісної позиції більше вже не бачаться як зовнішні. Знов же ця паралель Шопенгауеровому закидові тут не годиться, а свідчить, як ми вже розглянули в II:6, як первісна позиція моделює повну автономність громадян (на протигагу їхній автономності розумовій), коли повна автономність розуміється як політична, а не як етична цінність на все життя чи більшу його частину.

§ 4. Роль концепцій суспільства й особи

1. Я весь час говорив, що політичний конструктивізм виходить із поєднання практичного розсудку з відповідними концепціями суспільства й особи та громадською роллю принципів справедливості. Конструктивізм не виходить із самого практичного розсудку, а вимагає такої процедури, що моделювала б концепції суспільства й особи. Але ж які концепції є відповідними, підходящими і як вони виникають?

Загальна відповідь буде така: принципи практичного розсудку (як розсудкові, так і розумові принципи) й концепції суспільства та особи є взаємодоповнювальними. Достоту як принципи логіки, висновку й судження не використовувалися б, коли б не було осіб, спроможних думати, висновувати й судити, так і принципи практичного розсудку виражаються в думці й судженні розсудкових і розумових осіб і застосовуються ними в їхній соціальній і політичній практиці. Принципи ці застосовуються не самі собою — це ми використовуємо їх, формуючи наші наміри й дії, плани й рішення у наших стосунках з іншими особами. В такому разі ми можемо назвати концепції суспільства й особи «концепціями практичного розсудку»: вони характеризують діячів, що розсудково міркують, і вони ж визначають контекст для проблем і питань, до яких прикладаються принципи практичного розсудку. Отже, практичний розсудок має два аспекти: принципи практичного розсудку й судження, з одного боку, й особи, природні чи корпоративні, чия поведінка інформується цими принципами, — з другого. Без концепцій суспільства й особи принципи практичного розсудку не мали б ні сенсу, ні використання, ні застосування.

Хоча концепції суспільства й особи характеризують діячів, що міркують розсудково й точно визначають контекст практичних питань, ці концепції мають ту загальну форму, яку мають, бо використовуються вони з принципами практичного розсудку. Ми питаємося: якими ж повинні бути особи, щоб займатися практичним розсудком? Відповімо тим, що скажемо: особи мають ті дві моральні здатності, а ще — остаточно визначену концепцію блага. Їхня розсудковість і розумовість означають, що вони вміють розуміти й застосовувати ті два різновиди практичних принципів і діяти, виходячи з них. Це, своєю чергою, означає, що вони мають здатність на чуття справедливості й на концепцію блага, а що ця остання здатність зазвичай розвивається й залучається до праці, то припускається, що концепції блага в особи є в будь-який даний час остаточно визначеними, себто вони виражають певний план кінцевих цілей і прихильностей разом із якоюсь вичерпною доктриною, в світлі якої й тлумачаться ті елементи.

Ці концепції суспільства й особи як ідеї розсудку конструюються, звісно, не більше, аніж принципи практичного розсудку. Але ми можемо думати про них як про складених до купи й пов'язаних між собою. Як ми оце зробили допіру, ми можемо розмірковувати над тим, як ці ідеї з'являються в нашій практичній думці, й спробувати установити такий лад, де б їх можна було пов'язувати: від загальніших і простіших — до специфічніших і складніших. Тож головною ідеєю суспільства є таке суспільство,

чий члени займаються не просто діяльністю, координованою наказами від якоїсь центральної влади, а діяльністю, яка скеровується визнаними громадськістю правилами й процедурами, що їх співпрацюючі приймають, розглядаючи як такі, що належним чином регулюють їхню поведінку. Ми дістанемо ідею політичного суспільства, коли додамо, що діяльності співпраці вистачає для всіх головних цілей життя та що його члени населяють певну добре визначену територію із покоління в покоління (I.3.2–3). Ця ідея належить до практичного розсудку й до неї входить ідея належної, відповідної чи правильної поведінки.

2. Чого бракує цьому начеркові основної ідеї суспільства, так це концепції права й блага, на основі якої його члени приймають правила й процедури, що спрямовують їхню діяльність. У справедливості як чесності ця відсутня концепція конструюється, вдаючись до принципів практичного розсудку в поєднанні з політичними концепціями суспільства й особи. Це — особливий випадок, де члени суспільства є громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні з огляду на їхнє володіння двома моральними здатностями до необхідної міри. Це основа рівності. Моральним діячем тут виступає вільний і рівноправний громадянин як член суспільства, а не моральний діяч узагалі.

Інші суспільства беруть собі якийсь відмінний погляд, засновуючи його на певних релігійних чи філософських доктринах. При цьому дуже мала ймовірність того, що їхні концепції справедливості будуть конструктивістськими (в розумінні, якого ми надали цьому термінові), й вони, можливо, будуть вигірпними, але не політичними. Тут немає потреби наводити приклади, але хоч би якими були ті релігійні й філософські доктрини, я припускаю, що всі вони міститимуть таку концепцію права й блага, яка включатиме й концепцію справедливості, що її можна б розуміти як таку, що певним чином сприяє загальному благу. Має бути можливо розуміти цю концепцію так, щоб коли йти за нею, суспільство брало до уваги благо усіх своїх членів і всього суспільства загалом. Правила й процедури, разом із поділюваними релігійними, філософськими й іншими громадськими переконаннями, не виключають цієї можливості. Ця ідея справедливості може видатися слабкою. І все ж якась така ідея необхідна, коли нам судилося мати суспільство з правовою системою, яке б нав'язувало те, що коректно вважається щирими обов'язками, а не суспільство, яке просто примушує своїх підданців, не здатних чинити опір¹. Визначені концепції

¹ Тут я маю на увазі те, що правова система, аби бути життєздатною, мусить мати певний зміст, наприклад, мінімальний зміст природного права, про що йдеться у книзі Г. Л. А. Гарта *Концепт права*: H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, с. 189–95. Чи можна наводити ще сильніші аргументи, от як стверджує

суспільства й особи є істотними елементами будь-якої концепції справедливості й блага.

Тоді скажімо, що концепції суспільства й особи, а також громадська роль принципів справедливості є ідеями практичного розсудку. І вони не тільки прибирають такої форми, якої потребує практичний розсудок для свого застосування, а й забезпечують контекст, у рамках якого виникають практичні питання й проблеми: яка природа соціальної співпраці? Чи є ті співпрацюючі вільними й рівноправними, а чи їхні ролі відмінні й нерівні, як їх уладнали релігія й культура? Без ідей суспільства й особи немає місця концепціям права й блага. Вони настільки ж основні, як ідеї судження й висновку та як принципи практичного розсудку.

§ 5. Три концепції об'єктивності

1. Розумовий інтуїціонізм, Кантів моральний конструктивізм і політичний конструктивізм справедливості як чесності мають кожен по концепції об'єктивності, хоча розуміють вони об'єктивність кожен по-своєму. Кожен може думати, що концепції іншого ґрунтуються на некоректних припущеннях; однак ми побачимо, що й інтуїціонізм, і Кантів погляд могли б визнати: політичний конструктивізм таки забезпечує належну основу об'єктивності для своїх обмежених політичних цілей. Аби пояснити ці речі, я огляну в цьому розділі, як кожен із даних поглядів передбачає п'ять істотних елементів концепції об'єктивності¹.

Першою основою є те, що всяка концепція об'єктивності має установити громадську структуру думки, що була б достатньою для застосування концепту судження й для здобуття висновків на основі розсудкових міркувань і свідчень після обговорення й належного обміркування. Бо й справді, це є необхідним для всіх різновидів дослідження: моральних, політичних, наукових чи просто справ здорового глузду. Тож коли ідею міркування й су-

у своїй *Теорії права* Філіп Сопер: система законності має шанувати певні права, якщо їй судилося виробити морально міцні обов'язки, а не просто примушувати: наприклад, мінімальне право на безпеку життя, свободи й власності; право на справедливість, що розуміється як така, що підтримує принаймні формальну рівність, і такі взаємні стосунки між правителем і правованими, які дозволяють взаємоповагу, а все це, своєю чергою, вимагає права на обговорення й доброї віри для офіційної претензії на відправлення правосуддя. Див.: Philip Soper, *A Theory of Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), с. 125–47. Я припускаю, що суспільство має таку концепцію справедливості, що задовольняє подібні умови, узгоджуючись із ідеєю сприяння спільному благу. Інакше ми можемо отримати не суспільство, а щось інше.

¹ Ці основи широко визнані. У тому, як я їх тут подаю, немає нічого нового.

дження застосувати до наших моральних і політичних тверджень як до протиставлених просто висловленню нашого психологічного стану, то ми повинні бути спроможними робити судження й доходити висновків на основі взаємно визнаних критеріїв та свідчень, і то саме в цей спосіб, а не в який-небудь інший, досягати порозуміння через вільну реалізацію наших здатностей судження.

Як наслідок першого цього основного елемента впливає ось такий другий. Визначальною рисою судження (морального чи ще якого) є те, що воно має за мету бути розсудковим чи істинним, залежно від випадку. Отже, концепція об'єктивності має дати точне визначення концептові коректного судження, зробленому з її точки зору, а отже, й улеглого її нормам. Вона може збагнути коректні судження у знайомий спосіб, настільки ж істинний у світлі незалежного ладу цінностей, як і в розумовому інтуїціонізмі,— або ж, як у політичному конструктивізмі, може побачити коректні судження як розсудкові, себто як підперті перевагою підстав, визначених принципами права й справедливості, що випливають із такої процедури, яка коректно формулює принципи практичного розсудку в поєднанні з відповідними концепціями суспільства й особи.

2. Третім основним елементом буде концепція об'єктивності, що має точно визначити певний лад розсудкових міркувань як даний її принципами й критеріями, а ще вона має віддати ці міркування діячам, індивідуальним чи корпоративним, як такі міркування, що вони повинні зважити їх і керуватися ними за певних обставин. Вони повинні діяти, виходячи з цих міркувань, незалежно від того, чи спонукаються ними чи не ними, і таким чином ці віддані міркування можуть переважати ті міркування, що їх мають, чи гадають, ніби мають, діячі, з їхньої власної точки зору.

Знов же як наслідок, ми маємо четвертий основний елемент — власне, концепція об'єктивності повинна відрізнити об'єктивну точку зору (як дану, скажімо, точкою зору певних належно визначених розсудкових і розумових діячів) від погляду будь-котрого конкретного діяча, індивідуального чи корпоративного, а чи якої конкретної групи діячів, у будь-який конкретний час. Частиною розуміння концепту об'єктивності є те, що ми ніколи не припускаємо, ніби саме наше думання, мовляв, ось щось є справедливим чи розсудковим, розсудливим, а чи таке думання якоїсь групи, і робить його таким.

П'ятим основним елементом є те, що концепція об'єктивності який-небудь та має звіт про порозуміння в судженні між розсудковими діячами. Вона може, як і в інтуїціонізмі, сказати, що розсудкові діячі мають інтелектуальні й моральні здатності, які

дають їм змогу пізнати незалежний лад цінностей і вивчити, пристосувати, узгодити, через обговорення й рефлексію, свої судження, що його стосуються. Чи альтернативно: вона може, як і в політичному конструктивізмі, бачити розсудкових осіб як здатних вивчити й опанувати концепти й принципи практичного розсудку, а також принципи права й справедливості, що впливають із процедури побудови-конструювання¹. Вивчивши й опанувавши ці речі, розсудкові особи можуть коректно застосовувати ці принципи й норми, а коли ми припустимо, що вони спираються на ту саму (істинну) інформацію, вони доходять того самого (чи подібного) висновку.

Підсумуймо: моральна й політична концепція є об'єктивною тільки тоді, коли вона запроваджує таку структуру думки, розсудкового міркування й судження, що відповідала б цим п'ятьом основним елементам. Із того способу, яким подається лад міркувань концепції, стає зрозуміло, що судження будь-якого діяча, індивідуального чи корпоративного, може бути помилковим. Причому робиться розрізнення між міркуванням (розсудковим) і судженням, хоч би які вони були щирі й позірно коректні, й тим, що є істинним чи розсудковим (залежно від того, про який погляд ідеться). Додаймо ще, що визначальним для розсудкових діячів є те, що вони визнають ці основи та що це їхнє визнання допомагає забезпечити тло, необхідне для порозуміння в судженні. А шостий основний елемент, що розглядається в наступному розділі, вимагає, щоб ми були спроможними пояснити розбіжності у якийсь певний спосіб (§ 7.2).

3. Сказати, що ці три погляди, які ми допіру обговорили, мають різні концепції об'єктивності, означає сказати, що вони не одним і тим самим способом пояснюють ці основні елементи об'єктивності. Поміркуймо над розумовим інтуїціонізмом: другий основний елемент розглядає коректне моральне судження як таке, що є істинним у світлі котрогось незалежного ладу моральних цінностей. Ні Кантів моральний конструктивізм, ні політичний конструктивізм не розглядають моральних суджень як об'єктивних у той спосіб, оскільки ні той, ні той не стверджують якого-небудь незалежного ладу цінностей (хоча політичний конструктивізм і не заперечує його). Певні різновиди розумового інтуїціонізму є також гетерономними у першому й доктринальному розуміннях (§ 1.6), чим відрізняються не лише від Кантового конструктивізму, а й від політичного конструктивізму справедливості як чесності. Однак для політичного конструктивізму гетерономія в цьому доктринальному розумінні є не рисою розумового інтуїціонізму як такого, а тільки

¹ Тут немає прихованого натяку на те, що ми нібито маємо знання цієї процедури; скорше ми можемо послугуватися принципами, що з неї впливають.

рисом того, як певні його варіанти бачать чи розкривають цей лад цінностей.

Але ж як розумовий інтуїціонізм задовольняє четвертий основний елемент об'єктивності, себто як він відрізняє точку зору діяча від об'єктивної точки зору й пояснює, де може бути діячева помилка? Тут інтуїціонізм може спиратися на звіт перших принципів і концепцій практичного розсудку, прийнятих по належному розмірковуванню (§ 1.4). Тоді точку зору діяча й відрізняють від об'єктивної. Розумовий інтуїціонізм може погодитися з політичним конструктивізмом у тому, що немає способу мати добре обґрунтоване знання про лад цінностей чи сформувані розсудкові переконання про нього без розсудкового обговорення, хоча інтуїціонізм звертається до ідеї моральної перцепції й інтуїції не так, як це робить конструктивізм.

4. Із чого випливає, що якийсь варіант розсудкового інтуїціонізму й політичного конструктивізму (ми припускаємо на мить, що обидва розглядають політичні цінності) міг би пристати на ті самі принципи практичного розсудку й концепції суспільства та особи. Обидва могли б також прийняти й конструктивістське доведення з первісної позиції, що дає принципи політичної справедливості. Кожен із них користувався б тією самою структурою, аби розрізнити точку зору діяча та об'єктивну точку зору. Різниця тут та, що розумовий інтуїціонізм додав би, що розсудкове судження є істинним, чи ймовірно істинним (залежно від сили розсудкових міркувань), у світлі якого-небудь незалежного ладу цінностей. Політичний конструктивізм не став би цього ні стверджувати, ні заперечувати. Для його цілей, як ми переконуємося далі, досить концепту розсудкового.

Тож розумовий конструктивізм може припускати, що політичний конструктивізм має якийсь різновид об'єктивності — такий, що підходить його політичним і практичним цілям. Його заперечення зводиться до того, що конструктивізму бракує належної концепції істинності моральних суджень — такої, котра розглядає моральні принципи як істинні чи хибні в світлі певного незалежного ладу цінностей. Політичний конструктивізм не вдається до цієї ідеї істинності, додаючи, що ствердження чи заперечення подібної доктрини виходить за межі політичної концепції справедливості, сформованої так, щоб вона була скількимога прийнятнішою для всіх розсудкових вичерпних доктрин. Розумовий інтуїціоніст, що погодився б зі змістом справедливості як чесності (чи іншого подібного конструктивістського погляду) й ствердив би зв'язок між її розсудковими судженнями й судженнями істинними, міг би також подивитися

на ті розсудкові судження як на істинні. Тут не було б ніякої суперечливості (§ 8)¹.

Що ж до Кантового морального конструктивізму (§ 2), то коректне моральне судження є таким, що задовольняє всі релевантні критерії розсудковості й розумовості, втілені в процедурі категоричного імперативу для випробування максим. Яке-небудь судження, обґрунтоване принципами й правилами, що проходять це випробування, визнається за коректне будь-якою розсудковою й розумовою (а також поінформованою) особою. Саме це й має на увазі Кант, коли говорить, що ці судження є універсально комунікабельними: як розсудкові й розумові ми визнаємо, застосовуємо й можемо пояснити іншим ту саму процедуру надання їм чинності. При цьому забезпечуються всі основні елементи об'єктивності.

5. Яка ж роль цих основних елементів об'єктивної точки зору та що вони роблять? Пригадаймо з II:1.4, що розсудкове є громадським у такі способи, в які розумове не є ним: саме через розсудкове ми вступаємо в громадський світ інших і стоїмо, готові пропонувати чи приймати, залежно від випадку, розсудкові принципи для визначення чесних умов співпраці. Ці ж принципи впливають із такої процедури конструювання-побудови, що виражає принципи практичного розсудку в поєднанні з відповідними концепціями суспільства й особи, і, як такі, їх можна використовувати на підтримку наших суджень як розсудкових. Разом вони видають політичну концепцію справедливості для судження-судіння основних інституцій і точно визначають політичні цінності, в термінах яких можуть бути оцінені ті інституції. Тож основами об'єктивності є риси, що вимагаються від структури думки й судження, коли то має бути відкрита й громадська основа виправдання для громадян як вільних і рівноправних. Коли громадяни поділяють яку-небудь розсудкову політичну концепцію справедливості, вони поділяють і спільний ґрунт, на якому може розгортатися громадське обговорення фундаментальних питань.

Ми можемо переконатися в цьому, по чергово піддавши основні елементи перевірці. Перший основний елемент охоплює приблизно те, що ми допіру сказали: він твердить, що концепція об'єктивності повинна установити громадську структуру, яка була б достатньою для застосування концепту судження й досягнення висновків на основі взаємно визнаваних міркувань і свідчень. Другий основний елемент додає, що у випадку конструктивізму вона є визначальною для судження, яке ми спря-

¹ Це відповідає «Кантівському конструктивізму в моральній теорії», с. 507 і далі.

мовуємо на здійснення розсудкового судження — такого, що підпирається перевагою міркувань, даних належною процедурою.

Третій основний елемент вимагає, щоб даний її принципами лад міркувань був призначений діячам як міркування, яким вони мають віддавати належний пріоритет, відрізняючи їх від тих міркувань, що їх вони мають, коли дивляться зі своєї точки зору. Коли б цього не вимагалось, забракло б поділюваної основи для громадського виправдання. І, нарешті, як висновок, — четвертий основний елемент підкріплює третій, наголошуючи на розрізненні об'єктивної точки зору й погляду будь-якої конкретної особи. І взагалі думка й судження завжди необхідні, аби приводити нашу точку зору в відповідність із об'єктивною точкою зору. Знов же, це потрібно для поділюваної громадської основи виправдання.

Завважмо, що в конструктивізмі об'єктивна точка зору завжди розуміється як погляд певних розсудкових і розумових осіб, точно й належним чином визначених. У Кантовому вченні це — точка зору таких осіб, як члени сфери цілей. Ця поділювана точка зору є можливою, оскільки дається вона категоричним імперативом, що представляє принципи й критерії, імпліцитні в їхньому спільно-людському розсудковому міркуванні. Подібним же чином і в справедливості як чесності це — точка зору вільних і рівноправних громадян як таких, що є належно представленими. Отже, на противагу тому, що Нагель називає «безособовою точкою зору»¹, конструктивізм — і моральний, і політичний — говорить, що об'єктивна точка зору завжди має бути звідкись. А це тому, що вона, як така, що покликається на практичний розсудок, повинна виражати точку зору осіб, індивідуальних² чи корпоративних, відповідно схарактеризованих як розсудкові й розумові. Не існує такої речі, як точка зору практичного розсудку як такого. Це веде нас до того, що я говорив у § 4 про роль концепцій особи й суспільства.

І остання заувага. Вище я сказав, що основні елементи об'єктивності (включно з шостим у § 7.2) є необхідними для поділюваної громадської основи виправдання. До цього додамо, що вони ще й достатні. Разом із цим політичний лібералізм дістає таке тлумачення об'єктивності, яке є достатнім для цілей політичної концепції справедливості. Як ми вже сказали, йому немає потреби виходити за рамки своєї концепції розсудкового судження, тож він може лишити концепт істинного морального судження вичерпним доктринам.

¹ Див.: Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), с. 138–43.

² Гюмів розсудливий спостерігач із його *Трактату*, III:3.і, є прикладом такого індивіда.

§ 6. Об'єктивність, незалежна від причинного погляду пізнання

1. Конструктивізм вважає, що об'єктивність практичного розуму незалежна від причинної теорії пізнання. Аби прояснити цей момент і попередні зауваги, я розгляну одне заперечення. Дехто з авторів міг би сказати, що жодна з трьох оглянутих концепцій не є взагалі концепцією об'єктивності. Вони вважають, що об'єктивність суджень і переконань залежить від того, чи мають вони доладне пояснення в рамках причинної теорії пізнання. Вони гадають, нібито судження (чи переконання) є об'єктивним саме тоді, коли зміст нашого судження є (почасти) наслідком належного різновиду причинного процесу, що відбувається на нашому чуттєвому досвіді, скажімо, на тому, на якому засновується судження.

Наприклад, наше перцептуальне судження, що кіт сидить на килимку, є наслідком (почасти) відповідного причинного процесу, що впливає на наш перцептуальний досвід — сприйняття kota на килимку. Погляд тут той, що існує відоме пояснення здорового глузду для таких перцептуальних переживань, на якому й засновуються перцептуальні судження про фізичні об'єкти середнього розміру. Зрештою когнітивна психологія мала б бути спроможною видати цю історію навіть для наших більш теоретичних, вищого порядку переконань. Десь таким чином у належний час дістануть своє пояснення й теоретики-фізики. Навіть ці переконання є об'єктивними, бо вони мають пояснення, яке показує, що ствердження їх фізиками є наслідком (почасти) належного причинного процесу, спорідненого з буттям світу в такий спосіб, у який, на думку фізиків, він існує¹.

2. Це заперечення підіймає глибокі питання ідеї об'єктивності. Обговорювати тут я їх не можу, а тільки викладу ось таку думку. Політичний конструктивізм приймає Кантів погляд настільки, що вважає: існують різні концепції об'єктивності, які підходять для теоретичного й практичного розсудку. Можливо,

¹ Цю концепцію об'єктивності застосовував до моральних суджень Гілберт Гарман у своїй *Природі моральності*: Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (New York: Oxford University Press, 1977), розд. 1–2, — аби довести, що вони не є об'єктивними. Есей Ворена Квіна «Істина й пояснення в етиці»: Warren Quinn, «Truth and Explanation in Ethics», *Ethics* 96 (April 1986) — містить розлогу критику на Гарманів погляд. Вельми подібну концепцію використовує й Бернард Вільямс у своїй *Етиці й межах філософії*: Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985). Критичний огляд цього питання див. у Квінових «Роздумах про втрату морального знання та Вільямс про об'єктивність»: Quinn, «Reflections on the Loss of Moral Knowledge and Williams on Objectivity», *Philosophy and Public Affairs* (Spring 1987). Я в боргу перед обома Квіновими есеями.

це тому, що, як ми вже переконалися, він гадає, що перший із них стосується до пізнання даних об'єктів, тоді як останній стосується до творення об'єктів у відповідності з певною концепцією тих об'єктів. Ми як розсудкові й розумові повинні, так би мовити, належно збудувати-сконструювати принципи права й справедливості, що точно визначали б ту концепцію об'єктів, яку ми маємо створити, і в такий спосіб керуватися в нашому громадському житті практичним розсудком. Прозора концепція об'єктивності для логіки й математики має свої особливі складнощі, в які я не буду тут удаватися¹. І все ж таки, як ми переконалися, порівняння практично-розсудкового міркування й математичної думки є повчальним. Щоб задовільно спростувати заперечення бодай наполовину, припустімо, що його причинна вимога є частиною відповідної концепції об'єктивності для суджень теоретичного розсудку, чи принаймні у більшості природознавства, і, подібним чином, для перцептуальних суджень².

І все ж ця вимога не є істотною для всіх концепцій об'єктивності, а не тільки для концепції, придатної для морального й політичного розсудкового міркування. Це доводиться тим фактом, що ми не вимагаємо від морального чи політичного судження, аби резони за нього показували його співвіднесеність із яким-небудь підходящим причинним процесом, а чи вимагали пояснення його в рамках когнітивної психології. Скорше тут досить того, щоб пропоновані розсудкові резони були достатньо сильними. Ми пояснюємо наше судження, по ходу його, просто перебираючи його підстави: пояснення криється у тих резонах, що ми їх щиро стверджуємо. Що тут іще можна сказати, окрім питання про нашу щирість і розсудливість?

Звісно, зважаючи на ті численні перепони на шляху до порозуміння в політичному судженні навіть серед розсудкових осіб, ми сягатимемо порозуміння не весь час чи навіть досить-такі

¹ Щодо цих складнощів див. «Математичну істину» Пола Бенасерафа: Paul Benaseraf, «Mathematical Truth», *Journal of Philosophy* 70 (November 1973). Тут я маю додати, що я припускаю, що знання здорового глузду (наприклад, наші перцептуальні судження), природознавство й соціальна теорія (як в економічній історії), а також математика є (чи можуть бути) об'єктивними, можливо, кожне з них у свій відповідний спосіб. Проблема полягає в тому, як з'ясувати, яким чином вони є такими, й дати цьому належне систематичне пояснення. Всякі аргументи проти об'єктивності морального чи політичного розсудкового міркування, які б доводили, через паралельні розмірковування, спрямовані проти здорового глузду, чи природознавства, чи математики, їхню необ'єктивність мають бути некоректними. Об'єктивність практично-розсудкового міркування — це хибно обране поле бою, де б оспорювати питання об'єктивності взагалі.

² Квін у своєму есеї «Роздуми про втрату морального знання» (прим. 1, с. 127) доводить, що цього не можна припускати й остільки, гадаючи, що це не стосується до фізики чи до науки взагалі. Гадаю, він може мати слушність, але у мене немає потреби розглядати тут цей момент.

рідко. Але ми повинні бути здатними хоча б звужувати наші розбіжності й таким чином наближатися до згоди — і то в світлі того, що ми розглядаємо як поділювані принципи й критерії практично-розсудкового міркування.

§ 7. Коли ж, політично кажучи, існують об'єктивні аргументи?

1. Досі ми оглянули три різні концепції об'єктивності, дослідивши, що означають ці концепції та як вони дозволяють нам говорити про існування резонів у котромусь об'єктивному ладові резонів. Але, звісно, ніщо з цього не доводить існування ось такого ладу резонів — не більше доводить, аніж ясний концепт однорога доводив би, що однороги таки існують. То коли ж ми можемо сказати, що політична концепція справедливості видає об'єктивні резони, висловлюючись політично?

Ось, скажімо, наступне. Політичні переконання (які є, звісно ж, і моральними переконаннями) є об'єктивними — фактично заснованими на певному ладові резонів, аргументів, — якщо розсудкові й розумові особи, що є досить кмітливими й совісними у здійсненні своїх здатностей практичного розсудку й чие розсудкове міркування не виказує жодних відомих вад розсудкового міркування, схвалють зрештою ті переконання чи бодай значно звужать свої розбіжності стосовно них, якщо при цьому ці особи знають релевантні факти й достатньо розглянули істотні для заторкнутої справи мотиви й то за умов, сприятливих для належного обміркування¹. (Тут я припускаю, що практичні концепції, які стверджують люди, задовольняють ті п'ять основних елементів об'єктивності, що їх ми вже розглянули [§ 5].) Сказати, що котресь політичне переконання є об'єктивним, означає сказати, що є резони, аргументи, точно визначені котроюсь розсудковою й взаємно визнаваною політичною концепцією (яка задовольняє ті основні елементи) й достатні, аби переконати всіх розсудкових осіб, що воно — розсудкове й розсудливе. А чи такий лад резонів-аргументів дійсно є визнаним і чи такі претензії є назагал розсудковими й розсудливими, це можна довести лише всеохопним успіхом протягом тривалого часу практики практично-розсудкового міркування, поділюваної всіма тими, хто є розсудковим і розумовим і визнає при цьому тягарі судження. Якщо вже є такий успіх, тоді немає ганджу і в

¹ Цю концепцію об'єктивності для практично-розсудкового міркування я розглядаю як істотно кантівську. Подібне твердження є і в Квінових «Роздумах», с. 199.

аргументах права й справедливості, що їх треба було б доводити, пов'язуючи їх із котримсь причинним процесом.

2. Я не кажу, нібито існування об'єктивного ладу політичних аргументів полягає чи в різноманітній діяльності здорового розсудкового міркування, чи в поділюваній усіма його практиці, а чи в його успіхові. Скорше успіх поділюваної всіма практики серед розсудкових і розумових осіб є тим, що підтверджує наші слова про існування якогось ладу (розсудкових) аргументів. Ідея тут та, що, коли ми зможемо навчитися використовувати й застосовувати концепти і судження, й висновку, й підстави, й свідчення, разом із принципами й нормами, що виокремлюють той тип фактів, який має рахуватись як (розсудкові) аргументи політичної справедливості; і коли ми з'ясуємо, що через розсудкове міркування у світлі цих взаємно визнаних критеріїв ми зуміємо досягти згоди в судженні (а коли не згоди, то що зможемо в будь-якому випадку звузити наші розбіжності в поглядах настільки, що цього буде досить для забезпечення того, що вражає нас як справедливі чи чесні, достойні чи пристойні стосунки між нами),— отоді все це й підтримає нашу певність в існуванні об'єктивних аргументів. Оце і є той тип підстав, що підтримує таку переконаність.

Отже, коли дано тло для успішної довготривалої практики цієї зваженої згоди в судженні чи принаймні звуження розбіжностей зазвичай вистачає для об'єктивності. Як ми переконалися, пояснення нашим переконанням є незрідка тривіальним: ми стверджуємо якесь судження й маємо його за коректне, бо припускаємо, що ми коректно застосували релевантні принципи й критерії практично-розсудкового міркування. Це співвідносне з відповіддю математиків, що, коли їх запитати, чому вони вірять в існування нескінченності ряду простих чисел, кажуть: будь-хто з математиків знає тому доказ. Саме доказ викладає те міркування, на якому й засновується їхнє переконання. Відсутність пояснення в когнітивній психології тут не до речі: спроможність навести доказ чи сформулювати достатні засновки для судження вже сама собою є найкращим можливим поясненням для переконань тих, хто є розсудковим і розумовим¹. Принаймні для політичних цілей немає потреби виходити за його межі в пошуках кращого, а чи шукати позад нього чогось глибшого².

¹ Тут паралель із математикою є повчальною: адже в цьому випадку ми маємо об'єктивність, не знаючи навіть, як досягнути бажаний зв'язок із певним причинним процесом.

² Цей кантівський смисл схоплює Нагель, коли каже: «Пояснення нашому переконанню може бути дане змістом і чинністю аргумента» (*The View from Nowhere*, р. 145). Саме кантівську точку зору ми зазначили раніше (наприклад у § 2), де говорили, що він хотів довести когерентність і єдність розсудку, як те

Безперечно: коли ми не можемо досягти згоди чи звзвити нашу незгоду, тоді релевантними можуть стати психологічні міркування. На те й існує шостий основний елемент, аби ми могли пояснити неспроможність наших суджень зійтися тими тягарями судження: трудностю охопити поглядом та оцінити всі свідчення, чи то делікатну рівновагу конкурентних розсудкових міркувань між супротивними сторонами питання, кожна з яких наводить нас на думку, що розсудкові особи можуть розходитися в поглядах (II:2). Тож велика частина вагомої незгоди є сумісною з об'єктивністю, наскільки це допускають тягарі судження. Однак незгода може виникати й з браку чи розсудковості, чи розумовості, чи совісності когось одного чи й більше із заангажованих осіб. Але якщо ми це кажемо, то мусимо бути обачними й зважати на те, що свідчення цих вад не є просто фактом самої незгоди. Ми повинні мати незалежні підстави (які надавалися б до ідентифікації за конкретних обставин) думати, що тут виявилися ось такі причини незгоди. Ці ж підстави також у принципі мають бути впізнаваними для тих, хто з нами не погоджується¹. У цьому моменті може втрутитися психологія.

3. І, нарешті, аби уникнути непорозуміння, я додаю ще один момент про конструктивізм. Ніякі конструктивні погляди, у тому числі й Сканлонів, не говорять, ніби факти, що є релевантними в практично-розсудковому міркуванні й судженні, конструюються, достоту як не стверджують вони й того, ніби конструюються концепції особи й суспільства². Пояснюю: ми можемо розрізняти два типи фактів, релевантних для політично-розсудкового міркування. Один тип характерний наведенням аргументів, чому, скажімо, ось така дія чи інституція є слушною чи хибною або ж справедливою чи несправедливою. Ці факти є так званими характерними рисами приписування слушності-хибності. Другий тип — це про зміст справедливості, чи про природу чеснот, а чи про саму політичну концепцію. Вони даються природою конструктивістської процедури. Ілюстрація до

оретичного, так і практичного, із самим собою та що розсудок є судом останньої інстанції, тим єдиним компетентним, хто може установити діапазон і межі своєму авторитетові й точно визначити свої власні принципи та канони чинності. Ми не можемо обґрунтувати ці принципи й канони ні на чому іншому, окрім розсудку. Його концепти судження й висновку, а також уся решта, не піддаються спрощенню. На цих концептах і закінчуються всі пояснення; одне із завдань філософії — розрадити нашу тугу, навіяну цією думкою.

¹ Нагель указує на цей момент на с. 231 своєї праці «Моральний конфлікт і політична законність».

² Тут я до значної міри виправляю мій виклад цього моменту, як він звучав у моїй третій лекції за 1980 р. Я в боргу перед Девідом Саксом і Т. М. Сканлоном за їхні повчальні коментарі й критичні зауваження.

першого типу факту: для доведення несправедливості рабства ми покликаємося на той факт, що воно дозволяє декому володіти іншими особами як своєю власністю й таким чином контролювати й привласнювати продукт їхньої праці. Ілюстрація до другого типу: ми можемо безпосередньо апелювати до того факту, що природа справедливості засуджує рабство як несправедливе, або ж до факту, що принципи справедливості засуджують рабство як несправедливе. Елементарним для політичної концепції справедливості як чесності є той факт, що серед політичних чеснот є терпимість і взаємоповага, а також чуття чесності й чемності¹.

З огляду на перший тип релевантних фактів конструктивістська процедура формується так, щоб видавати принципи й критерії, які б точно визначали, котрі з фактів про дії, інституції, осіб та соціальний світ узагалі є релевантними у політичному розмірковуванні. У твердженні про несправедливість рабства релевантним фактом про це є не те, коли воно виникло історично, або навіть не те, чи є воно дієвим в економічному відношенні, а те, що воно дозволяє деяким особам володіти іншими як своєю власністю. Це — безперечний факт про рабство, і то незалежний від принципів справедливості. Ідея конструювання фактів виглядає некогерентною. І навпаки: ідея конструктивістської процедури як такої, що видає принципи й приписи ідентифікації тих фактів, які мають вважатись за аргументи, є цілком зрозумілою. Пригадаймо, як процедура Кантового категоричного імперативу приймає деякі максими й відкидає інші або як первісна позиція відбирає принципи справедливості. Поза тією чи тією розсудковою моральною чи політичною концепцією факти є просто фактами. Що тут потрібне, так це структура розсудкового міркування, в рамках якої слід ідентифікувати факти, релевантні з відповідної точки зору, й визначати їхню вагу як (розсудкових) аргументів². Тлумачена так конструкти-

¹ Про це див. у V:5.4.

² Вважаю, що подані вище міркування відповідають Сканлоновому контрактуалізмові. Щоб переконатися в цьому, поміркуймо над тим, що він говорить у своєму «Контрактуалізмі й утилітаризмі», с. 118: власне, що, оскільки в світі існують морально релевантні властивості, так би мовити, то ці властивості не становлять випадків того, на що Джон Мекі у своїй *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin, 1977), chap. 1 — посилається, як на. по суті, дієспрямовуючі. Скорше їхню моральну силу у виправданні, а також їхній зв'язок із мотивацією слід пояснювати контрактуалістською ідеєю згоди. себто в термінах принципів, яких нікому розсудково не відкинути. А без цих принципів отим морально релевантним властивостям забракне, на думку Сканлона, будь-якого зв'язку з їхнім виправданням чи мотивацією. Ті принципи необхідні для ідентифікації фактів, що мають рахуватись як аргументи. Зазначмо мимохідь той спосіб, у який ця риса конструктивізму дає нам змогу уникати неясності концепту суттєвої дієспрямованості, як це іноді формулюється.

вістська політична концепція не розходиться з нашими «здоровоглуздівськими» ідеями істинності й реальними фактами.

Стосовно ж другого типу релевантних фактів — дотичних до самої політичної концепції, — то тут ми кажемо, що ці факти не конструюються, але є фактами про можливості конструювання¹. Коли ми випрацюємо яку-небудь концепцію для котрогось конституційного устрою й починаємо при цьому з фундаментальних ідей добре організованого суспільства як чесної системи співпраці між громадянами, тоді це — можливість конструювання, яка прочитується між рядками комплексу концепцій і принципів практично-розсудкового міркування, що є основою того конструювання: що рабство несправедливе та що чесноти терпимості й взаємоповаги, разом із чуттями чесності й чемності, є великими політичними чеснотами, які може заохочувати такий устрій. Ми можемо думати про ці можливості як про аналогічні тому способові, що ним ми розглядаємо (в конструктивістській арифметиці) нескінченність простих чисел як таку собі можливість конструювання². Ця аналогія не зобов'язує нас поділяти конструктивістський погляд на математику, чого ми хотіли б уникнути. Ми вдаємося до неї лише для прояснення ідеї політичного конструктивізму. Для цього досить збагнути саму аналогію, а істинність математичного конструктивізму — то вже інша справа.

4. Хтось може запитати: навіщо шукати щось іще, аби обґрунтувати факт несправедливості рабства? Що негаразд із банальною відповіддю: рабство несправедливе, тому що рабство несправедливе? Невже ми не можемо на тому й зупинитися? Навіщо говорити про якісь там можливості конструювання?³

Політичний конструктивізм не дошукується чогось там на підтвердження прийнятності твердження, що рабство несправедливе, так, ніби прийнятність його потребує якогось обґрунтування. Ми можемо прийняти тимчасово, хоч і з упевненістю, декотрі зважені судження як фіксовані моменти, як те, що ми

¹ Можливості, про які тут мова, є можливостями, що характеризують ту моральну чи політичну концепцію, яка задовольняє розглянуте вище в цьому ж розділі випробування об'єктивністю. Це така концепція, що стосується нас.

² Щодо ідеї можливостей конструювання див. Парсонове тлумачення конструктивізму в його «Основах математики», с. 204 і далі (прим. 1, с. 114). Він говорить: «Конструктивістська математика воліє так діяти, ніби останнім суддею математичного існування й математичної істини є можливості конструювання», де згаданими можливостями виступають можливості належно ідеалізованої процедури. Згадка в тексті про нескінченність ряду простих чисел засновується на тому фактові, що може бути наведений конструктивістський доказ їхньої нескінченності.

³ Я в боргу перед Роджерсом Олбрітоном за блискучий розгляд цих питань.

беремо за елементарні факти, на кшталт твердження, що рабство — несправедливе. Але ж ми маємо цілковито філософську політичну концепцію лише тоді, коли такі факти когерентно пов'язуються докупі концептами й принципами, прийнятними для нас по належному обмірковуванню. Ці елементарні факти не лежать розкидані довкола, неначе безліч ізольованих шматків. Адже ми маємо: тиранія — несправедлива, експлуатація — несправедлива, релігійне переслідування — несправедливе і т. д. й т. ін. Ми намагаємося організувати цю неозначену безліч фактів у концепцію справедливості з допомогою принципів, що впливають із розсудкової процедури конструювання.

Далі: конструктивізм вважає, що пролле додаткове світло, коли скаже про рабство, що воно порушує принципи, на які в первісній позиції погодилися б представники осіб як вільних і рівноправних; або, висловлюючись по-сканлонівському: що воно порушує принципи, яких не можуть розсудково відкинути особи, мотивовані знайти вільну й поінформовану основу для добровільної згоди в політичному житті. Суть тут у тому, що основною формою моральної мотивації є бажання, виражене тими двома аспектами розсудковості (II:1, 3), аби влаштувати наше спільне політичне життя на таких умовах, що інші не могли б розсудково їх відкинути. Десь отаке загальне характеризування поєднує докупі багатьох фактів, як от: рабство — несправедливе, тиранія — несправедлива, експлуатація — несправедлива і все таке інше. Саме це й мається на увазі, коли говориться, що основні факти не є роз'єднаними. Їх можна поєднати принципами, що впливають із процедури, яка втілює вимоги практичного розсудку — чи принаймні так стверджує політичний конструктивізм (а ми весь час обмежуємося політичним). Те, що основні факти можуть бути пов'язані докупі, не є фактом позад усіх осібних фактів; просто це факт тих зв'язків, що нині відкриті поглядом і виражені принципами, які прийняли б вільні й рівноправні особи за належної їх представленості.

5. І, нарешті, дехто може виступити проти ідеї можливостей конструювання. Однак, маючи практику арифметики, той дехто не стане, згодом, заперечувати проти ідеї можливостей лічби. Скажімо, рахунку від 1 до 100, а чи від 1 до 1000. Подібним же чином, коли виходить з того, що ми можемо розуміти, використовувати й застосовувати якусь конструктивістську процедуру, тоді напевне ж є пов'язані з нею можливості конструювання. А без чіткої ідеї такої процедури, без здатності збагнути й застосувати її ідея можливостей конструювання лишається непрозорою. Але як тільки ми припустили ті речі — вже ці можливості здаються й простими, безпосередніми. Вони не пропонуються як пояснення того, що ось існує конструктивістська процедура.

а чи того, що ми ось спроможні досягнути її й застосувати. Відповідь на ці питання, якщо така взагалі є, міститься в ідеях практичного розсудку й того, як ми їх розуміємо.

Навіщо ж узагалі вводити ідею можливості конструювання? Вона йде в парі з концепцією справедливості, до якої ми вдаємося, аби пов'язати водно різноманітні факти про справедливість. Існують факти про справедливість, які можна відкрити, достоту як існують і можливості, перш ніж будь-хто пройде через конструювання, скажімо, ті можливості, що певні принципи будуть погоджені в первісній позиції. Десять так само немає можливостей в інших випадках, наприклад, неможливо дійти згоди стосовно принципу, що дозволяє рабство. Це був би факт, що відноситься до несправедливості рабства.

§ 8. Діапазон політичного конструктивізму

1. Від самого початку діапазон політичного конструктивізму обмежено політичними цінностями, що характеризують царину політичного; він не подається як розповідь про моральні цінності взагалі. Він не говорить, як, я припускаю, казав Кант, що не тільки лад усіх цінностей представлено конструктивістським доведенням, але й сам моральний лад конститується чи твориться принципами практичного розсудку.

Однак політичні цінності конституційної демократії розглядаються як розпізнавальні в тому розумінні, що їх можна виробити при використанні фундаментальної ідеї суспільства як чесної системи співпраці між вільними й рівноправними громадянами як розсудковими й розумовими особами. Хай ми й припустимо все це, але звідси не випливає, як могло б впливати, що відповідним чином можна було б конструювати-будувати й інші типи цінностей. Політичний конструктивізм не стверджує цього, але й не заперечує. Інакше та чи та конструктивістська концепція не могла б ставати фокусом об'єднавчого консенсусу розсудкових вичерпних доктрин, оскільки з цього питання громадяни неминуче матимуть суперечливі думки.

Політичний конструктивізм також вважає, що коли концепцію справедливості коректно засновано на коректно сформульованих принципах і концепціях практичного розсудку, тоді та концепція справедливості буде розсудковою і прийнятною для конституційного устрою (§ 1.5). Далі: якщо та концепція може бути фокусом об'єднавчого консенсусу вичерпних доктрин, тоді цього (для політичних цілей) буде досить, аби заснувати громадську основу виправдання. Як ми ще говоритимемо в

IV:3.3–5, такий консенсус — це не просто *modus vivendi*; він моральний і своєю метою, й змістом. Об'єднавчий консенсус розсудкових доктрин може не бути можливим за багатьох історичних умов, оскільки спроби його досягти можуть бути притлумлені нерозсудковими й навіть нерозумовими, ірраціональними (а то й безглуздими) вичерпними доктринами.

2. Багато, коли не більшість, громадян можуть хотіти дати політичній концепції метафізичну основу як частину їхньої власної вичерпної доктрини, і ця доктрина (як я припускаю) містить у собі якусь концепцію істинності моральних суджень. Тоді скажімо, що, коли ми говоримо про моральну істинність котрої-небудь політичної концепції, ми поціновуємо її з точки зору нашої вичерпної доктрини¹. Навіть коли ми гадаємо, ніби політичний конструктивізм дає достатню громадську основу виправдання для політичних питань, ми можемо не вважати, коли бачимо речі як індивідів, чи то як членів релігійних та інших спілок, що він дає повний виклад істинності своїх принципів і суджень. Щодо цих подальших претензій, то політичний конструктивізм їх і не стверджує, і не заперечує. Як я вже сказав, тут він не промовляє. Він тільки й каже, що для розсудкової й працездатної політичної концепції потрібна тільки громадська основа, витримана в принципах практичного розсудку і в поєднанні з концепціями суспільства й особи.

Тож політичний конструктивізм не критикує релігійних, філософських чи метафізичних тлумачень істинності моральних суджень та їхньої чинності. Розсудковість є його нормою коректності, тож він, маючи свої політичні цілі, не потребує виходити за межі того. Щоб переконатися в цьому, повернімося знову до нашої теми з II:3 про розсудкове й припустиме при цьому, що існує якийсь об'єднавчий консенсус усіх розсудкових вичерпних доктрин (коли всі вони зійшлися на тій політичній концепції) та що ніякі інші вчення в суспільстві не існують. Тоді, як це визначив Коен, дійсними виступають наступні умови²:

¹ Однак я не припускаю, щоб усі вичерпні доктрини послуговувалися традиційною концепцією істинного морального судження чи сучасним його варіантом, заснованим на концептах посилення й задоволення. Натомість вони можуть удаватися до іншого концепту коректності, скажімо, концепту розсудковості, що належить до котрогось вичерпного погляду тим, що цей концепт розсудковості розширюється, аби охопити собою цілу низку суб'єктів за межами політичного, навіть якщо воно не є цілковито універсальним. Отже, така чи така форма контрактуалізму може бути вичерпною доктриною, що послуговується певною концепцією розсудковості як своїм кінцевим критерієм коректності.

² Цей список можна знайти у Коєновій праці «Моральний плюралізм і політичний консенсус»: Joshua Cohen, «Moral Pluralism and Political Consensus», с. 283f. Я тільки перефразував його формулювання.

а. Покликаючись на розсудкові міркування, засновані на тій політичній концепції, громадяни апелюють не лише до того, що дістало громадське визнання як розсудкове, а й до того, що всі розглядають як коректні морально-розсудкові міркування в рамках свого власного вичерпного погляду.

б. Приймаючи ту політичну концепцію за основу громадського розсудку в фундаментальних політичних питаннях, а отже, й покликаючись тільки на частину істини (ту частину, що виражена в політичній концепції), громадяни не просто визнають політичну владу інших. Вони ще й визнають, що вичерпні погляди один одного є розсудковими й прийнятими, навіть коли мають їх за хибні.

в. Визнаючи погляди інших як розсудкові й прийнятні, громадяни визнають також, що їхнє наполягання на своїх власних вичерпних поглядах має виглядати в очах інших як просто їхнє наполягання на їхніх власних переконаннях (II:3.3). Це так тому, що, тоді як люди можуть визнавати вичерпні погляди всіх інших як розсудкові й прийнятні, вони не можуть визнати їх усі за істинні, й немає ніякої поділюваної всіма громадської основи для розрізнення істинних і неістинних переконань.

3. Завважмо, однак, ось цей ще один важливий факт: коли хоч би яка з тих розсудкових вичерпних доктрин підтримує тільки істинні моральні судження, тоді сама політична концепція коректна чи близька до того, оскільки вона має схвалення істинної доктрини. Отже, істинність будь-якої окремо взятої в консенсусі доктрини гарантує, що всі розсудкові доктрини видають правильну концепцію політичної справедливості, хай навіть роблять вони це не задля правильних розсудкових аргументів, як це достеменно визначено єдиною істинною доктриною. Коли громадяни розходяться в поглядах, тоді не всі можуть бути цілковито коректними, оскільки дехто ж буде коректним завдяки хибним розсудковим аргументам; однак коли бодай одна з їхніх доктрин буде істинною, тоді всі громадяни будуть коректними, політично висловлюючись: себто всі вони покликатимуться на котрись здорову політичну концепцію справедливості. До того ж ми завжди гадаємо, що наш власний погляд є не тільки розсудковим і прийнятним, але й, морально висловлюючись, істинним, чи то розсудковим, залежно від випадку. Отже, кожен в розсудковому об'єднавчому консенсусі вважає ту політичну концепцію за прийнятну, хоч би яким там міг бути кінцевий критерій коректності кожної особи.

Чи ж повинні ми думати, що будь-яка з наявних у суспільстві розсудкових доктрин є істинною, чи приблизно істинною, навіть у кінцевому підсумку? Сама політична концепція не дає відповіді на це питання. Її мета — виробити таку політичну концепцію справедливості, яку б громадяни як розсудкові й розумові могли схвалити по належному розмірковуванню, а отже, досягти вільної й поінформованої згоди з питань конституційних

основ та справ елементарної справедливості. Коли ж це зроблено, тоді та політична концепція вже виступає розсудковою основою громадського розсудку, чого й вистачає.

Однак ми, лишаючись у рамках нашої вичерпної точки зору, можемо спитати самі себе, чи підтримка котрогось об'єднавчого консенсусу розсудкових доктрин, надто коли ця підтримка дедалі дужчає з часом, схильна підтверджувати ту політичну концепцію як таку, що суголосна коректному тлумаченню істинності моральних суджень. Нам доводиться давати відповідь на це запитання самим, індивідуально, чи як членам спілок, завжди пам'ятаючи, що розсудковий плюралізм, на противагу плюралізові як такому, є остаточним наслідком праці людського розсудку за довготривалих вільних інституцій. Хоч би який був наш особливий погляд на істину, чи на розсудковість, чи на моральні судження, — чи не повинні ми припускати, що принаймні шлях до істини, чи то розсудковості, має бути знайдений в одній з розсудкових доктрин (чи в якійсь їх суміші), що виникають за тих обставин? І чи не повинні ми ще додати, що це буде тим імовірніш, чим витривалішим і твердішим буде консенсус? Звичайно, в рамках котрої-небудь концепції справедливості ми не можемо визначити істину як дану тими переконаннями, що вистоять навіть в ідеалізованому консенсусі, хоч би наскільки розширеному. Але хіба немає ніякого зв'язку в нашому вичерпному погляді?

Перевага самообмеження рамками розсудкового полягає в тому, що може бути лише одна істинна вичерпна доктрина, хоча як ми переконалися, серед багатьох розсудкових. Хай-но ми приймемо той факт, що розсудковий плюралізм є постійною умовою громадської культури за вільних інституцій, як ідея розсудкового стане доречнішою в якості частини основи громадського виправдання для конституційного устрою, ніж ідея моральної істини. Вважання певної політичної концепції істинною і, з тієї лише причини, єдиною підхожою основою для громадського розсудку буде винятковим, ба навіть сектярським, і тому ймовірним джерелом плекання політичного розколу.

Частина II

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ТРИ ГОЛОВНІ ІДЕЇ

Лекція IV

ІДЕЯ ОБ'ЄДНАВЧОГО КОНСЕНСУСУ

Ще на початку ми переконалися в тому, що політичний лібералізм намагається дати відповідь на питання: як може бути стабільним і справедливим суспільство, чиїх вільних і рівноправних громадян поділено глибоким розколом ворожих одна одній й навіть несумірних релігійних, філософських та моральних доктрин? Перші три лекції проробили першу стадію викладу справедливості як чесності в якості самостійного погляду — й відповіді на це запитання. Ця перша стадія дає нам ті принципи справедливості, які точно визначають чесні умови співпраці між громадянами, точно визначаючи також, коли основні інституції суспільства є справедливими.

Друга стадія цього викладу, до якої ми зараз переходимо, розмірковує: як може добре організоване демократичне суспільство справедливості як чесності установити й зберегти єдність і стабільність, коли воно характеризується розсудковим плюралізмом? У такому суспільстві котра-небудь розсудкова вичерпна доктрина не зможе забезпечити основу соціальної єдності, ані не зможе вона створити зміст громадського розсудку в фундаментальних політичних питаннях. Отже, аби пересвідчитись, як добре організоване суспільство може бути об'єднаним і стабільним, ми вводимо ще одну основоположну ідею політичного лібералізму, щоб вона йшла в парі з ідеєю політичної концепції справедливості, а саме: ідею об'єднавчого консенсусу розсудкових вичерпних доктрин. У такому консенсусі розсудкові доктрини схвалюють політичну концепцію, причому кожна зі своєї точки зору. Соціальна єдність тут засновується на певному консенсусі довкола політичної концепції, а стабільність можлива тоді, коли доктрини, що складають консенсус, стверджуються політично активними громадянами суспільства, а вимоги справедливості не надто суперечать суттєвим інтересам громадян, якими їх формують і заохочують їхні соціальні розташування.

Розглянувши, як є можливим сам політичний лібералізм, і з'ясувавши питання стабільності, я далі відрізняю об'єднавчий консенсус від *модусу вивенді*. Потім я беру до розгляду кілька закидів ідеї соціальної єдності, заснованої на консенсусі того типу. На ці закиди необхідно відповісти, позаяк вони стоять пере-

поною на нашому шляху до того, що, на мою думку, є найрозсудковішою основою наявної у нас соціальної єдності.

§ 1. Як є можливим політичний лібералізм?

1. Однією з найглибших відмінностей між концепціями справедливості є різниця між тими концепціями, що допускають множинність розсудкових, хоч і взаємно протилежних доктрин, кожна з яких має свою власну концепцію блага, — й тими, що вважають, що існує лише одна така концепція, яку мають визнати всі цілковито розсудкові й розумові громадяни. Концепції справедливості, що опиняються обабіч цього розламу, різняться багатьма фундаментальними способами. Платон із Арістотелем, а також представлена Августиним і Аквінцем християнська традиція обстоюють єдине розсудково-розумове благо. Такі погляди вважають, що інституції є виправданими доти, доки вони дієво сприяють тому благу. Справді-бо, панівна традиція, починаючи з грецької думки, полягає, як видається, в тому, що є лише одна розсудкова й розумова концепція блага. Тоді метою політичної філософії (завжди розглядуваної як частина моральної філософії, разом із теологією й метафізикою) є визначення його природи й змісту. До цієї панівної традиції належить класичний утилітаризм Бентама, Еджворта й Сіджвіка ¹.

На противагу цьому, як ми переконалися, політичний лібералізм припускає, що є багато взаємно ворожих розсудкових вичерпних доктрин із їхніми концепціями блага, причому кожна з них сумісна з цілковитою розумовістю людських осіб, наскільки можливо допевнитися цього з допомогою засобів тієї чи тієї політичної концепції справедливості ². Як зазначено вище (I:6.2), ця розсудкова множинність взаємно ворожих і несумірних доктрин розглядається як характерна довготривала праця практичного розсудку за витривалих вільних інституцій. Тож питання, на яке намагалася відповісти панівна традиція, не має

¹ Сюди ж належать і найновіші форми етичного лібералізму, виразниками якого виступають Джозеф Різ у своїй *Моральності свободи*: Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986) — та Роналд Дворкін із його «Підвалинами лібералізму»: Ronald Dworkin, «The Foundations of Liberalism», в: *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), т. XI.

² Ідеться тут про те, що, тоді як дехто хоче довести, ніби, за умов повних ресурсів філософського розсудку, існує лиш одна розсудкова концепція блага, цього ніяк не посвідчити засобами розсудкової політичної концепції справедливості.

відповіді: жодна вичерпна доктрина не є підхожою для конституційного устрою як політична концепція¹.

2. Перш ніж запитати, як може існувати політичний лібералізм, зазначимо, що політичні стосунки за конституційного устрою мають ось такі дві специфічні риси:

По-перше, це стосунки осіб у рамках основної структури суспільства, такої структури основних інституцій, у яку ми вступаємо тільки з народженням, а виходимо з неї лише зі смертю (чи так принаймні ми відповідно припускаємо). Нам здається, ніби ми просто зматеріалізувалися, так би мовити, нізвідки ось на цій позиції в цьому соціальному світі з усіма притаманними їй перевагами й вадами, відповідно нашої доброї чи лихого долі. Кажу «нізвідки», бо ми не маємо ніякої попередньої громадської чи негромадської ідентичності: у цей соціальний світ ми ж не прийшли з якогось там іще іншого місця. Політичне суспільство є закритим: ми приходимо, щоб бути в ньому, й не можемо доборохити вийти з нього чи його залишити².

По-друге, політична влада завжди є владою примусовою, що спирається на використання урядом санкцій, адже тільки уряд має повноваження удаватися до сили для підтримання її (політичної влади) законів. За конституційного устрою специфічною рисою політичних стосунків є те, що політична влада є зрештою владою громадськості, себто владою вільних і рівноправних громадян як колективного органу. Ця влада регулярно нав'язується громадянам як індивідам і як членам спілок, що з них дехто може й не приймати тих розсудкових аргументів, що, як каже широка громадськість, виправдують загальну структуру політичної влади — конституцію, або ж, коли вони й приймають ту структуру, то можуть не розглядати як виправдані чимало з тих законів, що їх ухвалив законодавчий орган, якому вони підлягають.

¹ Цей висновок не означає, ніби лібералізми Канта й Міла не є розсудковими й підхожими доктринами, що заохочують до підтримки демократичних інституцій. Але вони є лише двома такими вченнями серед багатьох інших, а отже, лише двома з численних філософських поглядів, що можуть вижити й здобути прихильників за розсудково справедливого устрою. Щоправда, їхні лібералізми мають певну історичну перевагу як одні з найважливіших доктрин, що перші ствердили сучасну конституційну демократію й розробили значущі ідеї на її виправдання й захист.

² Слушність цього припущення засновується почасти на фактові, який я тут лише згадаю: що, власне, право на еміграцію не робить добровільним прийняття політичної влади у той спосіб, у який свобода думки й совісті роблять добровільним прийняття церковної влади (VI.3.2). Це виводить наступну рису царини політичного — ту, що відрізняє її від спілкового. Еміграція теж є подібним загальним фактом, але ми можемо абстрагуватися від нього, щоб мати незахарщений погляд на це фундаментальне питання політичної філософії (I.3.3). Звісно, еміграція — це важливе питання, і його слід розглянути на якомусь етапі. Найкраще це зробити при обговоренні належних стосунків між народами, себто міжнародного права, якого я не розглядаю в цих лекціях.

3. Це порушує питання законності тієї загальної структури влади, з якою тісно пов'язується ідея громадського розсудку (VI). Тлом цього питання є те, що ми, як завжди, дивимось на громадян як на розсудкових і розумових, а ще — як на вільних і рівноправних, а ще ж ми добачаємо в розмаїтті розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин, що подибуються в демократичних суспільствах, постійну рису їхньої громадської культури. Припускаючи це й маючи політичну владу за владу громадян як колективного органу, ми питаємося: коли ж та влада здійснюється належним чином? Себто: у світлі яких принципів та ідеалів повинні ми, як вільні й рівноправні громадяни, бути спроможними бачити себе в якості таких, що здійснюють ту владу, коли наше здійснення її має бути виправданим перед іншими громадянами, а ми мусимо поважати їхнє буття розсудковими й розумовими?

На це політичний лібералізм каже: наше здійснення політичної влади є цілковито належним лише тоді, коли ми її здійснюємо у відповідності з такою конституцією, що її основи всі громадяни як вільні й рівноправні сподівано можуть схвалювати розсудком у світлі принципів та ідеалів, прийнятих для спільного їхнього людського розсудку. Це — ліберальний принцип законності. Сюди ще додається, що всі питання, які виникають у законодавстві стосовно, чи близько, конституційних основ, мають вирішуватися скількимога за допомогою принципів та ідеалів, що можуть бути схвалені подібним же чином. Лише така політична концепція справедливості, яку всі громадяни могли б сподівано схвалити розсудком, спроможна служити основою для громадського розсудку й виправдання¹.

Тоді скажімо ще, що за конституційного устрою існує особлива сфера політичного, яка ідентифікується тими двома, серед інших, описаними вище рисами. Політичне відрізняється від спілкового, яке є добровільним у такі способи, в які політичне не є добровільним; а ще воно відрізняється від особового й родинного, яке є прихильнішим, знов же, в такі способи, в які політичне прихильнішим не є. (Спілкове, особове й родинне є просто трьома прикладами неpolітичного, яких є й більше.)

4. За існування по-розсудковому добре організованого конституційного устрою два моменти є центральними для політичного лібералізму. Перший: питання конституційних основ і

¹ Цей параграф можна було б, при бажанні, викласти й строгіше. Один із способів це зробити — подивитися на питання законності з точки зору первісної позиції. Ми припускаємо, що сторони знають факти розсудкового плюралізму й гноблення разом із іншою релевантною загальною інформацією. Дати намагаємося довести, що принципи справедливості, які вони прийняли б, втілювали б, по суті, цей принцип законності й виправдали б тільки ті інституції, що їх визнали б за законні. Див. далі, VI:4.4.

справ елементарної справедливості мають владнуватися скількимога через посилення на самі політичні цінності. Другий: знов же з огляду на ті самі фундаментальні питання, політичні цінності, виражені його принципами й ідеалами, мають зазвичай достатню вагу, аби переважити всі інші цінності, що можуть зайти з ними в конфлікт.

Тепер, коли ми тримаємося цих переконань, ми чітко імплікуємо певну пов'язаність політичних і неполітичних цінностей. Коли говориться, що поза церквою немає спасіння, а тому конституційний устрій не може бути прийнятним, якщо тільки прийняття його не є неунікненним, то ми мусимо дати якусь відповідь. У світлі II:2–3 ми кажемо, що таке вчення є нерозсудковим: воно пропонує вдаватися до політичної влади громадськості — такої влади, якої громадяни мають по рівній частці, — аби ухвалити такий погляд, що зачіпає конституційні основи й що стосовно нього громадяни як розсудкові особи неминуче й безкомпромісно розійдуться в думках. Коли існує множинність розсудкових доктрин, було б нерозсудковим, чи й гірше, хотіти застосувати державні санкції, аби виправити чи покарати тих, хто не погоджується з нами.

Тут важливо наголосити, що ця відповідь не проголошує, скажімо, нібито доктрина *extra ecclesia nullam salutem* [поза церквою — ніякого спасіння] не є істинною. Скорше вона говорить, що ті, хто хоче вдатися, для запровадження доктрини, до політичної влади громадськості, є нерозсудковими (II:3). Це не означає, ніби те, у що вони вірять, є хибним. Відповідь, дана в рамках вичерпної доктрини (той різновид відповіді, якого ми хотіли б уникнути в політичному обговоренні), звучатиме десь так, що згадане вчення є хибним розумінням природи Бога, а тому неістинним. Однак, як ми переконуємося далі, в § 4, може не виявитися способу уникнути цілковито натяку на брак істинності у цього вчення, навіть коли брати до уваги конституційні основи.

Однак основний момент тут той, що, кажучи про нерозсудковість запровадження такої доктрини тоді, коли ми можемо відкинути ту доктрину як некоректну, ми не маємо необхідності це робити. Якраз навпаки: життєво необхідним для ідеї політичного лібералізму є те, що ми можемо з цілковитою послідовністю вважати, що нерозсудковим було б удаватися до політичної влади для запровадження нашого власного вичерпного погляду, який ми мусимо, звісно, стверджувати як або розсудковий, або істинний.

5. І, нарешті, ми доходимо до питання, яким чином, як я це схарактеризував, може бути політичний лібералізм. Себто як за нормальних умов цінності особливої сфери політичного — цінності такої собі підсфери царства усіх цінностей — можуть переважити будь-які інші цінності, що їм тільки трапиться зайти з

ними в конфлікт? Сказати б інакше: як можемо ми стверджувати нашу вичерпну доктрину й все ж при цьому вважати, що нерозсудковим було б удаватися до державної влади, аби навернути всіх до неї?

Відповідь на це питання, різні аспекти якого ми будемо розглядати далі, має дві додаткові частини. Перша частина говорить, що цінності політичного є вельми великими цінностями, а тому їх нелегко чимось переважити: ці цінності керують основною структурою соціального життя — самою підвалиною нашого існування¹ — й точно визначають фундаментальні умови політичної й соціальної співпраці. У справедливості як чесності декотрі з цих великих цінностей — цінностей справедливості — виражено принципами справедливості для основної структури, а серед них цінності: рівної політичної й громадянської свободи, чесною рівності можливостей, економічної взаємності, соціальних основ взаємоповаги серед громадян.

Інші великі цінності — цінності громадського розсудку — виражено в напрямках громадського розслідування і в тих кроках, що здійснюються, аби зробити таке розслідування вільним і публічним, а також — поінформованим і розсудковим. Ми переконалися в II:4.1, що згода відносно політичної концепції справедливості нічого не дасть без супровідної згоди про напрямки громадського розслідування й про правила оцінки свідчень. Цінності громадського розсудку охоплюють не тільки належне застосування фундаментальних концептів судження, висновку й свідчення, а й чесноти розсудковості й неупередженості, як те доведено дотриманням критеріїв і процедур «здоровоглудівського» пізнання і прийняттям методів та висновків науки, коли вони не суперечливі. А ще ми маємо скласти шану приписам, що керують розсудковою політичною дискусією.

Взяті разом, цінності ці свідчать про ліберальний політичний ідеал те, що, оскільки політична влада є владою примусовою вільних і рівноправних громадян як такого собі корпоративного органу, то ця влада тоді, коли на карту ставляться конституційні основи й питання елементарної справедливості, має здійснюватися тільки такими способами, що їх всі громадяни сподівано можуть розсудково схвалити у світлі спільного їхнього людського розсудку.

6. Тож політичний лібералізм і намагається дати тлумачення цим цінностям як цінностям особливої сфери політичного, а отже, подати це як самостійний погляд. Громадянам лишається індивідуально — як частина їхньої свободи совісті — вирішувати, як, на їхню думку, цінності політичної сфери відносяться до інших цінностей у їхній вичерпній доктрині. Адже ми завжди

¹ Цей вислів узято з *Утилітаризму* Дж. С. Міла, с. 5, § 25.

припускаємо, що громадяни мають два погляди: вичерпний і політичний, себто що їхній всеохопний погляд можна поділити на дві доладно співвіднесені частини. Ми сподіваємося, що, чинячи так, нам пощастить у поточній політичній практиці заснувати конституційні основи й основні інституції тільки на тих політичних цінностях, розуміючи їх як базис для громадського розсудку й виправдання.

Але, щоб це трималося купи, нам потрібна ще й друга, додаткова частина відповіді на запитання про те, яким чином є можливий політичний лібералізм. А ця частина говорить, що історія релігії й філософії свідчить: є багато розсудкових способів такого розуміння ширшої сфери цінностей, аби вони виглядали чи відповідними, чи суголосними, чи бодай не протилежними цінностям, притаманним специфічній царині політичного, як його визначено котроюсь політичною концепцією справедливості. Історія говорить нам про велику кількість вельми розсудкових вичерпних доктрин. Це уможлиблює об'єднавчий консенсус, зменшуючи таким чином конфлікт між політичними й іншими цінностями.

§ 2. Питання стабільності

1. Справедливість як чесність найкраще буде подати у два етапи (I:3.6)¹. На першому етапі виробляємо незалежну політичну (але й, звісно, моральну) концепцію для основної структури суспільства. Лише коли це зроблено й ми маємо її зміст — її принципи справедливості й ідеали — тимчасово напихваті, лише тоді ми беремося, на другому етапі, за проблему, чи є справедливість як чесність достатньо стабільною. А доти це не буде задовільною політичною концепцією справедливості й вимагатиме таких чи таких коректив.

Стабільність охоплює два питання. Перше: чи люди, що вирастають за справедливих інституцій (як визначає їх політична концепція) набувають нормально-достатнього чуття справедливості, аби уживатися, назагал, із тими інституціями? А друге питання: чи, з огляду на ті загальні факти, що характеризують

¹ Ці два етапи відповідають двом частинам поданої в *Теорії* первіснопозиційної дискусії про два принципи справедливості. У першій частині сторони вибирають принципи, не беручи до уваги наслідків особливих психологій, тоді як у другій вони допитуються, чи буде стабільним суспільство, добре організоване з допомогою вибраних у першій частині принципів, себто чи зародилося в членів суспільства достатньо сильне чуття справедливості, щоб протидіяти тенденціям до несправедливості. Див. розд. VIII–IX. Доведення принципів справедливості не буде повним, аж поки в другій частині не буде доведено, що вибрані в першій частині принципи є досить стабільними, а це розтягнеться до передостаннього розділу — до § 86. Пор. із цими двома частинами с. 144, 530 і далі.

громадську політичну культуру демократії, й особливо на факт розсудкового плюралізму, — чи політична концепція може бути фокусом об'єднавчого консенсусу? Я припускаю, що цей консенсус складається з розсудкових вичерпних доктрин, що, ймовірно, виявляться витривалими й довготривалими й здобудуть собі прихильників у рамках справедливої основної структури (як її визначає ось ця політична концепція).

Кожне питання стабільності має свою окрему відповідь. Відповіддю на перше буде обнародування моральної психології (II:7), у відповідності з якою громадяни добре організованого суспільства набувають нормально-достатнього чуття справедливості, аби підкорятися її справедливим настановам. Відповіддю на друге буде ідея об'єднавчого консенсусу й усунення різних труднощів, що виникають у зв'язку з нею (§§ 4–7).

Хоча проблема стабільності від самого початку була у нас на думці, докладне її обговорення починається тільки на другому етапі, оскільки принципи справедливості для основної структури доти ще не були під рукою. На їхній зміст ніяк не впливають ті конкретні вичерпні доктрини, що можуть існувати в суспільстві. Це тому, що на першій стадії справедливості як чесності абстрагується від знання наявних у громадян визначених концепцій блага й виходить із поділжованих політичних концепцій суспільства й особи, необхідних для застосування ідеалів та принципів практичного розсудку. Тож, поки політична концепція справедливості звертається до факту розсудкового плюралізму, вона не є політичною в гіршому розумінні слова, себто на її формі й змістові не відбивається існуюча рівновага політичної влади між вичерпних доктрин. Ані її принципи не йдуть на компроміс із панівнішими засадами.

2. Аби прояснити ідею стабільності, проведемо розрізнення між двома способами, в які вона може бути дотичною до котроїсь політичної концепції¹. Одним способом ми розглядаємо стабільність як суто практичну річ: якщо концепції не поталянить стати стабільною — марна справа силкуватися її реалізувати. Чи не гадаємо ми, що це — два окремі завдання: одне — виробити таку політичну концепцію, що здавалася б принаймні нам здоровою чи розсудковою, а друге — знайти способи подіяти на тих інших, що її відкидають, аби вони стали її поділяти, або ж, коли це не вдасться, діяти у відповідності з нею, застосовуючи при потребі покарання державної влади. Поки можна знаходити засоби переконання чи примусу, така концепція вважається стабільною.

¹ У цьому й кількох наступних параграфах я взяв чимало від помітних дискусій зі Сканлоном.

Але справедливість як чесність у вигляді ліберальної концепції підходить до питання стабільності по-іншому. Знаходження стабільної концепції є не просто справою уникнення марності. Скорше тут тим, що рахується, є різновид стабільності, природа сил, що її забезпечують. Аби відповісти на перше, сформульоване вище питання стабільності, ми намагаємося показати, що, виходячи з певних припущень, які точно визначають розсудкову людську психологію й нормальні умови людського життя, ті, хто виростає за справедливих основних інституцій, набувають чуття справедливості й розсудково аргументованої лояльності тим інституціям, чого й вистачає для забезпечення їм стабільності. Висловлюючись інакше: чуття справедливості громадян, зважаючи на риси їхньої вдачі й їхні інтереси, як їх сформовано життям за справедливих основних інституцій, є досить сильним, аби опиратися нормальним тенденціям до несправедливості. Громадяни діють так із готовністю, аби забезпечити один одному справедливість на довгий час. Стабільність забезпечується достатньою мотивацією відповідного типу, яка набувається за справедливих інституцій¹.

Щоб відповісти на друге питання, чи, коли дано факт розсудкового плюралізму, справедливість як чесність може бути фокусом об'єднавчого консенсусу, нам доведеться не лише розглянути ідею такого консенсусу й створювані ним складнощі, а ще й показати, як, при використанні тієї самої розсудкової моральної психології для відповіді на перше запитання, справедливість як чесність може й справді взяти на себе ту роль.

3. Тож різновид стабільності, який вимагається від справедливості як чесності, засновується на тому, що він є ліберальним політичним поглядом — таким, що має метою бути прийнятним для розсудкових і розумових, вільних і рівноправних громадян, а отже, й адресується їхньому громадському розсудкові. Вище, в § 1.2, ми переконалися, як ця риса лібералізму пов'язується з тією рисою політичної влади за конституційного устрою, що це, власне, влада рівноправних громадян як колективного органу. Коли б справедливість як чесність не призначалася нарочито для здобуття розсудково аргументованої підтримки громадян, що стверджують розсудкові й водночас супротивні одна одній доктрини (а існування таких взаємно супротивних доктрин є такою рисою громадської культури, яку схвалює сама ліберальна концепція), вона не була б ліберальною.

Тож річ тут у тому, що проблема стабільності не є проблемою, як спонукати інших, хто відкидає котрусь концепцію, до

¹ Те, як це відбувається, я розглянув у *Теорії*, особливо в розд. VIII. Сподіваюся, що для наших ось цих цілей того викладу вистачить, щоб віддати головну ідею.

поділяння її чи до дій у відповідності з нею, при необхідності через дієві санкції, от ніби завдання зводиться до того, щоб знайти способи нав'язати ту концепцію іншим, хай-но ми самі переконали себе в тому, що концепція здорова. Скорше справедливність як чесність не є розсудковою, по-перше, якщо тільки вона не може належним чином здобути собі підтримку, звертаючись до розсудку кожного громадянина, як це пояснено в рамках її власної структури¹. Лише таким чином вона є звітом для законності політичної влади — на протипагу звітові про те, як носії політичної влади можуть переконувати самих себе, а не загаль громадян, у належності своїх дій². Така чи така концепція політичної законності націлюється на громадську основу виправдання, апелюючи до громадського розсудку, а отже, до вільних і рівноправних громадян, що розглядаються як розсудкові й розумові особи.

§ 3. Три риси об'єднавчого консенсусу

1. Перш ніж почати, я нагадаю два основні моменти, що стосуються ідеї об'єднавчого консенсусу. Перший полягає в тому, що ми шукаємо консенсусу розсудкових доктрин (на протипагу нерозсудковим чи нерозумовим-іраціональним). Вирішальним тут є не факт плюралізму як такого, а факт саме розсудкового плюралізму (I:6.2). У цьому розмаїтті політичний лібералізм добачає, як я вже казав, кінцевий результат взаємодії сил людського розсудку в рамках тривкого тла вільних інституцій. Фактом розсудкового плюралізму є не просто жалюгідний стан людського життя, як можна було б сказати про плюралізм як такий, що визнає не тільки нерозумові, а й безглузді та агресивні доктрини. Формуючи політичну концепцію справедливості так, щоб вона спромоглася здобути об'єднавчий консенсус, ми прихиляємо її не до існуючого нерозсудку, а до факту розсудкового плюралізму, який сам є наслідком вільної реалізації вільного людського розсудку за умов свободи.

Стосовно ж другого моменту, пов'язаного з об'єднавчим консенсусом, то пригадаймо, що наприкінці I:1.3—4 я говорив, що в конституційній демократії громадську концепцію справедливості

¹ Силу вжитого в тексті вислову «в рамках її власної структури» виражено двома частинами доведення з точки зору первісної позиції, як це викладено вище, в прим. 1, с. 147. Обидві частини здійснено в рамках однієї й тієї самої структури, й улягають вони тим самим умовам, що закладені в первісній позиції як засобові репрезентації.

² Про це розрізнення див. у *Рівності й упередженості* Томаса Негеля: Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991). chap. 3, p. 23.

ті слід скількимога подавати як незалежну від вичерпних релігійних, філософських і моральних доктрин. Це означало, що справедливість як чесність слід розуміти, на першій стадії її експозиції, як такий собі самостійний погляд, що виражає певну політичну концепцію справедливості. Як зазначено в I:2.2, ця політична концепція — модуль, істотна складова частина, що по-різному припасовується й може бути підтримана різними розсудковими вичерпними доктринами, що виживають у регульованому нею суспільстві.

2. Щонайменше чотири заперечення можуть бути висунуті проти ідеї соціальної єдності, яка засновується на об'єднавчому консенсусі, що, своєю чергою, спирається на котрусь політичну концепцію справедливості. Почну чи не з найочевиднішого з них, а саме: нібито об'єднавчий консенсус — це просто такий собі *модус вівенді*.

Для чіткішого означення ідей я скористаюся вірцевим випадком об'єднавчого консенсусу — аби показати, про що йдеться, — й час від часу повертатимуся до цього прикладу. Він охоплює три погляди: один з них стверджує цю політичну концепцію тому, що її релігійна доктрина й виклад вільного віросповідання¹ ведуть до принципу терпимості й гарантують фундаментальні свободи конституційного устрою, тоді як другий погляд стверджує цю політичну концепцію на основі котрогось вичерпного ліберального морального вчення, от як доктрини Канта й Міла. Однак третій погляд не є систематично уніфікованим: разом із політичними цінностями, сформульованими такою чи такою самостійною політичною концепцією справедливості, він охоплює ще й великий комплекс неполітичних цінностей. Скажімо, що це — плюралістський погляд, оскільки кожна підчастина цього комплексу має своє власне, засноване на виведених із неї ідеях, тлумачення, полишаючи всі цінності, щоб вони самі зрівноважувалися одна з одною, чи групами, чи поодинокі, залежно від конкретного випадку.

¹ Цю ідею ілюструють декілька Локових тверджень із його *Листа про терпимість* (1690). Він говорить такі речі, як: 1) Бог не дав жодній людині влади над іншою (с. 129); 2) жодна людина не може перекласти клопіт свого власного спасіння на плечі когось іншого (с. 129, 139, 154); 3) годі присилувати розуміння до віри (с. 129); 4) турбота про людські душі не віддається судам, аби ті визначали віру місцем нашого народження (с. 130); 5) всяка церква є добровільним товариством, і нікого не прив'язано ні до якої конкретної церкви, й всяк може так само вільно вийти з неї, як і ввійти (с. 131); 6) відлучення не впливає на громадянські відносини відлученого (с. 134); 7) тільки віра й внутрішня щирість забезпечують нам спасіння і прийняття Богом (с. 143). Сторінки вказано за виданням: J. W. Gough, *Two Treatises of Government with A Letter on Toleration* (Oxford: Basil Blackwell, 1956). Інші автори, що писали про терпимість, підійшли б тут незгріш.

У цьому взірцевому випадку й релігійна доктрина, й лібералізму Канта з Мілом розглядаються як загальні й вичерпні. Третій погляд є лише почасти вичерпним, але він, разом із політичним лібералізмом, вважає: за розсудково сприятливих умов, що уможливають демократію, політичні цінності зазвичай переважають хоч би які неполітичні цінності, що заходять із ними в конфлікт. У цьому відношенні попередні погляди узгоджуються з останнім, і, отже, всі ці точки зору провадять приблизно до одних і тих самих політичних суджень, накладаючись таким чином на політичну концепцію, об'єднуючи її.

3. Відповідаю на заперечення. Дехто воліє думати, ніби навіть коли об'єднавчий консенсус виявиться досить стабільним, то ідею політичної єдності, заснованої на об'єднавчому консенсусі, все одно доведеться відкинути, позаяк вона облишає надію політичної спільноти, налагоджуючи натомість таке собі громадське [по]розуміння, що в основі своїй є простим *модусом вивенді*. На цей закид ми відповідаємо, що надію політичної спільноти таки слід облишити, коли під такою спільнотою ми розуміємо певне політичне суспільство, об'єднане ствердженням однієї й тієї самої вичерпної доктрини. Ця ж можливість виключається фактом розсудкового плюралізму, разом із відкиданням утисткового використання державної влади для її подолання¹. Це присутнє питання стосується значущих рис такого консенсусу й того, як ці риси відбиваються на суспільній злагоді й моральній якості громадського життя. А тепер — чому об'єднавчий консенсус не є простим *модусом вивенді*.

¹ Зазначмо, що незастосовними є не всі цінності громади (пригадаймо, що громада розуміється як спілка чи суспільство, чия єдність засновується на певній вичерпній концепції блага), а лише політична спільнота з її цінностями. Справедливість як чесність припускає, подібно й до інших ліберальних поглядів, що цінності громади є не тільки істотними, а й здійсненними: по-перше, в різних спілках, що існують у рамках основної структури, й, по-друге, в тих спілках, які виходять за рамки політичних суспільств, таких, як церкви й наукові товариства. Лібералізм відкидає політичне суспільство як громаду, оскільки, окрім усього іншого, воно веде до систематичного заперечення основних свобод і може допускати утисткове використання монополії уряду на (правову) силу. Звісно, в добре організованому суспільстві справедливості як чесності громадяни поділяють спільну мету, й то таку, що має високий пріоритет, а саме: мету забезпечення того, щоб політичні й соціальні інституції були справедливі й назагал давали громадянам справедливість як таке, чого громадяни потребують для самих себе й один для одного. Тож неправда, нібито в ліберальному погляді громадяни не мають ніяких фундаментальних спільних цілей (V:7). Так само неправда, нібито мета політичної справедливості не є важливою частиною їхньої неінституційної, чи то моральної ідентичності (як її викладено в I:5.2). Але цієї спільної мети не слід плутати з тим, що я назвав «концепцією блага». Розгляд цього останнього моменту див. у праці Емі Гутман «Комунітаріанські критики лібералізму»: Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* 14 (Summer 1985):311, footnote.

Виразом *модус вівенді* звичайно характеризують тимчасову угоду між двома державами, розсвареними через протилежні національні цілі й інтереси. Домовляючись про таку угоду, мудрим і розсудливим для кожної держави буде допевнитися, щоб пропонуваній договір являв собою точку рівноваги, себто щоб умови й терміни угоди накреслювались таким чином, аби народи усвідомлювали, що порушувати її не вигідно для будь-котрої зі сторін. Тоді такої угоди дотримуватимуться, бо дотримання її розглядатиметься як національний інтерес, до якого належить і зацікавленість у збереженні репутації такої держави, що шанує угоди. Але назагал обидві держави бувають при цьому ладні домагатися кожна свого за рахунок іншої, і, коли зміняться умови, вони можуть так і вчинити. Це тло яскраво висвітлює спосіб, у який така угода може бути простим *модусом вівенді*. Подібне тло присутнє й тоді, коли ми думаємо про соціальний консенсус, заснований на егоїстичних чи групових інтересах, а чи на результатах політичного торгу: соціальна єдність є лише позірною, оскільки її стабільність вибудовується на випадковості обставин, що наразі лишаються неруйнівними для щасливої збіжності інтересів.

4. Що об'єднавчий консенсус є цілковито відмінним від хоч би якого *модусу вівенді*, видно з нашого зразкового випадку. В тому прикладі зазначмо два аспекти. Перший: предмет консенсусу, політична концепція справедливості, сам виступає моральною концепцією. І другий: стверджується він на моральних підвалинах, себто містить концепції суспільства й громадян як осіб, а також принципи справедливості та ще тлумачення політичних цінностей, що через них ті принципи втілюються в людському характері й виражаються в громадському житті. Ось чому об'єднавчий консенсус не є просто консенсусом щодо прийняття певних властей чи щодо погодження з певними інституційними обласштуваннями, заснованим на збіжності егоїстичних чи групових інтересів. Усі, хто стверджує ту саму політичну концепцію, виходять на початку зі свого власного вичерпного погляду, спираючись далі на ті релігійні, філософські й моральні підстави, що з нього випливають. Факт, що люди стверджують ту саму політичну концепцію на тих підставах, аж ніяк не робить їхнього ствердження не таким релігійним, філософським чи моральним, залежно від випадку, оскільки основу їхнього ствердження визначають щиро виношені підстави.

Попередні два аспекти об'єднавчого консенсусу: моральна мета й моральні підстави — ведуть до третього аспекту, до стабільності. Це означає, що ті, хто стверджує різні погляди, підтримуючи при цьому ту одну політичну концепцію, не перестануть її підтримувати, якщо зросте й зрештою стане панівною в суспільстві відносна сила їхнього погляду. Поки ті три погляди ствер-

джуються й не переглядаються, політична концепція матиме підтримку, незалежно від зміщень у розподілі політичної влади. Кожен погляд підтримує політичну концепцію заради неї самої чи на підставі її достоїнств. Випробуванням на це буде стабільність консенсусу відносно змін у розподілі влади серед поглядів. Ця риса стабільності висвітлює основний контраст між об'єднаним консенсусом і *модусом вівенді*, стабільність якого так само залежить від несподіванок і рівноваги відносних сил.

Це стане зрозумілим, коли ми змінимо наш приклад і включимо ще й погляди католиків і протестантів XVI ст. На той час не існувало об'єднаного консенсусу, що засновувався б на принциповій терпимості. Обидві віри вважали, що це обов'язок правителя — підтримувати істинну релігію й придушувати поширення єресі й хибного вчення¹. У такому випадку прийняття принципу терпимості й справді було б просто *модусом вівенді*, бо, коли б запанувала та чи та віра, припинилося б і дотримання принципу терпимості. Тут забракло б стабільності у відношенні розподілу влади. А поки такі погляди, як ото в католиків і протестантів у XVI ст., залишаються в значній меншості й немає перспектив на зміну цього становища, вони не справляють істотного впливу на моральну якість громадського життя й основи громадської злагоди. Адже величезна більшість суспільства зостається впевненою в тому, що існуючий розподіл влади лишатиметься всеосяжним, що його поділятиме широкий діапазон поглядів консенсусу, які стверджують політичну концепцію справедливості задля неї самої. Але хай-но ця ситуація зміниться, як зміниться й моральна якість політичного життя, і то в такі способи, що є очевидними й не потребують коментарів.

5. На закінчення прокоментую коротко те, що ми могли б назвати «глибиною й шириною об'єднаного консенсусу», й специфічність його фокусу, себто: наскільки глибоко входить цей консенсус у вичерпні доктрини громадян? Наскільки широкі інституції, до яких він прикладається? І наскільки специфічною є узгоджена концепція?

Попередній виклад стверджує, що консенсус починається ще з тих фундаментальних ідей, в рамках яких випрацьовується справедливість як чесність. Цим припускається, що згода корениться ще в таких ідеях, як поняття суспільства як чесною системи співпраці й громадян як розсудкових і розумових, вільних і рівних. Що ж до ширини, то вона охоплює принципи й цінності політичної концепції (в нашому випадку — принципи й

¹ Див.: J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1941), pt. I, chap. 5, pt. II, chap. 9, pt. III, chaps. 4, 6, 8; а також Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), vol. II, esp. pt. III.

цінності справедливості як чесності) й прикладається до основної структури загалом. Ця міра глибини й ширини та ще специфічності допомагає фіксувати ідеї, маючи перед собою головне питання: якою, в сумісності з реалістично-прозорими припущеннями, є найглибша й найширша підходя концепція політичної справедливості?

Є, звісно, й інші можливості. Я не припускав необхідності об'єднавчого консенсусу довкола котроїсь політичної концепції для певних різновидів соціальної єдності й стабільності. Скорше я казав, що, разом із двома іншими умовами, його вистачає для найрозсудковішої з наявних у нас основи соціальної єдності (I:8.1). І все ж, як запропонував Баєр, і не такий глибокий консенсус принципів і правил тієї чи тієї працездатної конституції може бути достатнім для не таких вимогливих цілей — і набагато легкодосяжнішим. Він гадає, що насправді у Сполучених Штатах ми вже, по суті, чогось такого досягли. Тож можна виходити не з припущення, що консенсус сягає такої політичної концепції, яка охоплює принципи всієї основної структури, а з того, що консенсус може для цілей конституції охоплювати лише певні фундаментальні процедурні політичні принципи¹. Я повернуся до цих речей у §§ 6—7, коли ми обговорюватимемо кроки від «конституційного консенсусу», як я його далі називатиму, до консенсусу об'єднавчого.

§ 4. Об'єднавчий консенсус не байдужий і не скептичний

1. Повернуся до другого заперечення ідеї об'єднавчого консенсусу, заснованого на політичній концепції справедливості, а саме: що уникання загальних і вичерпних доктрин імплікує байдужість чи скептицизм стосовно того, чи може бути істинною політична концепція справедливості як протиставлена розсудковому в конструктивістському розумінні слова. Може видатися, начебто це уникання припускає, що така концепція може бути найрозсудковішою для нас навіть тоді, коли відомо про її неістинність, от ніби істина ось тут вона, напохваті. Відповідь тут буде та, що для ідеї політичної концепції було б фатальним побачити її скептичною чи байдужою до істини, хоча куди фатальнішим був би для неї конфлікт із цією останньою.

¹ Ці моменти Курт Баєр з'ясував у своєму цінному дослідженні «Справедливість і цілі політичної філософії»: Kurt Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics* 99 (July 1989):771—90. Його ідею консенсусу конституційних принципів (який, на його думку, ми значною мірою вже маємо й якому віддається перевага перед консенсусом, заснованим на концепції справедливості) див. на с. 775 і далі.

Такий скептицизм чи байдужість поставили б політичну філософію в опозицію до численних вичерпних доктрин, завдавши, таким чином, на самому припочатку поразки її меті досягнення об'єднавчого консенсусу.

Ми скількимога стараємося ані стверджувати, ані заперечувати будь-які конкретні вичерпні релігійні, філософські чи моральні погляди, а чи пов'язані з ними теорії істини й статуси цінностей. Оскільки ж ми припускаємо, що всяк громадянин стверджує якийсь такий погляд, ми сподіваємося зробити можливим для всіх прийняття політичної концепції як істинної чи розсудкової з їхнього вичерпного погляду, хоч би яким він був. Тож належно витлумачена політична концепція справедливості не потребує бути байдужішою, скажімо, до істини в філософії й моралі, аніж доречно зрозумілий принцип терпимості — до істини в релігії. Оскільки ми шукаємо узгодженої основи громадського виправдання в речах справедливості й оскільки нерозсудково було б сподіватися хоч якоїсь політичної згоди в цих спірних питаннях, ми повертаємося натомість до фундаментальних ідей, що їх, як видається, ми поділяємо через громадську політичну культуру. Із цих ідей ми намагаємося виробити таку політичну концепцію справедливості, яка відповідала б нашим зваженням, по належному розмірковуванню, переконанням. Коли ж це зроблено, громадяни можуть розглядати, в рамках своїх вичерпних доктрин, політичну концепцію справедливості як істинну чи як розсудкову, хоч би що там припускали їхні погляди.

2. Декого це може й не задовольнити — дехто міг би відказати, що, попри ці протести, всяка політична концепція справедливості мусить виражати байдужість чи скептицизм. А то як інакше її лишити обіч фундаментальні релігійні, філософські та моральні питання, адже ж політично їх нелегко розв'язати, вони можуть виявитися геть непіддатливими. Певні істини, можуть нам сказати, стосуються таких важливих речей, що пов'язані з ними відмінності доводиться виборювати в битвах, аж до громадянської війни. На це ми можемо спочатку відказати, що питання не знімаються з політичного порядку денного, так би мовити, лише тому, що вони є джерелом конфлікту. Натомість ми покликаємося на політичну концепцію справедливості, аби провести різницю між питаннями, що можуть бути розсудково зняті з політичного порядку денного, й тими, що не можуть. Декотрі питання, що все ще лишаються на порядку денному, будуть контрверсійними. бодай до певної міри, але це нормально для політичних питань.

Проілюструймо це: не виходячи за рамки політичної концепції справедливості, припустімо, нібито ми спроможні пояснити й рівну свободу совісті, що знімає істини релігії з політичного порядку денного, й рівні політичні та громадянські свободи, що

через виключення кріпацтва й рабства скидають із порядку денного можливість існування цих інституцій¹. Але спірні питання неминуче лишаються: наприклад, як іще точніше провести межі основних свобод, коли вони суперечать одна одній (де звести «стіну між церквою та державою»); як тлумачити вимоги розподільчої справедливості навіть тоді, коли є значна згода в загальних принципах для основної структури, й, нарешті, питання політики, на кшталт використання ядерної зброї. Цих питань із політики не викинути. Але через уникання вичерпних доктрин ми намагаємося обійти найглибші контрверзи релігії та філософії, аби мати бодай якусь надію на розкриття основи для стабільного об'єднавчого консенсусу.

3. І все ж, стверджуючи ту чи ту політичну концепцію справедливості, нам, можливо, доведеться щонайменше відстоювати певні аспекти нашого власного вичерпного релігійного чи філософського вчення (причому аж ніяк не обов'язково цілком вичерпного)².

¹ Пояснюю: коли певні речі знімаються з політичного порядку денного, їх більше вже не розглядають як належні теми для ухвалення політичного рішення більшістю чи іншим заснованим на більшості голосуванням. Наприклад, стосовно рівної свободи совісті й відкидання рабства та кріпацтва це означатиме, що рівні основні конституційні свободи, які охоплюють ці речі, розсудково вважаються закріпленими й коректно установленими раз і назавжди. Вони є частиною громадянської партії конституційного устрою, а не підхожою темою для триваючих громадських дебатів і законодавства, так ніби їх могли б змінити сюди чи туди шляхом голосування належних більшостей. До того ж поважніші політичні партії подібним чином визнають ці справи за вирішені. Див.: Stephen Holmes, «Gag Rules or the Politics of Omission», in *Constitutional Democracy*, ed by J. Elster and R. Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Звісно, те, що певні речі розсудково знімаються з політичного порядку денного, не означає, ніби політична концепція справедливості не повинна забезпечити підстави й аргументи на обґрунтування цієї дії. Справді-бо, як я зазначав вище, саме це й повинна зробити політична концепція. Але зазвичай повніші обговорення цих питань між різними політичними доктринами та їхніми коренями у вичерпних доктринах є частиною фонові культури (1:2.3).

І останнє. Кажучи, що певні речі знімаються з політичного порядку денного раз і назавжди, дехто може закинути, мовляв, ми можемо й помилитися, як бувало помилялися в минулому стосовно терпимості й рабства. Авжеж, ми помилялися, але хіба через це хто-небудь припускає, що принцип терпимості може бути хибним чи що зле вчинили, скасувавши рабство? Хто серйозно так міркує? Чи є тут хоч якась реальна можливість помилитися? І вже ж ми ніяк не хочемо сказати: це ми тимчасово знімаємо певні речі з порядку денного. Чи до наступних виборів. А чи до наступного покоління. Чом же формула «раз і назавжди» не може бути найкращим для цього виразом? Послуговуючись цим виразом, громадяни виражають один одному свою тверду відданість своєму спільному статусу, висловлюють певний ідеал демократичного громадянства.

² Як я вже сказав у 1:2, доктрина цілком вичерпна, коли вона охоплює всі визнані цінності й чесноти в рамках однієї скількимого точніше сформульованої системи, тоді як доктрина буде лише частково вичерпною, коли вона міститиме певне число неполітичних цінностей та чеснот і сформульована буде не досить чітко. Цей обмежений діапазон і нечіткість виявляються важливими з огляду на стабільність — див. § 6 нижче.

Таке станеться, хай-но хтось наполяже, наприклад, на тому, що певні питання настільки фундаментальні, що забезпеченням їхнього правильного вирішення виправдана навіть громадянська чвара. Нам можуть сказати, що від цього може залежати релігійне спасіння тих, хто сповідує котрусь конкретну релігію, ба навіть спасіння цілого народу. В цьому моменті у нас може не бути іншого вибору, як тільки заперечити це чи натякнути на заперечення, тим самим ствердивши таке, чого намагалися уникнути.

Аби це обміркувати, уявімо собі, що віруючі раціоналістського штибу заповзялися довести, буцім ось ці вірування відкриті для розсудку й їх цілковито можна на розсудку заснувати (хоч яким незвичайним може бути такий погляд)¹. У цьому випадку віруючі просто заперечують те, що ми назвали «фактом розсудкового плюралізму». Тож ми говоримо про віруючих-раціоналістів, що вони помиляються, коли заперечують цей факт, але нам немає потреби казати, що їхні релігійні вірування є неістинними, адже заперечувати можливість публічного й повного обґрунтування релігійних вірувань розсудком не означає сказати, нібито вони неістинні. Звісно, ми не віримо в доктрину, яку тут відстоюють віруючі, й це видно з того, що ми робимо. Навіть коли ми, скажімо, дотримуємося котроїсь форми доктрини про вільне релігійне вірування, яка виступає за рівну свободу совісті, ми своїми діями все одно натякаємо, що ми віримо: турбота про спасіння не вимагає нічого несумісного з тією свободою. І все ж ми виказуємо рівно стільки нашого вичерпного погляду, скільки вважаємо за потрібне чи корисне для політичної мети консенсусу.

4. Підставою для такого самообмеження є наша потреба шанувати, наскільки це можливо, межі громадського розсудку (розглядаємо це в VI). Припустімо, що нам, шануючи ці межі, щастить досягти вичерпного консенсусу, заснованого на концепції політичної справедливості. Тоді він буде, принаймні на цей момент, розсудковим. Дехто може наполягти, що досягнення цієї рефлексивної згоди є саме по собі достатньою підставою розглядати ту концепцію як істинну — чи принаймні як дуже вірогідну. Але ми утримуємося від цього подальшого кроку: він зайвий і може зашкодити практичній меті знаходження узгодженої громадської основи виправдання. Для багатьох істинне чи релігійно й метафізично добре обґрунтоване виходить за межі розсудкового. Ідея об'єднавчого консенсусу лишає цей

¹ Цю ідею раціоналістських віруючих запозичено з «Морального плюралізму й політичного консенсусу» Джошуї Коена. Моя відповідь подібна до його відповіді, як я її розумію. Коен розглядає також випадок нерационалістських віруючих, які не претендують на підпертість їхньої віри розсудком, зате ще й як претендують на потребу вжиття державної влади для запровадження їхньої віри, позаяк вона істинна. Відповідь на цю претензію див. у II:3.3.

крок громадянам, щоб вони його робили у відповідності з їхніми власними вичерпними поглядами¹.

Якщо справедливості як чесності судилося уможливити певний об'єднавчий консенсус, вона тим самим вивершить і розширить той рух думки, що започаткувався три сторіччя тому поступовим прийняттям принципу терпимості й привів до неконфесійної держави й рівної для всіх свободи совісті. Це розширення необхідне для побудови згоди довкола котроїсь політичної концепції справедливості, за певних історичних і соціальних обставин демократичного суспільства. Прикласти ж принципи терпимості до самої філософії означатиме полишити на самих громадян розв'язання питань релігії, філософії й моралі відповідно до вільно стверджуваних ними поглядів.

§ 5. Політична концепція не потребує вичерпності

1. Третє заперечення таке: навіть коли ми пристанемо на те, що об'єднавчий консенсус не є *модусом вівенді*, як я його визначив, дехто може сказати, що працездатна політична концепція повинна бути загальною й вичерпною. Без такої концепції напихав, мовляв, немає способу залагодити ті численні конфлікти справедливості, які виникають у громадському житті. Що глибші концептуальні й філософські основи цих конфліктів (далі говорить заперечення), то загальнішим і вичерпнішим має бути рівень філософської рефлексії, аби докопатися до їхніх коренів і знайти відповідне залагодження. І марна справа, висновує заперечення, намагатися виробити політичну концепцію справедливості саме для основної структури, осібно від будь-якої вичерпної доктрини. Як ми допіру переконалися, нас можуть змусити посилатися, принаймні певним чином, на ось такий погляд².

¹ Пригадаймо тут ще один важливий факт із III:8.3: те, власне, що, коли бодай котрась із розсудкових вичерпних доктрин існуючого об'єднавчого консенсусу є істинною, тоді істинна й сама політична концепція чи близька до істинності – в розумінні схваленості істинною доктриною. Істинністю хоч би якої доктрини гарантується те, що всі доктрини видаватимуть правильну концепцію політичної справедливості, хоч і не всі будуть правильні в розумінні правильних аргументів єдиної істинної доктрини. Тож, як ми сказали, коли громадяни розходяться в поглядах, не всі вони можуть бути цілковито коректними – і все ж, коли хоч одна з їхніх доктрин має бути істинною, тоді всі громадяни коректні, політично кажучи.

² Є різниця між загальними-вичерпними поглядами й поглядами абстрактними. Коли справедливість як чесність починається з фундаментальної ідеї суспільства як чесної системи співпраці й продовжує розвивати ту ідею, тоді можна сказати, що результуюча концепція політичної справедливості є абстракт-

Це заперечення цілком природне, бо нас аж пориває запитати: а як же ще розсудити ці конфліктуючі претензії? І все ж частину відповіді ми знаходимо в третьому погляді нашого зразкового випадку. Цей погляд, як ми сказали, плюралістський, а не систематично уніфікований: він охоплює, крім політичних цінностей, сформульованих самостійною політичною концепцією справедливості, ще великий комплекс неpolітичних цінностей. Кожна підчастина з цього комплексу має своє власне витлумачення, засноване на взятих із неї ж ідеях, полишаючи всі цінності на урівноваження одна з одною (§ 3.2). Отже, політичну концепцію можна розглядати як частину котроїсь вичерпної доктрини, хоча вона не є наслідком неpolітичних цінностей тієї доктрини. Однак зазвичай її політичні цінності переважають усе, що протиставляють їм інші цінності, принаймні за розсудково сприятливих умов, що уможлиблюють таку чи таку конституційну демократію.

Ті, хто дотримується цієї концепції, визнають цінності й чесноти, що належать іншим аспектам життя. Вони відрізняються від громадян, що тримаються перших двох поглядів з нашого зразкового випадку, тим, що не мають повністю вичерпної (на противагу частково вичерпній)¹ доктрини, в рамках якої вони бачили б усі цінності й чесноти такими, що більш чи менш систематично впорядковуються. Вони говорять не так про неможливість подібної доктрини, як радше, практично кажучи, про її непотрібність. Вони переконані, що в рамках діапазону, дозволеного основними свободами й іншими положеннями справедливого конституційного устрою, всі громадяни можуть вести свій власний спосіб життя на чесних умовах, належно шануючи його (неполітичні) цінності. Маючи забезпеченість тих конституційних гарантій, вони не ймуть віри, щоб виник такий конфлікт цінностей, який виправдовував би їхнє протистояння політичній концепції загалом, а чи з приводу таких фундаментальних речей, як свобода совісті, рівні політичні свободи чи основні громадянські права.

Вона абстрактна в той самий спосіб, що й концепція абсолютно конкурентоспроможного ринку чи загальноекономічної рівноваги є абстрактною, себто вона виокремлює певні аспекти суспільства як особливо значущі з точки зору політичної справедливості, лишаючи решту без уваги. Але чи є сама результуюча концепція загальною й вичерпною, як я вживаю ці терміни.— це окреме питання. Я вважаю, що конфлікти, імпліцитні у факті розсудкового плюралізму, змушують політичну філософію подавати концепції справедливості, які є абстрактними, коли вона має досягти своїх цілей (I:8.2), але ж ці самі конфлікти не дають цим концепціям бути загальними й вичерпними.

¹ Розрізнення доктрин, повністю вичерпних, проти вичерпних частково див. у I:2.2.

2. Цей почасти вичерпний погляд можна пояснити ось таким чином. Ми щосили стараємося не припускати, що існують прийнятні для всього загалу відповіді на всі чи бодай на багато питань політичної справедливості. Радше ми повинні бути готові прийняти той факт, що задовільне вирішення можуть дістати лиш декілька із тих питань, що їх спонукають нас ставити. Політична мудрість полягає в ідентифікації тих декількох і в вирішенні найнагальніших з-поміж них.

Зробивши це, ми повинні так сформувати інституції основної структури, аби виникнення нерозв'язних конфліктів було малоймовірним. Ми мусимо також прийняти потребу в чітких і простих принципах, загальну форму й зміст яких може, сподіваємося, зрозуміти громадськість. Політична концепція в кращому випадку є лише провідною структурою розмірковування й рефлексії, яка допомагає нам досягти політичної згоди щонайменше в питанні конституційних основ та основних проблем справедливості. Якщо нам здається, ніби вона зробила яснішим наш погляд і зробила когерентнішими наші зважені переконання; якщо вона звузила прірву між переконаннями совісті тих, хто приймає основні ідеї конституційного устрою,— тоді вона послужила своїй практичній політичній меті¹.

Це лишається істинним, навіть коли ми не можемо повністю пояснити нашу угоду; ми тільки знаємо, що громадяни, які стверджують ту політичну концепцію й виростили на фундаментальних ідеях громадської політичної культури, добре на них знаючись, з'ясовують для себе, що, коли вони приймають її структуру розмірковування, їхні судження сходяться достатньо для того, щоб можна було підтримувати політичну співпрацю на основі взаємоповаги. Вони розглядають політичну концепцію як саму по собі нормально достатню й можуть не сподіватися на більше політичне розуміння чи не думати, що їм воно потрібне.

3. Тут ми мусимо поставити запитання: як може котрась політична концепція справедливості виражати цінності, що, за розсудково сприятливих обставин, які уможливають демократію, зазвичай переважають будь-які інші цінності, що могли б зайти з ними в конфлікт? Одне пояснення ось таке. Як я вже сказав, щонайрозсудковіша політична концепція справедливості для демократичного устрою буде, в широкому розумінні слова, ліберальною. Це означає, що вона захищає відомі основні права й надає їм особливого пріоритету; вона містить також заходи для забезпечення того, щоб усі громадяни мали достатні матеріальні засоби, аби дієво скористатися з тих основних прав. Перед лицем розсудкового плюралізму ліберальний погляд

¹ Див.: *Theory*, pp. 44f., 89 f., 303, 364.

усуває з порядку денного найбільш розкольніцькі питання, серйозна боротьба довкола яких неминуче підірве основи соціальної співпраці.

Тож такі чесноти політичної співпраці, які уможлиблюють конституційний устрій, є дуже великими чеснотами. Я маю на увазі, наприклад, чесноти терпимості й готовності йти іншим назустріч, чесноту розсудковості й чуття чесності. Коли ці чесноти поширені в суспільстві й тримають на собі його політичну концепцію, вони становлять дуже великий громадський набуток, частину політичного капіталу суспільства¹. Отже, цінності, що суперечать політичній концепції справедливості й чеснотам, на яких вона тримається, можуть бути за нормальних умов переважені, позаяк вони заходять у суперечність із самими тими умовами, що уможлиблюють чесну соціальну співпрацю на ґрунті взаємоповаги.

4. Інша причина, чому політичні цінності за нормальних обставин беруть гору, та, що дуже зм'якшуються люті конфлікти з іншими цінностями. А це тому, що, коли об'єднавчий консенсус підтримує політичну концепцію, ця концепція не розглядається як несумісна з основними релігійними, філософськими й моральними цінностями. Нам немає потреби розглядати претензії політичної справедливості проти претензій того чи отого вичерпного погляду і вже ж не треба нам доводити, що політичні цінності насправді важливіші за інші цінності й саме тому ці останні відкидаються. Потреба це говорити є саме тим, чого ми сподіваємося уникнути, й досягнення об'єднавчого консенсусу саме й дозволяє нам зробити.

І на завершення: за наявності факту розсудкового плюралізму, що нам приносить миротворча робота громадського розсудку, даючи нам таким чином змогу уникати покладання на загальні й вичерпні доктрини, так це дві речі: по-перше, він ідентифікує фундаментальну роль політичних цінностей у вираженні умов чесної соціальної співпраці, сумісної з взаємоповагою громадян, що розглядаються як вільні й рівноправні, й, по-друге, він розкриває достатньо включного узгоджувача, що є на місці серед політичних та інших цінностей, які видно в розсудковому об'єднавчому консенсусі. Це ми ще обговоримо далі.

¹ Термін *капітал* є доречним у цьому зв'язку, бо ці чесноти вибудовуються повільно, протягом тривалого часу, й залежать не тільки від існуючих політичних та соціальних інституцій (що самі нарошуються повільно), а й від досвіду громадян як єдиного цілого та від їхнього знання про минуле. Знов же, як і капітал, ці чесноти знецінюються, так би мовити, і їх доводиться постійно оновлювати через повторні ствердження й дії на їх основі в теперішньому часі.

§ 6. Кроки до конституційного консенсусу

1. Остання трудність, яку мені лишається розглянути, це утопічність об'єднавчого консенсусу, себто немає достатніх політичних, соціальних чи психологічних сил ані на досягнення об'єднавчого консенсусу (коли такий не існує), ані на його стабілізацію (коли такий заіснував). Я можу тільки заторкнути це питання й просто окреслити один спосіб, яким, здається, можна б досягти такого консенсусу, ще й стабільність йому забезпечити.

Мій начерк матиме два ступені. Перший ступінь закінчується конституційним консенсусом¹, а другий — консенсусом об'єднавчим. Конституція на цьому першому ступені задовольняє певні ліберальні принципи політичної справедливості. Ці принципи в якості конституційного консенсусу приймаються просто як засади, а не як засновані на певних ідеях суспільства й особи котроїсь політичної концепції, і ще менше — в поділюваній громадській концепції. Отож цей консенсус не сягає глибоко.

У конституційному консенсусі котрась конституція, що задовольняє певні основні принципи, устанавлює демократичні виборчі процедури для поміркованого політичного суперництва в суспільстві. До цього суперництва входить не лише змагання між класами й інтересами, а й також боротьба між тими, хто віддає перевагу певним ліберальним принципам перед іншими, байдуже, з яких причин. Тоді як існує згода стосовно певних елементарних політичних прав і свобод: відносно права голосувати й свободи політичних промов і об'єднань та чого там іще треба для виборчих і законодавчих процедур демократії,— існує й незгода поміж тих, хто сповідує ліберальні принципи, стосовно якомога точніших меж і змісту цих прав і свобод, а також відносно того, які подальші права й свободи мають рахуватися основоположними й, отже, заслуговувати на юридичний, коли не конституційний, захист. Конституційний консенсус не глибоко сягає та й вишир небагато охоплює: діапазон його вузький, бо не включає основної структури, обмежуючись лише політичними процедурами демократичного урядування.

2. Як може здійснитися конституційний консенсус? Припустимо, що в котрийсь момент, через різні історичні події та випадковості, певні ліберальні принципи справедливості прийнято

¹ Ідею конституційного консенсусу я запозичив у Курта Баєра, про чий погляді йдеться в прим. 1, с. 155. А ще я в боргу перед Девідом Перітцом за цінне листування й за повчальні коментарі до тексту. Коли б не вони, я не зробив би цієї переробки мого первісного викладу, як його подано в VI—VII «Ідеї об'єднавчого консенсусу»: «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (February 1987).

в якості простого *модусу вивенді* й втілено в існуючі політичні інституції. Це прийняття здійснилося, скажімо, майже в той самий спосіб, що й прийняття принципу терпимості, яке склалося *модусом вивенді* після Реформації: спочатку знехотя — і все ж як єдина реальна альтернатива нескінченній і руйнівній громадянській чварі. Тож наше запитання буде таке: як могло статися, що протягом тривалого часу первісне замирення у вигляді конституції, що задовольняє ці ліберальні принципи справедливості, розвивається в конституційний консенсус, де самі себе ствердили ці принципи?

У цьому моменті особливо значущою може виявитися певна розмитість наших вичерпних поглядів, а також їхня неповна вичерпність. Щоб переконатися в цьому, повернімося до нашого зразкового випадку (§ 3.2). Один із способів сповзання нашого прикладу в нетиповість може полягати в тому, що дві з трьох доктрин ми взяли й описали як цілковито загальні й вичерпні: релігійне вчення про вільне віросповідання й вичерпний лібералізм Канта й Міла. У цих випадках говорилося, що прийняття політичної концепції взято з цієї вичерпної доктрини й зумовлено тільки нею ж. Але як далеко на практиці заходить та вірність принципів політичної справедливості — це насправді залежить скорше від знання про неї чи від віри у її виведення з котрогось вичерпного погляду, аніж від гаданої розсудковості в собі чи баченості як частини плюралістського погляду, що виступає третьою доктриною нашого зразкового випадку.

Тут є кілька можливостей. Розрізняймо три випадки: у першому політичні принципи виводяться з котроїсь вичерпної доктрини; в другому вони не виводяться, а тільки є сумісними з тією доктриною, ну а в третьому вони з нею несумісні. У повсякденному житті ми зазвичай і не вирішили й навіть не надто задумуємося над тим, котрий же з цих випадків тримається купи. З ними не розберешся, не поставивши вельми складних питань, та й немає ясності, чи треба нам із ними розбиратися. Люди здебільшого не розглядають своїх релігійних, філософських і моральних доктрин у якості цілковито загальних і вичерпних, а ці аспекти допускають варіації міри. Тут є чимало пробуксовувань, так би мовити, багато способів сякого-такого узгодження ліберальних принципів справедливості з тими (почасти) вичерпними поглядами й не менше способів визнавати, в рамках політичних принципів справедливості, дотримування різних (почасти) вичерпних доктрин.

Це наводить на думку, що багато, коли не більшість, громадян стверджують собі принципи справедливості, втілені в їхній конституції й політичній практиці, не бачачи ніякого конкретного,

такого чи такого, зв'язку між тими засадами й своїми іншими поглядами. Для громадян можливо спочатку оцінити благо, що його здійснюють ті принципи для самих себе й для тих, кому вони дорогі, а також для широкого суспільства, аби далі утверджувати їх на цій основі. Якщо згодом виявиться несумісність між принципами справедливості й ширшими їхніми доктринами, вони цілком зможуть пристосувати чи виправити ті вчення, аби тільки не відкидати принципів¹.

3. На цьому місці ми запитуємо: в силу яких політичних цінностей ліберальні принципи справедливості можуть здобути відданість їм самим? Відданість інституціям і принципам, що регулюють їх, може, звісно, засновуватися почасти на довготермінових особистих і групових інтересах, звичаєвих і традиційних ставленнях чи просто на бажанні пристосуватися до того, чого від тебе сподіваються й що зазвичай роблять. Поширену відданість можуть також заохочувати інституції, що забезпечують усім громадянам політичні цінності, які належать до того, що Гарт називає «мінімальним змістом природного права». Але тут нас цікавлять подальші основи відданості, які породжуються ліберальними принципами справедливості².

Коли ліберальні принципи дієво регулюють основні політичні інституції, вони досягають здійснення трьох вимог стабільного конституційного консенсусу. По-перше, за наявності факту розсудкового плюралізму (факту, що веде до конституційного урядування як *модусу вивенді* в першу чергу) ліберальні принципи задовольняють нагальні політичні вимоги, закріплюючи раз і назавжди зміст певних політичних основних прав і свобод і надаючи їм особливого пріоритету. Вчинення цього знімає ці гарантії з політичного порядку денного, виносячи їх поза межі розрахунку соціальних інтересів й установлюючи тим самим, чітко й твердо, правила політичних змагань. Коли розглядати той розрахунок як релевантний до цих речей, тоді статус і зміст тих прав і свобод усе ще залишатиметься невстановленим, і вони виявляться відданими на поталу мінливим обставинам часу

¹ Зазначмо, що тут ми розрізняємо початкову відданість політичній концепції, а чи її оцінку, й подальший перегляд чи пристосування вичерпних доктрин, до яких веде та відданість, а чи оцінка, коли виникають невідповідності. Ми можемо припустити, що ці перегляди й пристосування відбуваються повільно, протягом тривалого часу, в міру того, як політична концепція формує вичерпні погляди, що їй відповідали б. За головну ідею цього підходу я в боргу перед Семюелом Шефлером.

² Стосовно того, що Гарт називає «мінімальним змістом природного права», див.: *Концепт права: The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), с. 189–95. Припускаю, що ліберальна концепція (як і багато інших відомих концепцій) охоплює й цей мінімальний зміст, отож у тексті я зосереджуюся на тих основах відданості, що їх породжує така концепція в силу відмітного змісту її принципів.

й місця, а через велике підняття ставок політичної суперечки небезпечно зростуть непевність і ворожість у громадському житті. Відмова зняти ці речі з порядку денного увічнює глибокі розколи, що дрімають у суспільстві; вона виказує готовність воскресити ці антагонізми в надії здобути вигіднішу позицію, коли сприятливими виявляться подальші обставини.

4. Друга вимога стабільного конституційного консенсусу пов'язана з тим різновидом громадського розсудку, який тягне за собою застосування ліберальних принципів справедливості. За наявністю змісту цих принципів, за їхнього посилення тільки на інституційні факти про політичні процедури та їхні основні права й свободи, а також на наявність нагод і універсальних засобів, ліберальні принципи можуть застосовуватися, додержуючи звичайних директив громадського розслідування й правил оцінки свідчень¹. До того ж, з огляду на факт розсудкового плюралізму, ці директиви й правила слід визначати через посилення на наявні в загальному громадян форм розсудкового міркування й дискусії, а отже, в термінах здорового глузду й через процедури та висновки науки, якщо вона не контроверсійна. Це допомагає нам домогтися того, щоб громадськість бачила те громадське розсудкове міркування таким, яким воно й має бути: коректним і розсудково надійним у власних термінах.

Ось чому застосування ліберальних принципів відзначається певною простотою. Проілюструймо це: хай навіть загальні й вичерпні телеологічні принципи прийнято як політичні принципи справедливості, але форма громадського розсудкового міркування, що її вони визначають, схильна бути політично непрацездатною. Бо коли складні теоретичні обрахунки, до яких удаються при застосуванні цих принципів, допустити публічно в питаннях політичної справедливості, тоді вкрай спекулятивна природа й надмірна ускладненість цих обрахунків неминуче зроблять громадян із супротивними поглядами й інтересами надто підозріливими до аргументів один одного. (Обміркуймо заторкнуте в застосуванні принципів корисності до конституційних процедур і загальних справ соціальної політики, не кажучи вже про основну структуру.) Інформацію, що її вони беруть як засновки, нелегко, а то й неможливо добути, й часто виникають неподоланні проблеми при досягненні об'єктивної й узгодженої оцінки. Хай навіть нам здається, що наші аргументи щирі й не егоїстичні, ми при цьому повинні зміркувати, яких думок резонно

¹ Ці директиви ми розглядаємо в VI:4, а до ідеї первинних благ переходимо в V:3–4. Однак слід зазначити, що, оскільки тут ми маємо справу з конституційним, а не з об'єднавчим консенсусом, цінності громадського розсудку в цьому випадку обмеженіші, ніж в останньому. За це спостереження я влячний Девід Перітц.

було б сподіватися від інших, хто зазнає поразки в разі перемоги нашого міркування¹.

5. Питання, чи ліберальні принципи задовольняють третю вимогу стабільного конституційного консенсусу, залежить від успіху двох попередніх вимог. Основні політичні інституції, які втілюють ці принципи, й та форма громадського розсудку, що демонструється як така, що їх застосовує (коли працює ефективно й успішно протягом тривалого періоду часу, як я тут припускаю), мають тенденцію заохочувати кооперативні чесноти політичного життя: чесноту розсудковості й чуття чесності, дух компромісу й готовність піти іншому назустріч,— які всі пов'язані з готовністю співпрацювати з іншими на тих політичних умовах, що їх всяк може публічно прийняти.

Пояснення цьому криється в окресленому в II:7 застосуванні моральної психології. Пригадаймо, ми сказали, що: а) разом із здатністю на концепцію блага громадяни мають іще здатність приймати розсудкові політичні принципи справедливості й бажання діяти, спираючись на ці засади; б) коли громадяни вірять, що політичні інституції й процедури є справедливими (як достеменно визначено цими принципами), тоді вони готові виконати свою частку в цих облаштуваннях, коли певні, що й інші виконують кожен своє; в) якщо інші особи виконують свій обов'язок із очевидним наміром, тоді люди схильні дедалі більше їм довіряти; г) ці довіра і впевненість укріплюються за умови тривалого успіху накреслень; д) довіра також зростає, коли твердіше й охочіше визнаються основні інституції, створені для забезпечення наших фундаментальних інтересів. Я наголошую на значущості ролі громадського розсудку в цьому поясненні. Адже саме через використання й наслідування громадянами цього розсудку вони можуть переконатися в тому, що їхні політичні інституції й демократичні процедури охоче визнаються. Саме від того визнання — від того очевидного наміру — й залежить так багато.

І на завершення: на першій стадії конституційного консенсусу ліберальні принципи справедливості, прийняті на початку неохоче, як *модус вівенді*, й закріплені в конституції, мають тенденцію так змішувати вичерпні доктрини громадян, що вони приймають принаймні принципи ліберальної конституції. Ці ж принципи гарантують певні основні політичні права й свободи, а також запроваджують демократичні процедури для пом'як-

¹ Можна б сказати: аргументи й свідчення на підтримку політичних суджень мають, по змозі, бути не лише здоровими, але й такими, щоб і громадськість могла бачити їх як здорові. Максима, що справедливість треба не тільки віддавати, але й дбати, щоб бачили, як її віддають, є чинною не лише в юриспруденції, а й в царині громадського розсудку.

шення політичного суперництва та для вирішення питань соціальної політики. Ось до цієї позначки вичерпні доктрини громадян є розсудковими, якщо вони й доти не були такими: простий плюралізм рухається в напрямку плюралізму розсудкового й досягається конституційний консенсус.

§ 7. Кроки до об'єднавчого консенсусу

1. Нашим наступним завданням буде опис кроків, завдяки яким конституційний консенсус, заснований на певних принципах основних політичних прав і свобод та на демократичних процедурах, стає об'єднавчим консенсусом, як його визначено раніше (§ 3). Пригадаймо, що ми провели розрізнення між глибиною й шириною об'єднавчого консенсусу й тим, наскільки специфічним є його зміст. Глибина об'єднавчого консенсусу вимагає, аби його політичні принципи й ідеали засновувались на такій політичній концепції справедливості, яка використовувала б ілюстровані справедливістю як чесністю фундаментальні ідеї суспільства й особи. Його ж ширина виходить за межі політичних принципів, що запроваджують демократичні процедури на включення таких принципів, які охоплювали б основну структуру як ціле; отже, його принципи устанавлюють також певні істотні права, от як свободи совісті й думки, справедливі рівні можливості й принципи, що охоплюють певні суттєві потреби.

І насамкінець: стосовно того, як далеко сягає специфіка об'єднавчого консенсусу, я задля простоти припускаю весь час, що його фокусом є особлива політична концепція справедливості, де нормативним прикладом слугує справедливість як чесність. Існує, однак, іще одна можливість — реалістичніша й ймовірніша щодо реалізації. У цьому випадку фокусом об'єднавчого консенсусу виступає такий клас ліберальних концепцій, який варіюється в рамках певного досить вузького діапазону. Що обмеженіший діапазон, то специфічніший консенсус. У політичному суспільстві з консенсусом такого типу декілька концепцій справедливості будуть політичними суперниками, а їм, безперечно, сприятимуть різні інтереси й політичні верстви. Коли об'єднавчий консенсус характеризувати в такий спосіб, тоді роль справедливості як чесності матиме своє особливе місце в рамках концепцій, що визначають фокус консенсусу. Це особливе місце я визначаю нижче (§ 7.4).

2. Як ж сили підштовхують конституційний консенсус у напрямку до консенсусу об'єднавчого, навіть коли припустити, що

повний об'єднавчий консенсус лишається весь час недосяжним, що до нього в кращому випадку тільки наближаються? Я згадую декотрі з цих сил, оскільки вони відносяться до глибини, ширини й до того, наскільки специфічний чи наскільки вузький клас концепцій у фокусі.

Що ж до глибини, то, хай-но утвердиться конституційний консенсус, як політичні групи мають вийти на громадський форум політичної дискусії й звернутися до інших груп, котрі не поділяють їхньої вичерпної доктрини. Цей факт виводить їх на доцільність виходу з вузького кола їхніх власних поглядів, аби розробити політичні концепції в таких термінах, якими можна було б пояснити й виправдати ширшій громадськості їхнє віддавання переваги певній політиці з тим, щоб разом скласти більшість. Ці дії спонукають їх до формулювання політичних концепцій справедливості (як це визначено в I:2). Ці ж концепції забезпечують загальну частоту обговорення й глибшу основу для пояснення значення й імплікацій схвалюваних кожною групою принципів і політики.

Знов же, неминуче виникають, хай навіть випадково, нові й фундаментальні конституційні проблеми. Розгляньмо, наприклад, «реконструкційні поправки», прийняті після кризи Громадянської війни. Дебати над цими й іншими фундаментальними поправками змусили супротивні угруповання виробити такі політичні концепції, що містили основоположні ідеї, у світлі яких і можна було, в ось таких рамках, змінити конституцію. Такий конституційний консенсус на рівні принципів, що розглядаються окремо від будь-якої глибшої концепції суспільства й громадянина (а кожна ж група має свої резони, свої розсудки), є консенсусом, витлумаченим буквально. Йому бракує концептуальних ресурсів, що спрямовували б, як слід поправляти й інтерпретувати конституцію.

Останнє обґрунтування стосується до глибини. У конституційній системі з юридичним переглядом, а чи з переглядом, що здійснюється котримсь іншим органом, суддям чи іншим функціонерам доведеться розробляти політичну концепцію справедливості, у світлі якої, на їхню думку, має тлумачитися конституція і мають вирішуватися важливі юридичні випадки. Лише так ухвали легіслатури можуть бути проголошені конституційними або неконституційними й тільки так мають вони розсудкову основу для своєї інтерпретації цінностей і норм, що їх показово втілює конституція. Ці концепції безпосередньо матимуть важливу роль у політиці конституційних дебатів.

3. А зараз погляньмо на міркування, що стосуються до ширини. Головне міркування зводиться до того, що чисто політично-процедурний конституційний консенсус виявиться завузь-

ким. Бо якщо тільки демократичний народ не є достатньо об'єднаним і згуртованим, він не запровадить того законодавства, яке необхідне, аби охопити решту конституційних основ та основні речі справедливості, й через них виникне конфлікт. Має бути фундаментальне законодавство, що гарантувало б свободи совісті й думки взагалі, а не просто політичної мови й думки. Так само має бути законодавство, що забезпечувало б свободи спілок і пересування, а поза тим потрібні ще заходи на забезпечення того, щоб можна було так задовольняти основні потреби всіх громадян, аби вони могли брати участь у політичному й соціальному житті¹.

Що ж до цього останнього моменту, то йдеться тут не про задовольняння потреб на протигагу простим бажанням і хотінням і не про перерозподіл на користь більшої рівності. Конституційною основою тут буде скорше те, що нижче певного рівня матеріального й соціального добробуту, а також освіти й підготовки люди просто не зможуть брати участь у суспільстві хоча б як просто громадяни, а не як рівноправні громадяни. Про те, що визначає рівень добробуту й освіти, нижче якого це стається, говорити не політичній концепції. Треба шукати суспільство, про яке мова. Але це не означає, ніби сама конституційна основа не є абсолютно зрозумілою: вона є тим, що потрібно, аби надати належної ваги ідеї суспільства як чесної системи співпраці між вільними й рівними громадянами, а не розглядати її, на практиці, коли не на словах, як купу риторики.

Отже, головним моментом щодо ширини є те, що права, свободи й процедури, які входять до конституційного консенсусу, охоплюють лише обмежену частину фундаментальних політичних питань, що будуть дебатуватися. Є сили, схильні поправляти конституцію певними способами, аби охопити подальші конституційні основи або ж провести потрібне законодавство чи не з тим самим ефектом. Так чи так, а групи будуть схильні розробляти широкі політичні концепції, які б охоплювали основну структуру як ціле, аби викласти свої точки зору в політично послідовний і когерентний спосіб.

4. І насамкінець: наскільки специфічним є консенсус? Або: наскільки широкий діапазон ліберальних концепцій, що його визначають? Тут маємо два міркування. Одне стосується діапазону поглядів, що ймовірно можуть бути випрацьовані з фундаментальних ідей суспільства й особи, які можна знайти в громадській культурі конституційного устрою. Справедливість

¹ Щодо цього останнього див. працю Френка Мічелмена «Права на добробут у конституційній демократії»: Frank Michelman, «Welfare Rights in a Constitutional Democracy», *Ashington niversity Law uarterly* (Summer 1979), esp. с. 680–85.

як чесність витворюється з фундаментальних ідей суспільства як чесної системи співпраці разом із концепцією особи як вільної й рівноправної. Ці ідеї беруться в якості центральних для побудови демократичного ідеалу. Чи ж є й інші такі самі центральні ідеї, а якщо й є, то чи породять вони ідеали й принципи, що будуть помітно відмінними від ідеалів і принципів справедливості як чесності? Ми можемо припустити, що, за рівності інших речей, політична концепція, випрацьована з отаких центральних ідей, буде неодмінно типовою для фокусного класу об'єднавчого консенсусу, якщо такого консенсусу буде хоч коли-небудь досягнуто.

Друге ж міркування тут те, що можна припустити, нібито різні соціальні й економічні інтереси підтримують різні ліберальні концепції. А відмінності між концепціями виражають, почасти, конфлікт між цими інтересами. Визначмо релевантні інтереси для кожної концепції як такі, що вона їх заохочуватиме й підтримуватиме в регульованій нею стабільній основній структурі. Ширина ж діапазону ліберальних концепцій визначатиметься мірою протистояння цих інтересів один одному.

Немає часу вивчати ці вкрай спекулятивні речі. Я просто припускаю, що, чим вужчі відмінності між ліберальними концепціями, коли вони коректно засновані на фундаментальних політичних ідеях у демократичній громадській культурі, й чим сумісніші покладені в їх основу інтереси, які підтримують їх у регульованій ними стабільній основній структурі, тим вужчий і діапазон ліберальних концепцій, що визначають фокус консенсусу. Аби точно визначити центр фокусного класу для справедливості як чесності, істинними мають бути, як видається, наступні дві умови:

а. його коректно засновано на ще центральніших фундаментальних ідеях;

б. він є стабільним з огляду на інтереси, що його підтримують і що він їх заохочує.

Отже, коли ліберальні концепції, коректно сформульовані з фундаментальних ідей демократичної громадської культури, мають підтримку розколотих глибоким конфліктом політичних та економічних інтересів, які їх заохочують, і коли немає способу створити такий конституційний устрій, щоб те подолав, тоді, здається, неможливо досягти повного об'єднавчого консенсусу.

У цьому й попередньому розділах я окреслив, як початкове замирення в котрійсь ліберальній концепції справедливості як простому *модусі вивенді* може перерости з часом спочатку в конституційний, а далі й в об'єднавчий консенсус. У цьому процесі я припускав, що вичерпні доктрини більшості людей не є цілко-

вито вичерпними, а це допускає діапазон для розвитку незалежної відданості тій політичній концепції, яка допомагає здійснитися консенсусові. Ця незалежна відданість, своєю чергою, спонукає людей діяти з очевидним наміром і в відповідності з конституційними накресленнями, оскільки люди мають розсудкову певність (засновану на колишньому досвіді), що й інші виявлять послух. Поступово, в міру того, як триває успіх політичної співпраці, громадяни починають дедалі більше вірити й довіряти один одному. Оце й усе, що нам треба було сказати у відповідь на закид, буцім ідея об'єднавчого консенсусу є утопічною.

§ 8. Концепція й доктрини: яке тут співвідношення?

1. Ми провели розрізнення між об'єднавчим консенсусом і *модусом вівенді* й зазначили, що в першому політична концепція стверджується як концепція моральна, й громадяни готові діяти згідно з нею на моральних засадах. А ще ми з'ясували дві підстави, на яких ґрунтується теза політичного лібералізму: перша та, що цінності політичного є вельми великими цінностями й потоптати їх не просто, а друга — що існує чимало розсудкових вичерпних доктрин, які розуміють ширшу сферу цінностей, аби підтримувати, чи бути в злагоді, а чи бодай перебувати не в конфлікті з політичними цінностями, як їх точно визначено котроюсь політичною концепцією справедливості для демократичного устрою. Ці дві підстави забезпечують основу для громадського розсудку, оскільки вони натякають, що фундаментальні політичні питання можуть бути вирішені звертанням до політичних цінностей, виражених політичною концепцією, яку схвалює об'єднавчий консенсус.

За цих обставин основою поваги громадян до меж громадського розсудку виступає рівновага резонів, якою вона бачиться в рамках вичерпної доктрини кожного громадянина, а не накинута обставинами компроміс. Може видатися, начебто всяка реалістична ідея добре організованого суспільства імплікує, що тут залучено і якийсь такий компроміс. Бо й справді, нібито це припускається самим терміном «об'єднавчий консенсус». Тож нам треба довести, що це не той випадок. Аби переконатися, що тут немає потреби ні в якому компромісі, проілюструймо різні способи, в які політична концепція може співвідноситися з вичерпними доктринами, а для цього повернімося до зразкового випадку об'єднавчого консенсусу, подібного до виведеного в § 3.2, ото тільки, що замість Мілового погляду ми підставляємо утиліта-

ризм Бентама й Сіджвіка. Цей консенсус складався з чотирьох поглядів. На хвилику я відкладу вбік релігійну доктрину з її витлумаченням вільного віросповідання, а розгляну решту три.

2. Після релігійного погляду першою була точка зору Кантової моральної філософії з її ідеалом автономії. В рамках цього чи досить подібного до нього погляду можна, скажімо так, вивести політичну концепцію з її принципами справедливості й їхнім відповідним пріоритетом. Так само вивідними є й підстави брати основну структуру суспільства за первинний предмет справедливості. Тут співвідношення дедуктивне, хай навіть навряд чи вийде повести дискусію дуже строго. А суть така, що той, хто стверджує Кантову доктрину чи котрись подібну до неї, додає в тому погляді дедуктивну основу для політичної концепції, себто основа й концепція утворюють певну суцільність.

Наступний погляд — це утилітаризм Бентама й Сіджвіка, суто класичне вчення. Хоча його можна було б правдоподібніше переглянути як пересічний, усереднений утилітаризм, я тут це знехтую. Припустімо, що в цьому випадку співвідношення між вичерпним поглядом і політичною концепцією є співвідношенням наближення. Цей утилітаризм підпирає політичну концепцію на таких підставах, як наше обмежене знання соціальних інституцій взагалі й наше знання про триваючі обставини. Далі він наголошує на межах складності юридичних та інституційних правил, а ще — на простоті, без якої не обійтися в директивах для громадського розсудку (§ 6.4). Ці й інші резони можуть призвести утилітариста до думки, ніби ліберальна змістом політична концепція справедливості є задовільним і чи не найліпшим працездатним наближенням до того, чого вимагатиме, врахувавши всяку всячину, принцип корисності.

Третім поглядом було плюралістське тлумачення сфери цінностей, яке включало й політичну концепцію як ту частину, що охоплює політичні цінності. Характерне для цієї точки зору те, що різні царини цінності (де політична царина є лиш однією з багатьох) об'єднуються, наскільки це можливо, переважно ідеями й концептами, виведеними з їхніх відповідних царин. Отже, кожна царина цінності має своє власне самостійне тлумачення. У цьому вичерпному плюралістському погляді політична концепція стверджується врівноважливими судженнями, що підтримують великі цінності політичного супроти всіх інших цінностей, які тільки не заходять за нормальних умов із ними в конфлікт у добре організованому демократичному устрої.

Існує ще багато інших можливих вичерпних поглядів, але трьох згаданих вистачить, аби проілюструвати деякі з можливих співвідношень між вичерпними поглядами й котроюсь політичною концепцією. Додаймо до них іще релігійні доктрини з від-

повідним витлумаченням вільного віросповідання. Тут я припущу — либонь, чи не надто оптимістично,— що, за винятком певних різновидів фундаменталізму, всі чільні історичні релігії припускають отаке витлумачення, а отже, можуть розглядатись як розсудкові вичерпні доктрини.

3. А зараз з'ясуймо головний момент: в об'єднавчому консенсусі, що полягає в допіру описаних поглядах, прийняття політичної концепції не є компромісом між тими, хто дотримується різних поглядів, бо воно спирається на тотальність підстав, точно визначених у рамках вичерпних доктрин, стверджуваних кожним громадянином.

Щоправда, всякий вичерпний погляд співвідноситься з політичною концепцією по-своєму. Хоча вони й схвалюють її всі, але перший робить це як дедуктивно підтриманий, і тому він — неперервний-суцільний, коли дивитися зсередини; другий — як задовільне й, можливо, найкраще працевдатне наближення, коли дано нормальні соціальні умови, ну а останній — як такий, що спирається на зважені судження, які врівноважують конкуруючі цінності, коли враховано всяку всячину. І жоден не приймає політичної концепції через спонуку політичного компромісу. Звісно, прийняття залежить від певних умов. Утилітаризм посилається на межі поінформованості й на верхні краї складності юридичних правил; політичний лібералізм дбає про такі загальні речі, як факти розсудкового плюралізму; навіть у Кантовій доктрині, де її застосовано до людських істот, зміст конкретних категоричних імперативів припасовано до законів природи, як те доведе всяке доладне витлумачення процедури для використання категоричного імперативу.

І все ж пристосування доктриною своїх вимог до подібних умов не є політичним компромісом чи поступкою грубій силі нерозсудку світу. Просто вона пристосовується до загальних умов усякого нормального й людського соціального світу, як мусить робити й всякий політичний погляд.

4. І на завершення: у цій лекції я розглянув чотири заперечення проти політичного лібералізму та його погляду на соціальну єдність. Два з цих закидів особливо поважні: один є знищенням у скептицизмі й байдужості, а другий стверджує, ніби політичний лібералізм неспроможний здобути достатню підтримку, аби забезпечити скоряння перед його принципами справедливості. На обидва ці заперечення дано відповідь знайденням розсудкової ліберальної концепції, що може бути підперта цим чи тим об'єднавчим консенсусом вичерпних доктрин. Адже такий консенсус досягає послуху завдяки конкордантові, вставленому між політичною концепцією й вичерпними поглядами разом із громадським визнанням великих цінностей полі-

тичних чеснот. Політична філософія, аби домогтися успіху в знаходженні такого консенсусу, повинна бути скількимога докладно незалежною від інших частин філософії, надто ж від її віковичних проблем і контроверз. Коли ж вона це робить, це викликає той закид, буцімто політичний лібералізм скептично ставиться до релігійної, філософської й моральної істини, а чи байдужий до інших цінностей. Як тільки ми поєднаємо роль політичної концепції з фактом розсудкового плюралізму й з тим, що є істотним для поділюваної основи громадського розсудку, відразу стає очевидною хибність цього заперечення.

Ці речі провадять до ширшого питання, яким чином може існувати політичний лібералізм. У доведенні його можливості один крок — це продемонструвати можливість об'єднавчого консенсусу в суспільстві з демократичною традицією, що характеризується фактом розсудкового плюралізму. Політична філософія, намагаючись робити ці речі, бере на себе ту роль, яку Кант дав філософії взагалі: захист розсудкової віри (III:2.2). Як я тоді сказав, у нашому випадку це стає обороною розсудкової віри в можливості справедливого конституційного устрою.

Лекція V

ПРІОРИТЕТ ПРАВА Й ІДЕЇ БЛАГА

Ідея пріоритету права є суттєвим елементом у тому, що я назвав «політичним лібералізмом», і вона має центральну роль у справедливості як чесності як форма того погляду. Цей же пріоритет може призвести до непорозумінь: можуть подумати, наприклад, нібито він натякає на те, що така чи така ліберальна концепція справедливості не може послуговуватися ідеями блага взагалі, за винятком хіба тих, які є чисто інструментальними, а чи тих, що є справою прихильності або індивідуального вибору. Це не може бути коректним, бо право й благо є взаємодоповнювальними: жодна концепція справедливості не може збудуватися цілковито на одному чи другому, а мусить певним чином те й те поєднати. Пріоритет права не заперечує цього. Я намагаюсь поусувати і ці, й інші непорозуміння через огляд п'яти ідей блага, вживаних у справедливості як чесності.

Тут виникають запитання. Як може справедливість як чесність навіть послуговуватися ідеями блага, не заявляючи претензій на істинність цієї чи тієї вичерпної доктрини в способи, несумісні з політичним лібералізмом? Подальше запитання можна пояснити ось так. У справедливості як чесності пріоритет права означає, що принципи політичної справедливості накладають межі на дозволенні способи життя, й тому претензії громадян на цілі, що виходять за ці межі, не мають ніякої ваги. Але, звісно ж, справедливі інституції й сподівані від громадян політичні чесноти не стануть інституціями й чеснотами справедливого й доброго суспільства, якщо тільки ці інституції й чесноти не лише дозволяють, а й підтримують способи життя, цілком гідні вірної відданості громадян. Політична концепція справедливості повинна вміщати в собі досить, сказати б, простору для таких способів життя. Отже, коли справедливість окреслює межу, а благо показує сутність, справедливість не може провести надто вузьку межу. Одначе, як можна в рамках політичного лібералізму точно визначити ті достойні способи життя, а чи ідентифікувати, що є достатнім простором? Сама справедливість як чесність неспроможна покликатися на котру-небудь ширшу точку зору, аби сказати, що ось вона проводить межу в належному місці, а отже, й ті вичерпні доктрини.

які вона допускає, є гідними відданості їм. Після огляду п'яти ідей блага, вживаних у справедливості як чесності, та пояснення, як використання їх узгоджується з пріоритетом права, я ще повернуся до цих питань наприкінці (§ 8)¹.

§ 1. Як політична концепція обмежує концепції блага

1. Почну з того, що коротко нагадаю розрізнення (I:2), яке є основоположним для мого викладу, а саме: розрізнення між політичною концепцією справедливості й вичерпною релігійною, філософською чи моральною доктриною. Там я казав, що рис політичної концепції справедливості є три: перша полягає в тому, що це — моральна концепція, створена для специфічного предмета, власне, для основної структури конституційного демократичного устрою; друга говорить про те, що прийняття політичної концепції не ставить передумовою прийняття хоч би якої конкретної вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини, а скорше політична концепція подає себе як розсудкову концепцію для самої лише основної структури; ну а третя риса зводиться до того, що вона формулюється не в термінах будь-якої вичерпної доктрини, а в термінах певних фундаментальних ідей, бачених як латентні в громадській політичній культурі демократичного суспільства.

Тож, як ми сказали в I:2.2, розрізнення між політичними концепціями справедливості й іншими моральними концепціями є справою діапазону, себто ряду суб'єктів, до яких застосовується концепція, причому ширший зміст вимагає й більшого ряду. Концепція вважається загальною, коли вона прикладається до більшого ряду суб'єктів (межа — до всіх суб'єктів); вона вичерпна, коли охоплює й концепції того, що є цінного в людському житті, й ідеали особистої доброчесності й вдачі, які мають давати інформацію про багато чого з нашої неполітичної поведінки (межа — наше життя як ціле). Релігійні й філософські концепції мають тенденцію бути загальними й цілковито вичерпними; в дійсності таку їхню якість вважають іноді за ідеал, який треба реалізувати. Доктрина є цілковито вичерпною, коли вона охоплює всі визнані цінності й чесноти в рамках одного досить точно сформульованого плану думки, — і доктрина є лише частково вичерпною, коли вона містить у собі певні (але не всі) неполітичні цінності й чесноти, а сформульована не досить чітко. Зазначмо, що концепція, за визначенням, аби бути хоча б частково

¹ Я в боргу перед Ерін Келі, завдяки дискусії з якою я зміг сформулювати ці питання й додати ту очевидну трудність, що її являють вони для політичного лібералізму.

вичерпною, мусить виходити за рамки політичного й включати в себе ще й неполітичні цінності та чесноти.

2. Отже, політичний лібералізм подає політичну концепцію справедливості для головних інституцій політичного й соціального життя, а не для всього життя. Звісно, вона повинна мати такий тип змісту, який ми асоціюємо з лібералізмом історично. Наприклад, вона має стверджувати певні елементарні права й свободи, надаючи їм певного пріоритету. І це ще не все. Як я вже сказав, право й благо є взаємодоповнювальними: політична концепція повинна наближатися до різних ідей блага. Питання стоїть так: піддавшись якому обмеженню, може політичний лібералізм це зробити?

Головне обмеження, здається, буде таке: включені ідеї блага мають бути політичними ідеями, себто вони повинні належати до котроїсь розсудкової політичної концепції справедливості. так, щоб ми могли припустити:

а. що їх поділяють, чи можуть поділяти, громадяни, які вважаються вільними й рівноправними;

б. що вони не висувають передумовою ніякої іншої конкретної цілком (або частково) вичерпної доктрини.

У справедливості як чесності це обмеження виражено пріоритетом права. Отже, цей пріоритет у своєму загальному вигляді означає, що припустимі ідеї блага мають шанувати межі політичної концепції справедливості, а також відігравати певну роль у її рамках¹.

§ 2. Доброчесність як розумовість

1. Аби пояснити достеменно значення пріоритету права, викладеного тут у загальному вигляді, я розгляну, як п'ять ідей блага, що подібуються в справедливості як чесності, задовольняють ці умови. Ось вони, за порядком їх обговорення: а) доброчесність як розумовість; б) ідея первинних благ; в) ідея припустимих вичерпних концепцій блага (тих, що асоціюються з вичерпними доктринами); г) ідея політичних чеснот; і д) ідея блага добре організованого (політичного) суспільства.

Перша ідея — доброчесності як розумовості² — приймається, в певному варіанті, як само собою зрозуміле чи не всякою політич-

¹ Конкретне значення пріоритету права полягає в тому, що вичерпні концепції блага є припустимими чи можуть бути взяті за мету в суспільстві тільки тоді, коли досягання їх як мети узгоджується з політичною концепцією справедливості (не порушує її принципів справедливості), як це викладено в § 6 нижче.

² Ця ідея докладніше обговорюється в *Theory*, розд. 7. Я не хочу розбирати її деталі в цій лекції, а тільки подаю тут найосновніші моменти, що стосуються

ною концепцією справедливості. Ця ідея припускає, що члени демократичного суспільства виробляють, принаймні якимось інтуїтивним чином, розумову, раціональну програму життя, в світлі якої вони розплановують найважливіші свої зусилля й розподіляють різноманітні свої ресурси (сили духовні й тілесні, час та енергію), аби протягом усього життя зберігати вірність власним концепціям блага — хай не в розумово-раціональний, то принаймні в розважливий (чи задовільний) спосіб. Припускається, звісно, що люди, складаючи ті плани, беруть до уваги власні розсудкові сподівання стосовно своїх вимог і потреб на майбутні етапи життя, наскільки вони можуть визначити їх, виходячи зі свого нинішнього становища в суспільстві та нормальних умов людського життя.

2. Коли вже є ці припущення, всяка здійснення політична концепція справедливості, що має слугувати громадською основою виправдання і що її, як можна розсудково сподіватися, визнають громадяни, повинна враховувати людське життя й здійснення основних людських потреб і цілей як у загальному блазі й схвалювати розумовість як основний принцип політичної й соціальної організації. Тож політична доктрина для демократичного суспільства може безпечно припускати, що всі учасники політичної дискусії про питання права й справедливості приймають ці цінності, коли їх розуміти в прийнятій загальній формі. Бо й справді, коли б члени суспільства не так чинили, то проблеми політичної справедливості (в тому вигляді, у якому ми їх знаємо) і не поставали б.

Слід наголосити, що самих по собі цих основних цінностей, звісно, не вистачає для точного визначення хоч би якого конкретного політичного погляду. Доброчесність як розумовість, як її подано в *Теорії справедливості*, є основною ідеєю, що з неї, в поєднанні з іншими ідеями (наприклад, із політичною ідеєю особи), належить розвивати у взаємозв'язку й інші ідеї блага, коли в них є потреба. Доброчесність як розумовість, що на неї я посилався в тій праці як на непереконливу теорію блага, становить частину структури, котра виконує дві головні ролі: по-перше, вона допо-

до цього нашого обговорення. Однак я міг би згадати тут, що є декілька способів, якими я хотів би зараз переглянути подачу добрості як розумовості. Чи не найважливішим було б допевнитися, що вона розуміється як частина політичної концепції справедливості як форми політичного лібералізму, а не як частина вичерпної моральної доктрини. Як така доктрина, і вона, й повна теорія є неадекватними, але через це вони не стають неспридатними для їхньої ролі в політичній концепції. На жаль, у *Теорії* немає цього розрізнення між вичерпною доктриною й політичною концепцією, і, хоча я певен, що чи не вся структура й істотний зміст справедливості як чесності (включно й з добротою як розумовістю) переходять сюди у незмінному вигляді, розуміння всього погляду як цілого значно змістилося. Чарлз Лармор у своїх *Взірцях моральної складності*: Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), сс. 118–30,— цілком слушно піддає потужній критиці двозначне тлумачення *Теорією* цієї фундаментальної речі.

магає нам ідентифікувати здійснений перелік первинних благ¹. І, по-друге, спираючись на показник цих благ, вона дозволяє нам і точно визначити цілі (чи мотивацію) сторін у первісній позиції, й пояснити, чому ті цілі (чи мотивація) є розумовими. Цю другу роль я з'ясував у II:5, тому зараз я візьмуся за першу.

§ 3. Первинні блага й міжособистісні порівняння

1. Як я допіру сказав, однією з цілей доброчесності як розумовості є створення частини структури для витлумачення первинних благ. Але щоб цю структуру вивершити, ту ідею слід поєднати з політичною концепцією громадян як вільних і рівноправних. Коли ж це зроблено, далі ми випрацьовуємо, чого громадяни потребують і вимагають, коли їх розглядати як таких осіб і як нормальних та цілковито співпрацюючих протягом усього життя членів суспільства.

Вирішальне тут те, щоб концепція громадян як осіб розглядалась як концепція політична, а не як така, що належить до котроїсь вичерпної доктрини. Саме ця політична концепція осіб, із її витлумаченням їхніх моральних спроможностей та інтересів вищого порядку² та ще із структурою доброчесності як розумовості плюс основні факти соціального життя й умови зростання та харчування людини, й створює необхідне тло для точного визначення потреб і вимог громадян. Усе це дає нам змогу добутися до здійсненого списку первинних благ, як ми це побачили в II:5.3.

2. Роль ідеї первинних благ така³. Основна риса добре організованого політичного суспільства та, що існує громадське [по]розуміння не тільки стосовно типів претензій, які можуть заявляти громадяни, коли виникають питання політичної справедливості, але й відносно того, як такі претензії слід підтримувати. Та чи інша політична концепція справедливості створює основу

¹ *Theory*, с. 396, говорить про «благеньку» теорію блага, що «її мета — забезпечити засновки про первинні блага, необхідні для того, щоб добутися до принципів справедливості. Коли вже цю теорію витворено, а первинні блага пояснено, нам тоді вільно використовувати принципи справедливості в подальшому розвитку... повної теорії блага».

² Див. обговорення в I:3, 5; II:1–2, 8.

³ Викладене тут і в наступному розділі тлумачення первинних благ засновується на моєму есеї «Соціальна єдність і первинні блага», вміщеному в *Utilitarianism and Beyond*. Однак я, узгоджуючи цю версію з важливими закидами Сена, на які посилаюся в прим. 1, с. 182, нижче, зробив низку змін як у тому тлумаченні, так і в викладі, даному в однойменній із цією лекцією статті, вміщеній у *Philosophy and Public Affairs* 17 (літо 1988). Сподіваюся, що тепер наші погляди є суголосними стосовно тем, що цікавлять нас тут, хоча його погляд має набагато ширші цілі, ніж мій, про що я згадую пізніше.

для такого [по]розуміння, завдяки чому громадяни можуть досягати згоди в поцінуванні своїх різноманітних претензій та у визначенні їхньої відносної ваги. Ця ж основа, як я коментую нижче в § 4, виявляється концепцією потреб громадян (себто потреб осіб як громадян), а це дозволяє справедливості як чесності вважати, що виконання претензій, належно співвіднесених із цими потребами, має бути прийнятим громадськістю як вигідне, а отже, рахуватись як таке, що поліпшує обставини громадян задля цілей політичної справедливості. Тож дієва політична концепція справедливості містить у собі таке чи таке політичне розуміння того, що має бути визнаним громадськістю як потреби громадян, а отже, як вигідне й корисне для всіх.

У політичному лібералізмі проблема міжособистісних порівнянь стоїть так: виходячи з даності суперечливих вичерпних концепцій блага, як можна досягти такого політичного [по]розуміння стосовно того, що слід вважати за належні претензії? Трудність тут та, що уряд може діяти так, аби максималізувати виконання розумово відданих громадянами переваг, а чи бажань (як в утилітаризмі)¹, а чи розвивати людське верховенство, чи цінності довершеності (як у перфекціонізмі), не більше, ніж він міг би діяти в напрямку сприяння католицизмові, чи протестантизму, чи й будь-котрій іншій релігії. Жоден із цих поглядів на значення, цінність і мету людського життя, як їх визначено відповідними вичерпними релігійними чи філософськими доктринами, не стверджується загальною громадян, тож дотримування хоч би котрого з них за допомогою основних інституцій надає політичному суспільству сектантського характеру. Політичний лібералізм, аби знайти відповідну політичним інтересам поділювану ідею блага громадян, вишукує ідею розумової переваги в рамках такої політичної концепції, що незалежна від будь-якої

¹ У випадку з утилітаризмом такого типу, як у *Методах етики* Генрі Сіджвіка, чи в праці Р. Б. Брандта *Благо й право*: R. B. Brandt, *The Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979),— який претендує бути витлумаченням блага індивідів, як вони начебто його розуміють, коли вони розумові-раціональні, і в якому благо характеризується гедоністично чи в термінах задоволення бажання чи інтересів,— дана в тексті претензія, на мою думку, є коректною. Але, як стверджує Т. М. Сканлон, суть іншої ідеї корисності, котра часто подібується в економіці добробуту, цілком відмінна: вона не береться давати витлумачення блага індивідів, як вони мали б розуміти його з суто особистої точки зору. Вона більше вдається до загального характеризування блага індивідів, яке абстрагується від їхнього специфічнішого розуміння, і вона є належно безсторонньою щодо осіб, а отже, її можна використовувати в моральних доведеннях та в нормативній економічній теорії, де розглядаються питання громадської політики. Див. Сканлонову «Моральну основу міжособистісних порівнянь»: T. M. Scanlon, «The Moral Basis of Interpersonal Comparisons», in *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, ed. by J. Elster and J. Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), с. 22–30. Поданий у тексті погляд може потребувати перегляду, аби врахувати й це використання ідеї корисності.

конкретної вичерпної доктрини й, отже, може бути фокусом об'єднавчого консенсусу.

3. Концепція первинних благ звертається саме до цієї практичної політичної проблеми. Пропонована відповідь спирається на ідентифікацію часткової подібності в структурі припустимих концепцій блага, що їх плекають громадяни. Тут припустимі концепції є вичерпними доктринами, дотримування яких не виключається принципами політичної справедливості. Хай навіть громадяни й не стверджують однієї й тієї самої (припустимої) концепції, вивершеної, з усіма своїми кінцевими цілями й лояльностями, двох речей вистачить для поділюваної ідеї розумової-раціональної переваги: по-перше, що громадяни стверджують одну й ту саму політичну концепцію про самих себе як вільних і рівноправних осіб, і, по-друге, що їхні (припустимі) концепції блага, хай там які будуть чіткі їхні зміст і співвіднесені релігійні та філософські доктрини, вимагають для свого розвитку приблизно тих самих первинних благ, себто тих самих основних прав, свобод і можливостей, а також тих самих універсальних засобів, на кшталт прибутку й багатства, й щоб усе це підтримувалося тими самими соціальними основами самоповаги. Ці блага, кажемо ми, є речами, що їх потребують громадяни як вільні й рівноправні особи, а претензії на ці блага вважаються належними претензіями¹.

Основний перелік первинних благ (який ми можемо розширювати при потребі) має п'ять наступних заголовків:

- а. основні права й свободи, перелічуються ще в іншому окремому списку;
- б. свобода пересування й вільний вибір заняття на тлі різноманітних можливостей;
- в. повноваження й прерогативи установ і відповідальних постів у політичних та економічних інституціях основної структури;
- г. прибуток і багатство;
- д. соціальні основи самоповаги.

¹ Висловлюючись у термінах добрості як розумовості, ми припускаємо, що всі громадяни мають такий чи такий розумовий (раціональний) план життя. який для свого здійснення потребує десь того самого різновиду первинних благ. (Як ми вказували в § 2, при цих словах ми посилаємося на різні «здоровоглузівські» психологічні факти людських потреб, фаз їхнього розвитку й т. ін. Див.: *Theory*, шар. 7, с. 433 f., 447.) Це припущення має велику вагу, оскільки воно незмірно спрощує проблему знаходження здійсненого показника первинних благ. А без подібних обмежувальних припущень, як відомо, проблему показника годі розв'язати. Сен розгорнув повчальну дискусію на цю тему у своїй неопублікованій праці «Про індексування первинних благ і спроможностей»: «On Indexing Primary Goods and Capabilities», July 1991. Водночас ці обмежувальні припущення виявляють, що, коли не сформульовано інакше, ми тут звертаємося до того, що я вважаю за фундаментальне питання політичної справедливості: якими є чесні умови співпраці між вільними й рівноправними громадянами як повністю співпрацюючими й нормальними членами суспільства протягом усього свого життя (I:3.4)?

До цього переліку увійшли головні риси інституцій, себто основні права й свободи, інституційні можливості й прерогативи установ і посад, а також прибуток і багатство. Соціальні основи самоповаги пояснюються структурою й змістом справедливих інституцій разом із рисами громадської політичної культури, от як громадське визнання й прийняття принципів справедливості.

4. За введенням первинних благ криється думка: знайти придатну громадську основу для міжособистісних порівнянь, що ґрунтуються на об'єктивних рисах відкритих поглядів соціальних обставин громадян, і все це — на тлі розсудкового плюралізму. Ми можемо, при потребі й за умови дотримання належних застережних заходів, розширити список, увівши туди й інші блага, наприклад, час дозвілля¹, і навіть певні душевні стани, от як свобода від фізичного болю². Цими речами я тут не збираюся займатись. Вирішальне тут те, щоб завжди визнавати межі політичного й здійсненого:

по-перше, ми повинні лишатися в рамках справедливості як честі як такої політичної концепції справедливості, котра може слугувати фокусом об'єднавчого консенсусу, а також,

по-друге, ми мусимо шанувати обмеження простоти й наївності інформації, яким улягає всяка здійснення політична концепція (на противагу котрій-небудь вичерпній моральній доктрині)³.

¹ Питання, як дати раду дозвіллю, порушував Р. А. Масгрейв у праці «Міні-макс, непевність і компроміс у дозвіллі»: R. A. Musgrave, «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off», *Quarterly Journal of Economics* 88 (November 1974). Я тут тільки прокоментую, що на двадцять чотири години менший стандартний робочий день може бути включений до показника як дозвілля. Ті, кому не хочеться працювати за умов, де треба робити багато роботи (я припускаю, що посад і робіт є немало й вони не розподіляються строго), хотіли б мати додаткове дозвілля, обумовлене як рівноцінне показникові найменш привілейованих. Тож хто хотів би цілоденно займатися серфінгом біля Малібу, той мав би знайти спосіб заробляти собі на прожиття, і йому зась до громадських фондів. Одне слово, це коротке зауваження зовсім не має метою схвалити хоч би яку конкретну соціальну політику. Для цього треба було б провести уважне вивчення обставин. Я тільки хотів би вказати, як це роблять і коментарі в тексті, що при потребі перелік первинних благ можна, в принципі, й розширити.

² Тут я приймаю пораду Т. М. Сканлона, висловлену в його «Моральній основі міжособистісних порівнянь», с. 41.

³ Див. як приклад працю Річарда Арнесона «Рівність і рівна можливість добробуту»: Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 54 (1988):79–95. Гадаю, що ця ідея не мирить із обмеженнями, про які йдеться в тексті. У політичному житті громадяни не змогли б розумно застосувати її чи піти за нею. Див. коментар Деніелса у його праці «Рівність чого: добробуту, ресурсів чи спроможностей?»: Daniels, «Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?», *Philosophy and Phenomenological Research* I (supplement) (Fall 1990):20f.

Декілька нагальних і реальних питань порушили Ероу й Сен. Вони зазначають, що існує чимало значущих варіацій у здатностях: моральних, інтелектуальних та фізичних — осіб, а також у їхніх визначеннях концепцій блага, не кажучи вже про їхні смаки й віддані переваги. Вони вказують, що ці варіації бувають іноді такими великими, що навряд чи справедливо буде закріпити за кожним один і той самий показник первинних благ, аби охопити їхні потреби як громадян, і пустити отак усе на самоплив. Ероу нагадав, як варіюються потреби людей у медичному обслуговуванні та як дорого їм обходиться задовольняти свої смаки й забаганки. Сен наголосив на важливості варіативних коливань основних спроможностей серед населення, а отже, й його здатності користуватися первинними благами в справі досягнення своїх цілей. Ероу й Сен, звісно, мають слушність у тому, що в декотрих із цих випадків один і той самий показник для всіх був би нечесністю.

Перш ніж відповісти, маю сказати, однак, що я тут не намагаюся віддати повну глибину Сенового розуміння основних спроможностей. У нього вони відносяться до всеохопних свобод, щоб вибирати поміж комбінаціями функціонувань (строго кажучи: «н-таплів» [n-tuples] функціонувань), і становлять вони основу його погляду на різні форми свободи: свободу добробуту й свободу діяльності. А поза цим вони закладають підвалини для важливо різних типів ціннісних суджень². Гадаю, що для моїх обмежених цілей мені немає потреби заходити в ці питання глибше.

Отож, замість відповіді, наступне: я весь час виходив і надалі виходитиму із припущення, що, хоча громадяни й не мають рівних спроможностей, вони достеменно мають, принаймні до істотно мінімального рівня, моральні, інтелектуальні й фізичні спроможності, які дають їм змогу бути цілковито співпрацюючими членами суспільства протягом цілого свого життя. Пригадаймо, що для нас фундаментальним питанням політичної філософії є: як точно визначити справедливі терміни співпраці між ось так уявленими особами (I:3.4)? Я згоден із Сеном у тому, що основні спроможності мають першорядну вагу та що користування первинними благами завжди слід оцінювати у світлі припущень про ті спроможності (II:5.2–3).

¹ Див. К. Дж. Ероу, «Деякі ординалістські зауваги з приводу Ролзової «Теорії справедливості»: K. J. Arrow, «Some Ordinalist Notes on Rawls' "Theory of Justice"», *Journal of Philosophy* (1973), esp. pp. 253f., — а також Амартія Сен, «Рівність чого?»: Amartya Sen, «Equality of What?» (1979), передрук у: *Choice, Welfare and Measurement* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), esp. pp. 364–69; «Well-Being, Agency and Freedom», *Journal of Philosophy* 82 (April 1985), esp. pp. 195–202; і зовсім недавно: «Justice: Means versus Freedoms», *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990):111–21.

² Ці речі див. у Сеновій праці «Добробут, діяльність і свобода» («Well-Being, Agency, and Freedom»).

5. І все ще лишається питання: як нам бути з цими варіаціями? Для належного обговорення бракує місця, але без декількох зауваг не обійтися. Для розрізнення поділімо варіації на чотири головні типи, а тоді запитаймо, чи варіація, та чи та, дає людині місце вище чи нижче (середнього) рівня, себто чи вона дає людині більше чи менше мінімуму істотних спроможностей, потрібних для того, щоб бути нормальним співпрацюючим членом суспільства?

Ось вони, чотири головні типи варіацій: а) варіації моральних та інтелектуальних спроможностей і вмінь; б) варіації фізичних спроможностей і вмінь, включно з наслідками хвороб та нещасливих випадків для природних здібностей; в) варіації концепцій блага у громадян (факт розсудкового плюралізму); й г) варіації смаків та відданих переваг, хоча ці останні не є такими глибокими.

Виходячи з нашого наскрізного припущення, що всяк має спроможність бути нормальним співпрацюючим членом суспільства, ми кажемо: коли задовольнити принципи справедливості (з їхнім показником первинних благ), тоді жодна з цих варіацій серед громадян не є нечесною й не спричиняє несправедливості. Справді-бо, це — одна з головних претензій справедливості як чесності.

Аби переконатися в цьому, простежмо по випадках. У випадку (а) варіації, які тільки є, моральних, інтелектуальних та фізичних спроможностей перебувають вище (середнього) рівня. Як ми побачили в II:6.3—4, цими варіаціями управляють соціальні практики кандидування на пости-посади й вільної конкуренції на тлі чесної рівності можливостей, включно з чесною рівністю в освіті й разом із регулюванням нерівностей у прибутку й багатстві через принцип відмінності. У випадку (б) варіаціям, що ставлять декого з громадян нижче (середнього) рівня внаслідок хвороби чи скалічення (коли ми визнаємо такі), можна дати раду, гадається мені, на законодавчій стадії, коли відомо, які типи цих нещасть переважають, і можна визначитися з коштами, потрібними на їх лікування, врівноваживши їх із загальними урядовими витратами. Мета тут — поставити хворих на ноги через медичний догляд, аби вони знов стали цілковито співпрацюючими членами суспільства¹.

Що ж до випадку (в), то варіації в концепціях блага ставлять іще більші запитання, декотрі з яких розглянуто в § 6 нижче. Там я вважаю, що справедливість як чесність є чесною з кон-

¹ Див. короткі зауваги в «Соціальній єдності й первинних благах», с. 168. Тут я мав би піти за загальною ідеєю набагато глибше розробленого погляду Нормана Деніелса в його «Потребах охорони здоров'я й розподільчій справедливості»: Norman Daniels, «Health Care Needs and Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs* 10 (Spring 1981),— й ще повніше розвинутого в його *Справедливій охороні здоров'я* *ust Health Care* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), розд. 1—3.

цепціями блага, чи то радше з особами, котрі мають ці концепції блага, хай навіть деякі з них дістають присуд як неприпустимі й не всі концепції мають однакові можливості для процвітання. І, нарешті, коли ми звертаємося до випадку (г), то варіації в смаках і відданих перевагах розглядаються тут як наша власна відповідальність. Як ми вже переконалися у 1:5.4, те, що ми можемо брати на себе відповідальність за наші цілі, є частиною того, що вільні громадяни можуть сподіватися один від одного. Брання на себе відповідальності за наші смаки й віддані переваги, незалежно від того, з нашого чи не з нашого дійсного вибору вони постали, є особливим випадком тієї відповідальності. Це щось таке, чому ми, як громадяни з реалізованими моральними повноваженнями, повинні навчитися давати раду. Це все ще дозволяє нам розглядати як особливу проблему ті смаки й віддані переваги, які унеспроможнюють людину, роблять її нездатною до нормальної співпраці в суспільстві. Тоді ситуація стає медичною чи психіатричною й має бути відповідно трактованою¹.

Отже, як тільки ми виокремили чотири головні типи варіацій, а з-поміж них — ті, коли люди опиняються вище чи нижче нормального рівня, тоді наше витлумачення первинних благ видається вже адекватним для всіх випадків, за винятком хіба випадку (б), що охоплює приклади хвороби й скалічення, які ставлять громадян нижче рівня норми. Для цього випадку Сен переконливо ставить питання, чи показник первинних благ може бути достатньо гнучким, аби бути справедливим чи чесним. Тут я не можу докладно розглядати цю тему, тож просто стверджую припущення, що, коли на законодавчій стадії скористатися наявною інформацією, тоді можна створити досить гнучкий показник, щоб він видавав такі справедливі чи чесні судження, як і ті, що давала б усяка політична концепція, яку тільки можемо ми створити. Пам'ятаймо тільки, що, як наполягає Сен, всякий такий показник братиме до уваги основні спроможності,

¹ У трактуванні смаків і відданих переваг, коли вони стають унеспроможнюючими настільки, що потребують психіатричної допомоги, я йшов за працею Н. Денієлса «Рівність чого: добробуту, ресурсів чи спроможностей?», с. 288–92, де він обговорює погляди Арнесона (див. прим. 3, с. 183), а також за роботою Г. А. Коєна «Про поширеність егалітаріанської справедливості»: G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99 (July 1989). Візьмімо приклад Ероу: припустімо, що ми звикли до такої дістн, куди входять яйця птаха сивки й кларет, що не знав засобів боротьби з філоксерою, себто ми вирости в багатій родині, а після якогось нещастя занепали й претендуємо на фінансову допомогу, аби могли й далі купувати яйця сивки й кларет. Денієлс пропонує розглядати подібний випадок як такий, де вийшла з ладу наша нормальна спроможність як співпрацюючих членів суспільства брати на себе відповідальність за наші цілі. Її дисфункція вимагає лікування. Ми не говоримо, нібито суспільство заборгувало нам відшкодування за те, що наші віддані переваги йдуть від виховання, а не від вибору. Скорше це є нормальна частина нашого буття людьми — давати раду тим пресференціям, які накидає нам виховання.

а метою своєю він матиме відновлення громадян у їх належній ролі нормальних співпрацюючих членів суспільства.

6. І на завершення: використанням первинних благ припускається, що громадяни, в силу їхніх моральних здатностей мають певну причетність до формування й культивування своїх кінцевих цілей і преференцій. Ось чому не само собою виникає заперечення тому вжиткові первинних благ, коли показник не влаштовує тих, хто має незвичайні чи марнотратні смаки. Потрібно ще додатково доводити, що це нерозсудково, коли не несправедливо, вважати таких осіб за відповідальних за їхні віддані переваги й вимагати від них по своєму ліжку простягати ніжки. Але, зважаючи на їхню спроможність брати на себе відповідальність за свої цілі, ми не розглядаємо громадян як пасивних носіїв бажань. Та спроможність є частиною моральної здатності форму[лю]вати, переглядати й розумово (раціонально) дотримуватися котроїсь концепції блага, й саме громадське знання, передане політичною концепцією, говорить, що громадян слід вважати за відповідальних. Припускається, що протягом свого життя вони якось та пристосували свої уподобання й відразі, хай там які вони будуть, до своїх прибутків і статків, і до того становища в житті, що на нього вони розсудково можуть сподіватися. І вважається нечесним, що вони повинні тепер мати менше, аби тільки інші позбулися наслідків їхнього браку передбачливості чи самодисципліни.

І все ж ідея вважати громадян відповідальними за їхні цілі є розсудковою лише за певних припущень. По-перше, ми мусимо припустити, що громадяни можуть регулювати й переглядати свої цілі й віддані переваги у світлі їхніх сподівань на первинні блага. Це припущення, як я вже сказав, є імпліцитним у приписуваних їм моральних силах. Але самого цього припущення не досить. А ще ми мусимо шукати здійснених критеріїв для таких міжособистісних порівнянь, які могли б мати громадське й, по змозі, легке застосування. Тож ми й намагаємось довести, по-друге, що первинні блага пов'язані з вищого порядку інтересами, які асоціюються з моральними здатностями, так що первинні блага й справді є підходящими громадськими критеріями для питань політичної справедливості. І, нарешті, дієвим використанням первинних благ припускається також, що концепція особи, яка лежить в основі цих двох припущень, щонайменше імпліцитно приймається як ідеал, котрий править за підвалину для громадської концепції справедливості. А то б громадяни не мали такої готовності брати на себе відповідальність у тому розумінні, що від них вимагається¹.

¹ Текст цих двох останніх параграфів являє собою переробку мого давнього витлумачення відповідальності за цілі й первинні блага в «Кантіанській рівності»: «Kantian Equality», *Cambridge Review* (February 1975), і за це я у великому

§ 4. Первинні блага як потреби громадян

1. У рамках цього витлумачення первинних благ ми відповіли на наше головне питання (поставлене на початку другого абзаца § 3.2): як, власне, виходячи з факту розсудкового плюралізму, є можливим громадське розуміння стосовно того, що має вважатися корисним у справах політичної справедливості. Показуючи, як може бути таке розуміння, ми наголосили на практичній природі первинних благ. Під цим я розумію, що ми справді можемо подавати схему рівних основних свобод і справедливих можливостей, яка, за умови гарантованості основною структурою, забезпечує всім громадянам відповідний розвиток і повну реалізацію обох їхніх моральних здатностей, а також справедливу частку тих універсальних засобів, що є істотно важливими для розвитку їхніх визначених (допустимих) концепцій блага. Звісно, це ані можливо, ані справедливо – дозволяти домагання геть усіх концепцій блага, оскільки декотрі з них містять порушення елементарних прав і свобод. Однак ми можемо сказати, що, коли основні інституції задовольняють котру-небудь політичну концепцію справедливості, взаємно визнану громадянами, що стверджують вичерпні доктрини у певному розсудковому об'єднавчому консенсусі, тоді цей факт підтверджує те, що інституції дають досить простору для способів життя, гідних, аби громадяни віддано їх підтримували. Це вони повинні робити, коли вони мають бути інституціями справедливого й доброго суспільства¹.

Озираючись назад на сказане в § 3 вище, відзначмо найперше те, що справедливі частки первинних благ, звісно, не мисляться як така собі міра сподіваного загального психологічного добробуту громадян, а чи їхньої корисності, як могли б висловитися економісти. Справедливість як чесність відкидає ідею порівняльного й максимізуючого загального добробуту в справах політичної справедливості. Не намагається вона оцінити й ту міру, до якої індивіди успішно реалізують свій спосіб життя, а чи оцінити невід'ємну вартість (чи перфекціоністську цінність) їхніх цілей. Зрозуміло, що первинні блага, коли розглядати їх як права, свободи й можливості, а також як загальні універсальні засоби, не є абичйім уявленням про основні цінності людського життя, й розуміти їх так не належить, хоч яким суттєвим є володіння ними.

боргу перед Сканлоном і Семюслом Шефлером. Гадаю, що теперішнє моє подання відповідає Сканлоновому, в його «Відданій перевазі й нагальності»: T. M. Scanlon, «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy* 82 (November 1975):655–69.

¹ Що аж ніяк не означає, як це обмірковано нижче, в § 6, нібито їм щастить вибудувати соціальний світ без втрат.

2. Натомість ми кажемо, що, маючи політичну концепцію громадян, первинні блага достеменно визначають, які є їхні потреби (частина якого їхнього блага існує як громадяни), коли постають проблеми справедливості. Саме ця політична концепція (доповнена структурою добрості як розумовості) дає нам змогу випрацювати які тільки нам треба первинні блага. Хай показник цих благ можна зробити специфічнішим на конституційній і законодавчій стадіях, інтерпретуючи навіть специфічніше на юридичному етапі¹, цей показник задумано не на те, щоб наближатися до ідеї розумової переваги, чи то раціонального блага, визначеного котреюсь неполітичною (вичерпною) концепцією. Скорше специфічніший показник визначає, для конкретніших випадків, що слід вважати за потреби громадян, — потреби, що в якості необхідних допускають варіації (оглянуті в § 3.5).

Альтернативно визначення цих потреб є побудовою, витвореною в рамках котреїсь політичної концепції, а не в межах котреїсь вичерпної доктрини. Думка тут та, що ця побудова надає, за наявності факту розсудкового плюралізму, найкращу з наявних і взаємно прийнятну для громадян узагалі норму виправдання конкуруючих претензій². Хай навіть у більшості випадків цей показник не надто точно наближається до того, чого люди найдужче хочуть і що найдужче цінують, коли судити за їхніми вичерпними поглядами, а первинні блага напевне розглядатимуться всіма, чи майже всіма, як украй цінні в плеканні цих поглядів. Отже, вони можуть схвалювати політичну концепцію й вважати, що в речах справедливості справді важливе — це здійснення потреб громадян інституціями основної структури, і то в способи, що їх принципи справедливості, визнані об'єднаним консенсусом, визначають як чесні³.

¹ Про ці стадії див. у: *Theory*, § 32.

² Ця ідея потреб громадян як побудови відповідає багато чим тому, що Сканлон називає «конвенціоналістською» інтерпретацією його концепту нагальності. У передостанньому параграфі своєї праці «Віддана перевага й нагальність», с. 668, Сканлон розрізняє дві інтерпретації нагальності, натуралістську й конвенціоналістську. Показник первинних благ близький до Сканлонового опису конвенціоналістського тлумачення нагальності, як «конструкція, складена до купи задля цілей моральної [я сказав би: політичної] аргументації... її корисність... впливає з того факту, що вона представляє, за даних обставин [себто розсудкового плюралізму], найкращу з наявних норму виправдання, що є взаємно прийнятною для осіб, чії преференції розходяться».

³ Тут я міг би додати, що використовувана в тексті ідея потреби розглядає потреби як відповідні тій чи тій політичній концепції особи, а також їхній ролі й статусу. Вимоги, чи то потреби громадян як вільних і рівноправних осіб є відмінними від потреб, скажімо, пацієнтів чи студентів. А ще потреби відрізняються від бажань, хотінь та уподобань. Потреби громадян є об'єктивними не таким чином, як бажання, себто вони виражають вимоги осіб із певними вищого порядку інтересами, які мають певну роль і статус. Якщо цих вимог не задовольнити, вони не зможуть підтримувати свою роль і статус чи досягати своїх

3. Попередній виклад первинних благ охоплює те, що ми могли б назвати «соціальним поділом відповідальності»: суспільство (громадяни як колективний орган) приймає відповідальність за підтримання рівних основних свобод і чесну рівність можливості, а також за забезпечення всіх справедливою часткою первинних благ у рамках цієї структури. Громадяни як індивіди й спілки беруть на себе відповідальність за перегляд і пристосування своїх цілей і прагнень, зважаючи на ті універсальні засоби, на які вони можуть сподіватися, й виходячи з їхньої теперішньої й передбачуваної ситуації. Цей поділ відповідальності спирається на спроможність осіб брати на себе відповідальність за свої цілі й відповідно пом'якшувати претензії до своїх соціальних інституцій.

Так ми доходимо тієї ідеї, що громадяни в якості вільних і рівноправних повинні бути вільні брати на себе піклування про своє життя, й всі сподіваються один від одного, що кожен пристосує свою концепцію блага до сподіваної ними для нього чесної частки первинних благ. диним обмеженням для життєвих планів є їхня сумісність із громадськими принципами справедливості, і претензії можна висувати лише на певні типи речей (первинних благ), і то в способи, точно визначені тими принципами. Із чого випливає, що сильні почуття й палкі прагнення певних цілей не дають, як такі, людям права претендувати на соціальні ресурси чи задумувати спеціальні громадські інституції для досягнення цих мет. Бажання й хотіння, хай там які сильні, не є самі по собі (розсудковими) резонами у справах конституційних основ та елементарної справедливості¹. Той факт, що ми маємо непереборне бажання в таких випадках, доводить належність його задоволення не більше, ніж сила котрогось переконання доводила б його істинність. Принципи справедливості, у поєднанні з показником первинних благ, виокремлюють (розсудкові) аргументи справедливості не лише з коливань впливу й відпливу хотінь і бажань, а й навіть із сентиментів і зобов'язань. Значущість цього ілюструється релігійною терпимістю, що не надає ніякої ваги силі переконання, якою ми можемо опиратися релігійним віруванням і практикам інших.

істотних цілей. Претензію громадянина, що щось є потребою, можна заперечити, коли те не є вимогою. Насправді політична концепція особи та ідея первинних благ визначають певний особливий тип потреби в політичній концепції справедливості. Потреби в будь-якому іншому розумінні, разом із бажаннями й прагненнями, не відіграють ніякої ролі. Див. «Соціальну єдність і первинні блага», с. 172 і далі.

¹ Але чим не заперечується те, що вони можуть бути, залежно від конкретного вичерпного погляду, абсолютно добрими аргументами в інших типах випадків.

§ 5. Допустимі концепції блага й політичні чесноти

1. Історично склалася одна спільна тема всякої ліберальної думки: що держава не повинна сприяти ніяким вичерпним доктринам і пов'язаних з ними концепцій блага. Але ж так само спільною темою критиків лібералізму є та, що йому самому не до снаги це зробити й він є, по суті, свавільно упередженим на користь тієї чи іншої форми індивідуалізму. Як я зазначав наприпочатку, може видатися, ніби ствердження пріоритету права робить справедливість як чесність (у якості різновиду політичного лібералізму) відкритою для подібних закидів.

Отже, обговорюючи дві наступні ідеї: допустимих концепцій блага (дозволених принципами справедливості) й політичних чеснот,— я послуговуватимуся відомою ідеєю нейтральності як способом уведення головних проблем. Однак я вважаю, що термін *нейтральність* — невдалий, бо деякі з його конотацій заводять геть не туди, а інші підказують зовсім незастосовні принципи. З цієї причини досі я не вдавався до нього у своїх лекціях. Але з належними застерегами, використовуючи його як сценічну, так би мовити, деталь, ми можемо з'ясувати, як пріоритет права пов'язується зі згаданими вище двома ідеями блага.

2. Нейтральність можна визначити двома різними способами¹. Один спосіб — процедурний, наприклад, через посилання на котрусь процедуру, що може бути узаконена, чи то виправдана, без апелювання хоч би до яких моральних цінностей взагалі. Або ж, коли це видається неможливим, оскільки доведення виправданості чогось начебто несе з собою і посилання на які-небудь цінності, тоді можна сказати, що нейтральна процедура — це така, яка знаходить виправдання через апелювання до цінностей нейтральних, себто до таких цінностей, як безсторонність, послідовність у застосуванні загальних принципів до всіх розсудково споріднених випадків (порівняймо: випадки, подібні у релевантних відношеннях, мають трактуватися подібним чином)² і рівні можливості для супротивних сторін подавати свої претензії.

¹ У тексті я розглядаю багато таких способів. Один із способів, якого я тут не беру,— це погляд Вільяма Гелстона, й полягає він у тому, що декотрі форми лібералізму є нейтральними в тому розумінні, що вони не послуговуються взагалі ніякими ідеями блага, за винятком тих, що є суто інструментальними (нейтральні, так би мовити, засоби). Див. його працю «На захист лібералізму»: William Galston, «Defending Liberalism», in *American Political Science Review* 72 (September 1982):622. На противагу його припущенню, справедливість як чесність не є нейтральною в цей спосіб, як це стане зрозуміло (коли ще не зрозуміло).

² Так, Герберт Векслер у своєму добре відомому розгляді принципових юридичних ухвал (він цікавиться здебільшого рішеннями Верховного суду) думає про нейтральні принципи як про ті загальні принципи, що, як ми переконали-

Такі є цінності, що регулюють справедливі процедури, призначення яких — судити, чи, радше, розсудити сторони, чий претензії зайшли в конфлікт. Точне визначення тієї чи тієї нейтральної процедури може також засновуватися на цінностях, що лежать в основі принципів вільної розумової (раціональної) дискусії між розсудковими особами, цілковито здатними на думку й судження й заклопотаними пошуком істини чи досягненням розсудкового порозуміння, заснованого на найкращій наявній інформації¹.

3. Справедливість як чесність не є процедурно-нейтральною. Зрозуміло, що її принципи справедливості є суттєвими й виражають куди більше, ніж процедурні цінності, й так само і її політичні концепції суспільства й особи, представлені в першій позиції (II:4–6). Як політична концепція, вона має метою стати фокусом котрогось об'єднавчого консенсусу. Себто цей погляд як ціле має надію сформулювати громадську основу виправдання для основної структури конституційного устрою, працюючи від фундаментальних інтуїтивних ідей, імпліцитних у громадській політичній культурі, й абстрагуючись від вичерпних релігійних, філософських та моральних доктрин. Він шукає спільного ґрунту — чи, коли хочете, нейтрального ґрунту, — маючи факт плюралізму. Цим спільним ґрунтом є сама політична концепція як фокус котрогось об'єднавчого консенсусу. Однак визначений так спільний ґрунт не є процедурно нейтральною основою.

Дуже відмінний від цього спосіб визначення нейтральності — коли це робиться в термінах цілей основних інституцій і громадської політики стосовно вичерпних доктрин і пов'язаних із ними концепцій блага. Тут нейтральність мети як протиставлена нейтральності процедури означає, що ці інституції й різновиди політики є нейтральними в тому розумінні, що вони мо-

ся, стосуються не лише до ось цього випадку, а й до всіх передбачуваних розсудком споріднених випадків, які тільки можуть статися, коли є ця конституція й існує ця політична структура. Нейтральні принципи виходять за рамки випадку, що у нас напихати, й їх слід захищати як такі, що мають широке застосування. Всклер небагато говорить про походження таких принципів із самої конституції чи з прецеденту. Див. його працю «До нейтральних принципів конституційного права»: Herbert Wechsler, «Towards Neutral Principles of Constitutional Law», in *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

¹ Для ілюстрування такого погляду див. повчальний виклад у *Взірцях моральної складності* Чарлза Лармора: Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, pp. 53–59. Він говорить про «нейтральне виправдання політичної нейтральності як такої, що засновується на універсальній нормі розумового діалогу» (р. 53), а ще він спирається на важливі ідеї Юргена Габермаса (змінюючи їх). Див. *Кризу легітимації* цього останнього в перекладі Томаса МакКарті: Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1976), pt. III; and «Discursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm», in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), pp. 53–125.

жуть бути схвалені загалом громадян як у рамках діапазону котроїсь громадської політичної концепції. Отже, нейтральність може означати, наприклад:

а. що держава має забезпечити всім громадянам однакову можливість розвивати всяку концепцію блага, яку вони вільно стверджують;

б. що держава не повинна робити нічого такого, що мало б за мету сприяння чи допомогу хоч би якій конкретній вичерпній доктрині за рахунок іншої, а чи більшу поміч тим, хто її плекає;

в. що держава нічого не повинна робити такого, що робило б імовірнішим те, щоб індивіди прийняли хоч би котру конкретну програму, а не будь-яку іншу, якщо тільки не зроблено кроків у напрямку скасування чи відшкодування наслідків політики, що призвела до цього².

Пріоритет права виключає перше значення нейтральності мети, оскільки він допускає, щоб можна було плекати лише допустимі концепції (ті, що шанують принципи справедливості). Для допущення ж цього можна внести у перше значення поправку, і тоді, з тією поправкою, держава повинна забезпечити рівні можливості для розвитку будь-якої допустимої концепції. У цьому випадку, залежно від значення рівної можливості, справедливість як чесність може бути нейтральна метою. Що ж до другого значення, то воно задовольняється в силу рис такої політичної концепції, яка виражає пріоритет права: поки основна структура регулюється отаким поглядом, її інституції не націлені сприяти хоч би котрій вичерпній доктрині. Однак стосовно третього значення (як ми ще розглянемо нижче, в § 6), то тут уже, звісно, неможливо основній структурі справедливого конституційного устрою не справляти важливих ефектів і впливів, під дією яких виживають вичерпні доктрини, здобуваючи собі прихильників протягом тривалого часу, і марна справа — намагатися протидіяти цим ефектам і впливам чи навіть допевнюватися, для політичних цілей, наскільки вони, ті ефекти-впливи, глибокі й проникливі. Ми повинні приймати факти політичної соціології здорового глузду.

Підіб'ємо підсумки. Ми можемо відрізнати процедурну нейтральність від нейтральності мети, однак не слід плутати цієї останньої з нейтральністю дії (ефекту) чи впливу. Загалом справедливість як чесність у якості політичної концепції для

¹ Такого значення надає нейтральності Роналд Дворкін у своєму есеї «Лібералізм». Див. його *Справу принципу*: Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 191ff.

² Цей виклад трьох версій нейтральності спирається на формулювання Джозефа Раца в його *Моральності свободи*: Joseph Raz, *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 114f.

основної структури намагається забезпечити спільну основу як фокус певного об'єднавчого консенсусу. А ще вона сподівається задовольнити нейтральність мети у тому розумінні, що основні інституції й громадська політика не повинні бути задумані на користь хоч би котрої конкретної вичерпної доктрини¹. Нейтральність дії чи впливу політичний лібералізм не бере як нездійсненну, а що цю ідею сильно підказує сам термін, то це й буде причина обходитися без неї².

4. Хай навіть політичний лібералізм і шукає спільної основи, й є нейтральним у своїй меті, тут важливо наголосити, що він може все ж стверджувати верховенство певних форм морального характеру й заохочувати певні моральні чесноти. Отже, справедливість як чесність несе в собі й витлумачення певних політичних чеснот — чеснот чесної соціальної співпраці, от як чесноти чемності й терпимості, розсудковості, а також чуття чесності (IV:5–7). Вирішальним моментом є те, що допущення, введення цих чеснот до політичної концепції не призводить до перфекціоністської держави котроїсь вичерпної доктрини.

Ми можемо переконатися в цьому, як тільки з'ясуємо ідею політичної концепції справедливості. Як я вже сказав (у § 1), ідеї блага можна вільно запроваджувати в міру потреби доповнити політичну концепцію справедливості, поки вони є політичними ідеями, себто поки вони належать до котроїсь розсудкової політичної концепції справедливості для конституційного устрою. Це дозволяє нам припустити, що їх поділяють громадяни та що вони не залежать ні від яких конкретних вичерпних доктрин. Оскільки ідеали, пов'язані з політичними чеснотами, закріплено за принципами політичної справедливості й за формами судження та поведінки, суттєво необхідними для довготривалого підтримування чесної соціальної співпраці, то ці ідеали й чесноти сумісні з політичним лібералізмом. Вони характеризують ідеал доброго громадянина демократичної держави — роль, достеменно визначену його політичними інституціями. У цей спосіб політичні чесноти слід відрізняти від тих чеснот, що характеризують способи життя, притаманні вичерпним релігійним і філософським доктринам, а також від чеснот, які

¹ Це розрізнення нейтральності процедури й нейтральності наслідку запозичено в адаптованому вигляді у Лармора, з його *Зразків моральної складності*, с. 42–47.

² Декому може видатися, ніби відмова від нейтральності дії чи впливу як непрактичної може призвести до надмірної світськості громадського життя й фоновій культурі. Наскільки виправдане це переживання, слід розглядати у світлі сказаного в наступному розділі, особливо ж у § 6:3–4, про релігійні секти, що протистоять культурі сучасного світу, й про намагання відповісти на питання вимог дитячої освіти в рамках цієї політичної концепції. Я в боргу перед Денісом Томпсоном за потребу привернути увагу до цього зв'язку.

припадають на різні асоціаційні ідеали (ідеали церков та університетів, занять і покликань, клубів і команд), а ще ж і від тих чеснот, що властиві ролям у родинному житті й стосункам між індивідами.

Отже, якщо конституційний устрій робить певні кроки, спрямовані на зміцнення терпимості й взаємної довіри, скажімо, через знеохочування всіляких різновидів релігійної й расової дискримінації (і то в способи, що узгоджуються зі свободою совісті й слова), то він тим самим ані не стає перфекціоністською державою того типу, що подибується в Платона чи Арістотеля, ані не засновує котроїсь конкретної релігії, як то було в католицьких і протестантських державах на початку сучасного періоду. Скорше він удається до розсудкових заходів для зміцнення тих форм думки й почуття, які підтримують чесну соціальну співпрацю між своїми громадянами, що розглядаються як вільні й рівноправні. Це ж зовсім не те, коли держава від свого імені розвиває котрусь конкретну вичерпну доктрину¹.

§ 6. Чи справедливість як чесність чесна з концепціями блага?

1. Принципи хоч би якої розсудкової політичної концепції повинні накладати обмеження на допустимі вичерпні погляди, а основні інституції, що їх вимагають ті принципи, неминуче заохочують декотрі способи життя й знеохочують інші, чи навіть виключають їх узагалі. Отже, виникає питання: як основна структура (зреалізована котроюсь політичною концепцією) заохочує й знеохочує певні вичерпні доктрини й способи життя, що асоціюються з ними, й чи справедливо ж вона це чинить? Розгляд цього питання з'ясує, в якому розумінні держава, принаймні стосовно конституційних основ, не повинна робити нічого, спрямованого на сприяння хоч би котрому конкретному вичерпному поглядові². Саме в цьому моменті стає ясним і фундаментальним контраст між політичним і вичерпним лібералізмами³.

¹ Тут слід пам'ятати, що політичні чесноти ідентифікуються й дістають виправдання через потребу певних якостей характеру в громадянах справедливого й стабільного конституційного устрою. Але цим ми не заперечуємо того, що ці самі характерні риси чи до них подібні не можуть бути також неполітичними чеснотами остільки, оскільки вони поцінуються з інших причин і в рамках різноманітних конкретних вичерпних доктрин.

² Це було друге значення нейтральності мети, згадане в попередньому розділі; його задовольняє та чи та політична концепція.

³ Наступні кілька абзаців є переказом моєї відповіді у статті «Чесність – добродісність»: «Fairness to Goodness», *Philosophical Review* 82 (April 1975):

Заохочування чи знеохочування вичерпних доктрин відбувається щонайменше з двох причин: пов'язані з ними способи життя можуть перебувати в безпосередньому конфлікті з принципами справедливості — або ж вони можуть бути припустимими, але їм не щастить зібрати прихильників за політичних і соціальних умов справедливого конституційного устрою. Перший випадок ілюструється такою концепцією блага, яка вимагає придушення чи деградації певних осіб на, скажімо, расових, чи етнічних, чи перфекціоністських підставах, наприклад, рабство у стародавніх Афінах чи на американському Півдні до Громадянської війни. Прикладами другого випадку можуть бути певні форми релігії. Припустимо, що котрась конкретна релігія разом із притаманною їй концепцією блага може вижити лише тоді, коли контролюватиме державну машину й зможе практикувати дієву нетерпимість. Ця релігія в добре організованому суспільстві політичного лібералізму просто перестане існувати. Припустимо, що є такі випадки та що й інші вичерпні доктрини можуть вижити — але завжди серед відносно невеликих прошарків суспільства.

2. Питання ось у чому: якщо певні концепції вимруть, а інші виживуть лише завдяки умовам справедливого конституційного устрою, то чи впливає з цього само собою, що його політична концепція справедливості не є до них справедливою? Невже ось ця політична концепція є довільно упередженою проти цих поглядів, чи, точніше, невідома чи несправедлива до тих осіб, що є чи могли б бути носіями цих концепцій? Без докладнішого пояснення тут не дійти висновку про її несправедливість до них, оскільки жоден погляд політичної справедливості

548–51, — на закид Томаса Нагеля, що його той зробив у своїй рецензії, видрукуваній у тому самому журналі: 82 (April 1973):226–29. У тій своїй повчальній статті, якої я не намагатимуся тут пересказувати, Нагель доводить, що мій начерк первісної позиції в *Теорії*, хоча позірно і є нейтральним поміж різними концепціями блага, насправді таким не є. Причину цього він додає в тому, що придушення знання (запоною незнання), потрібне для створення одноголосності, не є однаково справедливим відносно всіх сторін. Так стається, мовляв, тому, що первинні блага, на яких сторони засновують свій вибір принципів, не є однаково цінними у плеканні всіх концепцій блага. До того ж, каже він, добре організоване суспільство справедливості як чесності має сильну індивідуалістську упередженість, та ще й довільну, бо об'єктивності між концепціями блага не встановлено. Відповідь наведеного вище тексту доповнює дану в журнальній статті у два способи. По-перше, вона з'ясовує, що концепція особи, до якої я вдаюся, щоб дійти до здійсненого переліку первісних благ, є політичною концепцією, а по-друге — що сама справедливість як чесність є політичною концепцією справедливості. Коли ми зрозуміли справедливість як чесність і належні до неї концепції у цей спосіб, тоді ми можемо дати сильнішу відповідь на Нагелів закид, за умови, звісно, що приймається те, що нейтральність впливу є незастосовною.

вості не може уникнути соціальних впливів, що віддавали б перевагу одним доктринам перед іншими. Жодне суспільство не може вмістити в собі геть усі форми життя. Ми можемо як завгодно нарікати на обмежений простір, так би мовити, соціальних світів, а особливо ж — нашого власного; можемо ще й оплакувати неминучі впливи нашої культури та соціальної структури. Як віддавна стверджує Берлін (це одна з його фундаментальних тем): немає жодного соціального світу без втрат — себто жодного соціального світу, що не виключав би певних способів життя, які реалізують особливими способами певні фундаментальні цінності. Ця природа його культури й інституцій виявляється надто неконгеніальною¹. Однак ці соціальні необхідності не слід вважати за довільну упередженість чи несправедливість.

Це заперечення має зайти ще далі — до думки, що добре організоване суспільство політичного лібералізму неспроможне установити способами, що їх дозволяють обставини (обставини, до яких належить і факт розсудкового плюралізму), таку справедливую основну структуру, в рамках якої допустимі вияви життя мають справедливую можливість підтримувати себе й з покоління в покоління здобувати собі прихильників. Однак коли котрась вичерпна концепція блага неспроможна вижити в суспільстві, що забезпечує знайомі рівні основні свободи і взаємну терпимість, тоді немає способу зберегти її сумісність із демократичними цінностями, як їх виражено ідеєю суспільства як справедливої системи співпраці серед громадян, що розглядаються як вільні й рівноправні. Це ставить, але, звісно, не розв'язує, питання, чи відповідний спосіб життя є життєздатним за ін-

¹ Для кращого уявлення про Берлінів погляд див. його есей «Плекання ідеалу» в *Кривому дереві людства*: I. Berlin, «The Pursuit of the Ideal», в *The Crooked Timber of Humanity* (New York: Knopf, 1991), esp. pp. 11–19. Так, він каже на с. 13: «Деякі з Великих Благ не уживаються разом. Це — концептуальна істина. Ми приречені вибирати, й кожен вибір може потягти за собою неоправдану втрату». Див. також «Два концепти свободи» («Two Concepts of Liberty») (1958), передруковані в *Чотирьох есеях про свободу: Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp. 167ff. Для Берліна сфера цінностей є об'єктивною, але цінності стикаються, й повний діапазон цінностей надто широкий, аби втиснутися в хоч би який один соціальний світ; та й не тільки вони є несумісними одна з одною, не тільки накладають суперечливі вимоги на інституції, але ж не існує й жодного такого комплексу працездатних інституцій, який би надав усім їм досить простору. Те, що не існує жодного соціального світу без втрати, корениться в самій природі цінностей і світу, й це відбивається в багатьох людських трагедіях. Справедливе ліберальне суспільство може мати набагато більше простору, ніж інші світи, але воно ніяк не може бути без втрати. Це велика помилка — гадати, нібито коли вже цінності об'єктивні, а отже, й істинні, то вони мусять бути сумісними. У царстві цінностей, на противагу світові факту, не всі цінності можуть вписатися в один котрийсь соціальний світ.

ших історичних умов і чи слід шкодувати за тим, що він відійде у небуття¹.

Історичний досвід засвідчує, що в демократичному суспільстві багато способів життя витримують випробу на виживання й здобуття прихильників протягом тривалого часу, й, хай навіть чисельність не є мірилом успіху (а чого б їй тим мірилом бути?), багато проходять ту випробу з однаковим успіхом: різні групи з відмінними традиціями й способами життя визнають різні вичерпні доктрини за достойні їхньої відданості. Отже, питання, чи політичний лібералізм є довільно упередженим проти певних концепцій і прихильним до інших, залежить від того, чи за наявності факту розсудкового плюралізму й інших історичних умов сучасного світу, реалізація його принципів в інституціях точно визначає чесні фонові умови для різних і навіть антагоністичних концепцій блага, які належить стверджувати й плекати. Політичний лібералізм несправедливо упереджений проти певних вичерпних доктрин лише тоді, коли, скажімо, самі індивідуалістичні вчення можуть вижити в ліберальному суспільстві, або ж вони так запанували, що спілки, які стверджують цінності релігії чи спільноти, не можуть процвітати, та ще й самі умови, що призводять до такого наслідку, є несправедливими, з огляду на обставини нинішні й осяжного майбутнього.

3. Один приклад може прояснити цей момент: багато релігійних сект перебувають в опозиції до культури сучасного світу, бажаючи вести своє спільне життя відрубно від його небажаних впливів. Тут і виникає проблема освіти їхніх дітей і тих вимог, які може накладати держава. Лібералізми Канта й Міла можуть привести до вимог, покликаних плекати цінності самостійності й індивідуальності як ідеали, що ними керуватися б чи й не все життя. Але політичний лібералізм має іншу мету й вимагає на-

¹ У тому пасажі з розділу «Чесність — доброчесність», що його критикує Гелстон на с. 627, я мав би згадати й схвалити Берлінів погляд, як те вказано в тексті. Справді, нам може часто хотітися казати, що слід шкодувати за відходом певних форм життя в небуття. На мою ж думку, сказане в тому пасажі не є несумісним із політичним лібералізмом, але йому серйозно бракує ще й наголосення на Берліновому погляді. Треба було й далі недвозначно відкидати ту ідею, яку цілком справедливо відкидає Гелстон: нібито за конституційного устрою губляться лише недостойні вияви життя. Той оптимістичний погляд є хибним. Хто стверджує концепції, які не можуть процвітати, той може робити закид, мовляв, політичний лібералізм не дає їм досить простору. Але ж не існує критерію, що слід вважати за достатній простір, за винятком критерію самої розсудкової та оборонимої політичної концепції справедливості. Ідея достатнього простору є метафоричною і не має жодного значення поза тим, що показано в діапазоні вичерпних доктрин, які дозволено принципами такої концепції і які можуть бути стверджувані громадянами як гідні їхньої цілковитої відданості. Може бути ще й такий закид, що політична концепція не спромоглась ідентифікувати правильний простір, але це просто питання того, яка є найрозсудковіша політична концепція.

багато менше. Він наполягатиме, щоб до дитячої освіти входили такі речі, як знання про їхні конституційні й громадянські права, аби вони, наприклад, знали, що в їхньому суспільстві існує свобода совісті й що віровідступництво не є юридичним злочином, і все це задля певності, що, коли вони підروстуть, продовження їхнього членства в секті засновуватиметься не просто на незнанні їхніх основних прав чи страхові бути покараними за переступи, яких не існує. До того ж їхня освіта мала б також готувати їх до того, щоб вони стали цілковито співпрацюючими членами суспільства; вона мала б дати їм змогу забезпечувати самих себе, а ще — так заохочувати політичні чесноти, аби ці люди бажали шанувати справедливі умови соціальної співпраці у своїх стосунках із рештою суспільства.

Тут нам можуть закинути, мовляв, вимагати від дітей розуміти політичну концепцію в такі способи означатиме, по суті, хоч і не за наміром, виховувати їх у дусі котроїсь вичерпної ліберальної концепції. Одна дія може провадити до іншої, хоча б тому, що, коли вже ми пізнали одне, то ми вже самохіть можемо перейти й до іншого. Слід визнати, що таке й справді може статися у випадку деякого. І, звісно, такі є певна подібність між цінностями політичного лібералізму й цінностями вичерпних лібералізмів Канта й Міла¹. Але єдиний спосіб відповісти на цей закид — це доскіпливо висвітлити великі відмінності і в діапазоні, і в загальності між політичним і вичерпним лібералізмом (як їх визначено в § 1.1). Можливо, іноді й доведеться прийняти неунікненні наслідки розсудкових вимог для дитячої освіти, часто — з жалем. Я хотів би сподіватися, що виклад політичного лібералізму в цих лекціях дає достатню відповідь на цей закид.

4. Поза вже описаними вимогами справедливості як чесність не домагається культивувати відмітні чесноти й цінності лібералізмів самостійності й індивідуальності, а чи бодай котрої іншої вичерпної доктрини. Адже в тому випадку вона перестає бути виявом політичного лібералізму. Справедливість як чесність шанує, наскільки це можливо, претензії тих, хто хотів би відійти від сучасного світу відповідно до приписів своєї релігії, за однієї лише умови: щоб вони визнавали принципи політичної концепції справедливості й цінували її політичні ідеали особи й суспільства.

Завважмо тут, що ми намагаємося відповісти на питання дитячої освіти цілковито в рамках згаданої політичної концепції. Турбота суспільства про їхню освіту полягає в їхній ролі майбутніх громадян, а отже, в таких суттєвих речах, як набуття ни-

¹ А також із вичерпним лібералізмом Раца в його *Моральності свободи*, надто в розд. 14–15, якщо навести сучасний приклад.

ми здатності розуміти громадську культуру й брати участь у її інституціях, як їхня спроможність бути економічно незалежними й самозабезпечливими членами суспільства протягом усього життя, а також у розвиванні ними політичних чеснот, і все це — з політичної точки зору.

§ 7. Благо політичного суспільства

1. П'ята ідея блага в справедливості як чесності — це ідея блага політичного суспільства, а точніше — того блага, що громадяни реалізують його і як особи і як корпоративний орган, підтримуючи справедливий конституційний устрій і здійснюючи його справи. Як і досі, ми намагаємося пояснити це благо цілковито в рамках цієї політичної концепції.

Почнімо з розгляду того заперечення, нібито справедливість як чесність, коли вона не засновується на котрійсь релігійній, філософській чи моральній доктрині, розлучається з ідеалом політичної спільноти й дивиться на суспільство як на певну кількість розрізняваних індивідів чи спілок, що співпрацюють лише в домаганні своєї власної особистої чи асоціаційної вигоди, не поділяючи ніяких спільних кінцевих мет. (Тут під кінцевою метою розуміється така ціль, яку оцінюють чи бажають заради самої цілі, а не лише як засіб для чогось іншого.) Кажуть, що справедливість як чесність, у якості форми політичного лібералізму, розглядає політичні інституції як щось суто інструментальне для індивідуальних чи асоціаційних цілей, як інституції того, що ми могли б назвати «приватним суспільством». Саме політичне суспільство як таке зовсім не є ніяким благом, а, в кращому випадку, лише засобом до індивідуального чи асоціаційного блага.

На відповідь скажемо, що справедливість як чесність і справді розлучається з ідеалом політичної спільноти, коли під тим ідеалом розуміти політичне суспільство, об'єднане на основі однієї (частково чи повністю) вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини. Ту концепцію суспільної єдності виключає факт розсудкового плюралізму; це вже не якась там політична можливість для тих, хто приймає утиски свободи й терпимість демократичних інституцій. Як ми переконалися, політичний лібералізм сприймає соціальну єдність по-іншому, а саме: як похідну від об'єднаного консенсусу, будованого на основі тієї чи тієї політичної концепції справедливості, що відповідала б конституційному устроєві.

2. Пригадаймо (з I:6.1), що сказати: суспільство є добре організованим через концепцію справедливості — означає три речі: а) що це таке суспільство, де кожен приймає і знає, що всі інші

також приймають і публічно схвалюють одні й ті самі принципи справедливості; б) що його основну структуру — головні його політичні й соціальні інституції та як вони узгоджуються в єдиній системі співпраці, — громадськість знає чи небезпідставно вірить як у таку, що задовольняє ці принципи; в) що громадяни мають зазвичай дієве чуття справедливості, себто таке чуття, що дає їм змогу розуміти й застосовувати принципи справедливості й здебільшого діяти, виходячи з них, прикладаючи їх до конкретних обставин. Я вважаю, що так тлумачена соціальна єдність є найбажанішою, з наявних у нас, концепцією єдності; це — межа практично досяжного найкращого.

Добре організоване суспільство, коли його отак визначено, не є, отже, якимось там приватним суспільством, адже в добре впорядкованому суспільстві справедливості як чесності громадяни справді мають спільні кінцеві цілі. Хоча це й правда, що вони не стверджують однієї й тієї самої вичерпної доктрини, вони таки стверджують одну й ту саму політичну концепцію справедливості, а це означає, що вони поділяють одну якнайосновнішу політичну мету, й то таку, що має високий пріоритет: це, власне, мета підтримки справедливих інституцій, а також, відповідно, чесного-справедливого ставлення один до одного, не кажучи вже про багато інших цілей, що їх вони мусять також поділяти й реалізувати через їхні політичні накреслення. До того ж мета політичної справедливості може бути серед найосновніших цілей громадян, через посилення на які вони виражають саме той тип особи, яким вони дуже хочуть бути.

3. Разом із іншими, що ми зробили, припущеннями, ці поділювані кінцеві цілі створюють основу для блага добре організованого суспільства. Ми переконалися: громадяни розглядаються як такі, що мають дві моральні спроможності, та що основні права й свободи конституційного устрою повинні забезпечити кожному адекватний розвиток цих спроможностей і повну їх реалізацію протягом усього їхнього життя, коли таке їхнє рішення. Таке суспільство ще й дає своїм громадянам відповідні універсальні засоби (первинні блага, скажімо, прибутку й багатства), аби ними те здійснювати. Тож за нормальних обставин ми можемо сподіватися, що ці моральні спроможності розвиватимуться, здійснюючись у рамках інституцій політичної свободи й свободи совісті, а те їхнє здійснення триматиметься й підтримуватиметься соціальними основами взаємо- й самоповаги.

Прийнявши ці речі, добре організоване суспільство справедливості як чесності є благом у два способи. Перший спосіб існує як благо для осіб індивідуально, і це з двох причин. Одна причина та, що сама реалізація цих двох моральних спроможностей переживається як благо. Це наслідок тієї моральної психології,

що використовується в справедливості як чесності¹. А те, що їх реалізація може бути важливим благом і буде таким для багатьох людей, зрозуміло з центральної ролі цих спроможностей у політичній концепції громадян як осіб. Для цілей політичної справедливості ми розглядаємо громадян як нормальних і цілковито співпрацюючих, протягом усього життя, членів суспільства, а отже, як таких, що мають моральні здатності, які дають їм змогу брати на себе цю роль. У цьому контексті ми могли б сказати: частина сутісної природи громадян (у рамках політичної концепції) — це їхнє володіння двома моральними здатностями, з яких виростає їхня спроможність брати участь у чесній соціальній співпраці.

Друга причина, чому політичне суспільство є благом для громадян, полягає в тому, що воно забезпечує їх благом справедливості й соціальними основами для їхньої взаємоповаги. Отже, політичне суспільство, забезпечуючи рівні основні права й свободи, справедливу рівність можливостей і таке інше, гарантує основи для громадського визнання осіб вільними й рівноправними громадянами. Забезпечуючи ці речі, політичне суспільство забезпечує тим самим і фундаментальні потреби осіб.

Але ж благо, що відіграє свою роль у реалізації тих моральних здатностей і в громадському визнанні статусу осіб як громадян, належить до політичного блага добре організованого суспільства, а не до блага котроїсь вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини. Ми знов і знов повинні наполягати на цьому розрізненні, хай навіть та чи та вичерпна доктрина може схвалити це благо, розглядаючи його зі своєї власної точки зору. А то ми губимо з поля зору тої шлях, що ним повинна йти справедливість як чесність, коли вона має здобути підтримку котрогось об'єднавчого консенсусу. Як я весь час наголошую, пріоритет права не означає, нібито слід уникати ідей блага, — та це й неможливо. Скорше це означає, що використовувані ідеї мають бути ідеями політичними: крій їх повинен задовольняти обмеження, що накладаються політичною концепцією справедливості, й вписуватися у відміряний нею простір.

4. Добре організоване політичне суспільство є благом і в другий спосіб. Адже завжди, коли багато людей поділяють кінцеву мету — таку мету, що вимагає співпраці багатьох для свого досягнення, — благо, яке реалізується, є соціальним: воно реалізується через об'єднану діяльність громадян у їхній взаємній залежності від належного вчинення дій ще й іншими. Отже, вже

¹ У *Theory*, § 65, ця психологія послуговується так званим аристотелівським принципом; інші ж погляди можуть приймати різні принципи, аби дійти до майже того самого висновку.

саме запровадження й успішне ведення розсудково справедливих (хоча, звісно, завжди недосконалих) демократичних інституцій протягом тривалого періоду часу, а також, можливо, й поступове їх реформування від покоління до покоління, хоча, напевне, й не без недоглядів,— є великим соціальним благом і поціновується як таке. Це засвідчується тим фактом, що не один народ пишається цим як одним із значущих досягнень своєї історії.

У тому, що має бути отаке політичне й соціальне благо, криється не більше таємниці, аніж у факті, що чи члени якогось оркестру, чи гравці команди, а чи навіть обидві команди в грі, неодмінно мають задоволення й певну (належну) гордість від доброго виконання чи від хорошої гри, яку їм хотітиметься запам'ятати. Безперечно, задовольняти необхідні умови стає дедалі складніше в міру того, як суспільства зростають і все більше соціальна дистанція між громадянами, однак ці відмінності, хай там які вони можуть бути великі й гальмівні, не відбиваються на психологічному принципі, що береться для реалізації блага справедливості в добре організованому суспільстві. До того ж це благо може бути значущим навіть тоді, коли умови для його реалізації геть невідповідні; сенс його втрати може також бути значущим. Краще це збагнути допомагає приклад демократичного народу, що розрізняє всілякі періоди своєї історії, а також пишається, відрізняючи себе від недемократичних народів. Але я не стану розвивати далі ці міркування. Тут нам треба тільки з'ясувати, що благо в добре організованому суспільстві є значущим благом у рамках котроїсь політичної концепції справедливості, й це ми зробили. Отже, ми повністю виклали наше тлумачення п'яти ідеалів блага¹.

5. Для контрасту: кілька зауваг про класичний республіканізм і громадянський гуманізм зроблять зрозумілішими ці пояснення про благо політичного суспільства. Класичним республіканіз-

¹ Однак нас можуть запитати: а як далеко сягає благо політичного суспільства як політичне, строго кажучи, благо? Адже припускається, що політичні інституції заохочують розвиток тих двох моральних здатностей, забезпечуючи широту діапазону для їх реалізації, і то є благо. Однак ці здатності реалізуються і в багатьох інших сферах життя, використовуються для багатьох цілей, і це ширше їх застосування не є, звісно, просто політичним благом, а, скорше, політичні інституції захищають і вбезпечують це благо. На відповідь скажемо: суть полягає тут у тому, що в політичному блазі ми, строго кажучи, припускаємо, що ті моральні здатності реалізуються в політичному житті й в основних інституціях у міру того, як громадяни силкуються підтримувати ці інституції й використовувати їх для громадської діяльності. Звісно, це правда, що ті моральні здатності виявляються-реалізуються куди загальніш, і треба сподіватися, що політичні й неpolітичні сторони життя взаємно одна одну підтримують. Це можна припускати, не заперечуючи й того, що існує політичне благо, як ми його визначили.

мом я вважаю такий погляд, коли громадяни демократичного суспільства, аби зберегти свої основні права й свободи, включно із тими громадянськими свободами, що забезпечують основні їхні вольності приватного життя, мусять мати до певної міри ще й «політичні чесноти» (як я їх назвав) плюс готовність брати участь у громадському житті¹. Ідея тут та, що без широкої участі в демократичній політиці потужного й поінформованого громадянського органу й, звісно, без загального прихистку в приватному житті навіть якнайкраще змодельовані політичні інституції потраплять до рук тих, хто намагається запанувати й провести через державний апарат свою волю,— або заради влади й військової слави, або з причин класового й економічного інтересу, не кажучи вже про експансіоністський релігійний запал і національний фанатизм. Безпека демократичних свобод вимагає активної участі громадян, що володіють політичними чеснотами, необхідними для підтримування конституційного устрою.

За такого розуміння класичного республіканізму справедливість як чесність у якості форми політичного лібералізму не має фундаментальної опозиції. Найбільше, що може бути, це певні розбіжності з питань інституційних накреслень та політичної соціології демократичних устроїв. Ці розбіжності, коли такі є, аж ніяк не бувають тривіальними — навпаки, вони можуть бути вкрай важливими. Але фундаментальної опозиції таки немає, бо класичний республіканізм не висуває своєю передумовою жодної вичерпної релігійної, філософської чи моральної доктрини. Тож ніщо в класичному республіканізмі, як його схарактеризовано вище, не є несумісним із політичним лібералізмом, як опиую його я.

Але щодо громадянського гуманізму, як його розумію я, існує справді фундаментальна опозиція. Адже його, цей різновид аристотелянізму, подають часом як погляд, що згідно з ним людина є соціальною, ба навіть політичною істотою, чия суттєва природа найповніш реалізується в демократичному суспільстві, де існує поширена й потужна участь у політичному житті. Участь не заохочується як необхідна для захисту основних свобод демократичного громадянства, а також як одна з форм блага сама по собі, нехай і дуже важлива для багатьох. Скорше участь у демократичній політиці бачиться як привілейоване місцеположення доброго життя². Це — повернення до надання центрального

¹ Дехто вважає, що Макиавеллі в *Розмовах* ілюструє класичний республіканізм. Див. працю Квентіна Скінера *Макиавеллі*: Quentin Skinner, *Machiavelli* (New York: Hill and Wang, 1981), csp. chap. 3. Більш підходящим прикладом, на нашу думку, буде тут Токвілева *Демократія в Америці*.

² Цю інтерпретацію громадянського гуманізму я запозичив у Чарльза Тойлора, з його *Філософських аркушів*: Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge:

місця тому, що Констан називав «свободами древніх», і має всі відповідні вади.

З точки зору політичного лібералізму, закид цій вичерпній доктрині буде той самий, що й усім іншим подібним вченням, тож мені немає потреби заходити в деталі. Лишається тільки сказати, що справедливість як чесність не заперечує, звісно, того, що дехто найважливіше своє благо знайде в політичному житті, а отже, й того, що політичне життя є центральним для їхнього вичерпного блага. Справді-бо, в добре сформованому державному устрої подібний стан речей назагал пішов би на добро суспільству — достоту як назагал є благодатним те, що люди розвивають свої різноманітні й взаємодоповнювальні таланти, уміння, а також займаються взаємовигідною співпрацею. Це веде до подальшої ідеї блага, а саме: до ідеї добре організованого суспільства як соціального союзу соціальних союзів. Ця ідея також проходить тут пунктиром, але для наших цілей у цих лекціях вона не потрібна ¹.

§ 8. Справедливість як чесність є довершеною

1. На завершення огляну кілька способів, що з їх допомогою справедливість як чесність стає довершеною в якості політичної концепції. Перший спосіб полягає в тому, що використовувані нею ідеї блага є ідеями політичними, і вони й породжуються, й відіграють свою роль у її рамках. Що ж до їх породжування, то завважмо: ті ідеї вибудовуються у певній по-

Cambridge University Press, 1985), vol. 2, pp. 334f. Тейлор обговорює Канта й приписує цей погляд Русо, але зазначає при цьому, що Кант його не приймає. Витлумачений отак різновид громадянського гуманізму яскраво, хоч і песимістично, виражає Ханна Арендт (та ще, на її думку, стародавні греки виражали), яка вважає, що свобода й світськість, найкраще реалізовані в політиці, є єдиними цінностями, що вирятують людське життя з нескінченного коlobігу природи й роблять життя вартим того, щоб його жити. Див. її *Становище людини*: Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Я йду за проникливим тлумаченням Джорджа Катеба погляду Арендт на верховенство політики: George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Towanda: Rowman and Allanheld, 1984), розд. 1.

¹ Див. *Theory*, § 79, де обговорюється ідея добре організованого суспільства як соціального союзу соціальних союзів. У розд. VI «Основних свобод і їхнього пріоритету»: «The Basic Liberties and Their Priority», *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), vol. III,— я знов підхопив цю ідею й накидав доведення, щоб показати, що ці два принципи справедливості як чесності особливо підходять суспільству, що розглядається як соціальний союз соціальних союзів. Тим своїм доведенням я не зовсім задоволений, але гадаю, що воно все-таки переконливе. Див. VII:6, с. 315–24.

слідовності, що починається з доброчесності як розумовості¹. Експозиція починається з цієї ідеї. Використовується вона для пояснення первинних благ як речей, що їх потребують громадяни, коли вважається доведеною концепція громадян як осіб із інтересами вищого порядку — осіб, що мають, за припущенням, розумові (раціональні) життєві плани. Коли є напихваті первинні блага й можна розпочинати виводити доведення з первісної позиції, тоді вже ми опиняємося біля тих двох принципів справедливості. Далі ми використовуємо ці принципи: і для точного визначення допустимих (вичерпних) концепцій блага, і для характеристики політичних громадянських чеснот, необхідних для підтримування справедливої основної структури. І, нарешті, спершись на аристотелівський принцип та інші елементи справедливості як чесності, ми розтлумачуємо докладно ті способи, завдяки яким добре організоване суспільство справедливості як чесності є достеменно добрим.

Цей останній крок особливо значущий, бо він означає, що ця політична концепція виражає способи, завдяки яким сама політична концепція може бути істинним благом — точно визначеним у рамках тієї концепції — для громадян як індивідів і як корпоративного органу. (Пригадаймо контраст із тим, на що ми покликалися як на приватне суспільство [§ 7.1].) Ось таким чином, разом із використовуваними ідеями блага (зі справжнім благом політичного суспільства включно), справедливість як чесність стає повною, довершеною: вона породжує сама з себе необхідні ідеї, так що всі вони виконують свої взаємодоповнювальні ролі з її структурою.

2. Наслідком цієї повноти буде те, що вона виявляє, і то в спосіб, яким ми не могли виразитися досі, чому об'єднавчий консенсус не є простим *модусом вивенді*. В суспільстві, добре організованому принципами, що взаємно визнаються в тому чи тому об'єднавчому консенсусі, громадяни мають спільні кінцеві цілі, серед яких і віддавання одне одному взаємної політичної справедливості. Спираючись на всі п'ять ідей блага, ми можемо говорити про взаємне благо взаємної справедливості. Адже добрість як розумовість дозволяє нам сказати, що речі є добрими (благими) в рамках цієї політичної концепції, коли вони мають ті властивості, що їх ми, маючи наш розумовий-раціональний план життя, розумово-раціонально бажаємо як вільні й рівно-

¹ Це, так би мовити, конструювання послідовності ідей блага, починаючи з блага як розумовості-раціональності, має очевидну паралель у тому, як Кант конструє шість ідей блага у своєму моральному погляді. Я спробував пояснити, як відбувається Кантове конструювання, в § 2 «Тем у Кантовій моральній філософії»: «Themes in Kant's Moral Philosophy», в *Kant's Transcendental Deductions*, ed. by Eckhart Förster (Stanford University Press, 1989).

правні громадяни. З точки зору сторін первісної позиції, які представляють наші фундаментальні інтереси, взаємна справедливість задовольняє цю умову. Як громадяни суспільства ми зазвичай хочемо справедливості від усіх інших. Чи не те саме є чинним і для політичних чеснот¹. Цим ми поглиблюємо ту ідею, що політична концепція, за підтримки об'єднавчим консенсусом, є ствердженою на моральних основах моральною концепцією (IV:3.4).

Другим наслідком повноти є те, що вона зміцнює тлумачення, як такий чи такий *модус вівенді* разом із змістом котроїсь ліберальної концепції справедливості може поступово, з часом, розвинутися в такий чи такий об'єднавчий консенсус (IV:6–7). Там багато залежало від того факту, що за нормальних умов у більшості людей політичні концепції бувають лише почасти вичерпними. Зазвичай ми не маємо нічого подібного до цілковито вичерпного релігійного, філософського чи морального погляду, а ще менше намагаємося вивчити й інші погляди, що дійсно існують у суспільстві, а чи виробити якусь точку зору для самих себе. Ось чому те, що існують значущі справжні, притаманні політичному життю блага, означає, що ця політична концепція може домогтися глибшої нашої початкової відданості їй, коли діятиме незалежно від наших вичерпних поглядів і випереджаючи конфлікти з ними. Коли ж конфлікти все-таки виникають, ця політична концепція має кращий шанс утриматися й так сформувати ті погляди, аби вони вписувалися в її рамки.

Попереду ми сказали, що політичний лібералізм вважає: за розсудково сприятливих умов, які уможливають конституційну демократію, політичні інституції, що задовольняють принципи ліберальної концепції справедливості, реалізують політичні цінності й ідеали, які зазвичай переважають всякі інші супротивні їм цінності. Попередні наслідки повноти укріплюють його стабільність: заснована на цих політичних цінностях відданість міцніша, а отже, відповідно настільки ж менша буде ймовірність того, що супротивні цінності їх переважать.

3. Тепер я звертаюся до ще одного способу для справедливості як чесноті бути повною — підхоплюю перше питання, поставлене ще на припочатку, а саме: як може політичний лібералізм узагалі послуговуватися ідеями блага, не претендуючи на ствердження істинності цієї чи тієї вичерпної доктрини, і то способами, яких не дозволяє сам політичний лібералізм? Тепер ми можемо відповісти на це питання, переглядаючи сказане нами.

¹ Звісно, потрібен довгий виклад, аби довести все це переконливо. Дещо я посправився накреслити в *Theory*, § 66, спираючись на повну теорію блага.

По-перше, пріоритет права означає (у його загальному значенні), що використовувані ідеї блага мають бути ідеями політичними (§ 1.2), так що нам немає потреби покладатися на вичерпні концепції блага, а тільки на ідеї, скроєні так, аби вписуватися в цю політичну концепцію. По-друге, пріоритет права означає (у його конкретному значенні), що принципи справедливості кладуть межі допустимим способам життя (§ 1.2): претензії громадян, коли вони спрямовані на цілі, що виходять за ті межі, не мають ніякої ваги. Пріоритет права дає принципам справедливості строге першенство у розмірковуваннях громадян, обмежуючи їхню свободу розвивати певні способи життя. Він характеризує структуру й зміст справедливості як чесності, а також те, що він має за добрі аргументи в розмірковуванні.

4. Далі ми розглянемо друге поставлене наприпочатку питання. Ми сказали, що справедливі інституції й сподівані від громадян політичні чесноти не стануть інституціями й чеснотами справедливого й доброго суспільства, якщо тільки вони не дозволятимуть і не підтримуватимуть таких способів життя, які були б цілком гідні вірної відданості громадян. Концепція політичної справедливості повинна містити в собі досить, так би мовити, простору для подібних способів життя. Питання тут стоїть так: поки ми не звернулися до котрогось погляду поза рамками політичного, як нам визначити, коли способи життя є гідними нашої цілковитої відданості, а чи сказати, коли суспільство має в собі досить простору? Як ми вже сказали, сама справедливість як чесність не може сказати, із точки зору котрогось ширшого погляду, чи допущені нею різні вичерпні доктрини є достойними повної відданості. Як же нам тоді просуватися далі?

У цьому моменті ми прикликаємо на допомогу ідею об'єднавчого консенсусу й кажемо: коли котрусь політичну концепцію справедливості взаємно визнають і розсудкові й розумові громадяни, що стверджують розсудкові вичерпні доктрини в котрому об'єднавчому консенсусі (як ці ідеї пояснено в II:1–3), вже сам цей факт підтверджує те, що його, консенсусу, вільні основні інституції дають досить простору для способів життя, гідних вірної відданості громадян. Я, звісно, припускаю, що схвалювана розсудковим консенсусом політична концепція справедливості задовольняє, наскільки ми спроможні розгледіти, усі розсудкові критерії критичного міркування. І належне міркування громадян, як воно виражене в консенсусі, підтверджує це. Ось воно, найрозсудковіше запевнення, яке допускає політичний лібералізм (і це найбільше, що ми можемо розсудково мати): що наші політичні інституції мають досить простору для достойних способів життя й що наше політичне суспільство в цьому розумінні є справедливим і добрим.

І кінцевий момент: хоча справедливість як чесність і не може дати відповідь на попередні питання з котрої-небудь ширшої точки зору, це не заважає їй накладати примусові обмеження (як те має робити всякий розсудковий політичний погляд) на вичерпні доктрини. Наприклад, примусове обмеження розсудковості, як ми його виклали у II:3. Цей примус не є особливістю саме цієї політичної концепції — він застосовується до всіх доктрин, від яких ми тільки можемо розсудково сподіватися включення такого чи іншого об'єднавчого консенсусу. Що вирішальне в цих примусових обмеженнях, так це те, що вони є або загальними обмеженнями теоретичного чи практичного розсудку, або ж вони є частиною справедливості як чесності, що виступає в ролі політичної концепції. Вони покликаються на ідеї розсудковості й розумовості, як ті прикладаються до громадян та як їх показано у здійсненні їхніх, громадян, моральних здатностей. Ці примусові обмеження не відносяться до сутнісного змісту вичерпних доктрин блага, хоча й обмежують той зміст¹.

¹ Одне протиставлення висвітлить те, про що тут ідеться: розгляньмо погляд Рональда Дворкіна, як його подано в «Основах ліберальної рівності»: Ronald Dworkin, «Foundations of Liberal Equality», in *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), т. 11. Дворкін ставить за мету довести, як принципи ліберальної справедливості (в його формулюванні) можуть бути подані в якості стичних підвалин. Це означає, що ці принципи можуть бути виведені як ті політичні принципи для основної структури суспільства, які найкращим чином забезпечують людям умови для доброго життя, щоб жити етично добре. З цією метою він розвиває своє тлумачення етичної цінності доброго життя, подаючи модель-виклик цінності як коректного тлумачення. Він каже, що цей взірць формальний та що він не виключає сутнісних концепцій блага, оскільки більшість концепцій, хоч і не всі, можна інтерпретувати як такі, що підпадають під цей взірць. Маючи цей зразок виклику напівхвату, він доводить, нібито у первісній позиції, скажімо, де всяк є повністю поінформованим етичним лібералом, а отже, приймає модель виклику, будуть схвалені принципи ліберальної справедливості. Оце в такий спосіб загальне витлумачення того, що означає жити добре (думка, що належить до філософської етики), створює бажану філософську основу для політичних принципів лібералізму. Суть протиріччя тут така: примусові обмеження, що їх Дворкін накладає на сутнісні концепції блага, випливають із якоїсь стичної концепції цінності (моделі виклику). Тоді як у справедливості як чесності примусові обмеження, що накладаються на розсудкові вичерпні доктрини, є або загальними примусами теоретичного чи практичного розсудку, або ж випливають із тих концепцій (себто концепцій громадян як вільних і рівноправних осіб із двома моральними здатностями), що належать до витлумачення політичної справедливості. Я не висуваю ніяких закидів поглядів Дворкіна: як і вичерпні лібералізми Канта й Міла, він, цей погляд, посідає належне йому місце у фоновій культурі, виконуючи там роль підтримки політичному лібералізму.

Лекція VI

ІДЕЯ ГРОМАДСЬКОГО РОЗСУДКУ¹

Всяке політичне суспільство, ба навіть усякий розсудковий і розумовий діяч, хай то буде індивід, чи родина, а чи спілка, а чи й конфедерація політичних суспільств, має власний спосіб формулювання своїх планів, гармонізування своїх цілей у порядку їх пріоритетності й відповідного ухвалення рішень. Спосіб, у який політичне суспільство це робить, — це розсудок; його здатність це робити — також розсудок, хоч і в відмінному розумінні: це — інтелектуальна й моральна здатність, закорінена в спроможностях його членів, людей.

Однак не всі розсудки є громадськими, адже існують іще негромадські розсудки церков, університетів і багатьох інших спілок громадянського суспільства. За аристократичних та авторитарних устроїв благо суспільства коли й розглядається, то не громадськістю, якщо така існує взагалі, а правителями, хоч би ким вони були. Громадський розсудок є характерною рисою демократичного народу: то розсудок його громадян, тих, що поділяють статус рівноправного громадянства. Предметом їхнього розсудку є благо громадськості — те, чого політична концепція справедливості вимагає від основної структури інституцій суспільства, а також від намірів і цілей, яким ті інституції мають слугувати. Тож громадський розсудок є громадським у три способи: як розсудок громадян як таких він є розсудком громадськості, громадянства; його предметом є благо громадськості й справи фундаментального правосуддя. І, знов же, його природа й зміст є громадськими, оскільки дано їх ідеалами й принципами, що виражені концепцією політичної справедливості суспільства й виведені на загальний огляд на тій основі.

Те, що громадяни повинні ось так розуміти й шанувати громадський розсудок, не є, звісно, справою законності. Як ідеаль-

¹ Дві лекції на цю тему були вперше прочитані в Каліфорнійському університеті, в Ірвіні, наприкінці лютого й на початку березня 1990 р.: ними я відкривав «Мелдєнові лекції», поійменовані на честь А. І. Мелдєна. Ця лекція зазнала великої переробки й значно поліпшилася внаслідок тодішніх дискусій із Шарон Лойд, Джерасімосом Сантасом, Лоуренсом Солемом, Гері Ватсоном і Полом Вітменом. І описля я чимало почерпнув із численних бесід із Семюелом Фріменом, Пітером де Марнсфом і Девідом Естлундом.

на концепція громадянства для конституційного демократичного устрою, він подає речі такими, якими вони могли б бути, маючи людей за таких, якими б їх хотіло бачити справедливе й добре організоване суспільство. Він описує те, що можливе й може бути, але може ніколи й не відбутися, однак від того ніскільки не втрачає своєї фундаментальності.

§ 1. Питання й форуми громадського розсудку

1. Ідея громадського розсудку обговорювалася не раз і не два й має довгу історію, і в певному вигляді вона є широко прийнятою¹. Тут я ставлю собі за мету спробувати виразити її у прийнятний спосіб як частину політичної концепції справедливості, що є ліберальною в широкому розумінні слова².

Для початку: в демократичному суспільстві громадський розсудок є розсудком рівноправних громадян, що, як колективний орган, здійснюють остаточну політичну й примусову владу один

¹ Цю назву підказало Кантове розрізнення між громадським та особистим розсудками у його праці «Що таке Просвітництво?» (1784), хоча те його розрізнення й відміне від нашого. Є й інші релевантні дискусії в Кантових працях, наприклад, у *Критиці чистого розуму*, B767–97. Цінне витлумачення див. у праці Онори О'Ніла *Побудови розсудку*, розд. 2, «Громадське використання розсудку»: Onora O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 2. Див. також її недавній есей «Доведення розсудку»: «Vindicating Reason», в: *The Cambridge Companion to Kant*, ed. by Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

² Щодо декотрих недавно оприлюднених поглядів, які можна приблизно назвати ліберальними, див.: Девід Ласнс, *Етика й правління закону*: David Lyons, *Ethics and the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), с. 190f, із чітким викладом; Роналд Дворкін, «Форум принципу»: Ronald Dworkin, «The Forum of Principle», in *A Matter of Principle*, с. 33–71; Чарлз Лармор, *Взірці моральної складності й «Політичний лібералізм»*: Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity and «Political Liberalism»*, *Political Theory* 18 (August 1990); Томас Негель, *Рівність і упередженість*: Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991), chap. 14. Цінний розгляд ідеї дорадчої демократії див. у праці Джошуї Коена «Обговорення й демократична законність»: Joshua Cohen, «Deliberation and Democratic Legitimacy», в: *The Good Polity*, ed. by Alan Hamlin (Oxford: Basil Blackwell, 1989). Про вплив релігії на громадський розсудок див. у працях: Кент Гріневолт, *Релігійне переконання й політичний вибір*: Kent Greenawalt, *Religious Conviction and Political Choice*, esp. chaps. 8 and 12; Роберт Ауді, «Розділ церкви й держави та обов'язки громадянства»: Robert Audi, «The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship», *Philosophy and Public Affairs* 18 (Summer 1989), а також: Пол Вітмен, «Розділ церкви й держави: деякі питання до професора Ауді»: Paul Weithman, «The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi», *Philosophy and Public Affairs* 20 (Winter 1991), із відповіддю Ауді в тому ж самому числі журналу, й, насамкінець, повчальну працю Лоуренса Солема «Віра й справедливість»: Lawrence Solum, «Faith and Justice», *DePaul Law Review* 39 (Summer 1990).

над одним, запроваджуючи закони й поправляючи конституцію. Перший момент тут той, що межі, установлені громадським розсудком, стосуються не до всіх політичних питань, а тільки до тих, які охоплюють те, що ми могли б назвати «конституційними основами» й питаннями базового правосуддя. (Ці питання точно визначено в § 5.) Це означає, що самі політичні цінності покликані вирішувати такі основоположні питання, як: хто має право голосувати; до яких релігій слід ставитися з терпимістю; кому слід гарантувати справедливу рівність можливостей чи право володіти власністю? Ці та інші подібні питання є особливим предметом громадського розсудку.

Багато, коли не більшість, політичних питань не стосуються тих фундаментальних справ, наприклад: велика частина податкового законодавства й чимало законів, що регулюють власність; законодавство, що захищає довкілля й контролює його забруднення; відкриває національні парки й зберігає зони незайманої природи, види тварин і рослин, а також створює фонди для музеїв і мистецтв. Звісно, іноді ці питання по-справжньому заторкують і фундаментальні речі. Повний виклад питання громадського розсудку зачепив би й ці інші питання, розглумивши докладніше, ніж я це можу тут зробити, чим вони відрізняються від конституційних основ і питань базового правосуддя та чому накладені громадським розсудком обмеження можуть не стосуватися їх, а коли й так, то не в такий самий спосіб чи меншою мірою.

Дехто запитає: а чому не сказати, що всі питання, з огляду на які громадяни здійснюють свою остаточну й примусову політичну владу над одним, підпорядковуються громадському розсудкові? Чому взагалі має допускатися вихід за його межі політичних цінностей? Відповідаю: моєю найпершою метою є розглянути найяскравіший випадок, де політичні питання стосуються найфундаментальніших справ. Якби ми не повинні були шанувати тут межі громадського розсудку, то могло б видатися, ніби нам немає потреби шанувати їх хоч би й де. Виправдали вони себе тут — тепер ми можемо переходити до інших випадків. І все ж я гадаю, що зазвичай буває дуже бажаним, аби політичні питання вирішувалися посиланням на цінності громадського розсудку. Однак не завжди це може бути саме так.

2. Ще одна риса громадського розсудку та, що його межі не прикладаються до наших особистих розмірковувань і думок про політичні питання, а чи до розважання про них членами таких спілок, як церкви й університети, і все це є життєво важливою частиною фонові культури. Сказати щиро, релігійні, філософські й моральні міркування багатьох типів мо-

жуть відігравати тут свою належну роль. Але ідеал громадського розсудку таки є чинним для громадян, коли вони беруть участь у політичній пропаганді під час громадської дискусії, а отже, й для членів політичних партій та кандидатів у їхніх кампаніях, а також для інших груп, що їх підтримують. Так само він є чинним і стосовно способів, як громадянам голосувати на виборах, коли на карту поставлено конституційні основи й справи базового правосуддя. Отже, ідеал громадського розсудку керує не лише громадським обговоренням виборів остільки, оскільки ці справи охоплюють і ті фундаментальні питання, але й тим, як громадяни мають проголосувати з цих питань (§ 2.4). А то громадське обговорення ризикує збитися на лицемірство: громадяни говорять один перед одним ось так, а голосують — інак.

Однаке ми повинні розрізняти, як ідеал громадського розсудку прикладається до громадян, а як — до різних урядовців. Він застосовується на офіційних форумах, а отже, прикладається й до законодавців, коли вони промовляють у парламенті, а також і до виконавчої влади в її публічних актах та офіційних заявах. Особливим чином він прикладається й до судової влади, а найбільше — до верховного суду там, де є конституційна демократія з юридичним переглядом. Це тому, що судді мають пояснювати й виправдовувати свої рішення як такі, що засновуються на їхньому розумінні конституції та відповідних законів і прецедентів. А що акти законодавчої й виконавчої влад не потребують подібних пояснень, то особлива роль суду робить його зразком громадського розсудку (§ 6).

§ 2. Громадський розсудок та ідеал демократичного громадянства

1. Тепер я звертаюся до того, що для багатьох є основною трудностю з ідеєю громадського розсудку й через що вона видається парадоксальною. Критики запитують: навіщо громадянам, обговорюючи й виносячи на голосування щонайфундаментальніші політичні питання, шанувати ті межі громадського розсудку? Як може це бути чи розсудковим, чи раціональним, коли на карту поставлено основні речі, щоб громадяни апелювали тільки до котроїсь громадської концепції справедливості, а не до всієї істини, якою вони її бачать? Звісно, найфундаментальніші питання слід вирішувати через звертання до найважливіших істин, але ж ті істини можуть далеко виходити за межі громадського розуму!

Я почну зі спроби розв'язати цей парадокс, посилаючись на один принцип ліберальної законності, як його витлумачено в IV:1.2–3. Пригадаймо, що цей принцип пов'язаний із двома особливими рисами політичних стосунків між демократичними громадянами.

По-перше, це стосунки між особами в рамках основної структури суспільства, де вони народилися й зазвичай проживають ціле своє життя.

По-друге, за демократії політична влада, яка є завжди владою примусовою, є владою громадськості, себто вільних і рівноправних громадян як колективного органу.

Як завжди, ми припускаємо, що різноманітність розсудкових релігійних, філософських і моральних доктрин, яка подибується в демократичних суспільствах, є постійною прикметою громадської культури, а не просто такою собі історичною умовою, що швидко минеться.

Припустивши все це, ми запитуємо: коли ж можуть громадяни голосуванням належно здійснити свою примусову політичну владу одного над одним, коли на карту поставлено фундаментальні питання? Або: у світлі яких принципів та ідеалів повинні ми здійснювати ту владу, коли наше це владоздійснення має бути виправданим перед іншими як вільними й рівноправними? На це запитання політичний лібералізм відповідає: наше здійснення політичної влади є належним, а отже, й виправданим тільки тоді, коли воно відбувається у відповідності з такою конституцією, схвалення основ якої можна розсудково сподіватися від усіх громадян у світлі принципів та ідеалів, прийнятних для них як розсудкових і розумових осіб. Це і є ліберальний принцип демократії. А що саме здійснення політичної влади має бути легітимним, то ідеал громадянства накладає моральний, не юридичний, обов'язок — обов'язок чемності, — який полягає в здатності пояснити один одному ці фундаментальні питання, як можна політичними цінностями громадського розсудку підтримувати ті принципи й ту політику, що за них вони виступають і голосують. До цього обов'язку належить і готовність вислуховувати інших, і безсторонність у вирішенні питань, коли ж можна буде розсудково досягти погодження їхніх поглядів¹.

2. Дехто може сказати, що межі громадського розсудку застосовуються тільки на офіційних форумах, а отже, лише до законотворців, тоді, скажімо, коли вони виступають у парла-

¹ Щодо цього останнього див. повчальне обговорення Емі Гутмен і Деніса Томпсона у їхній праці «Моральний конфлікт і політичний консенсус»: Amy Gutmann and Dennis Thompson, «Moral Conflict and Political Consensus», *Ethics* 101 (October 1990):76–86.

менті, а чи до виконавчої й судової влад у їхніх публічних актах та рішеннях. Коли вони шанують громадський розсудок, тоді громадяни дійсно одержують громадсько-розсудкові обґрунтування тих законів, яким муситимуть коритися, а також тій політиці, за якою піде суспільство. Але це сягає не дотить далеко.

Демократія охоплює, як я вже казав, певні політичні взаємовідносини між громадянами в рамках основної структури суспільства, де вони народилися й зазвичай проживають ціле своє життя; далі вона імплікує рівну частку в примусовій політичній владі, яку громадяни здійснюють один над одним через голосування та в інші способи. Як розсудкові й розумові, ще й знаючи, що вони стверджують розмаїття розсудкових релігійних та філософських доктрин, громадяни повинні бути готові розтлумачувати основи їхніх дій один одному в термінах, схвалення яких, як сумісних із їхньою свободою й рівністю, кожен із них може розсудково сподіватися від інших. Намагання задовольнити цю умову є одним із тих завдань, яких вимагає від нас ідеал демократичної політики. Розуміння, як слід поводитися в якості демократичного громадянина, включає й розуміння ідеалу громадського розсудку.

Поза цим політичні цінності, реалізовані добре організованим конституційним устроєм, є дуже великими цінностями, що їх нелегко скинути з рахунку, а виражені ними ідеали не так уже й легко полишити. Отже, коли цю політичну концепцію підтримує котрий-небудь об'єднавчий консенсус розсудкових вичерпних доктрин, тоді й зникає парадокс громадського розсудку. Поєднання обов'язку чемності з великими цінностями політичного породжує ідеал громадян, які самоуправляються такими способами, що всяк розсудково сподівається схвалення їх іншими; й цей ідеал, своєю чергою, дістає підтримку вичерпних доктрин, стверджуваних розсудковими особами. Громадяни стверджують ідеал громадського розсудку не як результат політичного компромісу, як у *модусі вівенді*, а зсередини своїх власних розсудкових доктрин.

3. Чому позірний парадокс громадського розсудку зовсім не є парадоксом, стає зрозумілішим, коли ми згадаємо, що існують знайомі нам випадки, де ми визнаємо, що не повинні покликатися на всю істину, як ми її бачимо, хай навіть її й легко зробити наявною. Погляньмо, як у кримінальній справі правила дачі свідчень обмежують одержання тих свідчень від звинуваченого, аби тільки забезпечити його елементарне право на справедливий суд. Виключаються не тільки свідчення «на переказах», а й свідчення, добуті з допомогою неналежних обшуків та конфіскацій чи через жорстоке обходження з відповідачами після арешту

й неознайомлення їх із їхніми правами. Не можна й змушувати підсудних свідчити на свій захист. І, нарешті, як не згадати одне обмеження з цілком відмінним обґрунтуванням: від членів подружжя не можна вимагати, щоб вони свідчили одне проти одного; робиться це, щоб захистити велике благо родинного життя й засвідчити шанобливе ставлення громадськості до цінності любовних уз.

Мені можуть заперечити, мовляв, ці приклади зовсім далекі від тих меж, що бувають, коли покладаються тільки на громадський розсудок. Може, й далекі, але ідея подібна. Усі ці приклади є випадками, де ми визнаємо обов'язок не ухвалювати рішення з огляду на цілу правду, аби пошанувати котресь право чи котрийсь обов'язок, чи щоб розвинути котресь ідеальне благо, або і те, й те разом. Ці приклади слугують, як і багато інших, меті показати, як це часто буває абсолютно розсудково — відмовлятися від цілої істини, й це відповідає тому, як розв'язується гаданий парадокс громадського розсудку. Тут треба доводити або те, що шанування меж громадського розсудку загалом громадян вимагається певними основними правами й свободами та відповідними їхніми обов'язками, або що це сприяє розвитку певних великих цінностей, або і те, й те разом. Політичний лібералізм покладається на те припущення, що розглядувані основні права, свободи й цінності мають достатню вагу, аби межі громадського розсудку дістали виправдання через усеосяжні оцінки розсудкових вичерпних доктрин, як тільки ті доктрини пристосувалися до самої концепції справедливості¹.

4. У фундаментальних політичних питаннях ідея громадського розсудку відкидає поширені погляди на голосування як на приватну й навіть особисту справу. Ось один погляд зводиться до того, що люди можуть належно проголосувати за свої преференції й інтереси, соціальні й економічні, не кажучи вже про свої відрази й ненависті. Кажуть: демократія — це правління більшості, а більшість може порядкувати, як собі забажає. Інша ж точка зору, на перший погляд начебто цілком відмінна, стверджує, буцім люди можуть голосувати за те, що вони мають за правильне й істинне, себто за свої вичерпні переконання, безпосередньо, не беручи до уваги міркувань громадського розсудку.

Однак обидва ці погляди схожі тим, що жоден із них не визнає обов'язку чемності й жоден не поважає меж громадського розсудку в голосуванні стосовно конституційних основ і питань базового правосуддя. Перший погляд керується нашими префе-

¹ Процес цього пристосування описано в IV:6–7.

ренціями й інтересами, а другий — тим, що ми бачимо як повну істину. Тоді як громадський розсудок із його обов'язком чемності дає нам погляд про таке голосування з фундаментальних питань, яке певними своїми рисами нагадує *Суспільний договір* Русо. Він добачав у голосуванні ідеальне вираження нашої думки про те, котра з альтернатив найкраще посприє загальному благу¹.

§ 3. Негромадські розсудки

1. Природа громадського розсудку стане зрозумілішою, коли ми розглянемо відмінності між ним і розсудками негромадськими. По-перше, існує багато негромадських розсудків і тільки один громадський розсудок. До розсудків негромадських належать розсудки спілок усіх типів: церков та університетів, наукових товариств і професійних груп. Як ми вже сказали, і корпоративні органи, й індивіди потребують, аби діяти розсудково й відповідально, якогось способу розсудкового міркування про те, що слід робити. Цей спосіб розсудкового міркування є громадським стосовно своїх членів, але негромадським відносно політичного суспільства й громадян узагалі. Негромадські розсудки охоплюють многоту розсудків громадянського суспільства, належачи до того, що я назвав «фонову культуру», на протигагу громадській політичній культурі. Ці розсудки є соціальними і вже ж ніяк не приватними².

Ну а всі способи розсудкового міркування, хай то будуть індивідуальні, асоціаційні чи політичні, повинні визнавати певні спільні елементи: концепт судження, принципи висновування, правила свідчення й багато чого іншого, бо інакше вони будуть не способами розсудкового міркування, а можливо, риторикою чи засобами переконування. Нас цікавить розсудок, а не просто здатність доводити. Тож спосіб розсудкового міркування має об'єднувати фундаментальні концепти й принципи розсудку, а також охоплювати норми коректності й критерії виправдання. Спроможність опановувати ці ідеї є частиною загальнолюдського розсудку. Однак різні процедури й

¹ *Суспільний договір*, кн. IV, розд. II, § 8.

² Громадське проти негромадського — це розрізнення не є відмінністю між громадським і приватним. Цим останнім я нехтую: немає такої речі, як приватний розсудок. Є соціальний розсудок — оті численні розсудки спілок у суспільстві, які й створюють фонову культуру; є також, скажімо, домашній розсудок — розсудок родин як малих груп суспільства, — й він контрастує і з громадським, і з соціальним розсудком. Ми, як громадяни, беремо участь у всіх цих різновидах розсудку й маємо, чинячи це, права рівноправних громадян.

методи є придатними для різних концепцій самих себе, що їх дотримуються індивіди й корпоративні органи, коли дано різні умови, за яких здійснюється їхнє розсудкове міркування, а також різні примусові обмеження, що їм улягає їхнє розсудкове міркування. Ці ж примусові обмеження можуть поставити з необхідності захистити певні права чи досягти певних цінностей.

Для ілюстрації: правила зважування свідчень у суді (правила, що стосуються до свідчень «на переказах» у кримінальному процесі й що вимагають, аби вина відповідача була так доведена, щоб не лишалося сумнівів розсудку) пристосовані до особливої ролі судів і до потреби захистити право звинуваченого на справедливий суд. Різні правила про свідчення використовуються науковим товариством, і різні власті визнаються як релевантні чи зобов'язливі різними корпоративними органами. Погляньмо на різні власті: ось церковна рада обговорює якийсь момент богословського вчення, а там університетський факультет дискутує про освітню політику, а наукова асоціація зібралася, щоб оцінити шкоду, якої завдав громадськості ядерний інцидент. Критерії й методи цих негромадських розсудків залежать почасти від того, як розуміються природа (мета й сутність) кожної спілки й умови, що за них вона прямує до своїх цілей.

2. У демократичному суспільстві негромадська влада, як це видно на прикладі влади церков над своїми членами, приймається вільно. У випадку церковної влади, оскільки віровідступництво і ересь не є юридичними правопорушеннями, ті, хто не здатен більше визнавати авторитет своєї церкви, можуть припинити своє у ній членство, не заходячи при цьому в конфлікт із державною владою¹. Висловлюючись політично, приймаються вільно також будь-які вичерпні релігійні, філософські чи моральні погляди, що їх ми дотримуємося; адже, маючи свободи совісті й думки, ми беремо самі на себе хоч би яку з цих доктрин. Цим я не хочу сказати, ніби ми це робимо актом вільного вибору, відокремлено, так би мовити.

¹ У цьому випадку ми думаємо про свободу совісті як про таку, що захищає індивіда від церкви. Це приклад того захисту, що його назагал забезпечують індивідам основні права й свободи. Але однаковою мірою свобода совісті й інші свободи, такі як свобода спілок, захищають церкви від зазіхань уряду й інших могутніх асоціацій. І спілки, й індивіди потребують захисту, і так само й родини потребують захисту від спілок та уряду, а також індивідуальні члени родин — від інших членів родини (дружини — від своїх чоловіків, діти — від їхніх батьків). Невкоректно було б сказати, ніби лібералізм зосереджується тільки на правах індивідів; скорше права, які він визнає, покликані захищати спілкарменші групи й індивідів, усіх їх одного від одного в належній рівновазі, точно визначеній його провідними принципами справедливості.

від усіх попередніх лояльностей і зобов'язань, прихильностей і залюбленостей. Тут я маю на увазі, що те, чи стверджуємо ми ці погляди як вільні й рівноправні громадяни, розглядається нібито в рамках нашої політичної компетентності, точно визначеної основними конституційними правами й свободами.

І навпаки: годі уникнути влади уряду, поки не покинеш території його владарювання, й то не лише тоді. І нічого тут не міняє те, що його влада керується громадським розсудком. Адже зазвичай покидання своєї країни є серйозним кроком: сюди входить і полишення суспільства й культури, де ми зросли, суспільства й культури, чією мовою ми спілкуємося, а думкою — виражаємо й розуміємо самих себе, наші цілі, наміри й цінності; суспільства й культури, від чієї історії, від чіїх звичаїв та умовностей ми залежимо, без яких нам не знайти собі місця в соціальному світі. Значною мірою ми стверджуємо наші суспільство й культуру й несемо в собі якесь інтимне, невимовне знання про них, хай навіть велику частину всього цього ми можемо піддавати сумніву, коли не відкидати.

Тож влада уряду не може бути вільно прийнята в тому розумінні, що зв'язки з суспільством і культурою, з історією й соціальним місцем народження започатковуються так рано, аби сформувати наше життя, і є звичайно такими сильними, що права на еміграцію (доладно визначеного) не вистачає для того, щоб зробити прийняття тієї влади вільним, політично висловлюючись, у той спосіб, у який свободи совісті вистачає для вільного, політичного кажучи, прийняття церковної влади. І все ж ми можемо протягом свого життя вільно дійти прийняття, як наслідку рефлексивної думки й розсудково зваженого судження, тих ідеалів, принципів і норм, що достеменно визначають наші основні права й свободи, й дієво спрямовувати, зм'якшувати політичну владу, якій ми підпорядковуємось. Це і є зовнішня межа нашої свободи¹.

¹ Тут я пристаю на кантіанський (але не Кантів) погляд: те, що ми стверджуємо на основі вільного й поінформованого розсудку й розмірковування, стверджується вільно, а оскільки наша поведінка виражає те, що ми вільно стверджуємо, то наша поведінка є вільною настільки, наскільки вона може бути такою. Свобода на своєму найглибшому рівні покликається на свободу розсудку, як теоретичного, так і практичного, як він буває виражений у тому, що ми кажемо й робимо. Обмеження свободи є в основі своїй обмеженнями нашого розсудку: його розвитку й освіти, його знання й інформації, а також діапазону дій, у якому він може бути виражений, а отже, свобода наша залежить від природи довколишнього інституційного й соціального контексту.

§ 4. Зміст громадського розсудку

1. Тепер я звернуся до змісту громадського розсудку — розглянувши його природу й окресливши, як можна розв'язати позірний парадокс шанування його меж. Цей же зміст формулюється тим, що я назвав «політичною концепцією справедливості», яку я вважаю широко ліберальною за своїм характером. Під цим я розумію три речі: по-перше, вона достеменно визначає певні основні права, свободи й можливості (того типу, що знаний з конституційних демократичних устроїв); по-друге, вона закріплює за цими правами, свободами й можливостями особливий пріоритет, надто з огляду на претензії загального блага й перфекціоністських цінностей, а по-третє, вона стверджує заходи, що забезпечують усім громадянам відповідні універсальні засоби досягнення дієвості користування їхніми елементарними свободами й можливостями. Два принципи, викладені в I:1—2, якраз підпадають під цей загальний опис. Але кожен із цих елементів можна бачити по-різному, так що існує чимало лібералізмів.

Кажучи, що всяка концепція справедливості є політичною, я маю також на увазі три речі (I:2): що вона формується винятково для застосування до основної структури суспільства, а її головні політичні, соціальні й економічні інституції виступають об'єднаним планом соціальної співпраці; що вона подається незалежно від будь-якої ширшої вичерпної релігійної чи філософської доктрини та що вона випрацьовується в термінах фундаментальних політичних ідей, розглядуваних як імпліцитні в громадській політичній культурі всякого демократичного суспільства.

2. Тепер істотним є те, що всяка ліберальна концепція несе в собі, окрім своїх принципів справедливості, ще й директиви стосовно збирання інформації, які точно визначають способи розсудкового міркування й критерії для тих типів інформації, що релевантні для політичних питань. А без таких директив годі застосувати сутнісні принципи, і це лишає політичну концепцію неповною, фрагментарною. Отже, та концепція має дві частини:

- а. сутнісні принципи справедливості для основної структури;
- б. директиви стосовно інформування: принципи розсудкового міркування й правила добування свідчень, у світлі яких громадяни мають вирішувати, чи належним чином застосовуються сутнісні принципи, а також ідентифікувати закони й політику, що найкраще їх задовольняють.

Ось чому й ліберальні політичні цінності подібним чином діляться на два типи.

а. Перший тип — цінності політичної справедливості — належить до принципів справедливості основної структури. Це цінності рівної політичної й громадянської свободи; рівність можливостей; цінності соціальної рівності й економічної взаємності. Додаймо сюди ще цінності загального блага, а також різні необхідні умови для всіх цих цінностей.

б. Другий тип політичних цінностей — цінностей громадського розсудку — належить до директив стосовно громадського збирання інформації, завдяки яким те збирання стає вільним і громадським. Сюди ж належать і такі політичні цінності, як розсудковість і готовність шанувати (моральний) обов'язок чемності, що як цінності громадян допомагають уможливлювати розсудкове громадське обговорення політичних питань.

3. Як ми вже сказали з приводу справ конституційних основ і базового правосуддя, основна структура та різновиди її громадської політики мають бути виправданими перед усіма громадянами, як того вимагає принцип політичної законності. До цього ми додаємо, що, роблячи ці виправдання, ми повинні апелювати лише до недавно прийнятих загальних переконань і форм розсудкового міркування, які подібуються в здоровому глузді, а також до методів і висновків науки, коли ці останні не суперечливі. Завдяки ліберальному принципові законності це є щонайналежнішим, коли не єдиним, способом достеменно визначати директиви громадського збирання інформації. Які ще директиви й критерії маємо ми для цього випадку?

Це означає, що при обговоренні конституційних основ і справ базового правосуддя ми не повинні ані апелювати до вичерпних релігійних та філософських доктрин (до того, що ми, як індивіди чи члени спілок, бачимо як цілу істину), ані випрацьовувати, скажімо, економічні теорії загальної рівноваги, коли такі є якраз предметом дискусії. Наскільки це можливо, знання й способи розсудкового міркування, що обґрунтовують наше ствердження принципів справедливості й їх застосування до конституційних основ та базового правосуддя, мають спиратися на ті прості істини, що є нині прийняті широкими колами чи наявні для загалу громадян. Інакше політична концепція не забезпечить громадської основи виправдання.

Як ми ще розглянемо далі в § 5, ми хочемо, щоб, коли складемо до купи сутнісний зміст котроїсь політичної концепції та її директиви стосовно добування інформації, вийшла довершена цілість. А це означає, що цінності, точно визначені тією концепцією, можуть бути доладно врівноважені, чи скомбіновані, чи ще якимось поєднані, залежно від випадку, аби лише ті цінності давали розсудкову громадську відповідь на всі, чи майже на всі, питання, що зачіпають конституційні основи й основні питання справедливості. Для витлумачення громадського розсудку ми

повинні мати якусь розсудкову відповідь, чи бодай думати, що в належний час знайдемо таку, на всі чи майже на всі ті випадки. Я скажу, що всяка політична концепція є довершеною, коли вона задовольняє цю умову.

4. У справедливості як чесності й, на мою думку, в багатьох інших ліберальних поглядах, директиви стосовно добування інформації про громадський розсудок, а також її принцип законності, мають ту саму основу, що й сутнісні принципи справедливості. Це в справедливості як чесності означає, що сторони в первісній позиції, ухвалюючи принципи справедливості для основної структури, повинні також прийняти й директиви та критерії громадського розсудку для застосування тих норм. Аргументація на доведення тих директив і принципів законності є значною мірою та сама й настільки ж сильна, що й аргументація за принципи самої справедливості. Сторони, закріплюючи інтереси представлюваних ними осіб, наполягають, щоб у застосуванні сутнісних принципів керуватися такими судженнями й висновками, аргументами й свідченнями, розсудкового схвалення яких можна сподіватися від представлюваних ними осіб. Коли ж сторони не зуміють наполягти на цьому, їхні дії не будуть відповідальними діями довірених осіб. От ми й маємо цей принцип законності.

Отже, у справедливості як чесності директиви громадського розсудку й принципи справедливості мають, по суті, одне й те саме підґрунтя. Вони є парними частинами однієї угоди. Немає ніяких підстав для жодного громадянина, а так само й для жодного об'єднання громадян, мати право використовувати державну владу так, як велить вичерпна доктрина ось цього громадянина, а чи ось цього об'єднання. За рівної представленості жоден громадянин не може надати ту політичну владу іншій особі чи асоціації. Отже, всяка така влада не має підґрунтя в громадському розсудку, й розсудкові вичерпні доктрини це визнають.

5. Слід нам згадати, що політичний лібералізм — це такий погляд. Має він багато форм, залежно від використовуваних сутнісних принципів та від того, як викладено директиви добування інформації. Спільне для цих форм — це сутнісні принципи справедливості, які є ліберальними, а також ідея громадського розсудку. Зміст і ідея варіюються в цих рамках.

Рішуче прийняття ідеї громадського розсудку з її принципами законності не означає, отже, прийняття й котроїсь конкретної ліберальної концепції справедливості аж до останніх деталей тих принципів, що визначають її зміст. Ми можемо розійтися думками стосовно цих принципів і все ж погодитися на прийнятті загальніших рис концепції. От ми пого-

джуємося, що громадяни поділяють політичну владу як вільні й рівноправні, а також, що, як розсудкові й розумові, вони мають обов'язок чемності, аби покликатися на громадський розсудок, і все ж ми розходимося в думках стосовно того, які принципи є найрозсудковішою основою для громадського виправдання. Погляд, що я назвав його «справедливістю як чесністю», є лише одним прикладом ліберальної політичної концепції; його специфічний зміст не є визначальним для такого погляду.

Суть ідеалу громадського розсудку полягає в тому, що громадяни повинні провадити свої фундаментальні дискусії в рамках структури того, що кожен із них розглядає як певну політичну концепцію справедливості, засновану на цінностях, схвалення яких можна розсудково сподіватися від інших, і кожен щиросердо готовий захищати ту, отак витлумачену, концепцію. Це означає, що кожен із нас мусить мати й бути готовим пояснити певний критерій того, схвалення яких принципів і директив, на нашу думку, можна розсудково сподіватися від інших громадян (також вільних і рівноправних), разом із нашим схваленням. Ми повинні мати який-небудь тест, щоб бути готовими визначити, коли задоволено цю умову. Я в інших місцях пропонував за критерій ті цінності, що виражені принципами й директивами, погодженими в первісній позиції. Багато ж хто віддасть перевагу якомусь іншому критерію.

Звісно, ми можемо з'ясувати, що насправді інші не схвалюють тих принципів і директив, які вибирає наш критерій. Такого слід сподіватися. Ідея тут та, що ми повинні мати такий критерій, і вже саме це накладає вельми значну дисципліну на громадське обговорення. Не всяка цінність визнається розсудково за таку, що задовольняє це випробування, чи за таку, яка є політичною цінністю, і не всяка рівновага політичних цінностей є розсудковою. Щоб громадяни мали різні погляди стосовно найприйнятнішої політичної концепції, це неминуче й часто бажане, адже громадська політична культура повинна містити різні фундаментальні ідеї, які можна було б розвивати різними шляхами. Упорядковане змагання між ними протягом тривалого часу — це надійний спосіб знайти, котра з них є (якщо є) найрозсудковішою.

§ 5. Ідея конституційних основ

1. Ми сказали вище (§ 4.3), що, аби знайти вивершену політичну концепцію, нам треба ідентифікувати клас фундаментальних питань, на які політичні цінності ось цієї

концепції дають розсудкові відповіді. Я пропоную в якості цих питань конституційні основи, а також питання базового правосуддя.

Поясню. Для громадян велику нагальність становить досягнення практичного порозуміння в судженні про конституційні основи. Ці ж останні є двох типів:

а. фундаментальні принципи, що точно визначають загальну структуру урядування й політичного процесу: повноваження законодавчої, виконавчої й судової влад; діапазон правління більшості;

б. рівні основні права й свободи громадянства, що їх мають шапувати законодавчі більшості: от як право голосу й участі в політиці, свободи совісті, думки та об'єднань, а також засоби захисту правління закону.

Та це — довга мова; тут я просто натякаю на те, про що йдеться. Є, однак, важлива відмінність між конституційними основами під рубрикою (а), що визначають загальну структуру урядування й політичного процесу, та основами з рубрики (б), які визначають рівні основні права й свободи громадян.

2. Основи першого типу можна визначати різними способами. Зазначмо різницю між президентським і кабінетним правлінням. Однак, коли це вже вирішено, життєво важливим є те, щоб структура уряду мінялася тільки так, як вимагається (підказує нам досвід) політичною справедливістю чи загальним благом, а не як підказує політична перевага однієї партії чи групи, що могла ось на цей момент узяти гору. Часті суперечки через структуру уряду, коли це не вимагається політичною справедливістю й коли пропонувані зміни мають тенденцію вивисити певні партії над іншими, піднімають ставки в політиці й можуть призвести до недовіри й сум'яття, що підривають конституційне урядування.

І навпаки: основи другого типу стосуються основних прав і свобод і можуть бути визначені лише в один спосіб, де допускається відносно незначне варіювання. Свободи совісті та об'єднань, а також політичні права свобод слова, голосу й кандидування на посади, характеризуються в більш чи менш один і той самий спосіб за всіх вільних устроїв.

3. Завважмо далі одну важливу відмінність між принципами справедливості, які визначають рівні основні права й свободи, й принципами, що регулюють елементарні речі практичної справедливості, от як свобода пересування й рівність можливостей, соціальні й економічні нерівності й соціальні основи самоповаги.

Принцип, що визначає основні права й свободи, охоплює другий тип конституційних основ. Але, тоді як певний прин-

цип можливості безперечно є такою основою, наприклад, принцип, що вимагає принаймні свободи пересування й вільного вибору заняття,—справедлива рівність можливостей (як я її визначив) виходить за межі того й не є такою основою. Подібним же чином, хоча певний соціальний мінімум забезпечення елементарних потреб усіх громадян є теж такою основою, те, що я назвав «принципом різниці», є нагальнішим — і не є таким¹.

4. Відмінність між принципами, що охоплюють елементарні свободи, й засадами, що включають соціальні й економічні нерівності, полягає не в тому, нібито перші виражають політичні цінності, а другі — ні. Обидва ці типи принципів виражають політичні цінності. Скорше основна структура суспільства має дві ролі одного рівня, причому принципи, що охоплюють основні свободи, визначають першу роль, а засади, що обіймають соціальні й економічні нерівності, визначають другу. В першій ролі та структура визначає й забезпечує громадянам рівні основні права й свободи, а також установлює справедливі політичні процедури. В другій ролі вона засновує фонові інституції соціальної й економічної справедливості, що підходять для громадян як вільних і рівноправних. Перша роль стосується того, як здобувається політична влада, й меж її здійснення. Ми сподіваємося розв'язати бодай ці питання — через посилення на політичні цінності, що можуть забезпечити таку чи таку громадську основу виправдання.

Те, чи задовольняються конституційні основи, що охоплюють основні свободи, видно, більш чи менш, із конституційних накреслень та з того, як вони працюють на практиці. Але куди тяжче допевнитися, чи реалізуються цілі принципів, що охоплюють соціальні й економічні нерівності. Ці речі майже завжди викликають широкі розбіжності розсудкової думки; спираються вони на складні висновки й інтуїтивні судження, що вимагають від нас оцінки ускладненої соціально-економічної інформації про не вельми зрозумілі теми. Отже, хоча питання обох типів і слід обговорювати в термінах політичних цінностей, ми можемо сподіватися на більше порозуміння щодо того, чи реалізуються принципи основних прав і свобод, аніж стосовно того, чи втілюються в життя принципи соціальної й економічної справедливості. Це не розбіжність у питанні того, що є коректними прин-

¹ Щодо справедливої рівності можливостей див. *Theory*, с. 72f. Про принцип різниці див. там-таки, § 13. Політичні дискусії про аргументи за справедливу можливість та принцип розбіжності й проти них, хоча вони й не є конституційними основами, відносяться до питань базового правосуддя, а отже, мають вирішуватися політичними цінностями громадського розсудку.

ципами, а просто різниця в трудності бачення того, чи реалізовано ці принципи.

Підіб'ємо підсумки. Є чотири основні принципи для розрізнення конституційних основ, виведених елементарними свободами з принципів, що регулюють соціальні й економічні нерівності.

а. Ці два типи принципів достеменно визначають різні ролі для основної структури.

б. Нагальнішим завданням є вирішити питання тих основ, що стосуються основних свобод.

в. Набагато легше визначити, чи реалізовано ці основи.

г. Куди легше досягти порозуміння в тому, чим мають бути основні права й свободи, хоча, звісно, не у всіх деталях, а в головних напрямках.

Ці міркування пояснюють, чому свободи пересування й вільного вибору заняття, а також соціальний мінімум, що охоплює основні потреби громадян, вважаються конституційними основами, тоді як принцип справедливої можливості й засада розбіжності не вважаються такими.

Тут я зазначу, що, коли котра-небудь політична концепція справедливості охоплює конституційні основи й справи базового правосуддя — а поки що саме до цього зводиться наша мета, — то вже одне це має надзвичайну вагу, хай навіть вона небагато має сказати про численні економічні й соціальні питання, що їх регулярно повинні розглядати законодавчі органи. Для розв'язання цих конкретніших і деталізованих питань часто буває доречніше вийти за межі політичної концепції та цінностей, що їх виражають її принципи, й прикликати на допомогу такі неполітичні цінності, яких не виключає цей погляд. Але доки існує тверда згода стосовно конституційних основ, а установлені політичні процедури розглядаються розсудково як справедливі, можна зазвичай підтримувати добровільну політичну й соціальну співпрацю між вільними й рівноправними громадянами.

§ 6. Верховний суд як зразок громадського розсудку

1. На початку (§ 1.2) я зазначив, що за конституційного устрою з юридичним переглядом громадський розсудок є розсудком Верховного суду¹. А зараз я окреслю два моменти

¹ Це — не визначення. Я припускаю, що в добре організованому суспільстві ці дві речі більш чи менш накладаються одна на одну. Я вдячний Джеймсові Флемінгу за цінне керівництво у формулюванні багатьох моментів цього розділу.

цього. Момент перший: громадський розсудок добре підходить для того, щоб бути розсудком Верховного суду в здійсненні його ролі найвищого юридичного інтерпретатора, а не остаточного тлумача найвищого закону¹. Момент другий: Верховний суд є гілкою уряду, що служить зразком громадського розсудку. Аби прояснити ці моменти, я згадаю коротко п'ять принципів конституціоналізму².

Перший принцип — це Локове розрізнення, з його *Двох трактатів*, між установчою владою народу засновувати новий режим і звичайною владою урядовців та електорату, здійснюваною в повсякденній політиці. Та установча влада народу (II:134, 141) формує структуру для регулювання звичайної влади й відіграє свою роль тільки тоді, коли усунено існуючий устрій.

Друге розрізнення є між вищим і звичайним правом. Вищий закон є вираженням установчої влади народу й має найвищий авторитет волевияву: «Ми, народ...», тоді як ординарне законодавство має авторитет і є вираженням ординарної влади конгресу й електорату. Вищий закон зобов'язує й спрямовує цю звичайну владу.

Демократична конституція в якості третього принципу є принципним вираженням у вищому законі політичного ідеалу народу: самоуправлятися в певний спосіб. Мета громадського розсудку — сформулювати цей ідеал. Декотрі з цілей політичного суспільства можна викласти у преамбулі: установити справедливість і сприяти загальному добробуту, — а певні примусові обмеження знаходимо у «біллі про права» чи як імпліковані в структурі уряду: належний правовий процес і рівний захист законів. Разом вони належать до політичних цінностей та його, суспільства, громадського розсудку. Принципне вираження вищого закону має дістати широку підтримку, тож із цієї та й інших причин краще не обтяжувати його численними деталями й визначеннями. Також повинна існувати можли-

¹ Тут мені особливо допомогли дві праці Брюса Акермана: «Конституційна політика / конституційний закон» і його недавній твір *Ми, народ: основи*: Bruce Ackerman, «Constitutional Politics/Constitutional Law», *Yale Law Journal* 99 (December 1989); *We the People: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), т. 1.

² Тут я спираюся на Джона Агresto, *Верховний суд і конституційна демократія*: John Agresto, *The Supreme Court and Constitutional Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), esp/ pp. 45–55; Стівена Голмса, «Правила затикування рота або політика опускання» і «Дозобов'язаність і парадокс демократії»: Stephen Holmes, «Gag Rules or the Politics of Omission», and «Precommitment and the Paradox of Democracy», both in *Constitutionalism and Democracy*, ed. by Jon Elster and Rune Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Джона Елстера, *Улісс і сирени*: Jon Elster, *Ulysses and the Sirens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 81–103. У моєму викладі немає ніяких новизн.

вість зробити його суттєві принципи видимими в основних інституціях¹.

Четвертий принцип полягає в тому, що, згідно з демократично ратифікованою конституцією разом із її поправками, громадяни як орган закріплюють раз і назавжди певні конституційні основи, наприклад, рівні основні політичні права й свободи, та ще свободи слова та об'єднань, а також ті права й свободи, які гарантують безпеку й незалежність громадян, наприклад, свободи пересування та вибору заняття, плюс засоби захисту правління закону. Цим дається певність того, що ординарні закони впроваджуватимуться громадянами як вільними й рівноправними у певний спосіб. Саме через ці закріплені процедури люди можуть виражати, хай навіть вони того й не роблять, свою розсудково зважену демократичну волю, а вже ж без тих процедур їм годі здобутися на такий волевияв.

П'ятий і останній принцип: у конституційному уряді найвищою владою не можна наділяти легіслатуру чи навіть Верховний суд, який є лише найвищим юридичним інтерпретатором конституції. Найвища влада утримується всіма трьома її гілками у належно визначеному співвідношенні однієї з одною, причому кожна відповідає перед народом². Припустімо тепер, що врешті-решт сильна більшість електорату спромоглася, за певних обставин, зробити конституцію відповідною до її політичної волі. Це — просто факт політичної влади як такої. І факту цього ніяк не обійти, навіть із допомогою «окопних» положень, що намагалися б закріпити назавжди основні демократичні гарантії. Не існує жодної такої конституційної процедури, що не могла б бути порушеною чи спотвореною, аби дозволити запровадження таких законів, що заперечуватимуть основні конституційні демократичні прин-

¹ Із цих причин, з-поміж багатьох інших, я припускаю, що принцип справедливої рівності можливостей і принцип відмінності не є конституційними основами, хоча, як я вже сказав, у справедливості як чесності вони є справами елементарної справедливості (§ 5.3).

² Кажучи це, я йду за моїм розумінням Лінкольнового погляду, вираженого ним у його зауваженнях про *Дреда Скота* (1857), а також у його промовах та дискусії з Дугласом: *Lincoln: Speeches and Writings*, ed. by Don Fehrenbacher (New York: Library of America, 1989), pp. 392f., 450ff., 524ff., 714–17, 740f., а також у його першій інавгураційній промові (1861): *ibid.*, vol. 2, pp. 220f. Інші тлумачення Лінкольнового погляду див. у працях: Александер Бікел, *Найменш небезпечна гілка*: Alexander Bickel, *The Least Dangerous Branch* (New York: Bobs-Merrill, 1962), pp. 65–69; 259–69; Агредсто, *Верховний суд*: Agresto, *The Supreme Court*, esp. pp. 86–95, 105, 128f.; Дон Френбахер, *Лінкольн: у тексті й контексті*: Don Fehrenbacher, *Lincoln: In Text and Context* (Stanford: Stanford University Press, 1987), esp. pp. 20–23, 125ff., and 293.

ципи¹. З ідеєю правильних і справедливих конституцій та основних законів завжди зв'язується щонайрозсудковіша політична концепція справедливості — але не результат якогось дійсного політичного процесу. До питання, що тут постає, я повернуся далі (§ 6.4).

2. Отже, конституційна демократія є дуалістською: вона відрізняє установчу владу від влади ординарної, а також найвищий закон народу від звичайного закону законодавчих органів. Парламентське верховенство відкидається.

Верховний суд вписується в цю ідею дуалістської конституційної демократії як один з інституційних засобів захисту найвищого закону². Цей суд застосуванням громадського розсудку має запобігати ерозії того закону законодавством пройдешніх більшостей чи, ймовіrnіш, організованими й привілейованими вузькими інтересами, що вміють домагатися свого. Коли суд бере на себе цю роль і дієво її виконує³, тоді некоректно буде говорити про його відверту антидемократичність. Насправді ж він — антимажоритаріанський стосовно ординарного права, адже суд із правом юридичного перегляду може визнати таке право антиконституційним. І все ж вища влада народу підтримує це. Цей суд не є антимажоритаріанським стосовно найвищого закону, коли його рішення розсудково узгоджуються з самою конституцією, її поправками й політично підмандатними інтерпретаціями.

Припустімо, ми домовилися, що три найінноваційніші періоди нашої конституційної історії — це заснування, Реконструкція і Новий курс⁴. Тут нам важливо, що всі три начебто спираються на політичні цінності громадського розсудку, й тільки на них. Конституція з її процесом поправок, Реконструкція з її поправками, що намагалися усунути прокляття рабства, й сучасна активістська так звана держава добробуту з

¹ Подібним же чином не було б і ніякої процедури добування інформації, навіть для досліджень точних і гуманітарних наук, що гарантувала б розкриття істини наприкінці. Як ми прокоментували в кінці III.8, ми не можемо визначити істину як дану переконаннями, що виникли б навіть в ідеалізованому консенсусі, хоч як поширюй його межі.

² Див.: Акерман, «Конституційна політика/конституційний закон», с. 464 і далі, а також: *Ми, народ...*, с. 6–10.

³ Тут слід зазначити, що історично Верховний суд часто вельми не «дотягував» до цієї ролі. Він підтримував *Закони про чужинців і про підризву діяльність* за 1798 р. А як не згадати *Дреда Скота* (1857). Він вихолостив поправки *Реконструкції*, тлумачачи їх радше як капіталістичну свободу, а не як свободу визволених рабів, а від *Лохнера* (1905) й через перші роки *Нового курсу* чинив чи не те саме.

⁴ Тут я йду за Акермановим тлумаченням, даним у «Конституційній політиці/конституційному законі», особливо на с. 486–515, а також у *Ми, народ...*, розд. 3–6, місцями.

Новим курсом — усі вони начебто відповідають тому описові, хоча на доведення цього потрібен певний час. І все ж, хай ми приймаємо це за коректне та вбачаємо в Верховному суді найвищого судового, хоч і не остаточного інтерпретатора цього комплексу вищого закону, суть тут буде та, що політичні цінності громадського розсудку забезпечують судові основу для інтерпретації. Політична концепція справедливості охоплює ті фундаментальні питання, що до них звертається вищий закон: вона оприлюднює політичні цінності, в термінах яких і можуть бути вирішені ті питання¹.

Дехто, звісно, скаже, що парламентарне верховенство без корпусу поправок узагалі є вищим за наш дуалістський режим. Воно пропонує твердішу підтримку тим цінностям, що їх намагається закріпити вищий закон у дуалістській схемі. А з другого боку, дехто може подумати, що краще б конституція закріплювала якийсь список основних прав, на кшталт німецької. Адже німецька конституція робить ці права недосяжними для поправлення — навіть народом і німецьким Верховним судом, і за впровадження цих прав може бути названа недемократичною. Отакий наслідок того закріплення. Коли судити за цінностями розсудкової політичної концепції справедливості, то ці устрої можуть бути й кращими за котрий-небудь дуалістський устрій, де ці основні питання вирішено вищим законом «Ми, народ...»².

Політичний лібералізм як такий, тут слід наголосити, і не стверджує, і не заперечує ні котрої з цих заяв, тож нам і немає потреби обговорювати їх. Ми просто хотіли сказати, що, хоч би як були розв'язані ці питання, зміст тієї чи тієї політичної концепції справедливості містить у собі цінності громадського розсудку, посиланням на які й слід судити про заслуги тих трьох типів устрою.

¹ Див. Семюел Фрімен, «Первісне значення, демократична інтерпретація й конституція»: Samuel Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution», *Philosophy and Public Affairs* 21 (Winter 1992), cc. 26f. I 36f.. де обговорюються ці речі.

² Роберт Дал у своїй *Демократії та її критиках*: Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Heaven: Yale University Press, 1989), — обговорює відносні заслуги цих форм демократичних інституцій. Він у дечому критикує британську парламентську систему («вестмінстерську модель») (с. 156–57) і, хоча й до юридичного перегляду ставиться критично (с. 187–91), думає, що немає універсально найкращого способу розв'язати проблему захисту фундаментальних прав та інтересів. Він говорить: «За відсутності універсально найкращого вирішення специфічні розв'язання потребують адаптації до історичних умов і досвідів, до політичної культури й конкретних політичних інституцій конкретної країни» (с. 192). Я схильний пристати на цю думку й подякувати Денісові Томпсону за те, що він підправив мене в моєму колишньому нерозумінні Далового погляду.

3. Тепер я берусь за другий момент: роль Верховного суду не є суто оборонною; покликання його — належно й неперервно впливати на громадський розсудок, слугуючи його інституційним взірцем¹. Це означає, по-перше, що громадський розсудок є тим єдиним розсудком, що його здійснює Верховний суд. Цей суд — єдина гілка уряду, яка є видимим творінням того — і тільки того — розсудку. Громадяни й законодавці можуть належним чином голосувати за свої вичерпніші погляди, коли конституційних основ та елементарної справедливості не поставлено на карту; їм не треба виправдовувати громадським розсудком те, чому вони голосують так, як вони голосують, чи чому надають своїм мотивам доладності, припасовуючи їх до певного когерентного конституційного погляду на цілу низку своїх рішень. Роль цих суддів полягає в тому, щоб саме це й робити, а в чиненні цього вони не мають ніякого іншого розсудку й ніяких інших цінностей, окрім політичних. За рамки того вони мають іти згідно з тим, чого, на їхню думку, вимагають конституційні випадки, практики, традиції й конституційно значущі історичні тексти.

Сказати, що Верховний суд — взірець громадського розсудку, означає також, що завдання суддів полягає в тому, аби старатися розвивати й виражати у своїх розсудково зважених думках найкращу, на яку тільки вони здатні, інтерпретацію конституції, послуговуючись їхнім знанням того, чого вимагають конституція й конституційні прецеденти. Тут найліпшим тлумаченням буде те, що найкраще впишеться у відповідний корпус конституційних матеріалів і виправдає конституцію в термінах громадської концепції справедливості чи котрогось розсудкового її варіанту. При цьому від суддів слід сподіватися, що вони можуть покликатися, й таки справді покликаються, на політичні цінності тієї громадської концепції в кожному випадку, де тільки конституція прямо чи імпліцитно вказує на ті цінності, як це буває, наприклад, у корпусі поправок, що гарантують вільне сповідання релігії чи рівний захист законів. Тут роль Верховного суду є частиною гласності розсудку й виступає аспектом широкої, чи то виховної ролі громадського розсудку.

Судді не можуть, звісно, покликатися ні на свою власну особисту моральність, ні на ідеали й цінності моральності взагалі. Їх вони мусять розглядати як іррелевантні. Так само не можуть

¹ Юридична влада з її Верховним судом не є єдиною інституцією, що це робить. Істотним є те, що й інші соціальні напрямки чинять те саме, як, наприклад, планомірне громадське фінансування виборів та обмеження приватного фінансування, що досягає справедливої цінності політичних свобод чи принаймні значно посуває політичний процес у тому напрямку. Див. *Theory*, с. 224–27 і VIII.7, 12 на с. 324–31 і 356–63 відповідно.

вони апелювати й до власних, чи інших людей, релігійних та філософських поглядів. Ані не можуть вони необмежено цитувати політичні цінності. Скорше вони повинні апелювати до тих політичних цінностей, що, на їхню думку, належать до найрозсудковішого розуміння громадської концепції та її політичних цінностей справедливості й громадського розсудку. Це такі цінності, що в них вони вірять з усією ширістю, як того вимагає обов'язок чемності, що його схвалення можна розсудково сподіватися від усіх громадян як розсудкових і розумових¹.

Але, як я вже сказав (§ 4.5), ідея громадського розсудку зовсім не означає, ніби судді мають погоджуватися один з одним більше, ніж громадяни між собою, стосовно деталей їхнього розуміння конституції. Однак вони повинні інтерпретувати (й таки, здається, інтерпретують) одну й ту саму конституцію, зважаючи на те, що вони розглядають як релевантні частини політичної концепції й від щирого серця вірять, що її як таку можна захистити. Роль суду як найвищого юридичного інтерпретатора конституції припускає, що ті політичні концепції, яких дотримуються судді, а також їхні погляди на конституційні основи локалізують центральний діапазон основних свобод у більш чи менш одному й тому самому місці. Щонайменше в цих випад-

¹ Це тлумачення того, що мають робити судді верховного суду, начебто збігається з поглядом Роналда Дворкіна, як він його виклав у розділі «Складні випадки» своєї праці *Серйозний погляд на права: Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), або ж у його *Імперії закону: Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), чар. 7,— за винятком хіба одного застереження. Я сказав, що судді, витлумачуючи конституцію, повинні апелювати до політичних цінностей, охоплених громадською політичною концепцією справедливості чи принаймні котримсь визнаним її варіантом. Цінності, на які можуть посилатися судді, обмежуються тим, що, як гадають розсудково, охоплено тією концепцією чи її варіантами, а не котроюсь там концепцією моральності як такої, хай навіть політичної моральності. Цю ж останню я мислю надто широко. Тож, хоча й придатним є апелювання до якогось соціального мінімуму, точно визначеного основними потребами (коли прийняти точку зору Френка Мічелмена, як він сформулював її в своїй праці «Права добробуту й конституційна демократія»: Frank Michelman. «Welfare Rights and Constitutional Democracy», *Washington University Law Quarterly* 1979 (Summer 1979),— то цього апелювання не зробити до принципу відмінності, якщо тільки він не виявиться директивною в котромусь законі (§ 5.3). Як на мене, то Дворкін вважає, що вже сама ця вимога придатності веде десь до того ж самого висновку, оскільки він бере вимогу придатності на те, щоб відрізняти інтерпретацію від вигадки, та що розсудкової інтерпретації досить, аби довести те, що вже є імпліцитним у законі, як його сформульовано в рамках політичної концепції чи одного з її визнаних варіантів. Можливо, він і має в цьому слушність, але я не певен. Я схильний вимагати, на додаток до придатності, щоб, аби рішення (Верховного) суду були належними юридичними рішеннями, та інтерпретація вписувалася в громадську політичну концепцію справедливості чи визнаного її варіанту. Навряд чи цей погляд істотно відрізняється від точки зору Дворкіна.

ках його рішення успішно розв'язують найфундаментальніші політичні питання.

4. І останнє. Роль Верховного суду як взірця громадського розсудку має третій аспект: надавати громадському розсудковій ясності й життєздатності в масштабах громадського форуму. Це він чинить своїми авторитетними судженнями з приводу фундаментальних політичних питань. Цей суд виконує цю роль, коли зрозуміло й дієво тлумачить конституцію в розсудковий спосіб, а коли у нього це не виходить, як частенько не виходить і в нашого, він тим самим стає в осередку політичної суперечки, умовами розв'язання якої є громадські цінності.

Конституція не є тим, чим вона є на думку суду. Скорше вона є тим, чим народ, діючи конституційно через інші гілки влади, дозволить зрештою судові її назвати. Якесь конкретне розуміння конституції може бути делеговане судові поправками, а чи широкою й довготривалою політичною більшістю, як то було у випадку Нового курсу¹. Це ставить питання того, чи повинен суд приймати за чинну поправку таку, яка усувала б, скажімо, Першу поправку, надаючи котрійсь конкретній релігії статус державної, з усіма, що з цього випливають, наслідками, або ж таку, котра б скасовувала Чотирнадцяту поправку з її рівним захистом законів². Це трюїзм — казати, як я вже говорив вище, що, коли народ діє конституційно, такі поправки є чинними. Але ж чи для чинності поправки достатньо того, що її запроваджено процедурою статті V?³ Які (розсудкові) підстави може мати Суд чи виконавча влада (припустімо, що така поправка пододала своє вето) вважати її запровадження за нечинне, коли її запровадження задовольняє ту умову?

Розгляньмо наступні підстави: поправка — це не просто внесена зміна. Одна з ідей поправлення конституції полягає в пристосовуванні основних конституційних цінностей до змінних політичних і соціальних обставин чи у введенні в конституцію якогось ширшого й всеохопнішого розуміння тих ціннос-

¹ Див.: Акерман, «Конституційна політика/конституційний закон», с. 510–15, і *Ми, народ...*, с. 5.

² Акерман припускає, ніби вірність дуалістській демократії імплікує те, що суд мусить прийняти таку поправку як чинну, тоді як я хочу це заперечити. Акерман каже, що він із гордістю належав би до покоління, що зазіхнуло б на Білль про права, оскільки це дало б ідеальніший устрій. На його думку, зазіхання на Білль про права суперечать ідеї нашої дуалістської демократії. *Ми, народ...*, с. 319–22.

³ Я в боргу перед Стівеном Маседо за його цінну дискусію, що спонукала мене підняти це питання. Див. його *Ліберальні цінності*: Stephen Macedo, *Liberal Virtues* (Oxford: Clarendon Press, 1990), с. 182f. Те, що я тут кажу, близьке до висловлених ним там думок.

тей. Цього досягають усі три поправки, пов'язані з Громадянською війною, а також Дев'ятнадцята поправка, що дає жінкам право голосу; спробою досягти цього була й Поправка про рівні права. Коли приймали Конституцію, існувало кричуще протиріччя між проголошеною в Декларації про незалежність і в Конституції ідеєю рівності й кріпацьким рабством уярмленої раси; існували також майнові цензи для голосування, а жінкам було відмовлено у праві голосу взагалі. Історично ті поправки підводили Конституцію ближче до її первісної обіцянки¹. Іншою ідеєю поправлення Конституції є адаптація основних інституцій з метою усунення слабких місць, що виходять на світло в ході подальшої конституційної практики. Тож, за винятком Вісімнадцятої, всі інші поправки стосуються або до інституційного плану уряду, що засвідчує Дванадцять друга, яка дозволяє президентові перебувати при владі лише два строки, або до певних основних справ політики, що засвідчує Шістнадцята, яка надає Конгресові повноваження збирати прибуткові податки. Оце така роль поправок.

Тож суд міг би сказати, що поправка, спрямована на усунення Першої й заміну її протилежною їй, фундаментально суперечить конституційній традиції найстарішого демократичного устрою світу. І тому не є чинною. Чи означає це, що є зазіхання на Білль про права та інші поправки? Ну, зазіхання є — в тому розумінні, що чинними їх (поправки) зробила тривала історична практика. Вони можуть бути поправлені в згадані вище способи, але не просто скасовані й замінені протилежними. Коли б таке скоїлося (годі уявити, що здійснення політичної влади може взяти такий поворот), то був би справжній конституційний крах² або ж революція в чистому значенні цього слова, а не чинне поправлення конституції. Успішне застосування цих ідей і принципів протягом двох сторіч ставить обмеження тому, що тепер може вважатися поправкою, без огляду на те, чим насправді була поправка на початку.

Отже, хай-но зайдеться на будь-яку велику конституційну зміну, законну чи й ні, суд неминуче стане осередком дискусії. Часто його роль змушує політичну суперечку прибирати прин-

¹ Див. ясний короткий виклад цієї історії у праці *Американське громадянство: пошуки включення* покійної нині Джудіт Шкляр: Judith Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

² Це термін, яким послуговується Семюел Фрімен у своїй праці «Первісне значення, демократична інтерпретація й Конституція»: Samuel Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation and the Constitution», с. 41f., — де він протиставляє цей свій погляд Акермановому. Я багато почерпнув із цієї дискусії.

ципової форми, аби звернутися до конституційного питання нарівні з політичними цінностями справедливості й громадського розсудку. Всенародне обговорення стає чимось більшим, ніж змагання за владу й посаду. Це виховує громадян в дусі користування громадським розсудком та його цінністю політичної справедливості через зосередження їхньої уваги на основних конституційних питаннях.

На завершення цих зауваг про Верховний суд за конституційного устрою з юридичним переглядом я наголошую, що мета їх — не захист такого перегляду, хоча його, либонь, і можна б захищати, зважаючи на певні історичні обставини й умови політичної культури. Скорше моя мета була випрацювати ідею громадського розсудку, й я, аби увиразнити цю ідею, придивлявся, яким би чином суд міг правити за його взірць. А що суд є особливим у цьому відношенні випадком, то інші гілки влади, звісно, можуть, якщо тільки захочуть, бути поруч із ним форумами принципу в дебатованні конституційних питань¹.

§ 7. Позірні складнощі з громадським розсудком

1. Пригадаймо з § 4.3, що ми шукаємо такої політичної концепції, чиї поєднані цінності справедливості й громадського розсудку дають розсудкові відповіді на всі, чи майже на всі, фундаментальні політичні питання — питання, що зачіпають конституційні основи й справи базового правосуддя. Розгляньмо декотрі позірні складнощі.

Одна складність тут та, що громадський розсудок часто допускає більше ніж одну розсудкову відповідь на будь-яке конкретне питання. Це тому, що є багато політичних цінностей і чимало способів їх характеризувати. Припустімо, отже, що різні комбінації цінностей, а чи й ті самі цінності, лише по-різному зважувані, мають тенденцію домінувати в котромусь конкретному фундаментальному випадку. Всяк апелює до політичних цінностей, але порозуміння все немає, і досі лишаються більш ніж маргінальні труднощі. Коли так трапляється (а так трапляється частенько), дехто може сказати, що громадському розсудкові не вдалося розв'язати питання, тож у цьому випадку громадяни можуть законно покликатися на принципи, що апелюють до неполітичних цінностей, аби дійти вирішення в той спосіб, який

¹ Щодо цього останнього аспекту див. працю Дворкіна «Форум принципу»: Dworkin, «Forum of Principle», в: *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), с. 70f.

їм видається задовільним¹. Не кожен внесе ті самі неполітичні цінності, але принаймні всі матимуть прийнятну відповідь.

Ідеал громадського розсудку спонукає нас не робити цього у випадках конституційних основ і справ базового правосуддя. Близьке порозуміння досягається рідко, а відмова від громадського розсудку, хай-но при спробі урівноважити цінності дійде до незгоди, призводить насправді й до відмови від порозуміння. До того ж, як ми сказали в § 4.5, громадський розсудок домагається від нас не так прийняти нестеменно ті самі принципи справедливості, як провадити наші основоположні дискусії в термінах того, в чому ми додаємо політичну концепцію. Нам слід широко думати, що наш погляд на справу засновується на таких політичних цінностях, схвалення яких можна розсудково сподіватися від усіх. Для електорату така поведінка — високий ідеал, вірність якому реалізує фундаментальні демократичні цінності, що їх кидати не годиться через те тільки, що не щастить досягти повної згоди. Можна провести голосування і з фундаментального питання, як і з будь-котрого іншого, а коли питання дебатується через апелювання до політичних цінностей і громадяни при цьому голосують за свою щирі думку, тоді й дотримано ідеалу.

2. Друга складність стосується того, що воно таке: голосувати за свою щирі думку. Скажімо тут, що ми шануємо громадський розсудок із його принципом законності, коли задовольняються три умови: а) ми надаємо дуже великої й зазвичай панівної ваги рекомендованому ним ідеалові; б) ми віримо, що громадський розсудок підхожим чином вивершений, себто для принаймні великої більшості фундаментальних питань, коли не для всіх, тільки певна комбінація й баланс політичних цінностей дає розсудкову відповідь; в) ми віримо, що конкретний пропонований нами погляд, разом із заснованими на ньому законом чи політикою, виражає певне розсудкове поєднання й рівновагу тих цінностей.

Але тепер постає проблема: я від самого початку припускаю, що громадяни стверджують вичерпні релігійні й філософські доктрини, й багато хто подумає, що неполітичні й трансцендентні цінності є істинним підґрунтям політичних цінностей. Чи ж не стає наше апелювання до політичних цінностей нещирим від цієї переконаності? Ні, не стає. Ці вичерпні переконаності цілковито узгоджуються з викладеними вище трьома умовами. Те, що ми думаємо, ніби політичні цінності ще на щось спираються.

¹ Здається, до цього ж погляду схиляється й Кент Грінсволт. Див. його докладне витлумачення в його праці *Релігійні переконання й політичний вибір*: Kent Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press, 1988), chaps. 6–7.

не означає, нібито ми не приймаємо тих цінностей чи стверджуємо умови шанування громадського розсудку, достоту як наше прийняття аксіом геометрії зовсім не означає, начебто ми не приймаємо її теорем. До того ж ми можемо приймати аксіоми, йдучи до них від теорем, до яких вони ведуть, себто йти обхідним шляхом¹.

Стверджуючи ті три умови, ми приймаємо обов'язок апелювати до політичних цінностей як обов'язок перейняти певну форму громадського дискурсу. А що інституції й закони завжди недовершені, то ми можемо розглядати ту форму дискурсу як недовершену і в будь-якому випадку як таку, що їй бракує цілої істини, проголошеної нашою вичерпною доктриною. А ще ж той дискурс може видатися мілким, бо ж він не виставляє найосновніших підвалин, на які, гадаємо ми, спирається наш погляд. І все ж ми думаємо, що маємо сильні розсудкові підстави піти за ним, зважаючи на наш обов'язок чемності перед іншими громадянами. Зрештою, вони поділяють із нами те саме чуття його недовершеності, хоч і на інших підставах, оскільки дотримуються вони відмінних вичерпних доктрин і вірять, що з тлумачення випали відмінні підстави. Але тільки в цей спосіб і приймаючи те, що політика в демократичному суспільстві ніколи не може керуватися тим, що ми бачимо як цілу істину, ми можемо реалізувати ідеал, виражений принципом законності: жити політично з іншими у світлі розсудкових аргументів, схвалення яких можна розсудково сподіватися від усіх.

¹ Це важливий момент, а саме: те, що ми повинні відрізнити порядок дедукції від порядку підтримки. Дедуктивне доведення викладає порядок того, як можуть бути пов'язані твердження; аксіоми, себто елементарні принципи, прояснюють нам ці зв'язки, виставляючи їх у ясний і зрозумілий спосіб. Така концепція, як первісної позиції, тим самим чином прояснює нам сутність, даючи змогу подавати справедливість як чесність як наділену певною єдністю. Але твердження, що виправдовують котру-небудь нормативну концепцію, переконуючи нас у її розсудковості, можуть займати, а можуть і не займати, високе місце в порядку дедукції. Якщо ми вишикуємо принципи й переконання відповідно до сили, з якою вони підпирають ту доктрину, що веде до них, тоді принципи й переконання, що високі в цьому порядку підтримки, можуть опинитися низько в порядку дедукції. Ідея рефлексивної рівноваги допускає, що переконання будь-якого рівня загальності можуть породжувати підтримуючі аргументи. Тож у добре поданій доктрині порядок дедукції, коли такий там є, може бути зрозумілим, але порядок підтримки — це інша річ, і до нього слід йти шляхом належного розмірковування. І навіть тоді як нам визначити, що, де і як? Коли вже зроблено це розрізнення, тоді немає підстав говорити, ніби люди, що стверджують релігійні чи філософські погляди, не можуть бути щирими і в ствердженні громадського розсудку. Можна подумати, нібито релігійні люди завпираються перед цим розрізненням між ладом дедукції й порядком підтримки. Але у них немає такої потреби, оскільки в їхньому випадку, починаючи від існування Бога, порядки дедукції й підтримки є одним і тим самим. Із концептуального розрізнення між цими порядками зовсім не випливає, ніби вони не можуть бути ізоморфними.

Чого вимагає громадський розсудок, так це того, щоб громадяни були здатні пояснити один одному свій волевияв у термінах рівноваги громадських політичних цінностей, причому всяка має розуміти, що, звісно, множинність плеканих громадянами розсудкових вичерпних доктрин мислиться ними як така, що забезпечує подальшу й часто трансцендентну підтримку ними тих цінностей. І в будь-якому випадку вибір, котру доктрину стверджувати, є справою совісті кожного окремого громадянина. Це правда, що та рівновага політичних цінностей, які плекає котрийсь один громадянин, мусить бути розсудковою, й то такою, аби й інші громадяни могли бачити її розсудковість; однак не всі розсудкові рівноваги є одним і тим самим. Єдині вичерпні доктрини, що не миряться із громадським розсудком, це ті, які не можуть підтримувати розсудковий баланс політичних цінностей¹. І все ж як може хоч би хто нарікати, коли плекані насправді доктрини підтримують певну розсудкову рівновагу? Яке тут буде заперечення?²

¹ Як ілюстрацію, розгляньмо клопітне питання абортів. Припустімо спочатку, що суспільство, про яке мова, добре організоване та що ми маємо справу з нормальним випадком зрілих дорослих жінок. Найкраще спочатку розібратися з цим ідеалізованим випадком, адже, коли ми з'ясуємо це, тим самим ми отримаємо провідника, що допоможе нам обмірковувати й інші випадки, які змушують нас зважувати виняткові обставини. Далі припустімо, що ми розглядаємо це питання в термінах цих трьох важливих політичних цінностей: належної поваги до людського життя, впорядкованого відтворення політичного суспільства протягом тривалого часу, включно із родиною в якійсь її формі, й, нарешті, рівності жінок як рівноправних громадян. (Є, звісно, й інші важливі політичні цінності, не тільки ці.) Тепер я вважаю, що всяка розсудкова збалансованість цих трьох цінностей дасть жінці належно визначене право вирішувати, покінчити їй чи ні з її вагітністю протягом першого тримісяччя. Підстава для цього та, що на цій ранній стадії вагітності переважною є політична цінність жіночої рівноправності, й це право вимагає, щоб йому надали змістової твердості й сили. Інші ж політичні цінності, коли і їх тут врахувати, не вплинуть, як я гадаю, на цей висновок. Якесь розсудкова рівновага може дозволити їй таке право й поза цими рамками, принаймні за певних обставин. Однак я не обговорюю тут цього питання взагалі, оскільки просто хочу проілюструвати цей момент у тексті, кажучи, що всяка вичерпна доктрина, яка веде до рівноваги політичних цінностей, виключаючи при цьому те належно визначене право першого тримісяччя, буде до тієї ж міри нерозсудковою; а ще ж, залежно від деталей формулювання, вона може бути й жорстокою та гнобительською, коли, наприклад, вона заперечує те право взагалі, за винятком випадків згвалтування й інцесту. Тож, припускаючи, що це питання є або однією з конституційних основ, або справою базового правосуддя, ми пішли б супроти ідеалу громадського розсудку, коли б проголосували з точки зору такої вичерпної доктрини, котра відкидає це право (див. § 2.4). Однак вичерпна доктрина не є як така нерозсудковою тільки тому, що вона призводить до нерозсудкового висновку в одному чи навіть у кількох випадках. Вона все одно може бути розсудковою протягом більшої частини часу.

² Гадаю, що ідея громадського розсудку, як її пояснено тут і деінде в тексті, узгоджується з поглядом Гріневолта, висловленим у його *Релігійних переконаннях і політичному виборі*. Тє, що він має протилежну думку, пояснюється, га-

3. Третя складність має точно визначити, коли те чи те питання є повністю розв'язане громадським розсудком. Дехто гадає, ніби він лишає чимало питань без відповіді. І все ж ми хочемо, щоб політична концепція справедливості була вивершеною: її політичні цінності повинні припускати таку рівновагу, що давала б певну розсудкову відповідь на всі, чи майже на всі, фундаментальні питання (§ 4.3). Щоб розглянути цю справу, я згадую декілька «проблем розширення», як я назвав їх (I:3.4), оскільки вони можуть видатися нерозв'язними в рамках котроїсь однієї політичної концепції.

А що час не дозволяє нам давати витлумачення цим питанням, то я згадую, що ми сказали раніше (I:3.4) про існування щонайменше чотирьох таких проблем. Одна з них — розширення справедливості, щоб охопити нею й наші обов'язки перед прийдешніми поколіннями (куди відноситься і проблема справедливих заощаджень). Інша проблема — поширити її (справедливість) на ті концепти й принципи, що застосовуються до міжнародного права й політичних відносин між народами; традиційне *jus gentium*. Третя проблема розширення полягає у викладенні принципів належної охорони здоров'я, і, нарешті, ми можемо поцікавитися, чи справедливість можна поширити й на наші стосунки з тваринами та ладом природи. Як я вже сказав (I:3.4), я вірю, що справедливість як чесність може бути розсудково розширена, аби охопити перші три проблеми, хоча я не можу тут їх обговорювати.

Натомість я просто виражаю моє припущення, що ці три проблеми можна розв'язати в якийсь подібний спосіб. Декотрі погляди, що спираються на традицію суспільного договору (а до них належить і справедливість як чесність), починають із визнання за само собою зрозуміле повного статусу дорослих осіб у суспільстві, про яке мова (членів громадянського корпусу), і йдуть від того далі: вперед до інших поколінь, назовні — до інших суспільств і всередину — до тих, що потребують належної

даю, тим, що він тлумачить філософський лібералізм і вимоги, виражені його ідеалом ліберальної демократії, як набагато сильніші за вимоги того, що я назвав «політичним лібералізмом». Насамперед вимоги громадського розсудку належать до певного ідеалу демократичного громадянства, обмежуючись нашою поведінкою на громадському політичному форумі й тим, як ми маємо голосувати з конституційних основ і питань базового правосуддя. До того ж, як виявляє поданий вище текст, громадський розсудок не домагається від громадян «повискубувати з себе свої релігійні переконання» й думати про ці питання, от ніби «вони започаткувалися з нічого, нехтуючи тим, що вони незабаром візьмуть за елементарні засновки моральної думки» (Гріневолт, с. 155). Бо й справді, це припущення геть суперечить ідеї об'єднавчого консенсусу. Гадаю, що мій текст узгоджується з Гріневолтовим викладом на с. 153–56 у важливому центральному розділі книги й з тим, що він говорить у ч. III, що заторкує такі речі, як належне політичне обговорення в ліберальному суспільстві.

турботи про здоров'я. І в кожному випадку ми розпочинаємо зі статусу дорослих громадян і, залежні від певних обмежень, посуваємося до отримання якогось розсудкового закону. Те саме ми можемо зробити й з претензіями тварин і решти природи — це ж був традиційний погляд християнських віків. Тварини й природа розглядаються там як віддані нашому звичаю й використанню¹. Цей погляд має позитивну рису ясності й дає певну відповідь. При цьому зачіпаються численні політичні цінності: примноження нашого ж і прийдешніх поколінь блага через збереження природного ладу й його життєдайних властивостей; плекання видів тварин і рослин задля біологічного й медичного пізнання з потенційним застосуванням цього у царині медицини; захист краси природи для цілей громадської рекреації та втіх глибшого розуміння світу. Апелювання до цінностей цього типу дає те, що багато хто визнає за розсудкову відповідь на питання статусу тварин і решти природи.

Звісно, хтось і не прийме цих цінностей в якості єдиного засобу залагодити цю справу. Тож припустимо, що наше ставлення до світу є ставленням природної релігії: ми вважаємо украй хибним покликатися лише на ці та їм подібні цінності у визначенні наших стосунків зі світом природи. Чинити так означатиме розглядати лад природи з вузько антропоцентричної точки зору, тоді як людські істоти беруть на себе роль керівництва стосовно природи, надаючи ваги геть відмінному комплексові цінностей. У цьому випадку наше ставлення могло б бути до значної міри тим самим, що й у тих, хто відкидає аборт на теологічних підставах. Однак тут є ось ця важлива відмінність: статус світу природи й наші правильні з ним стосунки не належать до конституційних основ чи питань базового правосуддя, як уже визначено ці питання (§ 5)². Це така справа, що стосовно неї громадяни можуть голосувати як за одну зі своїх неполітичних цінностей, намагаючись при цьому відповідно переконати й інших громадян.

4. Підбиймо ж підсумки — тим, що скажемо, коли котре-небудь фундаментальне питання вважається за розв'язане громадським розсудком. Зрозуміло, що, аби громадський розсудок видав розсудкову відповідь у котромусь даному випадку, аж ніяк не потрібно, щоб він видавав ту саму відповідь, що її видала б і

¹ Див.: Кейт Томас, *Людина і світ природи*: Keith Thomas, *Man and the Natural World* (New York: Pantheon, 1983), — де погляд християнських віків висвітлено в розд. 1, тоді як подальші розділи простежують розвиток сучасних ставлень, починаючи з XVIII ст.

² Звісно, ці питання можуть увійти до конституційних основ і базового правосуддя, якщо тут заторкуються наші обов'язки й зобов'язання перед прийдешніми поколіннями та іншими суспільствами.

всяка обрана вичерпна доктрина, коли б ми виходили тільки з неї однієї. Одначе — в якому розумінні повинна бути розсудковою відповідь самого громадського розсудку?

Відповідаю: та відповідь повинна бути принаймні розсудковою, коли не найрозсудковішою, якщо судити самим громадським розсудком. Але поза цим, і маючи на увазі ідеальний випадок добре організованого суспільства, ми сподіваємося, що відповідь припаде на межі того запасу, що допускається кожною з розсудкових вичерпних доктрин, які складають об'єднавчий консенсус. Під тим запасом я маю на увазі діапазон, у рамках якого доктрина спроможна прийняти, бодай знехотя, висновки громадського розсудку, хай то буде взагалі чи в будь-якому конкретному випадку. Яка-небудь розсудкова й дієва політична концепція може прихилити до себе вичерпні доктрини, перетворюючи їх при потребі з нерозсудкових на розсудкові. Але й сам політичний лібералізм, навіть припустивши цю тенденцію, не може доводити, нібито кожна з тих вичерпних доктрин повинна знаходити висновки громадського розсудку чи не завжди в межах його запасу. Доведення такого виходить за рамки громадського розсудку.

І все одно ми можемо стверджувати, що ця політична концепція є розсудковим вираженням політичних цінностей громадського розсудку й справедливості між громадянами, баченими як вільні й рівноправні. Ця політична концепція як така важить на вичерпні доктрини в ім'я тих фундаментальних цінностей, так що хто відкидає її, той, політично кажучи, ризикує бути несправедливим. Тут пригадаймо, що ми говорили в II:3.3, а саме: громадяни, визнаючи вичерпні доктрини інших за розсудкові, визнають тим самим, що, за відсутності громадянської основи для установлення істинності їхніх переконань, наполягання на їхньому вичерпному погляді інші неминуче розглядатимуть як наполягання на власних переконаннях. Коли ми ось так наполягаємо, тоді інші, само захищаючись, можуть учинити опір нам як таким, хто спрямовує на них нерозсудкову силу.

§ 8. Межі громадського розсудку

1. І останнє питання про межі громадського розсудку¹. Я часто посилався на ці межі. До цього моменту вони на-

¹ Я у великому боргу перед Емі Гутман і Лоуренсом Солемом за обговорення цих меж і присвячене їм листування. Спочатку я схилився до того, що я називаю «виключаючим поглядом», а вони переконали мене, що це — надто обмежувальне, як це висвітлив приклад аболіціоністів (довів Солем) і Мартіна Лютера Кінга Молодшого. Як показали їхні листи, я ще й не почав осягати складнощі цього питання.

чебто означали, що в фундаментальних політичних справах до громадського розсудку ніколи не слід вводити аргументи, подані експліцитно у термінах вичерпних доктрин. Ті громадські розсудки, що їх підтримує така доктрина, можуть, звісно, бути подані — але не сама підтримуюча доктрина. Назвімо це розуміння громадського розсудку «виключаючим поглядом». Але, от ніби всупереч цьому виключаючому поглядові, існує ще й інший погляд, який дозволяє громадянам у певних ситуаціях представляти те, що вони розглядають як основу політичних цінностей, закорінених у їхній вичерпній доктрині, за умови, що вони роблять це у способи, які зміцнюють ідеал самого громадського розсудку. Це розуміння громадського розсудку ми могли б назвати «включаючим поглядом».

Питання, отже, стоїть так: як нам розуміти ідеал громадського розсудку: відповідно до виключаючого чи включаючого погляду? Відповідь залежить від того, котрий погляд найкраще заохочує громадян шанувати ідеал громадського розсудку й забезпечує свої соціальні умови в кінцевому підсумку добре організованого суспільства. Включаючий погляд, що це приймає, видається ніби коректним. Адже за відмінних політичних і соціальних умов, з відмінними комплексами доктрини й практики, той ідеал напевне має бути розвиненим і здійсненим у відмінні способи — коли тим, що має виглядати як виключаючий погляд, а коли й тим, що скидається ніби й на включаючий. Отже, ці умови визначають, як найкраще досягти ідеалу: чи в попередньому, а чи й в кінцевому підсумку. Включаючий погляд допускає при цьому варіювання і є гнучкішим, і саме цього й потребує мета досягнення ідеалу громадського розсудку.

2. Для ілюстрації: припустімо спочатку ідеальний випадок: обговорюване суспільство є більш-менш добре організованим. Його члени визнають твердий об'єднаний консенсус вичерпних доктрин, і ніякі глибокі чвари його не потрясають. У цьому випадку цінності політичної концепції відомі, й громадяни якнайчіткіш шанують ідеал громадського розсудку через апелювання до тих цінностей. Окрім мотивів ординарної політики, вони не мають ніякого великого інтересу вводити ще й інші міркування: їхні фундаментальні права вже гарантовано й немає ніяких таких основоположних несправедливостей, проти яких вони б відчували обов'язок протестувати. Може виявитися, що громадський розсудок у цьому добре організованому суспільстві йде за виключаючим поглядом. Звертання до політичних цінностей є очевидним і найпрямішим способом, у який громадянам найкраще шанувати ідеал громадського розсудку й задовольняти свій обов'язок чемності.

Другий же випадок, це коли є серйозний диспут у майже добре організованому суспільстві щодо застосування котрогось із його принципів справедливості. Припустимо, що той диспут стосується принципу справедливої рівності можливостей, коли його прикладати до освіти для всіх. Різні релігійні групи повстають одна проти одної, причому одна група виступає за урядову підтримку лише державної освіти, а інша хоче, щоб уряд підтримував ще й церковні школи. Перша група розглядає ту останню політику як несумісну з так званим відокремленням церкви від держави, тоді як друга це заперечує. У цьому становищі прихильники різних віровчень можуть засумніватися в щирій відданості один одного фундаментальним політичним цінностям.

Один спосіб утихомирити цей сумнів — це щоб лідери супротивних угруповань показали на всенародному форумі, як насправді їхні вичерпні доктрини таки стверджують ті цінності. Звісно, це вже частина фонові культури — вивчати, як різні доктрини підтримують чи підривають політичну концепцію. Але в нашому типовому випадку, якщо визнані лідери ствердять той факт на громадському форумі, такий їхній вчинок може допомогти продемонструвати, що об'єднавчий консенсус не є простим *модусом вівенді* (IV:3). Знання цього запевне укріпить взаємну довіру й громадську впевненість, і це може стати життєво важливою частиною тієї соціологічної основи, що заохочуватиме громадян шанувати ідеал громадського розсудку¹. Коли це так, то найкращим способом укріпити той ідеал може бути в подібних випадках пояснення на громадському форумі, як чиясь вичерпна доктрина стверджує політичні цінності.

3. Дуже відмінний типовий випадок виникає, коли суспільство не є добре організованим і там існує глибокий розкол через конституційні основи. Розгляньмо випадок аболіціоністів, які доводили довоєнному Півдневі, що інституція рабства супротивна Божому закону. Пригадаймо, що аболіціоністи ще в 1830-х агітували за негайну, невідшкодовну й загальну емансипацію рабів, і я припускаю, що свої аргументи вони засновували на релігійних підставах². У цьому випадку негромадський роз-

¹ За наголошення на цьому моменті я в боргу перед Лоуренсом Солемом і Шоною Шифрін.

² Тлумачення справи аболіціоністів див. у праці Джеймса МакФерсона *Боротьба за рівність*: James McPherson, *The Struggle for Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1964), с. 1–8 and *passim*. Чимало аболіціоністських творів уміщено у виданій Вільямом Пізом і Джейн Піз праці *Антирабська дискусія*: *The Antislavery Argument*, ed. by William Pease and Jane Pease (New York: Bobbs-Merrill, 1965). Характерний ось цей уривок із твору Вільяма Елері Ченінга *Рабство*: William Ellery Channing, *Slavery*, 3rd ed. (1836): «Тепер я переходжу до того, що є, на мою думку, великим аргументом проти заволодіння людиною її використання її як власності. Людина не може бути власністю в

судок декотрих християнських церков виступав на підтримку чітких висновків громадського розсудку. Те саме є істинним і стосовно руху за громадянські права під проводом Мартіна Лютера Кінга Молодшого, за винятком того, що Кінг міг покликатися (а аболіціоністи ні) на політичні цінності, висловлені в коректно тлумаченій Конституції¹.

Чи ж виступали аболіціоністи проти ідеалу громадського розсудку? Погляньмо на це питання не історично, а концептуально; визнаймо за доведене, що їхня політична агітація була необхідною політичною силою, що підштовхувала до Громадянської війни, а отже, й до знищення того великого зла — прокляття

очах Бога й правосуддя, бо вона Розумна, Моральна, Бессмертна Істота, бо створено її за подобою Божою, й тому вона — його дитя у найвищому розумінні, адже створено її на те, щоб розкрилися її богоподібні здатності, щоб керувалася вона Божественним Законом, написаним у її серці й заново переписаним у Божому слові. Із самої її природи випливає, що заволодівати нею — це завдавати образи її Творцеві, а також коїти тяжке суспільне зло. У кожному людському істоту Бог удихнув безсмертного духа, дорожчого ціннішого за все зовнішнє творіння... Хіба ж на те створив Бог отаку істоту, аби нею володіли як деревом чи твариною?» (у Піза й Піз, *Антирабська дискусія*, с. 115 і далі). Оскільки аболіціоністи часто дискутували у звичайний спосіб, апелюючи до політичних цінностей і політичних міркувань, я припускаю, для цілей обговорюваного питання, що завжди виразно проступало релігійне підґрунтя їхніх поглядів.

¹ Отже, Кінг міг посилатися, й часто посилався, на випадок *Браун проти Міністерства освіти*, себто на рішення Верховного суду за 1954 р., яким засуджено сегрегацію як неконституційне явище. Для Кінга «справедливий закон є створеним людиною принципом, що відповідає моральному законові чи законові Бога. А несправедливий закон є таким принципом, що перебуває поза гармонією морального закону. Висловлюючись у термінах Святого Томи Аквінського, несправедливий закон є таким людським законом, що не закорінений у вічному й природному законах. Всякий закон, що псує людську особистість, є несправедливим. Усякі сегрегаційні закони є несправедливими, тому що сегрегація спотворює душу й руйнує особистість». А в наступному параграфі — ще конкретніше визначення: «Несправедливий закон є таким нав'язуванням більшості меншості принципом, що не є зобов'язливим сам по собі. Це — узаконене розрізнення... Справедливий закон є таким принципом, коли більшість спонукає меншість іти слідом за тим, за чим та сама хоче йти. Це — узаконена тожність». А ще далі: «Несправедливий закон є таким накинутим меншості принципом, до запровадження чи створення якого меншість не буває причетною, оскільки вона не користувалася вільним правом голосу» (із параграфів 14–16, відповідно, з *Листа з Бірмінгемської тюрми*: Martin Luther King, Jr., *Letter from Birmingham City Jail* (April 1963), in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King*, ed. by J. M. Washington [San Francisco: Harper and Row, 1986], с. 293f.). Можна ілюструвати цей момент цитатами й з інших творів та виступів Кінга. Наприклад, його «Дайте нам право голосу» (там само, с. 197–200), його промова, виголошена в травні 1957 р. з нагоди третьої річниці *Брауна* та «Я маю мрію» (там само, с. 217–23); слово, яким він відкрив Марш за громадянські права на Вашингтон у серпні 1963 р. (обидва виступи — перед меморіалом Лінкольна у Вашингтоні). Релігійні доктрини виразно проглядають у поглядах Кінга й відіграють важливу роль у його закликах. Однак виражено їх у загальних термінах: вони цілковито підтримують конституційні цінності й узгоджуються із громадським розсудком.

рабства. Звісно ж, вони на такий результат сподівалися й могли розглядати свої дії як найкращий спосіб вибудувати добре впорядковане й справедливе суспільство, де б, зрештою, міг бути пошанованим ідеал громадського розсудку. Подібні питання можна б поставити й щодо ватажків руху за громадянські права. Аболіціоністи й Кінг не були б розсудковими у цих припущених переконаннях, коли б ведені ними політичні сили не перебували в тих історичних умовах, яким судилося установити політичну справедливість, як то, ймовірно, й було в їхній ситуації.

Згідно з цим тлумаченням, аболіціоністи й проводирі руху за громадянські права не йшли супроти ідеалу громадського розсудку, чи то, скорше, не передбачали, що вони думають чи що подумали б, розмірковуючи (як вони, звісно ж, могли й думати), що ті вичерпні розсудки, до яких вони апелюють, потрібні на те, аби надати достатньої сили тій політичній концепції, якій згодом судилося здійснитись. Можна бути певним: люди зазвичай не розрізняють, де вичерпний, а де громадський розсудок, і не стверджують ідеалу громадського розсудку, як ми оце його виразили. І все ж людей можна привести до визнання цих розрізень у конкретних випадках. Аболіціоністи могли б сказати, наприклад, що вони виступають за політичні цінності свободи й рівності для всіх, але, зважаючи на плекані ними вичерпні доктрини й на ті вчення, що були поширені в їхні дні, необхідно було ще й посилатися на вичерпні підстави, бо саме на них, як це бачив загал, спиралися ті цінності¹. Зважаючи на ті історичні умови, це було дуже навіть розсудково з їхнього боку — діяти так, як вони діяли, задля самого ідеалу громадського розсудку². В цьому випадку ідеал громадського розсудку допускає включачий погляд.

4. Це коротке обговорення засвідчує, що належні межі громадського розсудку варіюються залежно від історичних та соціальних умов. Хоча для цілковитої переконливості цього припущення треба було б іще багато чого сказати, головне тут те, що громадян слід спонукати до шанування самого ідеалу, — слід і тепер, коли дозволяють обставини, але часто ми можемо бути

¹ Із прим. 31 начебто випливає, що Ченінг міг би легко це зробити. Я в борю перед Джоном Купером за повчальне обговорення моментів цього параграфа.

² Це наводить на думку, що може так статися, що для здійснення добре організованого суспільства, коли громадське обговорення зводиться в основному до посилання на політичні цінності, попередні історичні умови можуть вимагати, аби для зміцнення цих цінностей покликатися на вичерпні розсудкові підстави. Ймовірнішим це видається для того випадку, коли існує лише декілька сильних, але в чомусь і подібних вичерпних доктрин, а ще не розвинулася різноманітність відмінних поглядів недавніх часів. Додаймо до цих умов іще одну, а саме: щоб ідея громадського розсудку з її обов'язком чемності ще не була вираженою в громадській культурі й лишалася невідомою.

вимушені робити довший огляд. За різних умов із різними діючими доктринами й практиками, може бути, що ідеалу найкраще досягати різними шляхами: в добрі часи — ідучи за тим, що спочатку може видатися виключаючим поглядом, а в не такі добрі часи — за тим, що може видатися включаючою точкою зору.

Тут я припускаю, що політична концепція справедливості й ідеал шанування громадського розсудку взаємно одне одного підтримують. Добре організоване суспільство, публічно й дієво регульоване визнаною політичною концепцією, створює такий клімат, у межах якого його громадяни набувають чуття справедливості, що схиляє їх задовольняти їхній обов'язок чемності, не породжуючи при цьому сильних інтересів до протилежного. А з другого боку, інституції добре організованого суспільства дістають, у свою чергу, підтримку, хай-но ідеал громадського розсудку міцно утвердиться в поведінці громадян. Але те, чи коректні ці припущення й чи можуть засновуватися на моральній психології, я окреслив у II:7; це великі питання, і я не можу брати їх тут до розгляду. Зрозуміло, однак, що, коли б ці припущення виявилися хибними, то зі справедливістю як чесністю, як я її тут подаю, була б серйозна проблема. Треба сподіватись, як і я сподіваюся весь час, що політична концепція та її ідеал громадського розсудку взаємно одне одного підтримують і в цьому розумінні є стабільними.

5. Озираючись назад, я зазначаю декілька основних моментів. Ідеал громадського розсудку є належним доповненням до конституційної демократії, культура якої неминуче буває позначена множинністю розсудкових вичерпних доктрин. Це часто говорить і в певній формі є, звісно, коректним. Однак нелегко буває достеменно визначити той ідеал у задовільний спосіб. Намагаючись це зробити, я запропонував типи політичних питань, до яких прикладається громадський розсудок, а саме: до питань, що стосуються конституційних основ і речей базового правосуддя (§ 1.1), й ми розглянули, що ж це за питання (§ 5). Що ж до того, до чого застосовується громадський розсудок, то ми кажемо: він застосовується до громадян, коли вони заангажовані до політичного захисту на громадському форумі, у політичних кампаніях, наприклад, і коли вони голосують із цих фундаментальних питань. Він завжди застосовується до громадських та урядових функціонерів на офіційних форумах, у їхніх дебатах і голосуваннях у стінах парламенту (§ 1.1). Громадський розсудок особливо прикладається до судової влади в її рішеннях та як до єдиного інституційного взірця громадського розсудку (§ 6). Зміст громадського розсудку дається політичною концепцією справедливості, а цей зміст має дві частини: сутнісні принципи справедливості для основної структури (політичні

цінності справедливості), а також директиви про добування інформації й концепції добродетності, які уможливають громадський розсудок (політичні цінності громадського розсудку) (§ 4.1–3).

Я наголошую, що межі громадського розсудку є, звісно, межами не права чи закону, а тими рамками, що їх ми шануємо, коли шануємо ідеал — ідеал демократичних громадян, що стараються провадити свої політичні справи за умов, підтримуваних громадськими цінностями, схвалення яких ми можемо розсудково сподіватися від інших. Цей ідеал ще ж виражає певну волю дослухатися до того, що інші мають сказати, а також готовність приймати розсудкові пристосування чи зміни у власному погляді. Далі громадський розсудок вимагає від нас, щоб рівновага цих цінностей, яку ми маємо за розсудкову в котрому-небудь конкретному випадку, була такою рівновагою, що ми б щиро гадали, що й інші можуть розглядати її як розсудкову. Коли ж цього немає, ми гадаємо, що ту рівновагу можна розглядати принаймні як не нерозсудкову в цьому розумінні: що ті, хто їй протистоїть, спроможні все ж таки зрозуміти, як її можуть стверджувати розсудкові особи. Цим зберігаються зв'язки громадянської дружби, а ще ж це узгоджується з обов'язком чемності. У декотрих питаннях це може бути найкращим, що ми можемо вдіяти¹.

Усе це допускає певну широту, оскільки не всі розсудкові рівноваги є одним і тим самим. Єдині розсудкові доктрини, що не узгоджуються із громадським розсудком у котрому-небудь даному питанні, це ті, що не можуть підтримувати розсудкового балансу політичних поглядів на питання, що він піднімає (§ 7.2). Певним розсудковим вичерпним поглядом не щастить домогтися цього в декотрих випадках, але ми повинні сподіватися, що жодному поглядові, який витримує випробування часом у добре організованому суспільстві, не судилося зазнати невдачі у всіх чи навіть у більшості випадків.

Нововведень, якщо вони взагалі є в моєму витлумаченні громадського розсудку, може бути хіба що два. Перше — це центральне місце обов'язку чемності як ідеалу демократії (§ 2.1–3), а друге полягає в тому, що громадський розсудок дається політичними цінностями й директивами політичної концепції справедливості (§ 4.1–4). Зміст громадського розсудку дається не політичною моральністю як такою, а тільки котроюсь політичною концепцією, що підходить конституційному устроєві. Аби перевірити, чи ми йдемо за громадським розсудком, ми можемо поставити запитання: як би ми сприйняли наш аргумент, коли б

¹ Я в боргу перед Робертом Адамсом за повчальне обговорення цього моменту.

побачили його у вигляді думки Верховного суду? ¹ Як розсудковий? Чи як свавільний?

І, нарешті: про те, чи це або яке інше розуміння громадського розсудку є прийнятним, можна вирішити, лише вивчивши відповіді, що до них воно веде, стосовно широкого кола ймовірніших випадків. А ще нам доведеться розглянути й інші способи, якими релігійні переконання й твердження можуть зіграти певну роль у політичному житті. Ми могли б поставити запитання, чи проголошення Лінкольном Національного Дня Посту в серпні 1861 р., а чи двічі проголошені ним Дні Подяки в жовтні 1863 й 1864 рр. порушували ідею громадського розсудку. І що нам сказати про його Другу Інавгураційну промову з її пророчим (Старий заповіт) витлумаченням Громадянської війни як кари Божої за гріх рабства, кари, що однаково вразила і Північ, і Південь? Я схильний вважати, що Лінкольн не порушив громадського розсудку, яким я його виклав і як він застосовувався в його дні (а про наші дні — то вже буде інша річ), оскільки те, що він говорив, не має імплікацій, що могли б відбитися на конституційних основах чи справах базового правосуддя. Або ж усі можливі імплікації могли запевне мати тверду підтримку цінностей громадського розсудку. Згадую ці питання тільки на те, аби вказати, що ще є що обговорювати. І звісно ж, не всі ліберальні погляди прийняли б ідею громадського розсудку такою, якою я виразив її. Ті ж, що прийняли б якусь форму такого громадського розсудку, яка б допускала варіації його, ми можемо назвати політичними лібералізмами.

¹ Думаймо не про котрийсь реальний суд, а про суд як частину котрогось ідеально задуманого конституційного устрою. Кажу це тому, що дехто сумнівається, чи варто сподіватися від хоч би якого реального Верховного суду, щоб він ухвалив розсудкове рішення. А ще суди так зв'язані прецедентами, як громадський розсудок ними не зв'язаний, і мусять чекати, поки питання самі стануть перед ними, й ще є чимало всього такого. Але ці моменти не відбиваються на правильності запропонованої в тексті перевірки.

Частина III

ІНСТИТУЦІЙНА СТРУКТУРА

Лекція VII

ОСНОВНА СТРУКТУРА ЯК ПРЕДМЕТ¹

§ 1. Перша тема справедливості

Істотною рисою контрактаріанської концепції справедливості є те, що основна структура суспільства є першою темою справедливості. «Договірний» погляд починається з намагання випрацювати певну теорію справедливості для цього особливого, але, зрозуміло, вельми важливого випадку, а результуюча звідси концепція справедливості має певне верховенство стосовно принципів і норм, що підходять для інших випадків. Основна структура розуміється як спосіб, що з його допомогою чільні соціальні структури вписуються в одну систему, а також визначають фундаментальні права та обов'язки й формують розподіл привілеїв, що виникає через соціальну співпрацю. Тож політична конституція, визнані законом форми власності й організація економіки, а також природа родини, всі належать до основної структури. Початкова мета теорії — знайти певну концепцію, перші принципи якої створюють розсудкові директиви для класичного й відомого питань соціальної справедливості у зв'язку з цим комплексом інституцій. Ці питання визначають дані, так би мовити, для яких теорія підшукує тлумачення. Тут немає спроби сформулювати спочатку принципи, що однаково прикладалися б до всіх тем. Швидше, коли виходити з цього погляду, теорія повинна розробити принципи для релевантних тем — крок за кроком, у певній відповідній послідовності.

У цьому есеї я хотів би обговорити, чому основна структура береться за першу тему справедливості. Звісно, цілком законним було б звести початкове добування інформації до основної структури. Десь нам та треба розпочинати, отож ця вихідна точка може виявитися виправданою тим, як добре тримається

¹ Цей есеї є значною переробкою однойменної статті, оприлюдненої на зборах Американської філософської асоціації (Тихоокеанського відділку) в Портленді, штат Орегон, у березні 1977 р., й передрукованої в *American Philosophical Quarterly* 14 (квітень 1977). Розд. 2 й 3 — нові. Я в боргу перед Джошуєю Коєном, Джошуєю Рабіновіцем, Т. М. Сканлоном і Квентіном Скінером за цінні дискусії на тему цієї статті. Бертонові Дребену я вдячний за численні поліпшення, а Томасові Гілу й Г'юго Бедо — за повчальні коментарі.

купи результуюча теорія. Але має бути якась іще інша відповідь, повчальніша за цю; до того ж вона має спиратися на особливі риси основної структури, на протизагуг іншим суспільним установленням, і пов'язувати ці риси з характерною роллю та змістом самих принципів справедливості. Я надіюсь дати саме таку відповідь¹.

Ну а суспільний договір — це ж гіпотетична угода: а) скорше між усіма, аніж між декількома членами суспільства, й це угода б) між ними як членами суспільства (громадянами), а не як між індивідами, що мають у ньому якесь конкретне місце чи відіграють якусь певну роль. У кантіанській формі цієї доктрини, яку я називатиму «справедливістю як чесністю», в) сторони осмислюються як вільні й рівноправні моральні особи, а г) зміст угоди є тими першими принципами, що мають регулювати основну структуру. Ми беремо як даність певний короткий список концепцій справедливості, що його знаходимо в традиції моральної філософії, а тоді й цікавимося, на котру з цих концепцій пристануть сторони, коли ось так обмежити альтернативи. Припускаючи, що ми маємо досить чітке уявлення про обставини, необхідні для забезпечення того, щоб будь-яке досягнуте порозуміння було чесним, ми можемо допевнитися змісту справедливості для основної структури чи принаймні наблизитися до нього — через принципи, що будуть прийняті. (Звісно, це висуває передумовою розсудковість традиції моральної філософії — але ж звідки ще нам розпочинати?) Тож чисто процедурна справедливість прикликається на допомогу на найвищому рівні: справедливість обставин переноситься на чесність визначених принципів.

Ось я припущу наступне: по-перше, коли ми подумаємо про сторони суспільного договору як про вільних та рівноправних (і розумових-раціональних) осіб, тоді з'являться й сильні розсудкові підстави вважати основну структуру за первинний предмет (4–5). По-друге: з огляду на відмітні риси цієї структури слід розуміти початкову структуру й умови, за яких її створено, особливим чином, що відрізняв би цю угоду від усіх інших (6–7). І по-третє: здійснення цього допускає, щоб певний кантіанський погляд узяв до уваги глибоко соціальну природу людських взаємовідносин. І останнє: хай навіть якийсь великий елемент суто процедурної справедливості переноситься на принципи справедливості, все одно ці принципи мусять утілювати ідеальну форму для основної структури, в

¹ У *Теорії* основна структура розглядалась як первинний предмет, і дискусія зосереджувалась на цьому випадку. Див. с. 7 і далі. Але підстави для цього вибору предмета з його наслідками не були достатньо висвітлені. Тут я хочу усунути той недогляд.

світлі якої триваючі інституційні процеси мають бути обмежувані, а нагромаджені результати індивідуальних дій слід постійно пристосовувати (9).

§ 2. Єдність через належну послідовність

Перш ніж повести мову про ці моменти, я хотів би зазначити, що, розпочинаючи з основної структури й лише потім розвиваючи послідовно інші принципи, ми надаємо справедливості як чесності розпізнавального характеру¹.

Щоб проілюструвати це, розгляньмо спочатку контраст із утилітаризмом, тлумаченим зазвичай як цілковито загальна теорія. Це, звичайно, правильно стосовно класичної теорії, визначення якої сформулював Сіджвік². Принцип корисності прикладається однаково до всіх соціальних форм і до дій індивідів; а ще ж ним слід керуватися при оцінці характеру й диспозиційних рис, а також соціальної практики похвали й осуду. Безперечно, утилітаризм правила визнає, що певні розрізнення між предметами можуть породжувати особливі проблеми. Але розрізнення між правилами й діями, крім того, що саме собою воно дуже загальне, є категоріальним, чи то метафізичним розрізненням, а не єдиним у рамках класу соціальних форм. Воно викликає питання про те, як слід застосовувати принцип корисності через відмінності категорій, а загальний спосіб, у який це питання трактують утилітаристи правила, зберігає контраст із поглядом теорії договору.

Звісно, утилітаристська теорія визнає особливості випадків різних типів, однак ці особливості трактуються як такі, що виникають із різних видів ефектів і причинних взаємовідносин, які слід припускати. Тож припустімо: домовлено, що основна структура є важливим комплексом інституцій, зважаючи на глибоку й проникливу природу її соціальних і психологічних ефектів. Можна домовитися також, що корисно відрізнити цю структуру від конкретних спілок усередині неї, як і від ширшої доволішньої міжнародної системи. Ці розрізнення можуть бути помічними при систематичному застосуванні норми корисності. Однак в жодному випадку не буває зміни першого принципу, хоча, звісно, можна виправдати багато різних третьорядних норм і приписів, що є похідними від корисності,— виправдати з

¹ Я вдячний Г'юго Бедо за те, що він указав мені на потребу наголосити на цьому. У своїх заувагах до першої версії цієї статті він зазначив, що останній абзац параграфа 2 *Теорії* є особливо хибним у цьому відношенні.

² Див. *Методи етики*: Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907).

огляду на характерні риси різних проблем. Отже, для утилітаризму ні чисельність розглядуваних індивідів, ні інституційні форми, якими організовуються їхні рішення й діяльність, не відбиваються на універсальному діапазоні принципу корисності: чисельність і структура є релевантними тільки непрямо, через їхні впливи на те, як найдієвіш досягається найбільший чистий баланс задоволення (підсумок дії на всіх заторкнутих осіб).

Зрозуміло, що перші принципи справедливості як чесності не підходять для якоїсь загальної теорії¹. Ці принципи вимагають (як те викладено далі, в першому абзаці § 6), щоб основна структура установлювала певні рівні елементарні свободи для всіх, допевнюючись при цьому, щоб соціальні й економічні нерівності працювали на найбільше благо найменш привілейованих на тлі справедливих можливостей. У багатьох, коли не в більшості випадків, ці принципи дають нерозсудкові директиви. Для ілюстрації: зрозуміло, що для церков та університетів краще підходять різні принципи. Їхні члени зазвичай стверджують певні поділювані цілі й наміри як сутнісні директиви до найвідповіднішої форми організації. Щонайбільше ми можемо сказати таке: оскільки церкви й університети є спілками в рамках основної структури, вони повинні пристосовуватися до вимог, які накладає ця структура, аби установити фонову справедливість. Отже, церкви й університети можуть бути обмежені різними способами, наприклад, тим, що необхідне для підтримання основних рівних свобод (включно зі свободою совісті) й справедливої рівності можливостей.

На перший погляд, доктрина суспільного договору може виглядати безнадійно безсистемною: адже як можна звести до купи принципи, що стосуються до різних предметів? Але є й інші форми теоретичної єдності, що можуть бути визначені цілком загальними першими принципами. Можна б знайти підходящу послідовність типів предметів і припустити, що сторони суспільного договору мають пройти через ту послідовність із ро-

¹ Дж. К. Гарсаньї розглядає цей факт як заперечення цих принципів у праці «Чи може принцип міні-макс правити за основу моральності»: J. C. Harsanyi, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality», *American Political Science Review* 69 (June 1975):594–606. Тут я не можу адекватно відповісти на сильні закиди Гарсаньї, але зазначу таке: ніхто й ніколи не пропонував принципу міні-макс у якості основи моральності, а в вигляді принципу різниці він є просто одним із принципів, до того ж обмежених іншими, який застосовується до основної структури, і коли цей принцип розглядати в цій обмеженій ролі одного з критеріїв фонової справедливості, то його імплікації в нормальних випадках (див. прим. 1, с. 264) не є, на мою думку, несправдоподібними. І, нарешті, обмеження застосування принципів справедливості основною структурою не імплікує, на противагу припущенню Гарсаньї (див. с. 605), ніби тільки чисельність заангажованих осіб є дійсною для ось цього випадку. Стосовно цього див. останній параграф цього розділу.

зумінням того, що принципи кожної подальшої угоди повинні підпорядковуватись засадам усіх попередніх порозумінь, або ж бути пристосованими до них певними правилами пріоритету. Підвалини ж єдності забезпечуються ідеєю, що вільні й рівноправні моральні особи мають вибудувати розсудкові й помічні директиви для моральної рефлексії, з огляду на їхню потребу в таких організаційних принципах та на роль у соціальному житті, що її, як припускається, мають ці принципи й відповідні їм предмети.

Тут слід зазначити, що, аби уникнути непорозуміння, в розробленні концепції справедливості для основної структури, а чи й для будь-якого предмета, ми виходимо не з припущення, ніби тільки варіюванням чисельності пояснюється придатність різних принципів. Скорше саме відмінності в структурі й соціальній ролі інституцій є істотним, хоча варіації чисельності й бувають іноді необхідною умовою, заохочуючи певні інституційні форми. Тож конституційна демократія більша за родину: потрібні куди більше чисельності, аби укомплектувати її складові частини. Але саме відмінними цілями й ролями частин соціальної структури, а також тим, як вони підходять одна до одної, пояснюється існування відмінних принципів для різних типів предметів. Бо й справді, природним здається припустити, що відмітні характер та автономність різних елементів суспільства вимагають, аби вони в рамках певної сфери діяли за своїми власними принципами, призначення яких — відповідати їхній особливій природі.

§ 3. Лібертаріанство не відіграє особливої ролі в основній структурі

Яка-небудь цілковито загальна теорія на кшталт утилітаризму не є єдиним типом погляду, що відкидає ідею необхідності в особливих перших принципах для основної структури. Розгляньмо, наприклад, лібертаріанську теорію, яка вважає, що виправданою є лише мінімальна держава, зведена до вузьких функцій захисту від насильства, крадіжки, ошуканства, накидання угод і такого іншого, та що всяка держава із вичерпнішими повноваженнями є порушенням прав індивідів. Тут, для наших цілей, головними рисами цієї теорії будуть, либонь, такі ¹.

¹ Я йду за тлумаченням Роберта Нозіка, викладеним у його праці *Анархія, держава й утопія*: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

Мета наша — побачити, як із такої собі абсолютно справедливої ситуації, через низку кроків, кожен із яких є морально дозволеним і не порушує нічиїх прав, могла виникнути мінімальна держава. Якщо ми зможемо побачити, як це могло статися, коли кожен діє так, як і мав би діяти, й чом не могла виникнути при цьому ширша держава, тоді ми виправдаємо мінімальну державу, за умови, звісно, що моральна теорія, що ідентифікує початкову ситуацію як справедливу й визначає допустимі відступи від неї, є коректною. Із цією метою ми припускаємо, що колись-то існував природний стан, де був відносний достаток і фактична конфігурація набутків народу не викликала ніяких моральних питань. Та існуюча конфігурація була справедливою, і всі адекватно всім забезпечувалися. Цей природний стан характеризується також відсутністю хоч би якої інституції (на кшталт держави), котра б запроваджувала певні правила, установлюючи тим самим інституційну основу для сподіваної від інших поведінки.

Далі: лібертаріанська теорія визначає певні основні принципи справедливості, що керують придбанням маєтностей (привласненням речей, які доти були нічийми) й переходом маєтностей від однієї особи (чи спілки) до іншої. Тоді справедлива конфігурація маєтностей визначається рекурсивно: особі надається право володіти всім, що тільки вона придбала у відповідності з принципами справедливості надбання й переходу власності, й ніхто не має права ні на що, коли воно не прийшло до нього внаслідок повторного застосування цих принципів. Коли розпочинати з природного стану, де існуючий набір володінь є справедливим, і коли всяк завжди діє потім у відповідності зі справедливістю, чи в придбанні, чи в переведенні набутків, — тоді про всі пізніші конфігурації кажуть, що й вони справедливі. Вважається, що принципи справедливого придбання й передавання набутків зберігають справедливість надбань через усю послідовність історичних оборудок, хоч би як вони були розтягнені в часі. І єдиний спосіб, яким, вважається, може виникнути несправедливість, — це навмисні порушення тих принципів, або ще помилки й невідання, чого вони вимагають, і таке ін.

І, нарешті, найрелевантніше для наших тутешніх цілей: може утворюватися велике розмаїття спілок і способів співпраці — залежно від того, що насправді роблять індивіди та яких досягнуто угод. Щоб охопити ці оборудки й спільну діяльність, не потрібно ніякої спеціальної теорії: вся необхідна теорія вже надається принципами справедливості придбання й передавання. доречно тлумаченими у світлі певних умов. Отже, всі форми законної соціальної співпраці є витворами індивідів, що добровільно на них пристають; немає таких повноважень чи прав, за-

конно здійснюваних спілками, в тому числі й державою, які б не були правами, належними кожному індивідові, що діє сам-один у початковому справедливому стані природи.

Варта уваги риса цієї доктрини та, що держава є достоту як і всяка інша приватна спілка. Держава виникає у той самий спосіб, що й інші спілки, і її формування в абсолютно «от ніби» справедливому історичному процесі управляється тими самими принципами¹. Звісно, держава слугує для певних характерних цілей, але так воно буває й зі спілками взагалі. До того ж відношення індивідів до держави (законної мінімальної держави) є достоту як відношення їх до будь-якої приватної корпорації, що з нею вони уклали якусь угоду. Тож політична відданість тлумачиться як певне договірне зобов'язання стосовно такої собі великої, успішної монополістичної, так би мовити, фірми, а саме: локально домінуючої протекціоністської організації. Назагал не існує жодного однорідного громадського закону, що однаково застосовувався б до всіх громадян, а скорше є мережа приватних угод; ця мережа представляє ті процедури, які домінуюче протекціоністське агентство (держава) погодилося практикувати зі своїми, так би мовити, клієнтами, й ці процедури можуть різнитися від клієнта до клієнта, залежно від того, що кожен зумів виторгувати в домінуючого агентства. Нікого не можна примусити увійти в такі договірні стосунки, й кожен завжди має право вибрати незалежність: ми можемо вибрати статус клієнта держави, достоту як робимо це у випадку інших спілок. Хоча лібертаріанський погляд і надає важливого вжитку поняттю угоди, він аж ніяк не є теорією *суспільного* договору, позаяк теорію суспільного договору передбачається та первинна угода, що устанавлює певну систему звичаєвого громадянського права, яке визначає й регулює політичну владу й прикладається до кожного як до громадянина. І політичну владу й громадянство слід розуміти через концепцію самого суспільного договору. Лібертаріанська доктрина, розглядаючи державу як таку собі приватну спілку, відкидає фундаментальні ідеї теорії договору, а отже, цілком природно не має місця для спеціальної теорії справедливості для основної структури.

¹ Я розрізняю тут і деінде нижче «от ніби» історичний та «от ніби» неісторичний процес (чи процедуру). В обох випадках процес є гіпотетичним у тому розумінні, що той процес насправді не відбувся чи міг не відбутися. Але «от ніби» історичні процеси можуть і відбуватися: вони не уявляються як такі, що виключаються фундаментальними соціальними законами чи природними фактами. Тож, згідно з лібертаріанським поглядом, коли всяк має йти за принципами справедливості у надбаванні й передаванні й всяк може їх дотримувати, тоді й буде реалізований «от ніби» історичний процес, що веде до утворення держави. І навпаки: «от ніби» неісторичний процес, наприклад, процедура, що веде до укладення угоди в первісній позиції, не може відбуватися. Див. нижче § 6.

Аби покінчити з цим попереднім викладом, проілюструймо ці відмінності лібертаріанської й утилітаристської доктрин протиставленням особливих рис справедливості як чесності, з її наголосом на основній структурі. Подібні контрасти є чинними й для перфекціонізму, інтуїціонізму та інших відомих моральних поглядів. Проблема тут — показати, чому основна структура має свою особливу роль та чому розсудково було б шукати особливих принципів для її регулювання.

§ 4. Важливість фонові справедливості

Почну з кількох міркувань, що можуть привести нас до погляду на основну структуру як на перший предмет справедливості, принаймні коли ми посуваємося в рамках котроїсь кантіанської теорії суспільного договору.

Перше міркування буде таке: припустімо, ми розпочинаємо з привабливої спершу ідеї, що соціальні обставини й стосунки людей одного з одним повинні розвиватися протягом тривалого часу в відповідності з вільними домовленостями, справедливо досягнутими й повністю шанованими. Нам одразу ж потрібне тут витлумачення, коли угоди бувають вільними, а соціальні обставини, за яких їх досягнуто, — справедливими. А ще ж, хоча ці умови й можуть бути справедливими за давніших часів, сукупні наслідки багатьох окремих і показово чесних угод, разом із соціальними течіями й історичними випадковостями, ймовірно призводять, із бігом часу, до змін у взаємовідносинах громадян та в можливостях, так що стають нечинними умови для укладення вільних і справедливих угод. Роль інституцій, що належать до основної структури, полягає в закріпленні справедливих фонових умов, на тлі яких відбуваються дії індивідів і спілок. Хай-но ця структура не буде належно регулюватися й пристосовуватися — і тоді первісно справедливий соціальний процес перестане зрештою бути справедливим, хоч би якими вільними й чесними виглядали конкретні оборудки з точки зору їх самих.

Ми визнаємо цей факт, коли говоримо, наприклад, що розподіл, який результує з добровільних ринкових оборудок (навіть коли дотримано всіх ідеальних умов для конкуренційної дієвості), не є назагал справедливим, якщо тільки не є справедливим попередній розподіл прибутку й багатства, а також коли не є такою структура системи ринків. Існуюче багатство має бути накопичене належним чином і всі при цьому повинні були мати справедливі можливості заробити прибуток, набути бажаних навичок і таке ін. Знов же, умови, необхідні для фонові справедливості, можуть бути підірвані, хай навіть ніхто не діє нечесно

чи не здогадується, як загальний результат багатьох окремих обмінів відбивається на можливостях інших. Правдоподібно немає таких правил, щоб можна було здійснено вимагати від діячів економіки дотримуватись їх у їхніх повсякденних оборудках і домогтись цим запобігання таких небажаних наслідків. Ці ж наслідки незрідка бувають у такому далекому майбутньому або ж такими непрямыми, що спроба запобігти їм застосуванням обмежувальних правил до індивідів стала б надмірним, коли не неможливим тягарем.

Є чотири моменти, на яких слід наголосити в цих знайомих спостереженнях. По-перше, ми не можемо визначити, дивлячись тільки на поведінку індивідів та спілок за безпосередніх (чи місцевих) обставин, чи, з соціальної точки зору, досягнуті угоди є справедливими, чесними. Бо ця оцінка значною мірою залежить від рис основної структури, від того, чи пощастить їй утримати фонову справедливість. Отож справедливість угод про платню, наприклад, спирається на природу ринку праці: надмірній ринковій потужності слід запобігати, а чесна домовлювальна сила повинна б процвітати поміж роботодавцями й службовцями. Але, як на те, чесність залежить від соціальних умов, що лежать в її основі: таких, як наявність справедливих можливостей, що тягнуться з давніх часів і що її не охопити обмеженим зором.

По-друге, справедливі фонові умови можуть існувати в якийсь один час і зазнавати поступового підриву, хай навіть ніхто не діє нечесно, коли їхню поведінку судять за правилами, що застосовуються до оборудок, здійснюваних у рамках належно описаної локальної ситуації. Того факту, що всяк, наділений розсудком, вірить, буцімто діє чесно й скрупульозно шанує норми, які регулюють угоди, зовсім не досить для збереження фонові справедливості. Це важливий, хоч і очевидний момент: коли наш соціальний світ просякнутий двоєдушністю й ошуканством, нас починає спокушати думка, ніби закон та уряд потрібні тільки з огляду на схильність індивідів до нечесних дій. Але, навпаки, переважає швидше тенденція до розмивання фонові справедливості, навіть коли індивіди діють чесно: всеосяжний результат окремих і незалежних оборудок прямує не до фонові справедливості, а якраз геть від неї. Ми могли б сказати: в цьому випадку невидима рука спрямовує речі в хибному напрямку, сприяючи якійсь олігополістичній конфігурації накопичень; їй начебто щастить підтримувати невиправдані нерівності й обмеження справедливої рівності можливостей. Ось чому ми потребуємо спеціальних інституцій для збереження фонові справедливості й спеціальної концепції справедливості, аби визначити, як мають бути сформовані ці інституції.

Із попереднього спостереження випливає третє припущення: що не існує підхожих і здійснених правил, які був би сенс накидати індивідам, аби запобігти ерозії фоновій справедливості. Це тому, що правила, покликані управляти угодами й індивідуальними обладками, не повинні бути надто складними чи вимагати забагато інформації для коректного їх застосування; ані не повинні вони спонукати індивідів торгуватися з багатьма широко розпорешеними третіми сторонами, оскільки це спричинило б надмірні обладкові видатки. Правила, що стосуються укладання угод, є, зрештою, практичними громадськими вказівками, а не математичними функціями, які можуть бути неймовірно ускладненими. Отже, всякий розважливий проект правил не перевищуватиме спроможності індивідів досягнути й дотримуватися їх із достатньою легкістю і вже ж не переобтяжуватиме громадян вимогами такого знання й передбачення, що їм їх годі задовольнити. Індивіди й спілки не в змозі досягнути розгалуження їхніх конкретних дій, коли розглядати їх колективно, ані не можна сподіватися від них передбачення майбутніх обставин, що їх формують і переформовують нинішні тенденції. Усе це досить очевидне, коли зважити на сукупні ефекти купівлі-продажу земельної власності й передачу її заповіданням із покоління в покоління. Очевидно, що немає сенсу накидати батькам (чи головам родин) обов'язок пристосовувати свої заповіді до того, що, за їхніми оцінками, стане наслідком сукупності теперішніх заповітів у наступному поколінні, не кажучи вже про подальші часи.

Отже (четвертий і останній момент), ми дійшли ідеї поділу праці між двома типами соціальних правил та різними інституційними формами, де реалізуються ці правила. Основна структура охоплює спочатку ті інституції, що визначають соціальне тло, включно з операціями, що постійно підправляють і компенсують неминучі тенденції, що відводять геть від фоновій чесності,— такі, наприклад, операції, як оподаткування прибутку й спадку, спрямовані на вирівнювання володінь власності. Ця структура також запроваджує, через правову систему, ще один набір правил, які стоять над обладками й угодами між індивідами й спілками (закон про договір і таке ін.). Правила, що стосуються до ошукаництва, примусу й тому подібного, належать до цих правил, задовольняючи вимоги простоти й практичності. Вони так сформульовані, аби лишати індивідам та спілкам свободу в досяганні їхніх цілей, не обставляючи їх надмірними обмеженнями.

І на завершення: ми розпочинаємо з основної структури й намагаємося побачити, як сама ця структура мала б робити пристосування, необхідні для збереження фоновій справед-

ливості. По суті, ми шукаємо не чого іншого, як інституційного поділу праці між основною структурою й правилами, що прикладаються безпосередньо до індивідів і спілок і що їх ті мають дотримуватися в конкретних оборудках. Якщо пощастило запровадити цей поділ праці, тоді індивідам і спілкам дається воля дієвіше домагатися своїх цілей у рамках основної структури, причому вони твердо знають: деінде в соціальній системі здійснюються корекції, необхідні для збереження нової справедливості.

§ 5. Як основна структура відбивається на індивідах

Подальші міркування вказують також на особливу роль основної структури. Досі ми бачили, що бувають необхідні певні фонові умови, якщо оборудки між індивідами мають бути чесними: ці умови характеризують об'єктивну ситуацію, коли індивіди стоять віч-на-віч один з одним. Але як же бути з характером чи інтересами самих індивідів? Вони ж бо й не фіксовані, і не дані. Всяка теорія справедливості повинна враховувати, як формуються цілі й прагнення людей, а здійснення цього належить до ширшої структури думки, у світлі якої й годиться витлумачувати всяку концепцію справедливості.

Нині всі визнають, що інституційна форма суспільства відбивається на його членах, визначаючи великою мірою той тип осіб, якими вони хочуть бути, а також той тип осіб, якими вони є. Соціальна структура також по-різному обмежує амбіції й надії людей, бо ж вони небезпідставно бажають бачити себе почасти відповідно до свого становища в ній, беручи до уваги засоби й можливості, на які вони реально можуть розраховувати. Так і всякий економічний устрій, скажімо, є не тільки інституційною схемою для вдоволення існуючих бажань і прагнень, а й способом формування бажань і прагнень майбутнього. Коли брати це в загальнішому вимірі, то саме основна структура надає обрисів способів, яким соціальна система продукує й репродукує протягом тривалого часу певну форму культури, яку поділяють особи з певними концепціями свого блага.

Знов же, ми не можемо розглядати таланти й здібності індивідів як закріплені за ними дарунки природи. Безперечно, навіть у реалізованому вигляді вони містять значний генетичний компонент. Однак цим здібностям і талантам годі визріти у відриві від соціальних умов, і в своїй реалізації вони завжди прибирають лиш один якийсь із багатьох можливих виявів. Розвинуті природні здібності — це завжди вибір, неве-

ликий вибір із тих можливостей, що їх можна було досягти. До того ж яка-небудь здібність — це ж не, наприклад, комп'ютер у голові із заданою певною спроможністю, що піддається виміру й не зазнає впливу соціальних обставин. До елементів, що відбиваються на реалізації природних здібностей, належать соціальні настанови заохочування й підтримки, а також інституції, покликані розвивати й використовувати ці здібності. Ось чому навіть яка-небудь потенційна здібність у будь-який даний момент не є чимось таким, на що існуючі соціальні форми й конкретні випадковості нібито й не діяли протягом життя — аж до ось цього моменту. Тож не тільки наші особисті кінцеві цілі й сподівання, а й наші реалізовані здібності, таланти відбивають, до значної міри, наші особисті історії, шанси й соціальні становища. Хтозна, ким би ми були, коли б ці речі були іншими.

І, нарешті, попередні міркування слід розглядати разом із тим фактом, що основна структура найімовірніш дозволяє значні соціальні й економічні нерівності в життєвих перспективах громадян залежно від їхнього соціального походження, їхніх шансів-можливостей та випадків (у тому числі й нещасливих), які сформували їхні особисті історії. Такі нерівності, як ми можемо припустити, є неминучими, чи то необхідними, чи то вкрай сприятливими для підтримування дієвої соціальної співпраці. Ймовірно, причини цього різні, й потреба у спонукках — лише одна з них.

Природу нерівностей у життєвих перспективах можна з'ясувати, протиставляючи їх іншим нерівностям. Тож уявімо університет, де є три ранги факультетів, і кожен зостається в кожному ранзі протягом однакового часу, отримуючи однакоvu платню. Однак, попри те, що в будь-який даний час існують нерівності рангу й платні, не існує нерівності у життєвій перспективі між членами одного й того самого факультету. Те саме може бути істинним і коли члени котроїсь спілки приймають план ротації для заповнення більш привілейованих чи краще винагороджуваних посад — тому, либонь, що з ними пов'язана й більша відповідальність. Якщо план складено так, що, виключивши нещасливі випадки, смерті й таке інше, усі протягом однакового часу обіймають ці посади, тоді знов немає нерівностей у життєвих перспективах.

Що теорія справедливості повинна регулювати, так це ті нерівності життєвих перспектив між громадянами, що походять від соціальних стартових позицій, природних переваг та історичних випадковостей. Навіть коли ці нерівності в декотрих випадках бувають і не дуже великі, вплив їхній може бути досить великим, так що протягом тривалого часу вони призведуть до

значних кумулятивних наслідків. Кантівська форма вчення про суспільний договір зосереджується на цих нерівностях в основній структурі, виходячи при цьому з переконання, що ці нерівності є щонайфундаментальнішими: коли вже знайдено підхожі принципи для їх регулювання й засновано необхідні інституції, тоді буде набагато легше розв'язувати проблему залагодження й інших нерівностей.

§ 6. Первісна угода як гіпотетична й позаісторична

У справедливості як чесності інституції основної структури є справедливими — за умови, що вони задовольняють принципи, які були б прийняті для регулювання тієї структури вільними й рівноправними особами і то в ситуації, що справедлива між ними. Головні два принципи прочитуються так: а) всяка особа має рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, сумісний із подібним планом свобод для всіх; б) соціальні й економічні нерівності допускаються за умови, що вони: 1) приносять найбільшу, яку тільки можна сподіватися, вигоду для найменш привілейованих; 2) закріплені за постами й посадами, що відкриті для всіх за умов чесної рівності можливостей ¹.

Розгляньмо ж, як особлива роль основної структури відбивається на умовах первісної угоди, змушуючи розуміти цю угоду як гіпотетичну й позаісторичну. Припустімо тепер, що основна структура — це всеохопна соціальна система, що визначає фонову справедливість. (Завважте: тут я не беру до уваги проблеми міжнародної справедливості ².) Тож, по-перше, всяка чесна ситуація поміж індивідами, уявленими як вільні й рівноправні моральні особи, має бути такою, що відповідним чином вирівнювала б випадковості в рамках системи. Реальні угоди, що уклада-

¹ Ці принципи обговорюються в *Теорії*, §§ 11–13 і ще деінде. Підсумковий виклад, включно із принципом справедливих заощаджень та правилами пріоритетності, дано на с. 302 і далі.

² Підстава робити так та, що, при першому наближенні, проблема соціальної справедливості стосується основної структури як закритої фонові системи. Починати з суспільства націй — це, здається, просто відступити на крок назад у завданні знайти теорію фонові справедливості. На певному рівні має існувати якась закрита фонові система, і саме для цього предмета ми й хочемо побудувати теорію. Ми краще готові узятись за розробку цієї проблеми для суспільства (ілюстрованого окремо взятими націями), що уявляється нам як більш-менш самодостатня схема соціальної співпраці, а ще як така, що має більш-менш довершену культуру. Якщо ми досягнемо успіху в випадку окремо взятого суспільства, тоді можна буде спробувати й розширити нашу початкову теорію, пристосувавши її так, як того вимагає подальше дослідження.

ються, коли люди знають своє теперішнє місце в безперервному суспільстві, зазнають на собі впливу непорівнянних соціальних та природних випадковостей. Прийняті принципи залежать від реального ходу подій, що відбуваються в рамках інституційної структури. Реальними угодами нам годі вийти за межі несподіваної пригоди, а чи точно визначити підхожу незалежну норму.

Зрозуміло також, чому, коли ми тлумачимо сторони як вільних і рівноправних моральних осіб, вони мають розсудково міркувати так, от ніби їм зовсім мало відомо про самих себе (посилаючись тут на запону невідання). Бо братися до справи інакшим чином означало б усе ще допускати, щоб різні глибокі й випадкові впливи відбивалися на принципах, покликаних регулювати соціальні стосунки сторін як таких осіб. Отож ми припускаємо, що сторони не знають ні свого місця в суспільстві, ні свого класового становища, ні соціального статусу, ні свого талану чи безталання в розподілі природних талантів і здібностей, причому всі вони перебувають у рамках діапазону норми¹. Ані не знають сторони ні про свої кінцеві цілі й інтереси, ні про свою конкретну психологічну натуру.

І, нарешті, аби установити справедливість між поколіннями (наприклад, в угоді про принцип справедливих заощаджень), сторони, що, згідно з припущенням, є сучасниками, не знають теперішнього стану суспільства. Вони не мають інформації про запаси природних ресурсів, чи про продуктивні активи, чи про рівень технології — поза межами того, що можна висувати із припущення про існування обставин справедливості. Відносний талан, чи безталання, їхнього покоління їм іще невідомий. Бо коли сучасники під час домовляння про те, як їм ставитися одному до одного й до майбутніх поколінь, перебувають під впливом такого чи такого загального опису теперішнього стану суспільства, вони ще не поскидали з рахунку тих наслідків історичної та соціальної випадковості, які закарбувалися в основній структурі. Отак ми доходимо до не стільки тоншої, скільки товщої запони незнання: нам слід розуміти сторони, наскільки це можливо, лише як моральних осіб, абстрагованих від випадковостей. Первісна ситуація, аби бути чесною, ставиться до сторін симетрично, адже вони рівні як моральні особи: одні й ті самі релевантні якості характеризують кожен з них. Починаючи зі

¹ Діапазон норми визначається так: оскільки фундаментальна проблема справедливості стосується взаємин між тими, що є повними й активними учасниками суспільства, прямо чи непрямо пов'язаними один з одним протягом цілого життя, то розсудково буде припустити, ніби кожен із них має фізичні потреби й психологічні здібності в межах певного діапазону норми. Отже, ми не беремо до розгляду проблеми спеціальної охорони здоров'я й того, як бути з душевнохворими. Якщо ми виробимо життєздатну теорію для діапазону норми, то згодом зможемо спробувати дати раду й цим та іншим випадкам.

стану відсутності інформації, ми допускаємо саме стільки інформації, аби вистачило на те, щоб зробити угоду розумово-раціональною, хоча та інформація досі ще незалежна від історичної, природної й соціальної випадкової пригоди. Значно більша кількість інформації була б сумісною з безсторонністю, але кантіанський погляд домагається більшого за це¹.

Тож очевидним є те, чому суспільний договір слід розглядати як гіпотетичний і позаісторичний. Пояснення тут таке, що порозуміння в первісній позиції являє собою наслідок розумового процесу розмірковування за ідеальних та позаісторичних умов, що виражають певні розсудкові примусові обмеження. Немає ніякого здійсненого способу втілити насправді цей розмірковувальний процес у життя і мати певність, що він відповідає тим нав'язаним умовам. Ось чому неможливо допевнитися в тому наслідкові з допомогою чисто процедурної справедливості, як вона реалізується розмірковуваннями сторін стосовно якоїсь там актуальної нагоди. Натомість наслідок слід визначати через розсудково-аналітичні розмірковування: себто первісну позицію треба характеризувати з достатньою точністю, аби можна було випрацювати із природи сторін та ситуації, що перед нею вони стоять, до якої ж саме концепції справедливості схиляється рівновага розсудкових мотивів. Зміст справедливості має розкриватися розсудком: себто розв'язуванням поставленої первісною позицією проблеми угоди.

Аби зберегти теперішній час вхідної інтерпретації, всім питанням справедливості дають раду через примусові обмеження, що застосовуються до сучасників. Ось розгляньмо питання справедливих заощаджень: оскільки суспільство є системою довготривалої співпраці поколінь, необхідно виробити принцип для заощаджень. Перед сторонами може бути поставлена вимога: не стільки уявляти пряму (гіпотетичну й позаісторичну) угоду між усіма поколіннями, скільки погодитися на певний принцип заощаджень, який улягав би тій умові, що вони повинні хотіти, аби й всі *попередні* покоління його дотримувалися. Тож коректний принцип буде той, що члени будь-котрого покоління (а отже, й усіх поколінь) приймуть як засаду, що її має дотримуватися їхнє покоління, і як засаду, що її дотримання вони хотіли б і від попередніх, і від прийдешніх поколінь, хоч би як далеко довелося заглибитися в минуле чи майбутнє².

¹ За цей спосіб розрізнення товщої й тоншої запони незнання я в боргу перед Джошуєю Рабіновичем.

² Це формулювання умов угоди про принцип справедливих заощаджень відрізняється від формулювання, даного в *Theory*, с. 128 і далі й 291 і далі. Там не вимагається, аби сторони повинні були хотіти й від попередніх поколінь дотримання того принципу, що його вони приймають як сучасники. Тож коли при-

Те, що первісна ситуація є гіпотетичною й позаісторичною, не створює ніяких труднощів, якщо коректно розуміти її теоретичну мету. На вхідній інтерпретації теперішнього часу ми можемо, так би мовити, увійти в ту ситуацію в будь-котрий момент, просто привівши наше морально-розсудкове розумування про п'ять принципів у відповідність із обумовленими процедурними примусовими обмеженнями. Ми розглянули судження на багатьох рівнях загальності, від конкретніших до абстрактніших. Тож коли ми стверджуємо судження, виражені цими примусовими обмеженнями, а тим самим — і цінності, втілені в ідеї чесності між рівноправними моральними особами, коли мають бути прийняті перші принципи для основної структури, тоді ми повинні прийняти й результуючі обмеження концепцій справедливості. Початкова ситуація — це спроба представити та об'єднати формальні й загальні елементи нашої моральної думки в зручній для вжитку й зрозумілій конструкції, аби використати ці елементи для визначення найрозсудковіших із перших принципів справедливості.

На закінчення зазначу, що, хай-но ми завважимо відмітну роль основної структури й абстрагуємося від різних випадковостей, що бувають у її рамках, аби знайти підходящу концепцію справедливості для її регулювання, як перед нами неминуче заміріє якась подоба первісної позиції. Це — природне розширення ідеї суспільного договору, коли ми беремо основну структуру за первинний предмет справедливості.

§ 7. Особливі риси початкової угоди

У цьому місці я розмірковую, чому початкова угода має риси, що відрізняють її від усякої іншої угоди. І знов пояснення криється в відмінній ролі основної структури: ми повинні відрізнити конкретні угоди й спілки, укладені й утворені, відповідно, в рамках цієї структури, від початкової угоди та членства осіб у суспільстві в якості громадян. Обміркуймо спочатку конкретні угоди: як правило, вони засновуються на відомих (чи

припустити, що покоління не мають взаємної одне в одному зацікавленості, нічого не стримає їх тоді й від відмови робити будь-які заощадження взагалі. Аби впоратися з цією трудністю, поставлено умову, що сторони дбають про своїх наступників. Хоча це — розважлива розсудкова умова, наведена вище вимога тим добра, що усуває цю трудність, не міняючи мотиваційного припущення. А ще вона оберігає теперішній час від вхідної інтерпретації первісної позиції, узгоджуючись із строгою умовою згоди й теорією ідеалу взагалі. За цю переробку я в боргу перед Томасом Населем і Дерекком Парфітом, а ще зробити це підказувала мені Джейн Інґліш, яка наголошує на зв'язку з теорією ідеалу. Див. її «Справедливість між поколіннями», с. 98.

ймовірних) активах і спроможностях, можливостях та інтересах сторін, якими їх реалізовано в рамках фонових інституцій. Ми можемо припустити, що кожна сторона, хай то буде індивід чи спілка, має відкритими перед собою різні альтернативи, так що вони можуть порівняти ймовірні вигоди й невигоди цих альтернатив і тоді відповідно діяти. За певних умов можна скласти оцінку чиемусь внескові до спільного підприємства чи до існуючої спілки: при цьому просто відзначається, як поведеться тому підприємству чи тій спілці без членства особи, про яку мова, і різниця й складе її вартість для підприємства чи спілки. Індивіди допевнюють у привабливості вступу до спілок чи підприємств через порівняння цього зі своїми можливостями. Тож конкретних угод досягають у контексті існуючих і передбачуваних конфігурацій стосунків у рамках основної структури, і саме ці конфігурації й забезпечують основу для договірних розрахунків.

Контекст суспільного договору разюче відрізняється від цього, й він повинен допускати, серед усього іншого, три факти, а саме: що членство у нашому суспільстві є даним, що ми не можемо знати, ким би ми були, коли б не належали до нього (можливо, самій цій думці бракує сенсу), та що суспільство загалом не має мет (чи впорядкування мет) у тому розумінні, в якому їх мають індивіди чи спілки. Значення цих фактів стане зрозумілим, коли ми спробуємо розглядати суспільний договір як ординарну угоду й поцікавимося, як же розвиватимуться міркування, що ведуть до нього. Оскільки членство у їхньому суспільстві є даним, то й не постає питання, щоб сторони порівнювали принади інших суспільств. До того ж немає способу ідентифікувати потенційний внесок до суспільства такого індивіда, що ще не є його членом, оскільки цю потенційність годі пізнати, й вона в будь-якому випадку є іррелевантною до їхньої теперішньої ситуації. І не тільки це, а й з точки зору суспільства як цілого стосовно будь-якого одного з його членів не існує ніякого набору погоджених цілей, через посилення на які могли б бути поціновані потенційні соціальні внески індивіда. Спілки й індивіди мають такі цілі, а от добре організоване суспільство — ні; хоча воно й має за мету чинити справедливість усім своїм громадянам, але це не така мета, що дорівнює їхнім сподіваним внескам, визначаючи на тій основі їхню соціальну роль чи їхню вартість із соціальної точки зору. Поняттю індивідового внеску до суспільства, що розглядається як спілка (таке має повноваження те суспільство, коли воно пропонує умови вступу до нього, беручи їх із цілей тих, хто вже є членом суспільства як спілки), немає місця в кантівському погляді. Тож необхідно укладати суспільний договір особливим чином, що відрізняв би його від інших угод.

У справедливості як чесності це робиться через побудову поняття первісної позиції. Ця ж побудова має відбивати ті допіру відзначені фундаментальні протиріччя, а ще вона повинна надавати відсутні елементи, аби можна було досягти розумової-раціональної угоди. Розгляньмо по черзі три факти з попереднього параграфа. У зв'язку з першим із них сторони в первісній позиції припускають, що їхнє членство в суспільстві є фіксованим. Ця презумпція відбиває той факт, що ми народжуємося в наше суспільство і в рамках його структури реалізуємо лише один із багатьох можливих виявів нашої особистості, а питання нашого вступу до котрогось іншого суспільства і не постає. Ось чому завдання сторін — домовитися про принципи для основної структури суспільства, де, як припускається, їм судилося прожити свої життя. Хоча прийняті принципи, безперечно, допускатимуть еміграцію (підпорядковану доречним застереженням), вони не допустять таких накреслень, що були б справедливими лише за умови дозволеної еміграції. Утворені вже прихильності до осіб і місць, до спілок і спільнот, а також культурні зв'язки є зазвичай надто сильними, щоб від них відмовлятися, тож не слід сумувати з приводу цього факту. Отже, право на еміграцію не відбивається на тому, що вважають за справедливую основну структуру, оскільки цю структуру слід розглядати як такий план, у якому люди народжуються й проживають, згодом, ціле своє життя.

А зараз, повертаючись до вказаного вище факту, зауважмо, що запона незнання не лише установлює чесність між рівноправними моральними особами, але й, виключаючи інформацію про дійсні інтереси й здібності сторін, відповідає тому способу, в який, коли абстрагуватися від нашого місця й нашої історії в суспільстві, немає змоги дізнатися навіть про наші потенційні здібності, а наші інтереси й вдачі все ще мають сформуватися. Отже, початкова ситуація належним чином визнає те, що до нашої природи як розсудкових і відповідальних позасуспільних створінь належить лише якийсь потенціал для цілого діапазону можливостей. Третє і останнє: немає ніяких інших соціальних цілей, окрім тих, що установлені чи схвалені самими принципами справедливості; однак ці принципи ще треба прийняти.

І все ж, хоча ті розрахунки, що зазвичай впливають на угоди, що укладаються в рамках суспільства, не мають місця в первісній позиції, інші аспекти цієї початкової ситуації забезпечують обрамлення для розумового розмірковування. Тож ці альтернативи є не нагодами вступу до інших суспільств, а, натомість, таким собі списком концепцій справедливості, покликаних регулювати основну структуру чийогось власного суспіль-

ства. Інтереси й преференції сторін даються їхнім бажанням мати первинні блага¹. Їхні конкретні кінцеві цілі й наміри вже сформовані, хоча їм ще невідомі,— і саме ці уже сформовані інтереси, а також умови, необхідні для збереження моральної особистості, вони й намагаються захистити класифікованими концепціями на основі свого віддання переваги (у первісній позиції) первинним благам. І, нарешті, наявність загальної соціальної теорії дає достатню основу для оцінки здійсненності й наслідків альтернативних концепцій справедливості. З огляду на ці аспекти первісної позиції, ідея суспільного договору як розумовий захід може бути дотримана, незважаючи на незвичайну природу цієї угоди.

§ 8. Соціальна природа стосунків між людьми

Обміркуймо тепер три способи, якими соціальний аспект міжлюдських стосунків відбивається у змісті самих принципів справедливості. Перший з них, принцип відмінності (що керує економічними й соціальними нерівностями) не проводить розрізнення між тим, чого індивіди набувають як члени суспільства, й тим, чого б вони набули, коли б існували поза таким членством². Бо й справді, не добереш пуття із поняття тієї частини соціальних вигод індивіда, яка перевищує те, що було б їхнім становищем в іншому суспільстві чи в природному стані. Вибудовуючи доведення з так званої первісної позиції, ми могли б, при бажанні, ввести природний стан у співвіднесенні його із так званим моментом незгоди. Цей момент може бути визначений як загальний егоїзм із його наслідками, й він може слугувати й природним станом³. Але ці умови не ідентифікують яко-

¹ Ці блага визначаються як речі, що їх сторонам, із точки зору первісної позиції, було б розумово-раціонально бажати, незалежно від їхніх кінцевих цілей (ім невідомих). Вони правлять за, сказати б, узагальнені засоби для реалізації всіх, чи майже всіх, розумових систем цілей. Див.: *Theory*, pp. 92–95, 396f., 433f.

² Одна з цілей §§ 7–8 — дати відповідь на чітку критику Девіда Готье на адресу принципу відмінності: David Gautier, «Justice and Natural Endowment», *Social Theory and Practice* 3 (1974):3–26. Я посилаюся тут на його трактування цієї теми тому, що його аргументація засновується на здатності розрізняти між тим, чого індивіди набувають як члени суспільства, й набутих ними у природному стані. Якщо це розрізнення не має ніякого корисного значення, тоді я вірю, що цим самим розчищено шлях до відповіді на закид Готье. Звісно, тут слід сказати набагато більше. Принаймні я цілком згоден із його зауваженнями, зробленими на с. 25 і далі, й велика частина мого трактування має за мету показати, як можна так викладати кантівський у своїй основі погляд, щоб він не розходився з тими його зауваженнями.

³ Див. *Theory*, pp. 136, 147; пор. 80.

гось певного стану. У первісній позиції тільки й відомо, що кожна з концепцій справедливості, наявних у сторін, має такі наслідки, що є вищими за загальний егоїзм. Питання не стоїть про те, щоб визначити хоч би чий внесок до суспільства, чи про те, наскільки краще кожному з них ведеться, аніж коли б вони не належали до нього, а потім підігнати соціальні вигоди громадян під ці оцінки. Хоча ми й можемо провести цей тип розрізнення у випадку спілок, що існують у рамках суспільства, паралельні розрахунки не мають підстав при прийнятті принципів для основної структури. Ні наша ситуація в інших суспільствах, ні наше становище у природному стані не відіграють ніякої ролі в поцінуванні концепцій справедливості. І зрозуміло, що ці поняття не є релевантними у застосуванні обох принципів справедливості.

Другий спосіб споріднений із попереднім і полягає в тому, що обидва принципи справедливості регулюють набуття прав узамін за зроблені до спілок внески, й він може відноситись і до інших форм співпраці, здійснюваних у рамках основної структури. Як ми вже переконалися, ці внески оцінюються на основі конкретних цілей індивідів та спілок, причому внески людей здійснюються почасти під впливом їхніх зусиль і досягнень, а почасти — під впливом соціальних обставин і випадкових нагод. Внески можуть бути визначені як внески до цієї чи тієї спілки в цій чи тій ситуації. Такі внески відбивають маргінальну корисність для якоїсь конкретної групи. Цих внесків не слід плутати із зробленим для самого суспільства, а чи для вартості для суспільства його членів у якості громадян. Сума індивідових прав чи навіть його некомпенсованих внесків до спілок у рамках суспільства не повинна розглядатись як внесок до суспільства. В рамках кантівського погляду немає місця для ідеї індивідового внеску до суспільства, яка б відповідала ідеї індивідового внеску до спілок у рамках суспільства. Оскільки ми порівнюємо вартість громадян узагалі, то їхня вартість у справедливому й добре організованому суспільстві буде завжди рівною¹, і ця рівність відбивається в системі основних свобод і чесних можливостей, а також у діях принципу відмінності².

Третій, останній спосіб нагадує, що в кантівському погляді сторони розглядаються як вільні й рівноправні моральні особи. Сказати, що вони — моральні особи, означає заявити, що вони

¹ Вартість громадян у добре організованому суспільстві завжди рівна, позаяк у такому суспільстві припускається, що кожен підкоряється справедливим інституціям і виконує свої обов'язки та зобов'язання, спонукуваний, коли слід, достатньо сильним чуттям справедливості. Нерівності не виникають із нерівної моральної вартості — пояснення їм криється деінде.

² Див. нижче, другий абзац § 9.

мають якусь концепцію блага (певну систему кінцевих цілей) і спроможність розуміти таку чи таку концепцію справедливості й дотримуватися її у своєму житті (чуття справедливості). Але ж свободу моральних осіб можна тлумачити під двома загłówками. По-перше: як вільні особи вони вважають себе за таких, що мають інтерес найвищого порядку в регулюванні усіх своїх інших, навіть фундаментальних, інтересів розсудком, себто розумовими й розсудковими принципами, що виступають виразниками їхньої самостійності. До того ж вільні особи не думають про себе як про нерозривно прип'ятих до хоч би якої конкретної кінцевої мети чи до комплексу таких мет, а розглядають себе як завжди здатних оцінювати й переглядати свої цілі у світлі розсудкових міркувань. По-друге: ми припускаємо, що вільні особи є відповідальними за свої інтереси й наміри: вони здатні контролювати й переглядати свої хотіння й бажання і, коли того вимагають обставини, беруть на себе відповідальність за такі свої дії¹.

Але ж свобода в застосуванні до соціальних інституцій означає певний взірець прав і свобод, а рівна свобода означає, що певні елементарні свободи й можливості є рівними та що соціальні й економічні нерівності регулюються принципами, які належно пристосовано, аби зберегти чесну цінність цих свобод. Із наведених попереду визначень свободи в застосуванні до моральних осіб стає зрозуміло, що вільні й рівноправні особи не визначаються як такі, чиї соціальні стосунки відповідають самим тим принципам, що мають бути погоджені у первісній позиції. Адже сказати це означало б підірвати доведення цих принципів, засноване на тому, що вони і є принципи, які мають бути прийняті. Та коли вже сторони описано в термінах, які мають інституційне вираження, тоді, зважаючи на роль основної структури, не випадковим буде те, що перші принципи справедливості застосовуються безпосередньо до основної структури. Свобода й рівність моральних осіб вимагають певної громадської форми, а зміст обох принципів робить це сподівання дійсністю. А це контрастує, наприклад, із класичним утилітаризмом, який бере за основне спроможність на почуття втіхи та болю при переживанні певного реально цінного досвіду, визначуваного в такий спосіб, що тут непотрібно ніякого конкретного інституційного вираження, хоча, звісно, певні соціальні форми бувають вищими за інші як дієвіші засоби досягнення більшої чистої рівноваги щастя, а чи більшої суми цінності.

¹ Ці зауваги трохи повніше викладено у «Відповіді Александеру й Масгрейву»: «Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economics* 88 (November 1974):639–43.

§ 9. Ідеальна форма для основної структури

Тепер ми переходимо до четвертого й останнього моменту (див. кінець § 1), а саме: що, хоча суспільство й може у визначенні розподільчих часток розсудково покладатися на великий елемент чисто процедурної справедливості, така чи така концепція справедливості повинна бути втіленням ідеальної форми для основної структури, у світлі якої мають обмежуватися й підганятися, пристосовуватися накопичені результати триваючих соціальних процесів¹.

Тепер, з огляду на особливу роль основної структури, природно буде поставити наступне запитання: згідно з яким принципом можуть вільні й рівноправні моральні особи прийняти той факт, що на соціальні й економічні нерівності справляють глибокий вплив соціальний достаток, природні та історичні випадковості? Оскільки сторони розглядають самих себе як таких осіб, то очевидним вихідним пунктом для них буде припущення, що всі соціальні первинні блага, включно з прибутком і багатством, мали б бути рівними: кожному слід би мати рівну частку. Але їм годилося б узяти до уваги ще й організаційні вимоги та економічну ефективність. Отож нерозсудково було б застосовуватися на рівному поділі. Але основна структура повинна б допускати організаційні й економічні нерівності, поки вони поліпшують становище кожного, включно й з ситуаціями найменш привілейованих, за умови, що ці нерівності узгоджуються з рівною свободою й справедливою рівністю шансів. А що починають вони з рівних часток, то найменш привілейовані (коли брати рівний поділ за опорну позначку) мають, так би мовити, право вето. І таким чином сторони доходять принципу різниці. Тут рівний поділ приймається за опорну позначку, бо він відбиває ситуації людей, коли їх представлено як вільних і рівноправних моральних осіб. Ті з цих осіб, хто здобув більше за інших, мають робити це на умовах, що покращують становище тих, кому дісталось менше. Ці інтуїтивні міркування вказують, чому принцип різниці є підходящим критерієм для регулювання соціальних та економічних нерівностей.

Аби збагнути принцип різниці, слід узяти до уваги декілька моментів. По-перше, ті два принципи справедливості, оскільки вони працюють у парі, втілюють важливий елемент суто процедурної справедливості у дійсному визначенні розподільчих часток. Застосовуються вони до основної структури та її сис-

¹ Про чисто процедурну справедливість див. у *Theory*, pp. 84–89, 310–15, а також с. 64, 66, 72 і далі, 79, 274–80, 305–10.

теми набуття прав; у рамках належних меж справедливими будуть хоч би які результуючі розподільчі частки. Справедливого поділу можна досягти лише через поточну дію справедливого соціального довготривалого процесу, в ході якого, у відповідності з публічно проголошеними правилами, заробляються й пошановуються права. Ці риси визначають суто процедурну справедливість. Ось чому, коли питатись абстрактно, чи один якийсь поділ певного даного запасу речей серед визначених індивідів з відомими бажаннями й відданими перевагами є справедливішим за котрийсь інший, то на це запитання просто не існує відповіді ¹.

Отже, принципи справедливості, й зокрема принцип відмінності, прикладаються до основних громадських принципів і політик, що регулюють соціальні й економічні нерівності. До них удаються, аби налагодити систему прав і здобутків та зрівноважити відомі повсякденні норми й приписи, які використовує ось ця система. Принцип відмінності підходить, наприклад, для оподаткування прибутку й власності, для фіскальної й економічної політики. Застосовується він до проголошеної системи громадських права й законів, а не до конкретних обгородок чи розподілів, і не до рішень індивідів та спілок, а, радше, до інституційного тла, на якому й відбуваються ті обгородки й рішення. Немає неоголошених та непередбачуваних втручань у сподівання й надбання громадян. Права заробляються й пошановуються в міру того, як громадська система правила проголошує. Податки та обмеження є усі, в принципі, передбачуваними, й набуток набуваються за відомої умови, що будуть зроблені певні трансфери й перерозподіли. Той закид, ніби принцип відмінності тягне за собою і безперервні корекції конкретних розподілів, а ще — свавільні втручання до приватних обгородок, засновується на непорозумінні.

Знов же, обидва принципи справедливості не наполягають, ніби поточний розподіл у будь-який даний час (чи протягом тривалого часу) узгоджується з хоч би яким осяжним взірцем, скажімо, з рівністю, чи ніби рівень вирахованої з розподілу нерівності припадає на якийсь певний діапазон, скажімо, цінностей за коефіцієнтом Джіні ². Зачіпається тут те, що (дозволенні) нерівності повинні б робити певний функціональний внесок до сподівань найменш привілейованих, де цей функціональний внесок результує з дії прийнятої в громадянських інституціях системи прав. Однак ця мета не покликана усувати випадковос-

¹ Там само, р. 88.

² Щодо цього та інших мірил нерівності див. працю А. К. Сена *po e o o - i e p i v i c* K. Sen, *n c o n o m i c n e a l i t y* (New or : . . . Norton, 1973), розд. 2.

ті з соціального життя, бо певні випадковості є неминучими. Отже, навіть коли який-небудь рівний розподіл природних активів здається відповіднішим рівності вільних осіб, питання перерозподілу цих активів не виникне, оскільки це було б несумісним із цілістю особи. Немає у нас і потреби робити хоч би які особливі припущення, наскільки великими є природні варіації; ми тільки припускаємо, що вони, як реалізовані в пізнішому житті, зазнають впливу багатьох типів випадковостей. Інституції повинні організовувати соціальну співпрацю так, аби заохочувати конструктивні зусилля. Ми маємо право на наші природні здібності й право на все те, на що здобуваємо повноваження, беручи участь у справедливому суспільному процесі. Проблема, звісно, полягає в тому, як такий процес схарактеризувати. Обидва принципи виражають ту ідею, що ніхто не повинен одержати менше, ніж одержав би при рівному розподілі первинних благ, і то, коли плідність соціальної співпраці допускає якесь загальне поліпшення; тоді існуючі нерівності мають спрацювати на благо тих, чиє становище покращало найменш, беручи рівний розподіл за опорну позначку.

Обидва принципи визначають також певну ідеальну форму для основної структури, у світлі якої обмежують і налагоджують існуючі інституційні й процедурні процеси. Серед цих примусових обмежень є обмеження на накопичення власності (особливо коли існує приватна власність у продуктивних активах), які впливають із вимог справедливої цінності політичної свободи й чесної рівності можливостей, а також обмеження, засновані на міркуваннях стабільності й припустимої заздрості, які обидві пов'язані з суттєвим первинним благом самоповаги¹. Ми потребуємо якогось такого ідеалу, аби управляти налагодженнями, необхідними для збереження фонової справедливості. Як ми вже переконалися (у § 4), навіть коли всі діють чесно-справедливо, згідно з визначеними правилами, що нав'язувати їх індивідам є і розсудковим, і здійсненним,— навіть це призведе до того наслідку, що загальна кількість окремих оборудок зрештою таки підірве фонову справедливість. Це стає очевидним, коли ми, як і повинні, вважатимемо суспільство за таке, де співпраця переходить із покоління в покоління. Тож навіть у добре організованому суспільстві завжди необхідні налагоджування основної структури. Отже, інституційний розподіл праці має бути установлений між основною структурою й правилами, що застосовуються безпосередньо до конкретних оборудок. Індивіди й спілки лишаються вільними домагатися своїх цілей в рамках структури фонових інституцій, що здійснюють

¹ Див.: *Theory*, с. 224–27, 277f., 534–37, 543–46.

операції, необхідні для підтримування справедливої основної структури.

Потреба в структурному ідеалі для визначення примусових обмежень та управління налагоджуваннями не залежить від несправедливості. Навіть за неухильного дотримання усіх розсудкових і практичних правил постійно потрібні такі налагоджування. Той факт, що поточне політичне й соціальне життя часто буває просякнуте великою кількістю несправедливості, просто підкреслює цю необхідність. Суто процедурна теорія, що не містила б ніяких структурних принципів для справедливого соціального ладу, не мала б жодної користі в нашому світі, де політична мета — ліквідувати несправедливість і скеровувати зміни в напрямку справедливої основної структури. Всяка концепція справедливості повинна точно визначати необхідні структурні принципи, вказуючи на всеосяжний напрямок політичної дії. За відсутності такої ідеальної форми для фонових інституцій немає розумової-раціональної основи ні для постійного налагоджування соціального процесу, аби зберегти фонову справедливість, ні для усунення існуючої несправедливості. Тож ідеальна теорія, що визначає абсолютно справедливу основну структуру, є необхідним доповненням до неідеальної теорії, без якої бажанню зміни бракує мети.

§ 10. Відповідь на Гегелеву критику

Цим я завершую мій виклад чотирьох моментів, сформульованих наприкінці § 1. Одним із результатів сказаного є відповідь ідеалізові. Проблема тут ось яка: для вироблення концепції справедливості кантівського типу бажаним здається відокремити структуру Кантової доктрини від її тла в трансцендентальному ідеалізмі, надавши їй певного процедурного тлумачення з допомогою побудови первісної позиції. (Це відокремлення важливе вже хоча б тому, що воно мало б дати нам змогу побачити, наскільки далеко може зайти процедурна інтерпретація кантівського погляду в рамках розсудково-емпіричної структури.) Але нам, щоб досягти цієї мети, треба довести, що конструкція первісної позиції, яка послуговується ідеєю суспільного договору, не є відкритою для тих переконливих заперечень, що їх висували ідеалісти проти договірної традиції їхніх днів.

Тож Гегель гадав, що це вчення плутає суспільство й державу зі спілкою приватних осіб; що воно дозволяє, аби загальна форма й зміст громадського права до завеликої міри визначалися випадковими й специфічними приватними інтересами та особистими клопотами індивідів, а ще — що воно не може витлумачити до пуття той факт, що не нам вирішувати, чи наро-

дитися в нашому суспільстві й належати до нього. Для Гегеля доктрина суспільного договору була незаконним і некритичним розширенням ідей, притаманних тому, що він називав «громадянським суспільством», і ним обмежених. Наступним закидом був той, що ця доктрина не спромоглася визнати соціальну природу людських істот, будучи залежною від приписування їм певних фіксованих природних здатностей і специфічних бажань, незалежних від суспільства й передуючих йому — з теоретичних міркувань¹.

Я спробував відповісти на ці критичні закиди твердженням, що первинним предметом справедливості є основна структура суспільства, яка має фундаментальне завдання установляти фонув справедливості (§§ 4–5). І, хоча ця точка зору може, на перший погляд, видатися поступкою, все ж таки вона нею не є: первісну позицію можна все одно схарактеризувати так, що вона створює ситуацію для справедливого договору між вільними й рівноправними моральними особами, й то таку ситуацію, що в ній вони можуть досягти розумової згоди. Це характеризування залежить від нашого уявлення вільних і рівноправних моральних осіб у певний спосіб і тлумачення їхніх бажань і потреб (для цілей дискусії в у первісній позиції) в термінах звіту про первинні блага. Звісно, ми повинні відрізнати договір, заснований на концепції справедливості, від усіх інших угод, однак ця вимога не викликає подиву: нам і годиться сподіватися тієї угоди, що установляла б принципи для основної структури, аби вона мала риси, що відрізняли б її від усіх інших угод, здійснюваних у рамках тієї структури (§§ 6–7). І, нарешті, я вказав, як справедливості як чесності може примиряти соціальну природу людей (§ 8). Водночас, оскільки виходить вона із доречно індивідуалістичної основи (первісна позиція уявляється як справедлива між вільних і рівноправних моральних осіб), вона є й моральною концепцією, що забезпечує належне місце для соціальних цінностей, не жертвуючи при цьому свободою й цілістю особи.

Може виявитися, що інші погляди на договір неспроможні відповісти на ідеалістичну критику. Доктрини історичного процесу, от як Гобсова чи окова, а чи лібертаріанська точка зору, хоч які відмінні одна від одної в істотних моментах, усі здаються відкритими для критики. По-перше, оскільки суспільний договір твориться людьми, що перебувають у природному стані (випадки Гобса й ока), або індивіди погоджуються стати клієнтами панівної протекційної агенції (за лібертаріанською схемою), неминучим видається, що умовам цих угод, а чи обстави-

¹ Див. *Філософію права* у перекладі Т. М. Нокса: *The Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), cc. 58f., 70f., 156f., 186.

нам, які вони ратифікують, судилося зазнати істотного впливу випадковостей і несподіванок от ніби справедливого історичного процесу, що не має тенденції зберігати чи рухатися в напрямку фоновой справедливості. Цю трудність разуче ілюструє Локове вчення. Він припускає, що не всі ті члени суспільства, котрі йдуть за соціальною угодою, мають рівні політичні права: громадяни мають право голосувати в силу володіння власністю, так що позбавлені власності не мають права голосу й права здійснювати політичну владу¹. Згодом саме різноманітні накопичення от ніби справедливого історичного процесу із покоління в покоління позбавили багатьох власності без вини в тому з їхнього боку, тож, хоча суспільний договір і подальша довіреність політичної влади є абсолютно розумовими-раціональними з їхньої точки зору й не суперечать їхньому обов'язку перед Богом, вони не забезпечують їм їхніх основних політичних прав. Коли дивитися з кантівської точки зору, то Локова доктрина неналежним чином піддає соціальні стосунки моральних осіб історичним і соціальним випадковостям, що є зовнішніми стосовно їхніх свободи й рівності й зрештою їх підривають. Примусові обмеження, що їх Лок накладає на от ніби історичний процес, не є досить сильними, щоб схарактеризувати таку концепцію фоновой справедливості, яка була б прийнятною для вільних і рівноправних моральних осіб. Це можна вивести, припустивши, що соціальна угода має бути укладена незагаймо після створення людських істот як вільних і рівноправних осіб у природному стані. Припускаючи, що їхня ситуація стосовно одне одного належно представляє їхні свободу й рівність та що (як гадає Лок) Бог нікого не наділив правом здійснювати політичну владу, вони згодом мають визнати принципи, які забезпечували б рівні основні (включно з політичними) права для всіх на всю протяжність подальшого історичного процесу. Це прочитання Локового погляду робить його однією з от ніби позаісторичних доктрин, коли ми припустимо, що протягом релевантного періоду часу люди були надто розсіяні, аби досягти хоч якого порозуміння. Те, що Лок начебто не розглянув цієї альтернативної можливості, виявляє історичний аспект його теорії².

А ще ж я запропонував, щоб усяка «договірна» теорія мала визнавати, що розподіл праці є необхідним між операціями основної структури в підтримуванні фоновой справедливості й визначенням та втіленням юридичної системи правил, що прикладаються безпосередньо до індивідів і спілок, управляючи їх-

¹ Див. *Другий трактат про урядування* (*Second Treatise of Government*), читачи разом §§ 140 і 158.

² За цей спосіб бачення історичного аспекту Локової теорії я в боргу перед Квентіном Скінером.

німи конкретними обладнаннями. І, нарешті, в типово кантівській теорії договору немає місця для протиставлення ситуації індивідів у природному стані й їхнього становища в суспільстві. Цей тип порівняння належить винятково до таких угод, що укладаються в рамках фонових інституцій, і не відіграє ніякої ролі у визначенні основних прав членів суспільства. До того ж будь-яка опорна позначка порівняння між відносними привілеями громадян має засновуватися на їхніх теперішніх стосунках і способі, в який соціальні інституції діють нині, а не на тому, наскільки дійсна (чи якась от ніби справедлива) історична послідовність обладнок, сліди якої тягнуться в минуле багатьох поколінь, поліпшила (чи поліпшить) обставини кожного порівняно з початковим (чи якимсь гіпотетичним) природним станом.

Моя мета тут полягає не в тому, щоб критикувати інші теорії суспільного договору. Для цього була б потрібна ціла окрема дискусія. Радше я намагався пояснити, чому справедливість як чесність бере основну структуру за перший предмет справедливості й пробує розробити для цього випадку якусь особливу теорію. Зважаючи на унікальні риси й роль цієї структури, ідея суспільного договору повинна бути належним чином перероблена, якщо має бути реалізований задум кантівської форми доктрини про суспільний договір. Я старався показати, як можна зробити необхідні для цього трансформації.

Лекція VIII

ОСНОВНІ СВОБОДИ ТА ЇХНІЙ ПРІОРИТЕТ¹

Г. Л. А. Гарт указував, що в моїй *Теорії справедливості* тлумачення основних свобод і їхнього пріоритету містить, серед інших недоглядів, дві серйозні прогалини. У цій лекції я окреслю, бо не можу дозволити більшій собі докладності, як ці прогалини можна заповнити. Перша з них полягає в тому, що підстави, на яких сторони у первісній позиції приймають основні свободи й погоджуються на їх пріоритет, не знайшли достатнього пояснення². Ця прогалина пов'язана із другою — тією, що, коли принципи справедливості застосовуються до конституційної, законодавчої та судової стадій, не дається ніякого задовільного критерію, як слід надалі визначати основні сво-

¹ Це — значною мірою перероблена й довша версія тієї «тєнерівської» лекції, що була прочитана в Мічиганському університеті у квітні 1981 р. Я вдячний «Фундації Тенера» й факультету філософії Мічиганського університету за нагоду прочитати там цю лекцію. Хотів би при цій нагоді висловити мою вдячність Г. Л. А. Гарту за його критичну рецензію (див. прим. 2), на яку я спробую почати відповіді. Я намагався накинути відповіді на дві щонайфундаментальніші, на мою думку, труднощі, які він піднімає, а це призвело до кількох важливих змін у моєму тлумаченні свободи. За багато цінних коментарів і пропозицій стосовно того, як дати раду тим складностям, що на них указує Гарт, я у великому боргу перед Джошуєю Рабіновичем.

В цій переробці я також завдячую Семюелу Шефлеру й Ентоні Кронмену, їхнім коментарям, що їх вони зробили відразу ж після прочитання лекції, а також подальшим розмовам. Шефлерові коментарі спонукали мене цілковито переписати й до істотної міри збільшити первісну версію того, що є нині §§ 5 і 6. Кронменові коментарі особливо придалися в переробці § 7. А ще я маю подякувати Бертону Дребену, повчальні поради та обговорення якого спричинилися до того, що видається незліченними змінами й переробками.

Замість вступу я зазначу тут, що моє тлумачення основних свобод і їх пріоритету, коли його застосовувати до конституційної доктрини того, що я називаю «добре організованим суспільством», має певну подібність до добре знаного погляду Александра Міклджона (див. прим. 2, с. 284). Однак тут є й важливі відмінності. По-перше, той тип першества, що його Міклджен відає політичним свободам та вільному слову, тут віддається комплексові елементарних свобод як цілості; по-друге, цінність самоврядування, що для Міклджона часто видається панівною, вважається тут лише однією з важливих цінностей, та й годі, і, нарешті, філософське тло основних свобод у нас із ним вельми відмінне.

² Див.: Г. Л. А. Гарт, «Ролз про свободу та її пріоритет»: Н. Л. А. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», *University of Chicago Law Review* 40 (3) (Spring 1973):551–55 (посилаюсь надалі як на: Hart); передрук у: *Reading Rawls*, ed. by Norman Daniels (New York: Basic Books, 1975), cc. 249–52 (надалі: Daniels).

боди й пристосовувати їх одну до одної, коли стають відомими соціальні обставини¹. Я постараюсь заповнити обидві ці прогалини, вводячи версії переробки, внесені вже в моїх «дьюївських» лекціях. Окреслю, як можна заснувати основні свободи й підстави для їх пріоритету на концепції громадян як вільних і рівноправних осіб, у поєднанні з поліпшеним тлумаченням первинних благ². Ці ж переробки виявляють, що основні свободи та їх пріоритет спираються на таку концепцію особи, яка була б визнана за ліберальну, а не на, як гадав Гарт, самі міркування розумових-раціональних інтересів³. І все ж структура й зміст справедливості як чесності лишаються до значної міри тими самими; за винятком важливої зміни у формулюванні першого принципу справедливості, виклад обох принципів справедливості зостається незмінним, і так само й пріоритет першого принципу над другим.

§ 1. Початкова мета справедливості як чесності

Перш ніж узятись за ті дві прогалини в тлумаченні основних свобод, треба зробити кілька попередніх зауваг. По-перше, ті два принципи справедливості формулюються ось так:

а. Кожна особа має рівне право на цілковито адекватний план основних свобод, який є сумісним із подібною схемою свобод для всіх.

б. Соціальні й економічні нерівності мають задовольняти дві умови. Умова перша: вони повинні бути закріплені за посадами й постами, відкритими для всіх за умов справедливої рівності можливостей. Умова друга: вони мають приписати щонайбільшу користь найменш привілейованим членам суспільства.

Зміна у згаданому вище першому принципі справедливості полягає в тому, що словами «цілковито адекватний план» замінено вираз із *Теорії*: «щонайширшу тотальну систему»⁴. Ця заміна потягла за собою вставку «який є» перед словом «сумісний». Підстави для цієї заміни пояснюються далі, а поняття ціл-

¹ Hart, pp. 542–50; Daniels, pp. 239–44.

² Див.: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (9) (September 1980):519–30.

³ Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

⁴ Вираз «щонайширший» ужито в головних формулюваннях принципів справедливості на с. 60, 250 і 302. Вираз «тотальна система» вжито в другому й третьому з цих формулювань.

ковито адекватного плану обговорюється в § 8. Поки що я залишаю це питання без розгляду.

Наступна попередня заувага полягає в тому, що рівні основні свободи в першому принципі справедливості визначаються ось таким переліком і в ось такому порядку: свобода думки й свобода совісті; політичні свободи, свобода об'єднань, а також свободи, що визначаються свободою й цілісністю особи; і, нарешті, права й свободи, які охоплюються владою права. Ніякий пріоритет не приписується свободі як такій, от ніби здійснення чогось такого, що зветься «свободою», має винятково високу цінність і є головною, коли не єдиною, метою політичної й соціальної справедливості. Існує, звісно, загальна презумпція проти накладання правових та інших обмежень, без достатніх на те підстав, на поведінку. Але ця презумпція не створює ніякого особливого пріоритету для будь-якої конкретної свободи. Гарт зазначив, однак, що я в *Теорії* іноді вдаюся до аргументів і фраз, які нібито натякають, що йдеться саме про пріоритет свободи як такої; хоча, як він і сам переконався, це не є коректною інтерпретацією¹. Протягом історії демократичної думки увага фокусувалася на досягненні певних особливих свобод і конституційних гарантій, як це подибується, наприклад, у різних «біллях про права» й деклараціях прав людини. Моє тлумачення основних свобод іде в річищі цієї традиції.

Дехто може подумати, нібито подати основні свободи якись списком — це тимчасовий засіб, і всяка філософська концепція справедливості мала б обходитися без цього. Ми звикли до моральних доктрин, що подаються у вигляді загальних дефініцій і вичерпних перших принципів. Завважмо, однак: якщо ми спромоглися знайти список свобод, який, коли його зробити частиною тих двох принципів справедливості, веде сторони в первісній позиції до погодження радше на цих принципах, аніж на інших наявних у них принципах справедливості, тоді й буде досягнуто те, що ми могли б назвати «початковою метою» справедливості як чесності. Ця ж мета повинна показати, що ті два принципи справедливості дають краще розуміння претензій свободи й рівності в демократичному суспільстві, ніж перші принципи, пов'язані з традиційними доктринами утилітаризму, з перфекціонізмом чи інтуїціонізмом. Саме ці принципи, вкупі з двома принципами справедливості, і є тими альтернативами, що

¹ Гарт дає перцептивне обговорення того, чи перший принцип справедливості розуміє під «свободою» те, що я назвав «свободою як такою». Це питання виникає тому, що в першому формулюванні принципу, наведеному на с. 60, і ще деінде я вживаю вираз «основна свобода» чи просто «свобода», коли мав би казати: «основні свободи». Загалом же я погоджуюся з Гартовою аргументацією; див.: Hart, cc. 537–41; Daniels, cc. 234–37.

їх мають у своєму розпорядженні сторони в первісній позиції, коли визначено цю початкову мету.

Але ж список основних свобод можна скласти двома способами. Один із них історичний: ми робимо огляд конституцій демократичних країн і накидаємо список свобод, що захищаються зазвичай, а ще розглядаємо роль цих свобод у тих конституціях, що добре себе зарекомендували. Хоча сторони в первісній позиції не володіють цим різновидом інформації, ним володіємо ми — ви і я, що формуємо справедливість як чесність, — і тому це історичне знання може вплинути на зміст тих принципів справедливості, що їх ми допускаємо як альтернативи для сторін¹. А ось другий спосіб: розмірковувати, котрі зі свобод є істотними соціальними умовами для адекватного розвитку й повного здійснення тих двох здатностей моральної особистості протягом цілого її життя. Роблячи це, ми поєднуємо основні свободи з концепцією особи, використовуваною в справедливості як чесності, і я ще повернуся до цих важливих речей у §§ 3—6.

Припустімо, що ми знайшли список основних свобод, який досягає початкової мети справедливості як чесності. Цей список ми розглядаємо як вихідну точку, що її можна поліпшити знайденням такого другого списку, коли сторони в первісній позиції пристануть радше на два принципи з другого, аніж на два принципи з початкового списку. Цей процес можна б продовжувати без кінця, але скоро може вичерпатися відмітна спроможність філософської рефлексії. Коли це станеться, ми повинні пристати на останній список, якому ми віддали перевагу, й тоді визначити далі цей список точніше на конституційній, законодавчій та судовій стадіях, коли вже збільшено загальне знання про соціальні інституції й про обставини суспільства. Достатньо буде того, що міркування, виведені з точки зору первісної позиції, визначатимуть загальну форму й зміст основних свобод і пояснюватимуть прийняття двох принципів справедливості, адже лише вони з усіх альтернатив утілюють ці свободи, наділяючи їх пріоритетом. Отже, з погляду методології, не має бути ніяких втрат при використанні процедури наближення крок за кроком до списку свобод та подальшого їх визначення.

І остання заувага стосовно використання такого чи такого списку свобод. Дискусія про пріоритет свободи, подібно до всіх дискусій із первісної позиції, завжди відноситься до даного переліку альтернатив, із якого мають вибирати сторони. Одна з цих альтернатив, ті два принципи справедливості,

¹ Див. «Кантівський конструктивізм у моральній теорії»: «Kantian Constructivism in Moral Theory», Lect. I, cc. 533—34, Lect. III, cc. 567—68.

містить у собі, як частину свого визначення, певний список основних свобод і їх пріоритету. Джерелом цих альтернатив є історична традиція моральної й політичної філософії. Ми маємо розглядати первісну позицію й характеризування розмірковувань сторін як засіб вибирання принципів справедливості з уже представлених альтернатив. І це має той важливий наслідок, що для установа пріоритету свободи необхідно довести: концепція особи у поєднанні з різноманітними іншими аспектами первісної позиції є сама по собі достатньою для виведення задовільного списку свобод і принципів справедливості, що наділяють їх пріоритетом. І не треба доводити, що два принципи справедливості (із пріоритетом свободи включно) будуть прийняті з будь-якого переліку альтернатив, хоч би як щедро ми доповнювали його іншими принципами¹. Мене тут цікавить початкова мета справедливості як чесності, що, як визначено вище, тільки й має довести, що принципи справедливості будуть прийняті швидше за інші традиційні альтернативи. Якщо це можна зробити, тоді ми можемо перейти до подальших уточнень.

§ 2. Особливий статус основних свобод

Після цих попередніх зауваг я почну з відзначання декількох рис основних свобод та їх пріоритету. По-перше, пріоритет свободи означає, що перший принцип справедливості наділяє основні свободи, як їх подає список, особливим статусом. Вони мають абсолютну вагу стосовно розсудкових підстав громадського блага й перфекціоністських цінностей². Наприклад, не можна заперечити рівні політичні свободи певних соціальних груп на тих підставах, буцім їхнє володіння цими свободами дасть їм змогу блокувати політичні заходи, потрібні для економічної ефективності й зростання. Ані не можна було б виправдати який-небудь дискримінаційно-вибірковий указ про військову службу (під час війни) на тих підставах, нібито це — найвигідніший, у соціальному відношенні, спосіб провести мобілізацію. Подібним міркуванням не переважити претензій основних свобод.

¹ Щодо цього моменту див.: *Theory*, с. 581.

² Вирази «громадське благо» й «перфекціоністські цінності» я вживаю для посилання на поняття доброчесності в телеологічних моральних доктринах, відповідно, утилітаризму й перфекціонізму. Тож ці поняття визначаються незалежно від якогось поняття права, наприклад, в утилітаризмі (а також у великій частині економіки добробуту), як задоволення бажань, чи інтересів, чи відданих переваг індивідів. Див. іще: *Theory*, с. 24–26.

Оскільки різні основні свободи неминуче заходять одна з одною в конфлікт, то інституційні правила, що визначають ці свободи, мають бути підігнані так, аби вписуватися в когерентний план свобод. Пріоритет свободи імплікує на практиці, що така чи така основна свобода може бути обмежена чи й заперечена лише задля котроїсь іншої чи й кількох інших основних свобод, але ніколи, як я вже сказав, заради міркувань громадського блага чи перфекціоністських цінностей. Це обмеження є істинним навіть коли ті, хто має користь із більшої ефективності чи разом поділяє більшу суму привілеїв, є тими самими особами, чиї свободи обмежуються чи й заперечуються. А що основні свободи можуть бути обмежені, коли вони стикаються одна з одною, то жодна з них не є абсолютною, ані не є істинною вимога, аби в остаточно підігнаній схемі усі основні свободи мали однакове забезпечення (незалежно від того, що це могло б означати). Скорше, хоч би як ці свободи були підігнані в одну когерентну схему, схема ця буде забезпечена однаково для всіх громадян.

У розумінні пріоритету основних свобод ми повинні розрізняти їх обмеження та регулювання¹. Пріоритет цих свобод не порушується тоді, коли їх просто регулюють, як те й має робитися, аби скомпонувати з них один план, а також пристосувати до певних соціальних умов, що необхідно для тривалого їх здійснювання. Поки забезпечується те, що я назву «центральним діапазоном застосування» основних свобод, виконуються й принципи справедливості. Наприклад, правила порядку є істотними для регулювання вільної дискусії². Без загального прийняття розсудкових процедур добування інформації й приписів дебатування свобода слова не може служити своїй меті. Не можуть усі говорити разом чи використовувати одну й ту саму громадську службу водночас для різних цілей. Інституювання основних свобод, достоту як і виконання різних бажань, вимагає розплановування й соціальної організації. Необхідні регулювання не слід плутати з обмеженнями змісту мови, на-

¹ Це розрізнення відоме, воно важливе у конституційному праві. Див., напр., працю Лоуренса Трайба *Американське конституційне право*: Lawrence Tribe. *American Constitutional Law* (Mineola, N.Y.: The Foundation Press, 1978), розд. 12. § 2,— де воно прикладається до свободи слова як такої, що захищена Першою поправкою. Мені в *Теорії* не вдалося провести це розрізнення у вирішальних моментах мого витлумачення основних свобод. Я в боргу перед Джошуєю Рабін-новіцем за прояснення цієї справи.

² Див. працю Александра Міклдждона *Вільне слово та його стосунки з самоврядуванням*: Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (New York: Harper and Row, 1948), розд. 1, § 6,— з його відомим обговоренням різниці між правилами порядку й правилами, що обмежують зміст мови.

приклад, із заборонами агітації за певні релігійні, філософські чи політичні доктрини, а чи обговорення питань загального й конкретного фактажу, релевантних при оцінюванні справедливості основної структури суспільства. Громадський вжиток нашого розсудку¹ має регулюватися, але пріоритет свободи вимагає, аби це робилося, наскільки це можливо, для збереження недоторканим центрального діапазону застосування кожної основної свободи.

На мою думку, мудро було б обмежити основні свободи тими, які є дійсно істотними, сподіваючись, що свободи, котрі не є основними, будуть задовільно допущені загальною презумпцією, коли скидання тягара доказу вирішується іншими вимогами двох принципів справедливості. Розсудковою підставою для цього обмеження списку основних свобод є особливий статус цих свобод. Хоч би коли ми збільшили список основних свобод, ми ризикуємо при цьому ослабити захист найсуттєвіших із них і знов створити в рамках плану свобод непевні й некеровані балануючі проблеми, що їх ми сподівались позбутися доладно описаним поняттям пріоритету. Ось чому я скрізь припускаю, хоч і не завжди про це згадуватиму, що основні свободи того списку завжди мають пріоритет, і це часто впливатиме й з їх доведень.

Останній момент щодо пріоритету свободи полягає в тому, що цей пріоритет не вимагається за всіх умов. Однак для наших теперішніх цілей я припускаю: він вимагається за того, що я назвав би «розсудково сприятливими умовами», себто за таких соціальних обставин, які, за умови існування політичної волі, дозволяють дієве запровадження й повне здійснення цих свобод. Ці умови визначаються культурою суспільства, його традиціями й набутими уміннями в чинних інституціях, а також його рівнем економічного розвитку (що не обов'язково має бути особливо високим) та ще, безперечно, й іншими речами. Я припускаю як достатньо очевидне для наших цілей, що в нашій країні на сьогодні дійсно існують розсудково сприятливі умови, так що для нас існує й вимога пріоритету основних свобод. Звісно, чи існує відповідна політична воля, — то зовсім інше питання. Хоча, за визначенням, ця воля існує в добре організованому суспільстві, і в нашому суспільстві допомога її формуванню є частиною нашого політичного завдання.

¹ Вираз «громадський вжиток нашого розсудку» взято з Кантового есею «Що є Просвітництво?» (1784), де його можна знайти в п'ятому параграфі: академічне видання *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (1912), с. 36–37. Кант проти-ставляє громадський вжиток розсудку, який є вільним, вжиткові приватному, що може й не бути вільним. Я не хочу сказати, що я схвалюю цей погляд.

Спираючись на попередні зауваги про пріоритет свободи, я підсумую декілька рис схеми основних свобод. По-перше: як я уже вказав, я припускаю, що кожна така свобода має те, що я назвав би «центральною діпазоном застосування». Інституційний захист цього діпазону застосування — це умова адекватного розвитку й повного здійснення двох моральних повноважень громадян як вільних і рівноправних осіб. Цю заувагу я розвину в подальших розділах. По-друге: основні свободи можна зробити сумісними одну з одною, принаймні в рамках їхнього центрального діпазону застосування. Висловлюючись інакше, за розсудково сприятливих умов існує й застосовна на практиці схема свобод, що можуть бути інституційовані там, де захищено центральний діпазон кожної свободи. Але існування отакої схеми не вивести лише з концепції особи, що має ті два моральні повноваження; годі ж вивести його й тільки з того факту, що певні свободи, разом з іншими первинними благами в якості універсальних засобів, є необхідними для розвитку й здійснення цих повноважень. Обидва ці елементи мають вписуватися в певне здійснення конституційне накреслення. Історичний досвід демократичних інституцій і роздуми про принципи конституційного плану наводять на думку, що й справді можна знайти застосовну на практиці схему свобод.

Я вже зазначав, що схема основних свобод не визначається у всіх деталях міркуваннями, наявними в первісній позиції. Досить того, що загальну форму й зміст основних свобод можна окреслити, а підстави для їх пріоритету — зрозуміти. Подальше визначення свобод полишається на конституційну, законодавчу й судову стадії. Але, окреслюючи цю загальну форму й зміст, ми повинні досить чітко вказати на особливу роль і центральний діпазон застосування основних свобод, щоб повести процес подальшого уточнюючого визначення на наступних стадіях. Наприклад, серед основних свобод особи є право володіти особою власністю й право виняткового користування нею. Роль цієї свободи — дозволяти достатню матеріальну базу для чуття особистої незалежності й самоповаги, адже обидві ці речі є суттєво необхідними для розвитку й здійснення моральних сил. При цьому слід уникати двох ширших концепцій права власності як основної свободи. Одна з цих концепцій поширює це право, включаючи сюди й певні права придбання й заповідання, а також право на володіння засобами виробництва й природними ресурсами. Згідно ж із другою концепцією, до права власності входить і рівне право брати участь у контролюванні засобів виробництва та природних ресурсів, які мають бути соціальною власністю. Ці ширші концепції

не надаються до вжитку, оскільки, на мою думку, вони не можуть бути враховані як необхідні для розвитку й здійснення моральних здатностей. Заслуги цих та інших концепцій права власності вирішуються на пізніших стадіях, коли наявною стає набагато більша кількість інформації про обставини суспільства й історичні традиції¹.

І, нарешті, не припускається, що основні свободи однаково важливі чи оцінюються одними й тими самими розсудковими міркуваннями. Так, одна течія ліберальної традиції розглядає політичні вольності як такі, що мають меншу істинну цінність за свободи думки та совісті й за громадянські свободи як такі. Те, що Констан назвав «свободами нових», цінується вище за «вольності древніх»². У великому сучасному суспільстві, хай там що було істинним у місті-державі класичних часів, вважається, що політичні свободи мають менше місце в концепціях блага більшості осіб. Роль політичних свобод у збереженні інших свобод є, можливо, до значної міри інструментальною³. Але навіть якщо цей погляд і є коректним, це не перешкоджає нам зарахувати певні політичні свободи до основних свобод і захищати їх пріоритетом свободи. Адже щоб наділити ці свободи пріоритетом, потрібно тільки, щоб вони були досить важливими як істотні інституційні засоби забезпечення інших основних свобод за обставин сучасної держави. І коли наділення їх пріоритетом допомагає пояснити судження пріоритетності, що їх ми схильні стверджувати по належному розмірчуванню, тоді поки що все гаразд.

§ 3. Концепції особи й соціальної співпраці

Тепер я розгляну першу прогалину в моєму тлумаченні свободи. Пригадаймо, що ця прогалина стосується підстав, на яких сторони в первісній позиції приймають перший принцип справедливості й погоджуються на пріоритет його основних свобод як таких, що виражені верховенством першо-

¹ Як докладніше подання цього параграфа див. обговорення в: *Theory*, сс. 270–74, 280–82, – питання приватної власності в демократичному суспільстві на противагу соціалізму. Обидва принципи справедливості самі по собі не розв'язують цього питання.

² Див. Констанів есей «Про вольність древніх у порівнянні зі свободою нових»: Constant, «De la Liberté des Anciens comparée a celle des modernes» (1819).

³ Важливий недавній виклад цього погляду див. у праці Ісаї Берліна «Два концепти свободи»: Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty» (1958), передрукованої в *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969); див., напр., с. 165–66.

го принципу справедливості над другим. Аби заповнити цю прогалину, я вводжу певну концепцію особи разом із парною до неї концепцією соціальної співпраці¹. Розгляньмо спочатку концепцію особи: є чимало різних аспектів нашої природи, що можуть бути виокремлені як особливо значущі, залежно від нашої мети й точки зору. Цей факт засвідчується і вживанням таких виразів, як *Homo politicus*, *Homo oeconomicus*, *Homo faber*. У справедливості як чесності метою є вироблення концепції політичної й соціальної справедливості, що конгеніальна щонайглибше закоріненим переконанням і традиціям сучасної демократичної держави. Сенса цього — переконатися, чи можемо ми дати раду цій безвиході в нашій нещодавній політичній історії, а саме: чи немає порозуміння на тому шляху, де основні соціальні інституції мають бути розташовані, якщо вони повинні відповідати свободі й рівності осіб. Тож від самого початку концепція особи розглядається як частина концепції політичної й соціальної справедливості. Себто вона характеризує те, як громадяни повинні думати про себе та один про одного у своїх політичних та соціальних стосунках, як їх визначено основною структурою. Цю концепцію не слід плутати з ідеалом особистого життя (наприклад, з ідеалом дружби) чи з якимсь ідеалом певної спілки, а ще менше — з ідеалом, подібним до стоїчного ідеалу мудрої людини.

Зв'язок між поняттям соціальної співпраці й концепцією особи, який я вводжу, можна пояснити так. Поняття соціальної співпраці не є просто поняттям координованої соціальної діяльності, ефективно організованої й керованої визнаними громадськістю правилами задля досягнення якоїсь всеосяжної мети. Соціальна співпраця завжди спрямована на спільне благо, а звідси випливає, що вона охоплює два елементи: перший є певним поділюваним поняттям чесних умов співпраці, прийняття яких можна розсудково сподіватися від кожного учасника, за умови, що й вся решта подібним же чином їх поділяє. Чесні умови співпраці чітко виражають ідею взаємності й взаємозалежності: усі, хто співпрацює, повинні мати й давати користь чи брати на себе частку спільних тягарів, визначуваних у якийсь підходящий спосіб доречною опорною позначкою порівняння. Цей елемент соціальної співпраці я називаю «розсудкове». Другий же елемент відповідає поняттю «розумового»: він відноситься до розумової-раціональної переваги кожного учасника, до того, що учасники намагаються просувати як індивіди. Поняття чесних-справедливих умов співпраці учасники поділяють, тоді як

¹ У цьому й наступному розділах я спираюся на мою працю «Кантівський конструктивізм у теорії моралі», прим. 4, щоб забезпечити необхідне тло для подальшого доведення.

їхні концепції власної розумової-раціональної вигоди назагал різняться. Єдність соціальної співпраці спирається на згоду осіб на її поняття чесних-справедливих умов.

Але ж належне поняття чесних-справедливих умов співпраці залежить від природи самої кооперативної діяльності: від її фонового соціального контексту, від цілей і прагнень учасників, від того, як вони розглядають самих себе й один одного і т. ін. Що є чесними умовами для спільних партнерств і спілок, а чи для невеликих груп і команд, те не підходить для соціальної співпраці. Адже в цьому випадку ми починаємо з розгляду основної структури суспільства взагалі як певної форми співпраці. Ця структура охоплює головні соціальні інституції: конституцію, економічний устрій, правовий лад із його визначенням власності й тому подібне, а також як ці інституції складаються в єдину систему. Визначальним для основної структури є те, що вона створює конструкцію для самодостатньої схеми співпраці на всі істотні цілі людського життя, і ті цілі обслуговуються всім розмаїттям спілок і груп у рамках цієї конструкції. Оскільки ж я припускаю, що суспільство, про яке мова, є закритим, то ми маємо уявити, що тут немає іншого входу чи виходу, як тільки через народження й смерть; тож особи народжуються в суспільство, що береться як самодостатня схема співпраці, й нам слід уявляти осіб як таких, що мають спроможність бути нормальними й цілковито співпрацюючими членами суспільства протягом цілого свого життя. Із цих умовлень випливає, що, хоча соціальна співпраця може здійснюватися з готовністю й гармонійністю, будучи в цьому розумінні добровільною, вона не є добровільною в тому ж розумінні, в якому добровільними є вступ чи приналежність до спілок і груп у рамках суспільства. Соціальній співпраці немає іншої альтернативи, окрім послуху знехотя, з обуренням, а чи опору й громадянської війни.

Отже, увага наша фокусується на таких особах, що спроможні бути нормальними й цілковито співпрацюючими членами суспільства протягом цілого свого життя. Здатність на соціальну співпрацю вважається фундаментальною, оскільки основна структура суспільства прийнята в якості першого предмета справедливості. Чесні умови соціальної співпраці для цього випадку визначають зміст політичної й соціальної концепції справедливості. Однак коли розглядати осіб у такий спосіб, ми тим самим приписуємо їм дві здатності моральної особистості. Цими двома здатностями є спроможність на чуття права й справедливості (спроможність шанувати чесні умови співпраці й, отже, бути розсудковими) і спроможність на концепцію блага (а отже, й на розумовість). Коли розглядати докладніш, то спро-

можність на чуття справедливості є здатністю розуміти, застосовувати дієве бажання (а також спонукатися таким бажанням) діяти за (а не просто у відповідності з) принципами справедливості як чесними умовами соціальної співпраці. Спроможність на концепцію блага є здатністю формулювати, переглядати й розумово дотримуватися такої концепції, себто концепції того, що ми собі вважаємо за вартісне людське життя. Всяка концепція блага зазвичай складається з ясного плану кінцевих цілей і замірів, а також бажань, що мають процвітати певні особи й спілки як предмети прихильностей і лояльностей. А ще до такої концепції входить який-небудь погляд на наші стосунки зі світом — релігійні, філософські чи моральні, — через посилання на які ми й розуміємо ці прихильності й цілі.

Наступний крок — узяти ті дві моральні здатності за необхідну й достатню умову того, аби вважатися повноцінним і рівноправним членом суспільства у питаннях політичної справедливості. Хто може брати участь у соціальній співпраці протягом цілого свого життя й хто має готовність шанувати належні чесні умови співпраці, усі такі розглядаються як рівноправні громадяни. Тут ми припускаємо, що ті моральні здатності реалізуються до необхідного мінімального рівня й супроводжуються в будь-який даний час певною, чітко визначеною концепцією блага. Коли чинні ці припущення, тоді стають підпорядкованими варіації та відмінності в природних обдарованнях і здібностях: вони більше не відбиваються на статусові осіб як рівноправних громадян й стають релевантними лише тоді, коли ми кандидуємо на певні посади й пости, а чи коли належимо або хочемо вступити до певних спілок у рамках суспільства. Тож політична справедливість стосується до основної структури як до всеосяжної інституційної конструкції, в рамках якої розвиваються й реалізуються природні обдаровання й здібності індивідів, а також існують у суспільстві різноманітні спілки.

Досі я нічого ще не сказав про зміст справедливих умов співпраці чи про те, що нас тут цікавить: про основні свободи та їх пріоритет. Щоб підійти до цього питання, підбиймо підсумок такими словами: справедливі умови соціальної співпраці — це умови, за яких ми як вільні особи маємо готовність сумлінно й протягом цілого нашого життя співпрацювати з усіма членами суспільства. До цього додаймо ще: співпрацювати на основі взаємоповаги. Із додачею цього речення зрозумілим стає, що справедливі умови співпраці може визнати кожен без обурення, чи приниження, чи (коли вже на те пішло) без нечистого сумління, якщо громадяни розглядають і самих себе, й один одного як таких, що до необхідної міри мають ті дві моральні здатності, що

становлять основу рівноправного громадянства. На цьому тлі проблему точного визначення основних свобод та обґрунтування їх пріоритету можна розглядати як проблему визначення належних справедливих умов співпраці на основі взаємоповаги. До релігійних воєн XVI й XVII сторіч рамки цих справедливих умов були вузько окреслені: соціальна співпраця на основі взаємоповаги вважалася неможливою з представниками інших віросповідань — або ж (у запроваджених мною термінах) із тими, хто стверджував фундаментально відмінну концепцію блага. Лібералізм як філософська доктрина походить саме з цих сторіч, коли розроблено різні аргументи на користь віротерпимості¹. У XIX ст. ліберальну доктрину сформулювали в її головних рисах Констан, Токвіль і Міл — для контексту сучасної демократичної держави, прихід якої, гадали вони, не за горами. Поворотним припущенням лібералізму є положення, що рівноправні громадяни мають різні й воістину несумірні та непримиренні концепції блага². В сучасному демократичному суспільстві існування таких різноманітних способів життя бачиться як нормальна умова, усунути яку могло б хіба що самодержавне використання влади. Тож лібералізм приймає множинність концепцій блага як факт сучасного життя, за умови, звісно, що ці концепції шанують межі, точно визначені належними принципами справедливості. Він намагається довести, що й множинність концепцій блага є бажаною, й що такий чи такий режим свободи може примирити цю множинність, аби досягти численних вигод людської розмаїтості.

Метою моїх цих лекцій є накреслити зв'язок між основними свободами з їхнім пріоритетом і справедливими умовами соціальної співпраці рівноправних осіб, як це й описано вище. Смысл уведення використаної мною концепції особи й парної до неї концепції соціальної співпраці полягає в намаганні прощтовхнути ліберальний погляд іще на крок далі, себто закоренити його припущення у двох філософських концепціях його підґрунтя, а тоді вказати, як основні свободи з їх пріоритетом

¹ Повчальний огляд цих аргументів див. у праці Алена *Історія політичної думки XVI ст.*: Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, pp. 73–103, 231–46, 302–31, 428–30, — а також його *Англійську політичну думку, 1603–1660: English Political Thought, 1603–1660* (London: Methuen, 1938), pp. 199–249. Погляди, висловлені в Локових *Листах терпимості* (1689) чи в *Духові законів* Монтеск'є (1748), мають довгу передісторію.

² У лібералізмі, як його викладає Берлін у своїх «Двох концептах свободи»: Berlin, «Two Concepts of Liberty», pp. 167–71, — це припущення є центральним. Я гадаю, що воно прочитується між рядками в цитованих авторів, але годі приятти сюди ту імпліцитність. Щодо ближчих у часі викладів див. працю Роналда Дворкіна «Лібералізм»: R. Dworkin, «Liberalism», в *Public and Private Morality*, ed. by Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

можуть розглядатись як такі, що належать до справедливих умов соціальної співпраці, де природа цієї співпраці відповідає умовам, що їх нав'язують ці концепції. Соціальний союз уже засновується не на такій концепції блага, що дається яким-небудь спільним релігійним віруванням чи спільною філософською доктриною, а на поділюваній загалом громадській концепції справедливості, відповідній концепції громадян демократичної держави як вільних і рівноправних осіб.

§ 4. Первісна позиція

Аби пояснити, як це може бути зроблено, я зараз коротенько підсумую сказане мною деінде про роль того, що я назвав «первісною позицією», та про спосіб, у який вона формує концепцію особи¹. Провідна ідея тут та, що первісна позиція поєднує концепцію особи й парну до неї концепцію соціальної співпраці з певними особливими принципами справедливості. (А ці принципи дають точне визначення тому, що я раніше назвав «справедливими умовами соціальної співпраці».) Ось як первісна позиція установлює зв'язок між цими двома філософськими концепціями й особливими принципами справедливості: сторони в цій позиції описуються як розумово автономні представники громадян суспільства. Як такі представники, сторони повинні зробити все від них залежне для тих, кого вони представляють, будучи улеглими обмеженням первісної позиції. Наприклад, сторони симетрично розташовані стосовно одна одної, тож є в цьому розумінні рівними, ну а те, що я назвав «запоною незнання», означає, що сторони не знають ні про соціальне становище, ні про концепцію блага (про її конкретні цілі й прихильності), ні про реалізовані здібності й психологічні нахили, ні про багато що інше тих осіб, кого вони представляють. І, як я вже зазначав, сторони повинні пристати на певні принципи справедливості за коротким списком альтернатив, даним традицією моральної й політичної філософії. Домовленість між сторонами з певних визначених принципів установлює зв'язок між цими принципами й представленою в первісній позиції концепцією особи. Оце в такий спосіб доповнюються змісту справедливих умов співпраці для уявлюваних так осіб.

Слід чітко розрізняти дві різні частини первісної позиції. Ці частини відповідають тим двом здатностям моральної особистості або ж тому, що я назвав «спроможністю бути розсуд-

¹ Стосовно первісної позиції див. *Теорію*, статті покажчика, а про те, як вона формує концепцію особи, див. іще «Кантівський конструктивізм у моральній теорії».

ковим» і «спроможністю бути розумовим». Хоча первісна позиція назагал представляє обидві моральні здатності й тому представляє повну концепцію особи, сторони як розумово автономні представники осіб суспільства представляють тільки розумове: сторони погоджуються на ті принципи, які вони вважають за найкращі для тих, кого вони представляють, коли дивитися з точки зору цих осіб концепції блага та їхньої спроможності формулювати, переглядати й розумово дотримуватися такої концепції, допоки сторони можуть пізнавати ці речі. Розсудкове ж, чи спроможність осіб на чуття справедливості, яке тут є їхньою спроможністю шанувати справедливі умови соціальної співпраці, представлено різними обмеженнями, що їм підпорядковуються сторони в первісній позиції, а також умовами, які накладаються на їхню угоду. Коли принципи справедливості, що їх прийняли сторони, стверджено й задіяно рівноправними громадянами суспільства, отоді громадяни діють із повною самостійністю. Різниця між повною самостійністю й самостійністю розумовою така: розумова автономія діє, виходячи лише з нашої спроможності бути розумовими і з тієї визначеної концепції блага, що її ми маємо в будь-який даний час. Повна ж самостійність охоплює не тільки цю спроможність бути розумовими, а й спроможність розвивати нашу концепцію блага способами, сумісними з шануванням справедливих умов соціальної співпраці, себто принципів справедливості. У добре організованому суспільстві, де громадяни знають, що вони можуть розраховувати на чуття справедливості один одного, ми можемо припустити, що особа зазвичай хоче діяти справедливо, а також хоче бути визнаною іншими як хтось такий, на кого можна покладатися як на цілковито й ціложиттєво співпрацюючого члена суспільства. Тому цілковито самостійні особи публічно визнають справедливі умови соціальної співпраці й діють згідно з ними, спонукувані розсудковими підставами, що точно визначені поділюваними всіма принципами справедливості. Сторони, однак, є лише розумово самостійними, оскільки примусові обмеження розсудкового просто нав'язуються іззовні. Справді-бо, розумова самостійність сторін є просто автономією штучних діячів, що населяють таку собі конструкцію, призначення якої — моделювати повну концепцію особи як і розсудкової, й розумової. Саме рівноправні громадяни добре організованого суспільства є цілковито самостійними, бо вони вільно приймають примусові обмеження розсудкового, і їхнє політичне життя від того, що вони саме так чинять, відбиває ту концепцію особи, яка вважає за фундаментальну їхню спроможність на соціальну співпрацю. Саме повна самостійність активних громадян виражає

той політичний ідеал, що має бути реалізований у соціальному світі¹.

Тож ми можемо сказати, що сторони в первісній позиції є, в якості розумових представників, розумово самостійними у двох відношеннях. По-перше, від них не вимагається, аби вони у своїх розмірковуваннях удавалися до хоч би яких попередніх чи апріорних принципів права й справедливості, а чи керувалися такими засадами. По-друге, доходячи згоди стосовно того, на яких принципах справедливості прийняти щось із наявних альтернатив, сторони мають керуватися лише тим, що, як вони гадають, є для безперечного блага репрезентованих ними осіб, наскільки дозволяють їм визначити це інформаційні обмеження. Та досягнута в первісній позиції згода стосовно двох принципів справедливості має бути таким порозумінням, що засновувалося б на розумово автономних у цьому розумінні розсудкових підставах. Отже, по суті, ми вдаємося до розумово самостійних розмірковувань сторін, аби вибрати з даних альтернатив справедливі умови співпраці між репрезентованими ними особами.

Набагато більше годилося б сказати, аби адекватно пояснити наведений нами підсумок. Але тут я мушу повернутися до міркувань, що рухають сторонами у первісній позиції. Звісно, їхня загальна мета полягає в тому, щоб зреалізувати свою відповідальність і зробити все від них залежне для сприяння визначеному благу представлених ними сторін. Проблема тут та, що, за наявності обмежень запони незнання, для сторін може виявитися неможливим установити благо цих сторін, а отже, й досягти для них розумової-раціональної угоди. Для розв'язання цієї проблеми ми вводимо поняття первинних благ і перелічуємо список різноманітних речей, що підпадають під цей заголовок. Головна ідея тут та, що первинні блага виокремлюються з допомогою запитування, які речі є назагал необхідними як соціальні умови й універсальні засоби, аби, маючи їх, особи могли дотримуватися своїх визначених концепцій блага й розвивати та реалізувати свої дві моральні здатності. Тут ми повинні мати на увазі соціальні вимоги й нормальні обставини людського життя в демократичному суспільстві. Те, що первинні блага є необхідними умовами для реалізації тих моральних здатностей і є уні-

¹ Я вдаюся до розрізнення двох частин первісної позиції, що відповідають розсудковому й розумовому, як такий собі яскравий спосіб викласти ту ідею, що ця позиція моделює *повну* концепцію особи. Я сподіваюся, що це допоможе уникнути кількох хибних інтерпретацій цієї позиції, наприклад, нібито її задумано, як морально нейтральну чи нібито вона моделює лише поняття розумовості й тому начебто справедливості як чесність намагається вибирати принципи справедливості чисто на основі концепції розумового вибору, як це розуміється в економіці чи теорії рішень. Щоб таке намагання чинив кантівський погляд — про таке шкода й мови, це несумісно з його концепцією особи.

версальними засобами для досить широкого діапазону остаточних цілей, передбачає різні загальні факти, стосовні людських потреб і здібностей, їхніх характерних фаз і потреб у харчуванні, стосунків соціальної взаємозалежності й чимало іншого. Нам потрібен щонайменше якийсь грубий начерк розумових-раціональних планів на життя, котрий би показував, чому вони зазвичай мають певну структуру й залежать від первинних благ при своєму формулюванні, перегляді й виконанні. Те, що слід вважати за первинні блага, не вирішується запитуванням, які загальні засоби є істотними для досягнення остаточних цілей, звичайна чи нормальна спільність яких для людей могла б бути доведена певним вичерпним емпіричним чи історичним оглядом. Таких мет, якщо вони є взагалі, має бути небагато, але й ті, що є, можуть і не служити цілям такої чи іншої концепції справедливості. Характеризування первинних благ не засновується на таких історичних чи соціальних фактах. Хоча визначення первинних благ покликається на якесь знання загальних обставин та вимог соціального життя, чинить воно так лише у світлі певної, наперед заданої концепції особи.

П'ять перелічених у *Теорії* типів первинних благ (разом із поясненням, чому кожен із них уживається) є такі:

а. Основні свободи (свободи думки, совісті тощо), які є тлом інституційних умов, необхідних для розвитку й повного та поінформованого здійснення двох моральних здатностей (особливо ж у тому, що далі, в § 8, я називатиму «двома фундаментальними випадками»); ці свободи є також необхідними для захисту широкого діапазону визначених концепцій блага (в рамках справедливості).

б. Свобода пересування й вільного вибору заняття на тлі різноманітних можливостей: ці можливості допускають домагання різних кінцевих цілей і дозволяють реалізовувати рішення переглядати й змішувати їх, якщо ми того бажаємо.

в. Повноваження й прерогативи відповідальних посад і постів: вони відкривають поле діяльності перед різними самоврядними й соціальними спроможностями людського «Я».

г. Прибуток і багатство, що розуміються широко як універсальні засоби (як такі, що мають обмінну цінність): прибуток і багатство потрібні для прямого чи непрямого досягнення широкого діапазону цілей, хоч би якими вони виявилися.

д. Соціальні основи самоповаги: ці основи є тими аспектами основних інституцій, що є зазвичай істотними, якщо громадянам судилося мати живе чуття своєї власної вартості як особам, бути здатними розвивати й реалізувати свої моральні спроможності, а також домагатися своїх цілей і замірів із впевненістю у собі¹.

¹ Повніше тлумачення первинних благ див. у моєму розділі «Соціальна єдність і первинні блага».

Зазначмо, що ці два принципи справедливості оцінюють основну структуру суспільства відповідно до того, як його інституції захищають і визначають декотрі з цих первинних благ, наприклад, основні свободи, й регулюють продукування й розподіл інших первинних благ, приміром, прибутку та багатства. Тож назагал пояснити, власне, треба, чому сторони вдаються до цього списку первинних благ і чому для них є розумовим-раціональним прийняти обидва принципи справедливості.

У цій лекції я не можу обговорювати це загальне питання. Припустивши для основних свобод, я ще припущу й для підстав покладання на первинні блага, що вони досить зрозумілі, як для наших цілей. Мета моїх наступних розділів — пояснити, чому, коли дано концепцію особи, яка характеризує репрезентованих сторонами громадян, ті основні свободи справді є первинними благами, й, до того ж, чому принцип, що гарантує ці свободи, повинен мати пріоритет над другим принципом справедливості. Іноді розсудкова причина для цього пріоритету стає очевидною з пояснення, чому котрась зі свобод є основною, як у випадку рівної свободи совісті (обговореної в §§ 5–6). В інших же випадках цей пріоритет впливає з процедурної ролі певних свобод та їх фундаментального місця в регулюванні основної структури загалом, от як у випадку рівних політичних свобод (обговореному в § 8). І, зрештою, певні основні свободи стають необхідними інституційними умовами, як тільки гарантовано інші основні свободи; отже, свобода думки й свобода спілок потрібні, щоб дати здійснитися свободі совісті й політичним свободам. (Цей зв'язок окреслено у випадку вільної політичної мови й політичних свобод у §§ 10–12.) Моє обговорення — дуже коротке й просто ілюструє ті різновиди підстав, що їх мають сторони для зарахування певних свобод до основних. Через розгляд кількох різних основних свобод, кожна з яких обґрунтовується десь трохи по-іншому, я сподіваюся пояснити місце основних свобод у справедливості як чесності й [розсудковій] підстави для їх пріоритету.

§ 5. Пріоритет свобод, I: друга моральна спроможність

Тепер ми вже готові оглянути підстави, на яких сторони у первісній позиції приймають принципи, що гарантували б основні свободи, наділяючи їх пріоритетом. Тут я не можу в строго послідовній і переконливій манері наводити аргументацію на користь таких принципів, а лише просто вкажу, як це може відбуватися.

Відзначмо спочатку, що, коли дано концепцію особи, тоді є й три типи міркувань, між якими сторонам слід розрізняти, коли вони беруться розмірковувати стосовно блага репрезентованих ними осіб. Є міркування, що стосуються до розвитку й до повної та поінформованої реалізації тих двох моральних спроможностей, причому кожна з цих спроможностей викликає міркування цілком відмінного типу; і, нарешті, міркування, що відносяться до визначеної концепції блага особи. У цьому розділі я беруся розглянути міркування, що стосуються спроможності на концепцію блага й індивідуові визначеної концепції блага. Почну з останнього. Пригадаймо, що, хоча сторони знають, що представлявані ними особи мають визначені концепції блага, їм невідомий зміст цих концепцій; себто вони не знають, які конкретні цілі й заміри плекають ці особи, які предметів їхніх прихильностей і відданостей, які їхнього погляду на їхні стосунки зі світом — релігійного, філософського чи морального, — через посилення на який і можна збагнути ці їхні відданості й цілі. Однак сторони таки знають загальну структуру життєвих планів розумових осіб (зважаючи на відомі загальні факти людської психології та працю соціальних інституцій), а отже, й головні елементи концепції блага, як їх допіру перелічено. Знання цих речей іде поруч із розумінням їх та використанням первинних благ, як їх шойно витлумачено.

Аби закріпити ідеї, я зосереджуся на свободі совісті й огляну підстави, що їх мають сторони, для прийняття принципів, які гарантували б цю основну свободу як таку, що прикладається до релігійних, філософських та моральних поглядів на наші стосунки зі світом¹. Звісно, хоча сторони й не можуть бути певними того, що репрезентовані ними особи стверджують саме такі погляди, я припускатиму, що ці особи зазвичай саме так і роблять, і, в будь-якому випадку, сторони мають допускати таку можливість. А ще я припускаю, що ці релігійні, філософські й моральні погляди є вже сформовані, що їх твердо дотримуються, тож вони в цьому розумінні є даними. Ну а коли бодай один із альтернативних принципів справедливості, що їх сторони мають у своєму розпорядженні, гарантує рівну свободу совісті, тоді цей принцип і слід прийняти. Чи принаймні це буде чинним, якщо здійсненою є концепція справедливості, до якої цей принцип належить. Адже запона незнання наводить на думку, що сторони не відають, чи переконання, прийняті репрезентованими ними особами, є поглядом більшості, а чи меншості. Вони ж не можуть піти на такий ризик, щоб допустити меншу свободу совісті для релігій меншин, поклавшись,

¹ У цьому й наступних двох параграфах я трохи інакше викладаю головне міркування про свободу совісті, порівняно з тим, яке подано в *Theory*, § 33.

скажімо, на те, що, можливо, репрезентовані ними сповідують релігію більшості, чи то панівну віру, а тому хочуть мати ще й більшу свободу. Бо може ж трапитися, що ці особи належать до віри меншості, то й постраждають відповідно. Якби сторонам довелося грати в таку азартну гру, тим самим вони б засвідчили, що не приймають релігійних, філософських чи моральних переконань репрезентованих ними осіб усерйоз та що, по суті, вони й не знали, яке воно, релігійне, філософське чи моральне переконання.

Зазначмо, що, строго кажучи, ця перша підстава для свободи совісті не є аргументом. Себто тут просто привертається увага до способу, в який запона незнання, у поєднанні з відповідальністю сторін стосовно захисту якогось невідомого, але визначеного й ствердженого релігійного, філософського чи морального погляду, дає сторонам найсильніші розсудкові підстави забезпечити саме цю свободу. Тут фундаментальне те, що ствердження таких поглядів і породжуваних ними концепцій блага визнається за таке, що, сказати б, не улягає домовлянню. Розуміються вони як такі форми переконання й поведінки, що ми не владні належним чином облишити їх захист чи дозволити собі, аби нас умовили ризикнути ними заради типових міркувань, що підпадають під другий принцип справедливості. Не випадає ж сумніватися і в тому, що існують релігійні навернення й особи змінюють свої філософські й моральні погляди. Але ми виходимо з припущення, що ці навернення й зміни підказані особам не резонами влади й становища чи багатства й статусу, а є наслідком переконування, розсудкового міркування й рефлексії. Хай навіть на практиці таке припущення часто спростовується, це не відбивається на відповідальності сторін стосовно захисту цілісності концепції блага репрезентованих ними осіб.

Тож і зрозуміло, чому свобода совісті є основною свободою й володіє пріоритетом такої свободи. Коли дано розуміння того, що саме становить релігійний, філософський чи моральний погляд, тоді не годиться наводити міркування, типові для другого принципу справедливості, для обмеження ними центрального діапазону цієї свободи. Коли ж хтось заперечує, що свобода совісті є основною вольністю, доводячи, нібито всі людські інтереси є сумірними й нібито поміж будь-якою парою свобод завжди існує певний ступінь взаємообміну умов, тож, мовляв, розумовим-раціональним буде урівноважити захист однієї супроти захисту другої,— тоді ми опиняємося в глухому куті. Один із способів продовжити дискусію — це спробувати довести, що схема основних свобод як своєрідного комплексу є частиною когерентної і здійсненої концепції спра-

ведливості, підходящої для основної структури демократичного устрою, й до того ж такої концепції, що узгоджується з найістотнішими її переконаннями.

А зараз звернімося до міркувань, що стосуються спроможності на концепцію блага. Цю спроможність ми визначали раніше як здатність формулювати, переглядати й розумово-раціонально плекати певну визначену концепцію блага. Тут існують дві тісно пов'язані підстави, оскільки спроможність цю можна розглядати у два способи. Згідно з першим способом, адекватні розвиток і реалізація цієї спроможності, залежно від обставин, розглядаються як засіб до індивідового блага, а як засіб це (за визначенням) не є частиною визначеної концепції блага ось цієї особи. Особи реалізують це своє повноваження, розумово домагаючись своїх кінцевих цілей і формулюючи свої поняття про ціле життя. В будь-котрий даний момент це повноваження служить ствердженій тоді визначеній концепції блага, однак не можна випускати з уваги роль цього повноваження у формулюванні інших і до того ж розумовіших концепцій блага та в перегляді існуючих таких концепцій. Немає гарантії того, що всі аспекти нашого теперішнього життя є найрозумовішими-найраціональнішими для нас і не потребують бодай найдрібнішого, коли не якнайістотнішого, виправлення. З огляду на ці причини, адекватна й повна реалізація спроможності на концепцію блага є засобом для блага особи. Отож, спираючись на припущення, що свобода совісті, а тому й свобода припускатися помилок, належить до тих соціальних умов, які необхідні для розвитку й реалізації цього повноваження, сторони мають іще одну підставу прийняти принципи, що гарантували б цю основну свободу. Тут нам слід завважити, що свобода спілок потрібна на те, аби привести свободу совісті в дію, адже, поки ми не вільні спілкуватися з іншими подібно мислячими громадянами, здійснення свободи совісті є запереченим. Ці дві основні свободи діють як тандем.

Другий спосіб розгляду спроможності на концепцію блага веде до ще однієї, подальшої підстави для свободи совісті. Ця підстава спирається на широкий діапазон і регулятивну природу цієї спроможності, а ще на внутрішньо притаманні принципи, що керують її операціями (принципи розумового розмірковування). Ці риси цієї спроможності дають нам змогу думати про самих себе як про таких, що стверджуємо свій спосіб життя у відповідності з повною, усвідомленою й розсудково обґрунтованою реалізацією наших інтелектуальних і моральних спроможностей. І цей розумово стверджений взаємозв'язок між нашим розмірковуючим розсудком та нашим способом життя сам стає частиною нашої визначеної концепції блага. Ця ж можливість

міститься в концепції особи. Отже, на додаток до того, що наші переконання істинні, наші дії — правильні, а наші цілі — добрі, ми можемо ще й спробувати оцінити, *чому* наші переконання істинні, наші дії правильні, а наші цілі — добрі й підхожі для нас. Як сказав би Міл, ми можемо намагатися зробити нашу концепцію блага «нашою власною», оскільки ми не згодні отримувати її готовенькою від нашого суспільства чи від рівних нам у соціальному відношенні¹. Звісно, концепція, яку ми стверджуємо, не потребує бути для нас особливою — а чи концепція, що ми її, сказати б, сформулювали для самих себе; скорше ми можемо стверджувати котрусь релігійну, філософську чи моральну традицію, в якій нас вирощено й виховано і яку ми, у віці зрілого розсудку, маємо за осередок наших прихильностей і лояльностей. У цьому випадку стверджуване нами є традицією, що втілює ідеали й чесноти, які задовольняють випробування нашим розсудком і які відповідають на наші найглибші бажання й залюбеності. Звісно, багато осіб можуть і не вивчати своїх набутих переконань та цілей, а брати їх на віру, або задовольнятися тим, що вони є справами звичаю й традиції. І їх не треба критикувати за це, адже в ліберальному погляді немає ніякої політичної чи соціальної оцінки концепцій блага в дозволених справедливості рамках.

При цьому способі розгляду спроможності на концепцію блага ця спроможність виявляється не засобом для, а істотною частиною визначеної концепції блага. Відмітним місцем у справедливості як чесності цієї концепції є те, що вона дає нам змогу бачити наші кінцеві цілі й лояльності в такий спосіб, що реалізує в повному обсязі одну з тих моральних спроможностей, і то в термінах, якими характеризуються особи в цій політичній концепції справедливості. Аби ця концепція блага була можливою, нам має бути дозволено, й то навіть виразніше, ніж у випадку з попередньою підставою, припускатися помилок і похибок у межах, установлених основними свободами. Аби гарантувати можливість цієї концепції блага, сторони, як наші представники, приймають принципи, що захищають свободу совісті.

Ці передуючі три основи для свободи совісті співвідносяться між собою ось таким чином. У першій з них концепції блага розглядаються як дані й міцно закорінені, а що існує множин-

¹ Див.: J. S. Mill, *On Liberty*, chap. 3, par. 5,— де він говорить: «До певної міри припускається, що наше розуміння мусить бути нашим власним; але ж немає такої само готовності припустити, що й наші бажання та імпульси подібним чином мають бути нашими власними або що володіння нашими власними імпульсами, й то будь-якої сили, є не чим іншим, як небезпекою та пасткою». Див. повністю §§ 2—9 про вільний розвиток індивідуальності.

ність таких концепцій, кожна з яких, сказати б, не улягає до-мовлянню, то сторони визнають, що поза запоною незнання принципи справедливості, які гарантують рівну свободу совісті, є єдиними принципами, що їх вони можуть прийняти. У наступних двох підставах концепції блага бачаться як улеглі переглядові у відповідності з розмірковувальним розсудком, який є частиною спроможності на концепцію блага. А що повне й поінформоване здійснення цієї спроможності вимагає соціальних умов, забезпечених свободою совісті, то виходить: ці підстави підтримують той самий висновок, що й перша.

§ 6. Пріоритет свобод, II: перша моральна спроможність

І нарешті ми дійшли до міркувань, що стосуються до спроможності на чуття справедливості. Тут нам слід бути обачливими. Сторони у первісній позиції є розумово самостійними представниками і як такі спонукаються лише міркуваннями, стосовними до того, що сприяє визначеним концепціям блага репрезентованих ними осіб — або як засіб, або як частина цих концепцій. Отже, з цим обмеженням мають узгоджуватися будь-які підстави, що підказують сторонам прийняти принципи, які забезпечують розвиток і реалізацію спроможності на чуття справедливості. І ми ж переконалися в попередньому розділі, що спроможність на концепцію блага може бути частиною, а також і засобом, чиеїсь визначеної концепції блага та що сторони можуть покликатися на розумові підстави, засновані на кожному з цих двох випадків, не порушуючи при цьому своєї розумово самостійної ролі. А от із чуттям справедливості справа інакша, адже тут сторони не можуть покликатися на розсудкові підстави, засновані на розгляді розвитку й реалізації цієї спроможності як частини індивідуальної концепції блага. Їх обмежено розсудковими підставами, що ґрунтуються на розгляді її лише як засобу до індивідуального блага.

Аби переконатися в цьому, припустімо (як і сторони це чинять), що громадяни мають спроможність на чуття справедливості. Однак це припущення є суто формальним. Воно означає, що хоч би які принципи вибрали сторони з наявних у їхньому розпорядженні альтернатив, усе одно репрезентовані сторонами особи спроможуться розвинути, як громадяни суспільства, відповідне чуття справедливості до тієї міри, до якої, як покажуть розмірковування сторін, підперті знанням здорового глузду й теорією природи людини, воно є можливим і здійсненням. Це припущення узгоджується з розумовою самостійністю сторін і з

тим застереженням, що ніякі попередні поняття чи принципи справедливості не повинні спрямовувати (а ще менше — обмежувати) сторони, що розмірковують, котру з альтернатив вибрати. З погляду цього припущення виходить, що сторони знають: їхня угода не даремна, й громадяни в суспільстві діятимуть, спираючись на принципи, які погоджено з такою дієвістю й кваліфікованістю, на які тільки здатна людська природа, коли політичні й соціальні інституції задовольняють (і громадськість те знає) ці принципи. Однак, коли сторони враховують, як міркування на користь певних принципів справедливості, факт, що громадяни в суспільстві будуть ефективно й регулярно діяти у згоді з ними, то сторони можуть чинити так тільки тому, що вони вірять: дія, яка виходить із таких принципів, служитиме ефективним засобом для визначених концепцій блага репрезентованих ними осіб. Ці особи в якості громадян спонукуються розсудковими підставами справедливості як такої, а сторони в якості розумово-автономних представників — ні.

Виклавши ці застереження, я зараз окреслю три підстави, кожна з яких пов'язана зі спроможністю на чуття справедливості й які підказують сторонам приймати принципи, що забезпечили б основні свободи, а також велять надати їм пріоритету. Перша підстава спирається на два моменти: по-перше, на велику перевагу справедливої й стабільної програми співпраці для концепції блага кожного й, по-друге, на тезу, що найстабільнішою концепцією справедливості є та, яку точно визначено двома принципами справедливості, й це важливий випадок завдяки основним свободам та пріоритету, наданому їм цими принципами.

Звісно, знання громадськості, що всяк має дієве чуття справедливості й на всякого можна покладатись як на цілковито співпрацюючого члена суспільства, є великою перевагою для концепції блага кожного¹. Це громадське знання, а також поділюване чуття справедливості, яке є метою того знання, виступає наслідком часу й культивування, що їх легше знищити, ніж вибудувати. Сторони оцінюють традиційні альтернативи у згоді з тим, як добре вони генерують визнане громадськістю чуття справедливості, коли відомо, що основна структура задовольняє відповідні принципи. Роблячи це, вони розглядають вироблену спроможність на чуття справедливості як засіб до блага репрезентованих ними. Себо то такий план справедливої соціальної співпраці сприяє виробленню в громадян визначених концепцій блага, а план, усталений дієвим громадським чуттям справедливості, є кращим для такої мети засобом, аніж схема, що вимагає

¹ Тут я заново викладаю подане в *Theory* (§ 76) обґрунтування більшої стабільності справедливості як чесності.

суворого й недешевого апарату каральних санкцій, надто ж коли цей апарат є небезпечним для основних свобод.

Порівняна сталість традиційних принципів справедливості, які є в розпорядженні сторін, є складною справою. Я не можу підсумовувати тут ті численні міркування, які я розглядав деінде, на підтримку другого моменту — тези, що два принципи справедливості є найстабільнішими. Згадаю тільки одну провідну ідею, а саме: найстабільнішою концепцією справедливості є та, що ясна й зрозуміла для нашого розсудку, відповідна нашому благу й беззастережно йому віддана, а ще закорінена не в запереченні, а в ствердженні нашої особи¹. Висновок, до якого я там веду, полягає в тому, що два принципи справедливості краще відповідають цим умовам, ніж інші альтернативи, саме завдяки тому, що основні свободи беруться в поєднанні зі справедливою цінністю політичних свобод (обговорюються в наступному розділі) і принципом відмінності. Наприклад, те, що два принципи справедливості беззастережно переймаються благом кожного, доводиться рівністю основних свобод і їхнім пріоритетом, а також справедливою цінністю політичних свобод. Знов же, ці принципи ясні й зрозумілі для нашого розсудку, оскільки вони мають бути публічно й взаємно визнаними, а ще ж вони безпосередньо керують основними свободами². Ці свободи не залежать від припускальних обрахунків, що стосуються найбільшої чистої рівноваги соціальних інтересів (чи соціальних цінностей). У справедливості як чесності подібним обрахункам немає місця. Завважмо, що цей аргумент для першої підстави узгоджується із застерегами, викладеними в початкових абзацах цього розділу. Адже сторони, коли приймають принципи справедливості, які б щонайдевіш забезпечили розвиток і реалізацію чуття справедливості, спонукуються не бажанням реалізувати цю моральну спроможність заради неї самої, а радше дивляться на це як на найкращий спосіб стабілізувати справедливую соціальну співпрацю й тим самим посприяти розвитку визначених концепцій блага репрезентованих ними осіб.

Друга підстава, міцно пов'язана з першою, впливає з фундаментальної важливості самоповаги³. Доводять, що самоповагу

¹ Див. там само, с. 498.

² Кажучи, що ці принципи справедливості безпосередньо керують основними свободами, я маю на увазі різні міркування, згадані там само, у зв'язку з тим, що я назвав «закарбовуванням»; див. сс. 160 і далі, 261–63, 288–89 і 326–27.

³ Самоповага обговорюється в *Theory*, § 67. Про її роль у доведенні двох принципів справедливості див. на сс. 178–83. Про рівні політичні свободи як основу самоповаги див. на сс. 234, 544–46.

найдієвіш заохочують і підтримують два принципи справедливості, знов же саме завдяки наполяганням на двох рівних основних свободах і наданому їм пріоритету, хоча самоповагу далі укріплюють і підтримують справедлива цінність політичних свобод і принцип різниці¹. Те, що самоповага підтверджується ще й іншими рисами двох принципів, окрім основних свобод, означає лише, що жодна з рис не працює сама по собі. Але цього й слід сподіватися. За умови, що основні свободи відіграють важливу роль у підтримуванні самоповаги, сторони мають зазначені на цих свободах підстави для прийняття тих двох принципів справедливості.

Дуже коротко викладу доведення. Самоповага корениться у нашій самовпевненості мов який цілковито співпрацюючий член суспільства, здатний плекати котру-небудь вартісну концепцію блага протягом цілого життя. Тож самоповага передбачає розвиток і реалізацію обох моральних спроможностей, а отже, й дієздатного чуття справедливості. Важливість самоповаги полягає в тому, що вона забезпечує нас надійним чуттям нашої власної цінності, твердою переконаністю в доцільності реалізації нашої визначеної концепції блага. А без самоповаги нам може здаватися, що нічого й не варто робити, і нам забракне при цьому волі плекати якісь речі, навіть коли вони матимуть для нас цінність. Отже, сторони надають великої ваги тому, наскільки добре принципи справедливості підтримують самоповагу, бо інакше ці принципи не зможуть дієво сприяти розвитку визначених концепцій блага тих, кого представляють сторони. А маючи цю характеристику самоповаги, ми тоді доводимо, що самоповага зумовлюється й заохочується певними громадськими рисами основних соціальних інституцій, залежно від того, як вони працюють укупі та як люди, що приймають ці накреслення, здогадно (і зазвичай) дивляться одне на одного й одне до одного ставляться. Ці риси основних інституцій та сподівані (й зазвичай пошановувані) громадськістю способи поведінки і є основами самоповаги (переліченими вище, в § 4, як останній різновид первинних благ).

Із даної вище характеристики самоповаги стає зрозуміло, що ці соціальні основи належать до найістотніших первинних благ. А тепер ці основи дістали ще й важливе визначення від громадських принципів справедливості. Оскільки ж лише два принципи справедливості гарантують основні свободи, то вони й дієвіше за інші альтернативи заохочують і підтримують самоповагу

¹ Справедлива цінність політичних свобод обговорюється там само. cc. 224–28, 233–34, 277–79 і 356. В обговоренні рівних політичних свобод як основи самоповаги на pp. 544–46 не згадується справедлива цінність цих свобод. А згадати варто було б. Див. також §§ 7 і 12 нижче.

громадян як рівноправних осіб. Саме зміст цих принципів як громадських засад для основної структури має цей результат. Цей зміст має два аспекти, кожен з яких спарований з одним із елементів самоповаги. Пригадаймо, що перший елемент — це наша самовпевненість, наша впевненість у собі як цілковито співпрацюючому членові суспільства; вона закорінена в розвитку й реалізації двох моральних спроможностей, а отже, й володіє дієвим чуттям справедливості. Другий елемент — це наше тверде чуття нашої власної цінності, закорінене в переконаності, що ми спроможні виконати вартісний план життя. Перший елемент підтримується основними свободами, що гарантують повну й поінформовану реалізацію обох моральних спроможностей. Другий елемент спирається на громадську природу цієї гарантії й на загальне ствердження її громадянами, і все це у поєднанні зі справедливою цінністю політичних свобод і принципом відмінності. Адже наше чуття нашої власної цінності, як і нашої впевненості у собі, залежить від поваги й взаємності, що їх нам вказують інші. Через публічне ствердження основних свобод громадяни в добре організованому суспільстві виражають один одному свою взаємоповагу як розсудкові й гідні довіри, а також своє визнання вартості, яке всі громадяни дають своєму способу життя. Отже, основні свободи дають змогу двом принципам справедливості задовольняти дівіше, ніж інші альтернативи, потреби в самоповазі. І знов зазначмо, що в жоден момент свого розсудкового розмірковування сторони не переймаються розвитком і реалізацією чуття справедливості заради нього самого; хоча, звісно, це не буде слухним стосовно цілковито самостійних громадян у добре організованому суспільстві.

Третю й останню підставу, що стосується чуття справедливості, я можу тут тільки вказати. Ґрунтується вона на тій концепції добре організованого суспільства, яку я назвав «соціальний союз соціальних союзів»¹. Ідея полягає в тому, що демократичне суспільство, добре організоване двома принципами справедливості, може бути для кожного громадянина куди вичерпнішим благом, аніж визначене благо індивідів, коли їх полишити на самих себе чи обмежити дрібнішими спілками. Участь у цьому вичерпнішому блазі може великою мірою побільшити й підтримати визначене благо кожної особи. Благо соціального союзу цюнайповніш реалізується, коли кожен бере участь у цьому блазі, але тільки декотрі можуть це робити, й, либонь, їх зовсім мало.

Ідея ця пішла від фон Гумбольдта. Він пише:

¹ Це поняття обговорюється в *Theory*, § 79. Там я не пов'язував його з основними свободами та їх пріоритетом, як намагаюся зробити це тут.

Всяка людська істота... може діяти лише з однією панівною здатністю щоразу, чи то скорше одна ціла природа використовує нас кожного даного разу для якоїсь єдиної форми спонтанної діяльності. Звідси начебто випливає, що людині неминуче судилося мати лише частковий розвиток, оскільки вона тільки ослаблює свою енергію, коли спрямовує її на множинність предметів. Але людина спроможна уникнути однобокості через намагання об'єднати різні й назагал окремо реалізовані здатності своєї природи, через приведення до спонтанної співпраці, в кожен період свого життя, вмирущих іскор однієї діяльності й тих, що їх іще роздуває майбутнє, і пробуючи побільшити й урізноманітнити ті сили, з якими вона працює, через гармонійне поєднання їх замість шукати простої різноманітності предметів задля окремішньої їх реалізації. Те, що досягається у випадку такого індивіда, через спілку минулого й майбутнього з теперішнім, у суспільстві продукується через взаємну співпрацю різних його членів; адже на всіх стадіях свого життя кожен індивід може досягти лиш однієї з цих довершеностей, які представляють можливі риси людського характеру. Тож саме через соціальний союз, заснований на внутрішніх потребах і спроможностях своїх членів, кожен дістає змогу брати участь у багатих колективних ресурсах усіх інших¹.

Щоб проілюструвати цю ідею, візьмімо гурт обдарованих музикантів, які всі мають одні й ті самі природні обдаровання й, отже, могли б навчитися грати однаково добре на всіх інструментах оркестру. Завдяки тривалому вправлянню й довгій практиці кожен із них став висококваліфікованим виконавцем саме на своєму обраному інструменті, визнаючи, що цього вимагають людські обмеженості; вони ніколи не можуть бути достатньо вмілими виконавцями на багатьох інструментах і вже ж аж ніяк не грати на всіх одразу. Отже, в цьому особливому випадку, в якому природні таланти всіх і кожного тотожні, ця група досягає, через координування усіх їхніх різновидів однієї діяльності серед рівних, тієї самої тотальності спроможностей, що є латентною в кожному з них. Але навіть коли ці природні музичні обдаровання не є однакоvими й таки різняться, від особи до особи, і тоді можна досягати подібного результату, якщо ці таланти відповідним чином взаємодоповнюються й належно координуються. В кожному випадку особи потребують одна одної, оскільки лише в активній співпраці з іншими може бути реалізованим талант кожного, а отже, значною мірою завдяки зусиллям усіх. Лише діючи в соціальному союзі, індивід може бути повним, довершеним.

¹ Цей уривок цитується там само, сс. 523–24 *прим.* Узято ж його з *Меж державної дії: The Limits of State Action*, ed. by J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), сс. 16–17.

У цій ілюстрації оркестр є соціальним союзом. Але існує стільки різновидів соціальних союзів, скільки є різновидів людської діяльності, які задовольняють необхідні умови. До того ж основна структура суспільства створює побудову, в рамках якої може виконуватися кожен із цих різновидів людської діяльності. Ось так ми й доходимо ідеї суспільства як соціального союзу соціальних союзів — як тільки ці різні типи людської діяльності стали відповідним чином взаємодоповнювальними й можуть бути належно координовані. А уможливлюють соціальний союз соціальних союзів три аспекти нашої соціальної природи. Перший аспект — це взаємодоповнюваність різноманітних людських талантів, яка уможливлює всю множину різновидів людської діяльності й різні форми їх організації. Другий аспект: те, ким би ми могли бути й що могли б робити, незмірно переважає те, ким ми можемо бути й що можемо робити хоч би й в чиему з наших життів, а тому залежимо від співпрацюючих зусиль інших — не тільки в матеріальних засобах добробуту, а й в доведенні до здійснення того, ким ми могли б бути й що могли б робити. Третій аспект — це наша здатність на дієве чуття справедливості, яка може взяти за свій зміст принципи справедливості, куди входить і належне поняття взаємності. Коли такі принципи реалізуються в соціальних інституціях і пошановуються всіма громадянами, й це публічно визнається, то діяльності стількох соціальних союзів скоординовуються й поєднуються в один великий соціальний союз соціальних союзів.

Питання таке: які з принципів, наявних у розпорядженні сторін, що перебувають у первісній позиції, є найдієвішими в координуванні й поєднуванні стількох соціальних союзів в один загальний соціальний союз? Тут бракує двох речей: по-перше, ці принципи мають бути упізнавано пов'язаними з концепцією громадян як вільних і рівноправних осіб, причому ця концепція повинна бути імпліцитною в змісті цих принципів і прочитуватися, сказати б, у них на обличчі. По-друге, ці принципи, як засади для основної структури суспільства, мають містити в собі котресь поняття взаємності, що було б підходящим для громадян як вільних і рівноправних осіб, зайнятих у соціальній співпраці протягом усього свого життя. Якщо цих прогалин не заповнити, ми не можемо ані розглядати багатство й розмаїття громадської культури суспільства як результат співпрацюючих зусиль усіх і кожного задля взаємного блага, ані поцінувати цю культуру як щось таке, до чого ми можемо зробити свій внесок і в чому можемо взяти участь. Адже ця громадська культура завжди значною своєю частиною є працею інших, а тому, щоб підтримувати ці ставлення поваги й поцінування, громадяни повинні стверджувати поняття взаємності, підхоже для їхньої концепції їх са-

мих, і бути здатними визнавати поділювану ними громадську мету й спільну відданість. Ці ж ставлення найліпше забезпечуються двома принципами справедливості — саме завдяки визнаній громадській меті: віддати по справедливості належне кожному громадянину як вільній і рівноправній особі, на основі взаємоповаги. Ця мета ясно виявляється у громадському ствердженні рівних основних свобод при заснуванні двох принципів справедливості. Зв'язки взаємності поширюються на все суспільство, тож індивідуальні й групові досягнення більше вже не розглядаються як просто ось така кількість окремих осіб чи спількових благ.

I, нарешті, зауважмо, що при цьому поясненні блага соціального союзу сторони в первісній позиції не потребують мати якесь особливе знання про визначену концепцію блага репрезентованих ними осіб. Адже, хоч би якими були у цих осіб концепції блага, а їхні концепції будуть побільшені й підтримані вичерпнішим за них благом соціального союзу, за умови, що їх визначені концепції перебувають у рамках якогось певного широкого діапазону й є сумісними з принципами справедливості. Тож ця третя підстава є відкритою для сторін, що перебувають у первісній позиції, оскільки вона задовольняє примусові обмеження, накладені на їхнє розсудкове розмірковування. Аби надати поштовх розвитку визначеного блага репрезентованих ними, сторони приймають принципи, які забезпечують основні свободи. Це найкращий спосіб установити вичерпне благо соціального союзу, а уможлиблюється це дієвим чуттям справедливості. Мимохідь відзначу тут, що поняття про суспільство як соціальний союз соціальних союзів показує, як режим свободи може не лише прихистити певну множинність концепцій блага, а й скоординувати всі ті різновиди діяльності, уможливлені людським розмаїттям, у ще вичерпніше благо, що до нього всяк може внести свій внесок і що в ньому кожен може взяти участь. Завважмо, що це вичерпніше благо не може бути точно визначеним лише котроюсь концепцією блага, а потребує ще й конкретної концепції справедливості, власне, справедливості як чесності. Отже, це вичерпніше благо ставить умовою цю концепцію справедливості, й досягти її можна, якщо уже дані визначені концепції блага задовольняють викладені вище загальні умови. Виходячи з припущення, що для сторін буде розумовим-раціональним припустити здійсненність цих умов, вони можуть розглядати це вичерпніше благо як таке, що побільшує благо репрезентованих ними осіб, байдуже, якими можуть бути у цих осіб їхні визначені концепції блага.

Цим ми й завершуємо огляд підстав, на яких сторони, що перебувають у первісній позиції, приймають ті два принципи

справедливості, що гарантують рівні основні свободи, надаючи їм пріоритету як комплексу споріднених свобод. Я не намагався охопити всі підстави, які тільки можна навести, і не брався оцінити відносну вагу вже розглянутих. Моя мета була оглянути найважливіші підстави. Безперечно, підстави, пов'язані зі спроможністю на концепцію блага, знайоміші нам — тому, можливо, що здаються простішими й, на перший погляд, важливішими; але я гадаю, що й підстави, пов'язані зі спроможністю на чуття справедливості, також значні. Упродовж усього викладу, де тільки була нагода, я наголошував, що сторони, аби посприяти розвитку визначених концепцій блага репрезентованих ними осіб, мають спонуку прийняти принципи, що сприяють розвитку й допускають повну та поінформовану реалізацію тих двох моральних спроможностей. Перш ніж розглянути, як основні свободи мають бути визначені й пристосовані на пізніших стадіях (себто перед обговоренням того, що я раніше назвав «другою прогалиною»), я маю розглянути одну важливу рису першого принципу справедливості, на яку я вже посилався кілька разів, а саме: справедливу цінність політичних свобод. Розгляд цієї риси дозволить з'ясувати, як підстави для основних свобод та їхнього пріоритету залежать від змісту двох принципів справедливості як взаємопов'язаного комплексу вимог.

§ 7. Основні свободи не суто формальні

Ми можемо підсумувати попередні розділи ось так: коли встановлено, по-перше, що процедура первісної позиції розташовує сторони симетрично й піддає їх вимушеним обмеженням, які виражають розсудкове, і, по-друге, що сторони є розумово самостійними представниками, чий розмірковування виражають розумове, тоді кожен громадянин є справедливо представленим у процедурі, через яку й вибирають принципи справедливості для регулювання основної структури суспільства. Сторони мають вирішити поміж альтернативою принципів, спонукаючись міркуваннями, вивідними тільки з блага репрезентованих ними осіб. Сторони, виходячи з оглянутих уже нами причин, віддають перевагу принципам, що захищають широкий діапазон визначених (але невідомих) концепцій блага і що найкраще забезпечують політичні й соціальні умови, потрібні для адекватного розвитку й повної та поінформованої реалізації обох моральних сил. Виходячи з припущення, що основні свободи з їхнім пріоритетом забезпечують ці умови (за розсудково сприятливих обставин), ці два принципи справедливості, з яких

перший має пріоритет над другим, і є нашими погодженими принципами. Цим досягається те, що я раніше назвав «початковою метою» справедливості як чесності. Але на це мені справедливо заперечать, що я ж не розглянув положень про матеріальні засоби, потрібні для осіб у справі розбудови їхнього блага. Те, чи принципи для основних свобод та їх пріоритету є прийнятними, залежить від доповнення таких принципів іншими, які б забезпечували осіб справедливою часткою цих засобів.

Назріле питання звучить так: яким чином справедливість як чесність задовольняє ту давню проблему, що основні свободи можуть виявитися, так би мовити, суто формальними?¹ Багато хто, особливо з радикальних демократів і соціалістів, доводить, що, хоча може здаватися, нібито громадяни є практично рівноправними, все одно лишається ймовірність виникнення соціальних та економічних нерівностей, коли до основної структури входять основні свободи й надто великою є справедлива рівність можливостей. Наділені більшою відповідальністю й більшим багатством можуть, мовляв, контролювати хід законодавства собі на користь. Щоб відповісти на це запитання, нумо розрізнати між основними свободами й вартістю цих свобод наступним чином²: основні свободи визначаються інституційними правами та обов'язками, які уповноважують громадян робити, при бажанні, різні речі й забороняють при цьому втручатися іншим. Основні свободи є структурою легально захищених шляхів і можливостей. Звісно, невідання і вбогість, і взагалі брак матеріальних засобів, не дозволяють людям здійснювати свої права й користуватися цими відкритостями. Але ми схильні вважати ці й подібні перешкоди не так за обмеження свободи особи, як за те, що відбивається на вартості свободи, себто на корисності для осіб їхніх свобод. Ну а в справедливості як чесності ця корисність визначається в термінах показника первинних благ, регульованого другим принципом справедливості. Вона визначається не рівнем добробуту особи (чи функцією придатності), а цими ж первинними благами, що претензії на них трактуються як претензії на особливі потреби, визначені для цілей політичної концепції справедливості. Декотрі з первинних благ, скажімо, прибуток і багатство, розуміються як універсальні матеріальні засоби, необхідні громадянам для досягнення

¹ Я в боргу перед Норманом Деніелсом за те, що він порушив питання, яке я намагаюся розв'язати в цьому розділі. Див. його працю «Рівна свобода й нерівна вартість свободи»: Norman Daniels, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», сс. 253–81. Я вдячний також Джошуї Рабіновіцу за розлогі коментарі та обговорення цього питання.

² Решта цього параграфа й весь наступний розвивають далі параграф, що починається на с. 204 в *Theory*.

своїх цілей у рамках структури рівних свобод і справедливої рівності можливостей.

Отже, у справедливості як чесності рівні основні свободи є одними й тими самими для кожного громадянина й не постає питання про те, як компенсувати чиюсь меншу свободу. Але вартість, чи то корисність свободи, не є однією й тією самою для всіх і кожного. Згідно з принципом відмінності, декотрі громадяни мають, наприклад, більші прибутки і багатство, а тому й більші засоби для досягнення своїх цілей. Однак, коли цей принцип задовольняється, то ця менша вартість свободи компенсується в ось цьому розумінні: ті універсальні засоби, що є в розпорядженні найменш привілейованих членів суспільства для досягнення їхніх цілей, були б іще меншими, коли б соціальні й економічні нерівності, вимірювані показником первинних благ, були не такими, якими вони є. Основна структура суспільства будується так, щоб максимізувати первинні блага, наявні у розпорядженні найменш привілейованих, аби вони могли користуватися належними всім рівними основними свободами. Цим визначається одна з центральних цілей політичної й соціальної справедливості.

Це розрізнення між свободою й вартістю свободи є, звісно, лише визначенням і не розв'язує ніяких основоположних питань¹. Ідея полягає в тому, щоб поєднати рівні основні свободи з принципом регулювання певних первинних благ, котрі розглядаються як універсальні засоби для досягнення наших цілей. Це визначення є першим кроком у поєднанні свободи й рівності в єдине когерентне поняття. А відповідність цього поєднання визначається тим, чи видає воно здійсненню концепцію справедливості, яка б уписувалася, по належному розмірковуванню, в наші зважені переконання. Але, щоб досягти цього вписування з нашими зваженими переконаннями, ми повинні зробити один важливий крок далі й потрактувати рівні політичні свободи в особливий спосіб. Робиться це включенням до першого принципу справедливості гарантії, що саме політичні свободи, й тільки ці свободи, забезпечуються тим, що я назвав «справедливою цінністю»².

Пояснюю: ця гарантія означає, що вартість політичних свобод для всіх громадян, незалежно від їхнього соціального чи економічного становища, має бути приблизно однаковою чи

¹ Параграф, що починається на с. 204 моєї *Theory*, може, на жаль, прочитуватися так, що може скластися супротивне враження.

² Хоча ідея справедливої цінності рівних політичних свобод є важливим аспектом двох принципів справедливості, як їх подано в *Theory*, ця ідея не знайшла там достатнього розвитку чи висвітлення. Тому легко було й пустити повз увагу її значущість. Відповідні посилання дано вище в прим. 3, с. 303.

принаймні достатньо однаковою, в тому розумінні, що кожен має справедливу можливість обіймати громадську посаду чи впливати на наслідки політичних рішень. Це поняття справедливої можливості відповідає концептові справедливої рівності можливостей у другому принципі справедливості¹. Коли сторони у первісній позиції приймають пріоритет свободи, то вони розуміють, що рівні політичні свободи трактуються у цей особливий спосіб. Коли ми судимо про підхожість оцього поєднання свободи й рівності в одному понятті, то ми повинні пам'ятати про відмітне місце політичних свобод у двох принципах справедливості.

Докладний розгляд, бодай із найменшою кількістю деталей, різних типів урегулювань, потрібних для забезпечення справедливої цінності рівних політичних свобод, виходить за рамки філософської доктрини — достоту як не входить до її рамок і розгляд законів та постанов, необхідних для забезпечення конкуренції в ринковій економіці. І все ж мусимо визнати, що проблема гарантування справедливої цінності політичних свобод має рівну, коли не більшу, вагу поруч із забезпеченням здійсненної конкурентності ринків. Адже, якщо не зберігається, бодай приблизно, справедлива цінність цих свобод, навряд чи будуть засновані й підтримувані і справедливі фонові інституції. Як його найкраще діяти — це складна й нелегка справа, а на сьогодні нам може бракувати потрібного історичного досвіду й теоретичного розуміння, так що доводиться просуватися вперед методом спроб і помилок. Але, як видається, одна з директив гарантування справедливої цінності полягає в унезалеженні політичних партій від великих концентрацій приватної економічної й соціальної влади за приватновласницької демократії й від урядового контролю та бюрократичної влади за ліберально-соціалістичного устрою. В кожному з цих випадків суспільство має брати на себе принаймні велику частину вартості організації й здійснення політичного процесу й повинне регулювати проведення виборів. Гарантія справедливої цінності для політичних свобод — це один із способів, якими справедливість як чесність намагається відповісти на той закид, нібито основні свободи є суто формальними.

Але ж ця гарантія справедливої цінності політичних свобод має кілька вартих уваги рис. По-перше, вона забезпечує кожному громадянину справедливий і приблизно рівний доступ до використання якої-небудь громадської зручності, що її призначення — служити певній політичній меті, скажімо, до громадського засобу, точно визначеного конституційними пра-

¹ Про справедливу рівність можливостей див. там само, сс. 72–74 й § 14.

вилами й процедурами, які керують політичним процесом і контролюють доступ до постів політичної влади. Як ми ще розглянемо це далі (в § 9), ці правила й процедури мають бути справедливим процесом, що його призначення — творити справедливе й дієве законодавство. Зазначити тут слід той момент, що чинні претензії рівноправних громадян утримуються в певних стандартних межах поняттям чесного й рівного доступу до політичного процесу як такої собі громадської зручності. По-друге: ця громадська зручність має обмежений, сказати б, простір. А отже, особи з порівняно більшими засобами можуть об'єднатися між собою й виключити тих, що мають менше, за відсутності гарантії справедливої цінності політичних свобод. Ми не можемо бути певними, чи нерівності, дозволені принципом відмінності, будуть достатньо малими, аби можна було цьому запобігти. Звісно, за відсутності другого принципу справедливості наслідком буде наперед прийняте рішення, адже просторова обмеженість політичного процесу спричиняється до того, що корисність наших політичних свобод куди більше улягає нашому соціальному становищу й нашому місцю в розподілі прибутку й багатства, ніж корисність інших наших основних свобод. Коли ж ми ще й розглянемо розрізняльну роль політичного процесу в визначенні законів і політики, покликаних регулювати основну структуру, стане цілком зрозуміло, що вже самі ці свободи повинні дістати особливу гарантію справедливої цінності. Ця ж гарантія є природною фокусною точкою між суто формальною свободою з одного боку й якимось різновидом ширшої гарантії для всіх основних свобод — із другого.

Згадка про цю природну фокусну точку порушує й питання, чому перший принцип справедливості не вміщає якоїсь іще ширшої гарантії. Хоча існує проблема того, що б означала ще ширша гарантія справедливої цінності, відповідь на це запитання буде, гадаю, така, що подібна гарантія є або нерозумовою-іраціональною, або зайвою, або ж соціально-розкольніською. Тож витлумачмо її спочатку як таку, що велить робити рівний розподіл усіх первинних благ, а не тільки основних свобод. Я припускаю, що цей принцип відкидається як нерозумовий-іраціональний, оскільки він не дозволяє суспільству задовольняти певні істотні вимоги соціальної організації, користатися перевагами дієвості й ще багато чого. По-друге, цю ширшу гарантію можна розуміти так, що вона вимагає, аби кожному громадянину був забезпечений певний фіксований набір первинних благ — як спосіб публічної репрезентації ідеалу установавання рівної вартості свобод усіх і кожного. Хоч би які були переваги цього припущення, воно є зайвим з огля-

ду на принцип різниці. Адже будь-яку частку показника первинних благ, що випадають на долю найменш привілейованих, уже можна розглядати в цей спосіб. І третє (й останнє): цю гарантію можна розуміти як вимогу розподілу первинних благ відповідно до змісту певних інтересів, що розглядаються як особливо центральні, наприклад, релігійного інтересу. Так, деякі особи можуть мати за свої релігійні обов'язки ходіння на прощі до віддалених місць чи будування величних соборів і храмів. Гарантування рівної вартості релігійної свободи розуміється тут як вимога, щоб такі особи одержували спеціальне забезпечення, аби могли задовольнити ці обов'язки. Тоді виходить, згідно з цим поглядом, що їхні релігійні потреби, так би мовити, більші за цілі політичної справедливості, адже ті, чий релігійні переконання зобов'язують їх мати лише скромні бажання стосовно матеріальних засобів, такого забезпечення не отримують — їхні ж релігійні потреби набагато менші. Зрозуміло, що цей різновид гарантії веде суспільство до розколу, що це — спосіб посіяти релігійну суперечку, коли не громадянську чвару. Подібні ж наслідки бувають, на мою думку, завжди, коли громадська концепція справедливості пристосовує претензії громадян до соціальних ресурсів, так що дехто одержує більше за інших, залежно від визначених кінцевих цілей і лояльностей, що належать до їхніх концепцій блага. Так і принцип пропорційного задоволення потреб виявляється соціально-розкольницьким. Це принцип такого розподілу первинних благ, регульованих принципом різниці, коли частка K (де $0 < K \leq 1$), що вимірює ступінь, до якого реалізується громадянська концепція блага, є одна й та сама для кожного й збільшена до ідеального максимуму. Оскільки я вже розглядав цей принцип в іншому місці, то не стану робити це тут¹. Досить буде сказати, що однією з головних причин користування показником первинних благ в оцінці сили претензій громадян у питаннях політичної справедливості є якраз усунення соціально-розкольницьких і непримиренних конфліктів, що їх провокують такі принципи².

І, нарешті, ми повинні з'ясувати, чому рівні політичні свободи трактуються особливим чином як такі, що виражені гарантією їхньої справедливої цінності. Це не тому, що політичне життя й участь кожного в демократичному самоврядуванні вважається за виняткове благо для цілковито самостійних громадян. Навпаки: приписування політичному життю центральної ролі — це лиш одна з численних концепцій блага. Зважаючи на розміри

¹ Див.: «Чесність — доброчесності»: «Fairness to Goodness», *Philosophical Review* 84 (October 1975):551–53.

² Див.: «Соціальна єдність і первинні блага», §§ 4–5.

сучасної держави, реалізація політичних свобод неминуче має менше місце в концепції блага більшості громадян, аніж здійснення інших основних свобод. Гарантія справедливої цінності політичних свобод входить до першого принципу справедливості, адже вона істотно важлива, щоб установити справедливе законодавство, а також щоб переконатися, чи визначений конституцією чесний політичний процес відкритий для кожного на основі приблизної рівності. Ідея полягає в тому, щоб утілити в основній структурі суспільства дієву політичну процедуру, яка б віддзеркалювала в тій структурі досягнуте первісною позицією чесне представлення осіб. Саме чесність-справедливість цієї процедури, забезпечена гарантією справедливої цінності політичних свобод, разом із другим принципом справедливості (ще й з принципом відмінності), дає відповідь на питання, чому основні свободи не є суто формальними.

§ 8. Цілковито адекватна схема основних свобод

А зараз я звернуся до того, як може бути заповнена й друга прогалина. Пригадаймо: перша прогалина виникає тому, що, як тільки ми отримуємо багато свобод, що їх треба далі точно визначити й припасувати одну до одної на пізніших стадіях, нам стає потрібен критерій того, як це має робитися. Ми повинні встановити найкращу чи принаймні цілком адекватну схему основних свобод, зважаючи на обставини суспільства. Але ж у *Теорії* один із запропонованих критеріїв полягає, здається, в тому, що основні свободи мають бути визначені й пристосовані для того, щоб досягти якнайширшого плану цих свобод. Цей критерій — суто кількісний, він не вирізняє певних випадків як значущіших за інші; до того ж він не має загального застосування, його не витримано послідовно. Як зазначив Гарт, критерій найбільшої широти може бути застосований, і задовільний, лише у найпростіших і найнезначніших випадках¹. Другий запропонований у *Теорії* критерій зводиться до того, що в ідеальній процедурі застосування принципів нам слід перейняти точку зору рівноправного громадянина-представника й пристосувати схему свобод у світлі розумових-раціональних інтересів цього громадянина, а ці інтереси ми розглядаємо з точки зору належної пізнішої стадії. Але Гарт думав, що зміст цих інтересів описується не досить ясно, аби знання їхнього змісту могло правити за критерій². В будь-якому випадку ці два критерії начебто

¹ Див.: Hart, pp. 542–43; Daniels, pp. 239–40.

² Hart, pp. 543–47; Daniels, pp. 240–44.

суперечать один одному, і не сказано, чи найкраща схема свобод є ще й найширшою¹.

Мушу прояснити цю двозначність щодо критерію. Тепер існує спокуса думати, начебто бажаний критерій має давати нам змогу точно визначати й пристосовувати основні свободи в щонайкращий, чи то оптимальний, спосіб. А це, своєю чергою, наводить на думку: є щось таке, яке схема основних свобод має збільшувати до максимуму. А інакше як ідентифікувати найкращу схему? Але фактично уже з попередньої розповіді про те, як заповнюється перша прогалина, випливає, що схема основних свобод не накреслюється так, аби збільшувати до максимуму хоч би там що, і вже ж не, зокрема, розвиток і реалізацію моральних спроможностей². Швидше ці свободи з їхнім пріоритетом мають гарантувати рівною мірою для всіх громадян соціальні умови, що мають істотне значення для адекватного розвитку й повної та поінформованої реалізації цих спроможностей у тому, що я назву «двома фундаментальними випадками».

Перший із цих випадків пов'язаний зі спроможністю на чуття справедливості й зачіпає застосування принципів справедливості до основної структури суспільства та його соціальної політики. Політичні вольності й свобода думки розглядаються пізніше під цим заголовком. Другий фундаментальний випадок пов'язаний зі спроможністю на концепцію блага й заторкує застосування принципів дорадчого розсудку протягом цілого індивідуального життя. Сюди ж входять свобода совісті й свобода спілок. Чим вирізняються ці фундаментальні випадки, так це вичерпним діапазоном та основним характером предмета, до якого й мають прикладатися принципи справедливості й дорадчого розсудку.

¹ Див. *Theory*, с. 250, де я сказав у формулюванні правила пріоритету, що «не така широка свобода має посилювати поділовану всіма загальну систему свободи». Тут «система свободи» стосується «системи рівних основних свобод», як це видно з формулювання першого принципу на тій самій сторінці.

² Я маю за очевидне те, що діяти, виходячи з найкращих підстав, чи з рівноваги підстав, як їх визначено моральною концепцією, не означає, назагал, збільшувати щось до максимуму. Те, чи щось максимізовано, залежить від природи моральної концепції. Тож ані плюралістичний інтуїціонізм В. Д. Роса, яким він постає у виданні: W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930),— ані лібералізм Ісаї Берліна, як він звучить у праці: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*,— не визначає нічого такого, що треба було б доводити до максимуму. Ані, коли вже про те мова, не визначає, в економістів, функція корисності нічого такого, що б максимізувалося, в більшості випадків. Функція корисності є просто математичним представленням преференцій діячів домашнього господарства чи економіки, причому припускається, що ці віддані переваги задовольняють певні умови. Із чисто формальної точки зору, немає нічого такого, що могло б перешкодити діячеві, який є плюралістичним інтуїціоністом, мати функцію корисності. (Звісно, добре відомо, що діяч із таким собі лексикографічним розташуванням відданої переваги не має функції корисності.)

Поняття фундаментального випадку дає нам змогу потім визначити й поняття значущості свободи, а це допоможе нам окреслити спосіб заповнення другої прогалини¹.

Висновок буде той, що критерій на пізніших стадіях має визначати й пристосовувати основні свободи — з тим, щоб допустити адекватний розвиток і повну та поінформовану реалізацію обох моральних спроможностей у соціальних обставинах, за яких у добре організованому суспільстві, про яке мова, виникають ті два фундаментальні випадки. Таку схему свобод я назву «цілком адекватною схемою». Цей критерій збігається з критерієм пристосування схеми свобод у відповідності з розумовими інтересами представницького рівноправного громадянина, причому другий критерій ми вже згадували раніше. Адже з підстав, на яких сторони в первісній позиції приймають два принципи справедливості, ясно випливає, що ці інтереси, як це видно з підхожої стадії, найкраще обслуговуються цілком адекватною схемою. Тож і друга прогалина заповнюється шляхом виконання способу, в який заповнюється перша.

Але ж є дві причини, чом ідея максимуму не підходить для визначення й пристосування схеми основних свобод. По-перше, бракує когерентного поняття того, що має максимізуватися. Ми не можемо доводити до максимуму розвиток і реалізацію двох моральних спроможностей заразом. Ну а як би ми могли максимізувати розвиток і реалізацію кожної спроможності самої по собі? Чи ж ми максимізуємо, за рівності всіх інших речей, число зважених стверджень котроїсь концепції блага? Це було б безглуздя. До того ж ми не маємо поняття про максимальний розвиток цих спроможностей. Що ми маємо, так це якусь концепцію добре організованого суспільства з певними загальними рисами й певними основними інституціями. Маючи цю концепцію, ми формулюємо поняття розвитку й реалізації цих спроможностей, яке є адекватним і цілковито співвідноситься з обома фундаментальними випадками.

Другою причиною, чому ідея максимуму сюди не підходить, є те, що дві моральні спроможності не виснажують особи, бо й особи також мають визначену концепцію блага. Пригадаймо, що до такої концепції входить упорядкування певних кінцевих цілей та інтересу, прихильностей і лояльностей до осіб і спілок, а також погляд на світ, у світлі якого й розуміються ті цілі й прихильності. Коли б громадяни не мали визначених концепцій блага, яке вони намагаються реалізувати, то не було б сенсу в справедливих соціальних інституціях добре організованого суспільства. Звісно, підстави для розвитку й реалізації тих мо-

¹ Я в боргу перед Сьюзен Вулф за прояснення поняття фундаментального випадку.

ральних спроможностей сильно схиляють сторони в первісній позиції до прийняття основних свобод з їх пріоритетом. Але велика вага цих підстав, із точки зору сторін, не імплікує того, щоб реалізація моральних спроможностей була найвищою чи єдиною формою блага. Швидше і роль, і реалізація цих спроможностей (у належних випадках) є однією з умов блага. Себо громадяни мають діяти справедливо й розумово, відповідно до обставин. Зокрема їхня справедлива й чесотна (а також цілковито самостійна) поведінка робить їх, як сказав би Кант, достойними щастя; вона ж робить їхні досягнення цілком гідними захоплення, а їхні задоволення — повністю добрими¹. Але божевіллям було б максимізувати справедливі й розумові дії доведенням до максимуму нагод, що їх потребують.

§ 9. Як свободи вписуються в одну когерентну схему

Оскільки поняття цілковито адекватної схеми основних свобод уже введено, я можу окреслити й те, як ця схема основних свобод визначається й прилагоджується на пізніших стадіях. Почну з упорядкування основних свобод — із тим, щоб показати їхнє співвідношення з двома моральними спроможностями й двома фундаментальними випадками, у яких реалізуються ці спроможності. Рівні політичні вольності й свобода думки покликані забезпечити вільне й поінформоване застосування принципів справедливості, через повну й дієву реалізацію чуття справедливості громадян, до основної структури суспільства. (Політичні свободи, що їм забезпечено їхню справедливу цінність та інші релевантні загальні принципи, належно до того ж описані, можуть, звісно, доповнювати принципи справедливості.) Ці основні свободи потребують певної форми представницько-демократичного устрою й необхідних захистів свободи політичного слова й преси, свободи зібрань і т. ін. Свободи совісті й спілок покликані забезпечити повне, поінформоване й дієве застосування повноважень громадян на дорадчий розсудок, аби вони протягом усього життя могли формулювати, переглядати й розумово плекати якусь свою концепцію блага. А решта, допоміжні з основних свобод: свобода й цілість особи (порушувані, наприклад, рабством і кріпацтвом, а також запереченням свободи пересування й заняття) — можуть бути пов'язані з двома фундаментальними випадками через зазначення того, що є

¹ Це центральна тема Кантового вчення, що моральна філософія є наукою не того, як бути щасливим, а того, як бути гідним щастя. Ця тема проходить через усі його чільні твори, починаючи з *Першої критики*; див. А806, В834.

необхідними за умови належної гарантії попередніх основних свобод. Узагалі володіння цими основними свободами визначає спільний і гарантований статус рівноправних громадян у добре організованому демократичному суспільстві¹.

Коли вже дано це упорядкування основних свобод, тоді поняття *значущості* котроїсь конкретної свободи, потрібної нам для заповнення другої прогалини, можна пояснити в ось такий спосіб: та чи та свобода є більш чи менш значущою, залежно або від того, більш чи менш істотно була вона залучена до повної, поінформованої й дієвої реалізації моральних спроможностей в одному (чи й обох) фундаментальних випадках, або від того, чи є вона більш чи менш необхідним інституційним засобом тієї ж реалізації. Отже, про вагу конкретних претензій до свободи слова, преси та обговорення слід судити за цим критерієм. Декотрі різновиди «слова» не мають свого спеціального захисту, а інші можуть бути навіть кривдою, наприклад, наклепи, дифамація індивідів, так звані «бойові слова» (слова, використовувані в передвиборчій кампанії — за певних обставин) і навіть політичні промови, коли вони стають підбурюванням до загрозливого й незаконного застосування сили. Звісно, те, чому ці різновиди слова є кривдою, може вимагати обчайливого розмірковування і взагалі буде різним у кожному окремому випадку. Дифамація й наклепи на приватних осіб (на противагу політичним діячам) не мають ніякого значення взагалі для громадського застосування розсудку, аби судити про основну структуру й регулювати її, а до того ж це — приватне зло; хоча всілякі підбурювання до загрозливого й незаконного застосування сили, хоч би яка була значущість загальних політичних поглядів мовця, є надто руйнівними для демократичного процесу, аби їх дозволяти правилами ведення політичних дебатів. Добре накреслена конституція намагається спонукати політичне керівництво здійснювати правління з достатнім запасом справедливості й здорового глузду, так щоб серед розсудкових лю-

¹ Це впорядкування у цьому параграфі покликане наголосити на ролі двох фундаментальних випадків і пов'язати ці випадки з двома моральними спроможностями. Тож це впорядкування належить до котроїсь концепції справедливості. Інші впорядкування можуть бути так само придатними для інших цілей. Вінсент Блейзі у своєму повчальному есеї «Страхуюча цінність у теорії Першої поправки»: Vincent Blasi, «The Checking Value in First Amendment Theory», *Weaver Constitutional Law Series*, no. 3 (American Bar Foundation, 1977), — класифікує цінності Першої поправки під трьома заголовками: індивідуальна самостійність, різноманітність і самоврядування, на додаток до того, що він називає «страхуючою цінністю». Ця цінність зосереджується на свободах, що їх захищає Перша поправка, виступаючи як спосіб контролю над зловживаннями урядом. Гадаю, що впорядкування, яке я даю в цьому тексті, охоплює ці розрізнення. Розгляд, поданий у § 7 і в §§ 10–12 нижче, свідчить про мою згоду з Блейзі стосовно страхуючої цінності.

дей подібні підбурювання до насильства траплялись якомога рідше й ніколи не були серйозними. Поки пропаганда революційних і навіть підливних доктрин є цілком захищеною, як те й має бути, не існує й ніяких обмежень на зміст політичного слова, а є тільки регулювання стосовно часу й місця, а також засобів для його вираження.

Важливо пам'ятати, що при заповнюванні другої прогалини перший принцип справедливості має застосовуватися на стадії конституційних зборів. Це означає, що політичні вольності й свобода думки входять істотним компонентом до визначення справедливої політичної процедури. Делегати на такі збори (досі розглядувані як представники громадян як вільних і рівноправних осіб, але нині наділені відмінним завданням) повинні прийняти, з-поміж конституцій, які є і справедливими, й здійсненними, ту єдину, що, здається, найімовірніш приведе до справедливого й дієвого законодавства. (А які конституції й законодавства є справедливими, це вирішується через принципи справедливості, вже погоджені у первісній позиції.) Це прийняття конституції керується загальним знанням того, як працюють політичні й соціальні інституції разом із загальними фактами про існуючі соціальні обставини. Отже, в першому випадку конституція розглядається як справедлива політична процедура, що виступає втіленням рівних політичних свобод, домагаючись забезпечення чесної їх цінності так, щоб процеси політичної ухвали були відкритими для всіх на приблизно однаковій основі. Конституція повинна також гарантувати свободу думки, якщо реалізація цих вольностей має бути вільною й поінформованою. Наголос тут спочатку падає на конституцію як таку, що точно визначає справедливу й здійсненну політичну процедуру, але поки що без будь-яких чітко виражених конституційних обмежень стосовно того, чим може виявитися легіслативний результат. Хоча делегати й мають поняття справедливості, який є складовою частиною цього поняття, до самої конституції не входить. Справді-бо, історія вдалих конституцій наводить на думку, що принципи регулювання економічних та соціальних нерівностей, разом із іншими розподільчими принципами, назагал не підходять на роль конституційних обмежень. Здається, справедливого законодавства можна швидше досягти через забезпечення чесності в репрезентації й через інші конституційні механізми.

Початковий наголос, отже, падає на конституцію як таку, що точно визначає певну справедливу й здійсненну політичну процедуру без будь-яких конституційних обмежень на наслідки законодавчого процесу. Але ця початкова емфаза не є, звісно,

остаточною. Основні свободи, пов'язані зі спроможністю на концепцію блага, слід також поважати, й це вимагає ще додаткових конституційних обмежень, спрямованих супроти зазіхань на рівні свободи совісті й спілок (а також на решту опорних основних свобод). Звісно, ці обмеження є просто наслідком застосування першого принципу справедливості на стадії конституційного зібрання. Та коли ми повернемося до ідеї, що починати слід із концепції осіб як таких, що здатні бути нормальними й цілковито співпрацюючими членами суспільства, й що слід шанувати його чесні умови співпраці протягом цілого людського життя, то тоді ці обмеження можна розглядати уже в іншому світлі. Якщо рівні основні свободи декого обмежуються чи й заперечуються, тоді неможливою стає соціальна співпраця на основі взаємоповаги. Адже ми переконалися, що чесні умови соціальної співпраці — це такі умови, на яких ми в якості рівноправних осіб готові співпрацювати з усіма членами суспільства протягом усього нашого життя. Коли чесних термінів не шанують, то скривджені почуватимуть обурення чи приниження, а хто має з цього користь, ті муситимуть або визнавати свою вину й не мати через неї спокою, або вважати, що скривджені самі таке заслужили. Умови взаємоповаги виявляються підірваними таким чином з обох боків. Отже, основні свободи: совісті й спілок — отримують належний захист через ясно викладені конституційні обмеження. Ці обмеження публічно виражають на тлі конституції, так би мовити, концепцію соціальної співпраці, якої дотримуються рівноправні громадяни добре організованого суспільства.

Оце стільки вистачить, щоб грубо окреслити спосіб заповнення другої прогалини, принаймні на конституційній стадії. У наступному розділі я коротко розгляну свободу слова, аби проілюструвати способи заповнення цієї прогалини у випадку якоїсь конкретної основної свободи. Але, перш ніж це зробити, годилося б зазначити, що всі юридичні права й свободи, які не належать до основних вольностей (включно із гарантією справедливої цінності політичних свобод), мають визначатися на законодавчій стадії у світлі двох принципів справедливості й інших релевантних принципів. Із цього випливає, наприклад, що питання приватної власності в засобах виробництва чи володіння ними суспільством і тому подібні питання не розв'язуються на рівні перших принципів справедливості, а засновуються на традиціях і соціальних інституціях країни та її конкретних проблемах і історичних обставинах¹. До того ж навіть коли завдяки якомусь переконливому філософському доведенню (переконли-

¹ Щодо посилань на цей момент у *Theory*, див. прим. 1, с. 287.

вому принаймні для нас і ще для декого, хто так само думає) ми могли б простежити право приватного чи соціального володіння аж до перших принципів чи основних прав, усе одно є добра підстава виробити певну концепцію справедливості, котра б цього не робила. Бо, як ми переконалися раніше, метою справедливості як чесності в якості політичної концепції є знаходження виходу з демократично-традиційного глухого кута пошуків способу впорядкування соціальних інституцій, якщо вони мають узгоджуватися зі свободою й рівністю громадян як моральних осіб. Саме ж філософське доведення навряд чи, ще й дуже навряд чи, переконає кожну зі сторін у тому, що друга сторона коректна в подібному питанні приватної чи соціальної власності у засобах виробництва. Здається пліднішим пошукати основ для угоди там, де вони імпліцитні: в громадській культурі демократичного суспільства, а отже — у покладених в його основу концепціях особи й суспільної співпраці. Звісно, ці концепції непростянені, й формулювати їх можна по-різному. Це ще треба подивитися. Але я намагався вказати, як можна розуміти ці концепції, й старався описати спосіб, яким можна використовувати поняття первісної позиції, щоб поєднати їх із означеними принципами справедливості, які подибуються в традиції моральної філософії. Ці принципи дають нам змогу пояснити багато, коли не більшість, із наших фундаментальних конституційних прав і свобод, і вони ж дають нам спосіб вирішувати й решту питань справедливості на законодавчій стадії. Маючи напихваті два принципи справедливості, ми отримуємо можливий апеляційний суд звичайного права для вирішення питання власності, коли воно виникає у світлі поточних і передбачуваних соціальних обставин.

Тож підсумок буде такий, що конституція визначає справедливую політичну процедуру й втілює в життя обмеження, які і захищають основні свободи, й забезпечують їм пріоритет. А решта полишається на законодавчу стадію. Така конституція узгоджується з традиційною ідеєю демократичного урядування, тоді як водночас вона допускає місце для інституції юридичного перегляду¹. Ця концепція конституції не засновує її, по-перше, на принципах справедливості чи на основних (або природних) правах. Скорше засновується вона на концепції особи й соціальної співпраці, яка, найімовірніше, може бути конгеніальною до громадської культури всякого сучасного де-

¹ Цінний розгляд юридичного перегляду в контексті справедливості як чесності див. у праці Френка І. Мічелмена «У боротьбі за конституційні права добробуту: один погляд на Ролзову *Теорію справедливості*»: Frank I. Michelman, «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls's *Theory of Justice*», *University of Pennsylvania Law Review* 121 (5) (May 1973):991–1019.

мократичного суспільства¹. Маю ще додати, що та сама ідея використовується кожного разу на розглядуваних мною стадіях. Себто на кожній стадії розсудкове формулює й підпорядковує розумове; що варіюється, так це завдання розумових діячів розмірковування та обмеження, яким вони улягають. Тож сторони у первісній позиції є розумово самостійними представниками, що їх примусово обмежують розсудкові умови, втілені у первісній позиції, а завдання їхнє — прийняти принципи справедливості для основної структури. Тоді як делегати на конституційне зібрання мають куди менше «відхилення від курсу», оскільки при виборі конституції мусять застосовувати принципи справедливості, уже прийняті в первісній позиції. Законодавці ж у парламентській організації мають іще менше відхилення туди-сюди, оскільки будь-які ухвалені ними закони мають узгоджуватися і з конституцією, і з принципами справедливості. В міру того, як стадії змінюють одна одну, змінюється й завдання, стаючи все менш загальним і все більш специфічним, примусові обмеження розсудкового робляться дедалі сильнішими, а запона незнання — все тоншою. Тож на кожній стадії розумове обрамлюється розсудковим по-різному. Тоді як у первісній позиції примусові обмеження розсудкового виявляються найслабше, а запона незнання тут найтовща, на юридичній стадії ці примусові умови виступають найдужче, а запона незнання робиться найтоншою. Уся ця послідовність є своєрідною схемою для вироблення концепції справедливості й для керівництва застосуванням її принципів до належного предмета і в належному порядку. Ця схема не є, звісно, описом хоч би якого дійсного політичного процесу, а ще менше — того, якої праці хтось може сподіватися від котрого-небудь конституційного устрою. Вона належить до певної концепції справедливості, але, хоч і стосується певного витлумачення, як працює демократія, витлумаченням таким не є.

§ 10. Вільне політичне слово

Окреслений допіру спосіб заповнення другої прогалини є вкрай абстрактним. Аби докладніш вималювалася вся процедура, я розгляну в цьому й наступному розділах свободу політичного слова й преси, яка належить до основної свободи думки та до першого фундаментального випадку. Цим ми проілюструємо те, як основні свободи далі, на пізніших стадіях, визначаються й прилагоджуються, а також, як значущість котроїсь конкретної свободи передається її роллю в певній, цілком

¹ Див.: «Kantian Constructivism in Moral Theory», cc. 518–19.

адекватній схемі. (Про поняття значущості див. у другому абзаці § 9.)

Почну з зазначення того, що основні свободи не лише обмежують одна одну, а й самообмежують кожна саму себе¹. Поняття значущості показує, чому це так. Пояснюю: вимога, що основні свободи мають бути одним і тим самим для всіх, має своїм підтекстом те, що ми можемо добути якусь більшу свободу для себе тільки таким чином, коли ту саму більшу свободу гарантовано й іншим. Наприклад, хоч ми й можемо хотіти включити до нашої свободи (політичного) слова права на безперешкодний доступ до громадських місць і до вільного використання соціальних ресурсів для вираження наших політичних поглядів, ці розширення свободи слова, коли їх гарантувати всім, стають такими нездійсненними й суспільно-розкольніцькими, що фактично дуже обмежують дієвий діапазон свободи слова. Ці наслідки знаходять своє визнання у делегатів конституційних зборів, які керуються розумовим інтересом рівноправного громадянина-представника в цілковито адекватній схемі основних свобод. Отже, делегати приймають розсудкові регулювання, стосовні до часу й місця, а також до доступу до громадських свобод вони відмовляються від будь-яких особливих претензій на вільне користування соціальними ресурсами. Це дає їм змогу запровадити правила, необхідні для забезпечення дієвого діапазону для вільного політичного слова в фундаментальному випадку. Майже таке саме розмірковування показує, чому основна свобода — свобода совісті — також є самообмежуючою. Тут теж приймаються розсудкові правила, спрямовані на забезпечення недоторканості центрального простору цієї свободи, куди входять свобода й цілісність внутрішнього життя релігійних спілок і свобода осіб визначати своє релігійне членство за вільних соціальних умов.

Тепер звернімося до свободи політичного слова як основної свободи й погляньмо, чи не можна точно визначити її як комплекс конкретніших свобод — із тим, щоб захистити її центральний простір. Пригадаймо, що нас цікавить фундаментальний випадок застосування принципів справедливості (й інших загальних принципів як належних) до основної структури суспільства й різновидів його соціальної політики. Ми думаємо про ці принципи як про застосовувані вільними й

¹ Гарт доводить, нібито строго кількісний критерій того, як визначити й прилагоджувати основні свободи, неспроможний пояснити цей факт, — принаймні так я інтерпретую його доведення: Hart, с. 550–51; Daniels, с. 247–48. Подожуюся: тут не обійтися без певного критерію якості, й цій ролі слугуватиме поняття значущості.

рівноправними громадянами демократичного устрою через реалізацію їхнього чуття справедливості. Запитання тут ставиться так: які конкретніші свободи, чи то юридичні правила, є істотними для забезпечення вільної, повної й поінформованої реалізації цієї моральної спроможності?

Тут, як і попереду, я виходжу не з загальної дефініції, що виокремлює ці свободи, а з того, які фіксовані точки в межах центрального простору свободи політичного слова показує нам історія конституційної доктрини. Серед цих фіксованих точок є наступні: не існує такої речі, як злочин підривного наклепу; немає ніяких попередніх обмежень на свободу преси, окрім спеціальних випадків; пропаганда революційних і підривних доктрин має повний захист. Ці три фіксовані точки вимічають і покривають, за аналогією, велику частину того центрального простору свободи політичного слова. Поміркувавши над цими конституційними правилами, ми переконуємося, чому це так.

Отже, як висловився Калвен, вільне суспільство — це таке суспільство, де ми не можемо знеславити уряд, бо такого правопорушення не існує:

Відсутність «підривного наклепу» як злочину є справжнім прагматичним випробуванням свободи слова. Я доведу, що вільне слово — воно якраз про це. Будь-яке суспільство, де «підривний наклеп» вважається за злочин (байдуже, які в нього інші риси), не є вільним суспільством. Суспільство може, наприклад, трактувати непристойність як злочин і як не злочин, не змінюючи цим своєї основної природи як суспільства. Мені здається, що з «підривним наклепом» такий номер у нього не проходить. Тут реакція на цей злочин якраз і визначає суспільство¹.

Калвен, на мою думку, не говорить, ніби відсутність підривного наклепу — це вже й є вся свобода політичного слова; швидше це є необхідною умовою, і то умовою настільки необхідною, що, коли вже її надійно забезпечено, тоді інші істотні фіксовані точки набагато легше установити. Історія використання урядами «злочину підривного наклепу» для придушення критики й інакодумства та для підтримки своєї влади доводить велике значення цієї конкретної свободи для всякої цілковито адекватної схеми основних свобод². Поки існує цей «злочин», громадська преса й вільне обговорення не можуть відігравати свою роль в інформуванні електорату. Тож зрозуміло, що допущення «зло-

¹ Див.: Гарі Калвен, *Негр і Перша поправка*: Harry Kalven, *The Negro and the First Amendment* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), с. 16.

² Див.: Блейзі, «Страхуюча якість у теорії Першої поправки»: Blasi, «The Checking Value in First Amendment Theory», сс. 529—44,— де він розглядає історію застосування «підривного наклепу», щоб показати вагу страхуючої цінності свобод, забезпечуваних Першою поправкою.

чину підривного наклепу» підриває ширші можливості самоврядування й ті декілька свобод, необхідних для його захисту. Тож велике значення має випадок *Нью-Йорк Таймс проти Салівена*, коли Верховний суд не лише відкинув «підривний наклеп» у якості злочину, а й оголосив неконституційним відтепер Акт про підривну діяльність за 1798 р., не розглядаючи питання про те, був він конституційним чи не був на момент його ухвалення. Суд історії розглянув, так би мовити, справу цього «злочину» й визнав, що такого не існує¹.

Заперечення «злочину підривного наклепу» тісно пов'язане з наведеними вище двома іншими фіксованими точками. Якщо цього злочину не існує, то він може служити в якості попереднього примусового обмеження й легко охопити й підривну пропаганду. Але Акт про підривну діяльність за 1798 р. викликав таке обурення, що після того, як він утратив чинність у 1801 р., ніхто вже більше й не воскрешав «злочину підривного наклепу». В рамках нашої традиції віддавна існує консенсус стосовно того, що обговорення загальних політичних, релігійних та філософських доктрин ніколи не може підлягати цензурі. Тож провідна проблема свободи політичного слова зосередилася на питанні підривної пропаганди, себто на пропаганді таких політичних доктрин, істотною складовою частиною яких є теза про необхідність революції чи застосування неузаконеного насильства, а також підбурювання до революції як засобу політичної зміни. Низка справ Верховного суду, від *Schenck'a do Brandenburg'a*, заторкувала саме цю проблему, й саме в *Schenck'у* Голмс сформулював добре відоме відтоді «правило очевидної й близької небезпеки», що стало фактично вихолощеним через той спосіб, у який його витлумачено й застосовано у *Dennis'i*. Тож я коротко розгляну проблему підривної пропаганди — для ілюстрації того, як конкретніші свободи визначаються під рубрикою свободи політичного слова.

Почнімо з того, чому підривна діяльність стає центральною проблемою тоді, коли вже досягнуто домовленості, що всяке загальне обговорення доктрини, а також справедливості основної структури та її політики, перебуває під повним захистом. Калвен справедливо наголошує, що саме завдяки тій пропаганді найпереконливішими видаються підстави для обмеження політичного слова, однак водночас ці ж підстави заходять у протиріччя з фундаментальними цінностями демократичного суспільства².

¹ *New York Times v. Sullivan*, 376 U.S. 254 (1964) at 276. Див. розгляд цього випадку в Калвена: *The Negro and the First Amendment*, с. 56–64.

² І тут, і далі по всьому розділу, а також у наступному, я в боргу перед Калвеном за його розгляд підривної діяльності в праці *Гідна традиція: Свобода слова в Америці*: Harry Kalven, *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America* (New York: Harper and Row, 1987). А ще я дуже вдячний Калвену за його

Вільне політичне слово потрібне не тільки коли громадяни мають реалізувати свої моральні спроможності в першому фундаментальному випадку — воно, разом із справедливою політичною процедурою, що її визначено конституцією, забезпечує альтернативу революції й застосуванню сили, які можуть бути такими руйнівними для основних свобод. Мусить бути якийсь такий момент, коли політичне слово стає настільки близько пов'язаним із застосуванням сили, що його вже, може, й годилося б обмежити. Але що ж це за момент?

У *Gitlow*¹ Верховний суд виснував, що підривна пропаганда не захищається Першою поправкою, коли вже легіслатура вирішила, що пропаганда скинення законно обраного уряду силою тягне за собою небезпеку суттєвих бід, яким і має запобігти держава з допомогою своєї політики. Суд припустив, що визначення законодавцями тієї небезпеки правильне — за відсутності сильних супротивних підстав. А рішення у справі *Brandenburg*², що ним ми нині керуємося і що, отже, діє тим часом як останнє слово, скасовує рішення в *Gitlow*'і (як впливає з недвозначного скасування вироку в *Whitney*). Тут суд приймає той принцип, що «конституційні гарантії вільних слова й преси не дозволяють Державі забороняти чи засуджувати пропаганду застосування сили чи порушення закону, за винятком тих випадків, коли така пропаганда спрямовується на підбурювання до, чи на скоєння, негайних протизаконних дій і є ймовірність підбурення на таку дію чи її скоєння»¹. Завважмо, що заборонений різновид слова мусить бути й зумисне спрямований на скоєння негайної протизаконної дії, й також чинений за обставин, що роблять цей результат імовірним.

Хоча *Brandenburg* залишає декілька важливих питань без відповіді, він є куди кращою конституційною доктриною, ніж те, що йому передувало, надто ж коли його прочитувати разом із *New York Times v. Sullivan* та пізнішою справою *New York Times v. United States*². (Ці три справи якраз і охоплюють згадані вище три фіксовані моменти.) Це тому, що *Brandenburg* пов'язаний із захищеним словом так, щоб була визнана законність підривної пропаганди в конституційній демократії. Спокусливо думати про політичне слово, що пропагує революцію, як про подібне до підбурювання до звичайного злочину на кшталт підпалу чи нападу, чи навіть провокування небезпечної паніки, як у Голмсовому геть банальному прикладі, коли хто-небудь закричить:

люб'язний дозвіл ознайомитися з відповідною частиною рукопису цієї дуже важливої праці.

¹ *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969) at 447.

² *New York Times v. United States*, 403 U.S. 713. Див. також: *Near v. Minnesota*, 283 U.S. 697, чільна попередня справа з приводу попереднього обмеження.

«Пожежа!» — коли пожежі немає, в переповненому театрі. (Цей приклад банальний тим, що він має сенс тільки супроти ніким не підтримуваного погляду, нібито всяке слово, в усіх його різновидах, захищається законом — чи не тому, що гадається, буцім слово не є дією, а карати випадає лише за дію)¹. Однак революція — це вельми своєрідний злочин, і, хоча навіть конституційний устрій мусить мати законне право карати за порушення своїх законів, ці останні, навіть коли запроваджені шляхом належного процесу, можуть бути більш чи менш несправедливими, а чи видаватися такими значним групам суспільства, які вважають їх за гнобительські. В історичному плані питання, коли є виправданими опір і революція, є одним із найзначніших політичних питань. Іще зовсім недавно глибоку тривогу викликали проблеми громадянської непокори й свідомої відмови від військової служби, спричинені тим, що розглядалося широкими масами як несправедлива війна, і проблеми ці й досі не розв'язано. Тож, хоча й заведено вважати підпал, убивство та лінчування за злочини, опір і революція не належать до цього випадку, стаючи серйозними питаннями навіть у демократичних устроїв із помірковано-добрим керівництвом (на протизагугу добре організованому суспільству, де, за визначенням, проблема ця не виникає). Чи, коли точніше, є згода стосовно того, що вони є злочинами лише в юридичному розумінні супротивності законові, але такому законові, який в очах багатьох утратив свою легітимність. Коли підривна пропаганда стає настільки поширеною, аж виростає до розмірів животрепетного політичного питання, це вже є знак загрозово близької кризи, закоріненої в сприйнятті значних груп того, що основна структура — несправедлива й гнобительська. Це засторога того, що вони готові зробити рішучі кроки, оскільки інші способи виправити їхні кривди не увінчалися успіхом.

Усе це давно відоме. Нагадую ці речі лише на те, щоб оживити в пам'яті очевидне: що підривна пропаганда завжди буває

¹ Подібний критичний погляд на Голмсів приклад можна знайти у Калвеновій *Гідній традиції*. Томас Емерсон у своїй *Системі свободи вираження*: Thomas Emerson, *The System of Freedom of Expression* (New York: Random House, 1970), — намагається дати витлумачення вільному слову, що засновується на розрізненні слова й дії, коли одне захищається, а друга — ні. Але, як Т. М. Сканлон зазначає у своїй «Теорії свободи вираження»: «A Theory of Freedom of Expression», *Philosophy and Public Affairs* 1(2) (Winter 1972): 207–8, — подібний погляд скидає основний тягар на те, як слід робити це розрізнення, й приречений на неминуче далекий відступ від узвичаєного вжитку слів «слово» («мова») й «поведінка». Повчальний і дотепний виклад того, куди може завести такий погляд, див. у праці Алана Фукса «Подальші кроки до загальної теорії свободи вираження»: Alan Fuchs, «Further Steps toward a General Theory of Freedom of Expression», *William and Mary Law Review* 18 (Winter 1976).

складовою частиною якогось іще вичерпнішого політичного погляду, а у випадку так званого кримінального синдикалізму (типового для багатьох історичних випадків порушення законності) політичним поглядом був соціалізм, одна з найвичерпніших із будь-коли сформульованих політичних доктрин. Як зауважує Калвен, революціонери не кричать просто: «Повстання! Повстання!» Вони говорять про підстави для повстання¹. Придушити підривну пропаганду означає задушити обговорення цих підстав, а це означає обмежити вільне й поінформоване громадське використання нашого розсудку в судженні про справедливість основної структури та її соціальної політики. Ось так і порушується основна свобода — свобода думки.

Далі зважмо ще й на те, що всяка концепція справедливості для демократичного суспільства передбачає якусь теорію людської природи. Вона так чинить, по-перше, щоб переконатися, чи ідеали, виражені її концепціями особи й добре організованого суспільства є придатними з погляду здатностей людської природи й вимог соціального життя². І, по-друге, ще й найдоречніше тут, вона передбачає якусь теорію того, як, імовірно, мають працювати демократичні інституції та наскільки тендітними й нестабільними вони можуть бути. Верховний суд заявив у справі *Gitlow*:

Зрозуміло, що вислови, які підбурюють до скинення законно обраного уряду протизаконними способами, являють собою достатню загрозу істотного зла, аби покарання за них опинилося в полі уваги законодавчої компетенції. Подібні вислови уже самою своєю природою несуть загрозу громадському спокою та безпеці Держави... А безпосередня небезпека є все ж таки реальною й істотною, оскільки неможливо точно передбачити, до яких наслідків призведе котрийсь даний вислів. Одна-єдина революційна іскра може розгорітися полум'ям, яке певний час потліє, а тоді раптом вибухне широкою, спустошливою пожежею³.

Цей пасаж дає нам погляд, вельми подібний до Гобсового, про дуже значну тендітність і несталість політичних облаштувань. Навіть у демократичному устрої, передбачає цей погляд, леткі й деструктивні соціальні сили можуть бути приведені в рух революційним словом, яке може тліти непомітно під поверхнею спокійного начебто політичного життя, аби вибухнути несподівано з непогамовною силою, що змітає все на своєму шляху. Однак, коли є гарантія вільного політичного слова, то які-небудь серйозні кривди не можуть лишатися непоміченими

¹ Див.: Kalven, *A Worthy Tradition*.

² Див.: «Kantian Constructivism in Moral Theory», pp. 534–35.

³ *Gitlow v. New York*, 268 U.S. 652 (1925) at 669.

чи раптом стати вкрай небезпечними. Тоді ті кривди мають голос перед громадськістю, і за устрою помірковано-доброго керівництва їх щонайменше певною мірою беруть до уваги. До того ж ця теорія способу роботи демократичних інституцій мусить погодитися з Локом у тому, що особи є спроможними на певну природжену політичну доброчесність і не займаються опором та революцією, якщо тільки їхнє соціальне становище в основній структурі не є серйозною мірою несправедливо пониженим і ці умови не тривають уже протягом певного періоду часу, а усунути їх будь-якими іншими способами не видається можливим¹. Тож основні інституції поміркованого й добре керованого демократичного устрою не є такими вже тендітними, аби їх можна було зруйнувати самою лише підривною пропагандою. Справді-бо: мудре політичне керівництво у такому суспільстві сприймає цю пропаганду як сигнал того, що можуть бути потрібні фундаментальні зміни, а які саме вимагаються зміни, це відомо почасти з того вичерпнішого політичного погляду, що до нього удаються для пояснення й виправдання пропаганди опору й революції.

Лишається пов'язати ці попередні зауваги з розмірковуваннями делегатів конституційних зборів, що представляють розумовий інтерес рівноправних громадян у цілковито адекватній схемі основних свобод. Ми просто скажемо, що ці зауваги пояснюють, чому ті делегати проводять відмітну рису між захищеним і незахищеним політичним словом не по підривній пропаганді як такий (як це робить *Gitlow*), а по такій підривній пропаганді, коли вона і спрямована на підбурювання до негайного й протизаконного застосування сили, і є ймовірність досягнення нею цього результату (як це робить *Brandenburg*). Цей розгляд ілюструє те, як свобода політичного слова в якості основної свободи визначається й прилагоджується на пізніших стадіях — із тим, щоб був захищений її центральний простір, а саме: вільне громадське використання нашого розсудку в усіх справах, що стосуються до справедливості як основної структури та різновидів її соціальної політики.

¹ Див. Локів *Другий трактат про урядування*: Locke, *Second Treatise of Government*, §§ 223–30. Щодо ідеї природженої політичної доброчесності у Лока див. передмову Пітера Ласлета (Peter Laslett) до його важливого видання: *John Locke, Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), cc. 108–11.

§ 11. Правило очевидної й близької небезпеки

Аби вивершити попередній розгляд вільного політичного слова, я висловлю декілька спостережень про так зване правило очевидної й близької небезпеки. Правило це відоме й посідає вагоме місце в історії конституційної доктрини. Може бути повчальним, коли ми поставимо запитання, чому воно впало в неславу. Я послідовно припускатииму, що гадалося застосовувати це правило до політичного слова, й особливо до підривної пропаганди, аби вирішувати, коли можна обмежити таке слово й таку пропаганду. Припускаю також, що це правило стосується змісту (політичного) слова, а не просто його регулює, оскільки як правило для регулювання слова воно висуває зовсім інші питання й може часто виявлятися прийнятним¹.

Почнімо з розгляду Голмсового первісного формулювання цього правила у *Schenck*'у. Ось воно як звучить: «Питання в кожному випадку стоїть так: чи ті мовлені слова ужито за таких обставин і чи є вони такої природи, щоб створити очевидну і близьку небезпеку й таким чином накликати значні біди, запобігти яким Конгрес має право. Це — питання близькості й ступеня».² Це правило має певну подібність до рішення у справі *Brandenburg*: нам треба тільки припустити, що слова «очевидна й близька небезпека» стосуються навислої небезпеки протизаконної дії. Але ця подібність оманлива, як ми можемо в тому переконатися, відзначивши причини, чому Голмсове правило, й навіть Брандейсове формулювання його у справі *Whitney*, виявляється незадовільним. Одна причина тут та, що коренів Голмсового формулювання цього правила треба шукати в тлумаченні закону про замаху у його ж книзі *Загальне право (The Common Law)*³. Закон про замаху намагається перекинути міст через прірву між тим, що скоїв підсудний, і скоєним злочином, як його визначає закон. При замаху і, подібно, в випадку вільного слова можуть ігноруватися дії, що не призвели до серйозних наслідків. Традиційному поглядові на замаху потрібен був особливий намір учинити конкретну кривду. Для Голмса намір був релевантним тільки тому, що він підвищував імовірність заподіяння злочинцем реальної шкоди. Коли цей погляд застосувати

¹ На моє тлумачення правила очевидної й близької небезпеки справили вплив праці Калвенса й Міклдждона, відповідно: *A Worthy Tradition* і *Free Speech and Its Relation to Self-Government*.

² *Schenck v. United States*, 249 U.S. 47 at 52.

³ Про значущість походження цього правила див. книгу Йосала Пората «Пан суддя Голмс: Суддя як глядач»: Yosai Rogat, «Mr. Justice Holmes: The Judge as Spectator», *University of Chicago Law Review* 31 (Winter 1964):215–17.

до вільного слова, заслугою його буде те, що він терпить невинну мову й не виправдовує кари за самі думки. Але для конституційного захисту політичного слова він не служить задовільною основою, оскільки штовхає нас зосереджуватися на мірі небезпечності чиєїсь конкретної мови, от ніби слово, мова через якусь свою небезпечність стає звичайним злочином.

Однак істотним тут є тип слова, про який ідеться, а також роль цього типу слова у демократичному устрої. І, *звісно*, політичне слово, що виражає ті доктрини, які ми відкидаємо чи які вважаємо за ворожі для наших інтересів, надто вже легко западає нам у душу як небезпечне. Справедлива конституція захищає певні різновиди слова й надає їм пріоритету, з огляду на значення їх у тому, що я назвав «двома фундаментальними випадками». А що Голмсове правило нехтує роллю й значущістю політичного слова, то й не дивно, що він написав ті одностайні опінії на підтримку вироків у справах *Schenck* і *Debs*, але не погодився з рішеннями у справах *Abrams* і *Gitlow*. Може видатися, що він сприймав політичне слово соціалістів Шенка й Дебса як досить-таки небезпечне в час, коли країна перебувала у стані війни, а не погодився з висновками у справах *Abrams* і *Gitlow* тому, що сприйняв політичну діяльність обвинувачуваних як нешкідливу.

Це враження підсилюється тим фактом, що після самої наведеної вище формули того правила йдуть ось такі слова: «Коли нація перебуває у стані війни, тоді багато речей, що їх можна говорити в мирний час, стають такими перепонами її зусиллю, що, поки воюють солдати, суди не потерплять виголошення їх, не добачаючи за ними захищеності ніякими конституційними правами. Можна, здається, виходити з припущення, що, коли доведено реальний опір діяльності служби, що рекрутує солдатів, можна підвищити відповідальність за слова, що призвели до такого ефекту».

Коли ми придивимося до Голмсової думки стосовно справи *Debs*, то цей кандидат від соціалістів на пост президента звинувачується не за заохочування чи підбурювання до загрозливого й протизаконного насильства, а отже, за створення очевидної й близької небезпеки в прямому розумінні слова. Як видно з думки суду, Дебс у публічній промові просто нападався на війну, розпалену, мовляв, панівним класом у своїх власних інтересах, а робітники при цьому втрачають усе, аж до своїх життів, і т. ін. Голмс вважає достатнім для підтримки засудження на десятирічне ув'язнення те, що однією з цілей промови «був опір не лише війні взагалі, а саме цій війні, й цей опір виражався таким чином, що його природним і цілеспрямованим ефектом було перешкодити набору солдатів до армії. Якщо такий був намір про-

мовця і якщо, за всіх обставин, таким мав бути ймовірний ефект [його агітації], то таке слово не може бути захищеним на підставі його приналежності до якоїсь загальної програми та виражень якогось загального переконання совісті».¹ Тут «природний і цілеспрямований ефект», на який посиляється Голмс, полягає напевне в тому, що всі, хто почув чи прочитав про Дебсову промову, стануть переконаними, чи заохоченими, його словами й вирішать поводитися відповідним чином. Тож, либонь, саме наслідки політичного переконання й рішення Голмс і має за очевидну й близьку небезпеку. Голмс не дуже переймається порушеним у справі *Debs* конституційним питанням, дарма що до суду притягнуто лідера політичної партії, яка вже чотири рази висувала його кандидатом у президенти. Цьому він приділяє небагато часу. Цю проблему він розв'язує одним реченням, що йде одразу ж за наведеним вище пасажем, мовляв, *Schenck* розв'язує справу. Ось воно: «Обвинувачений у своєму захисті в основному, як видається, покладається на заперечення того, що ми виходимо з положень Першої поправки до Конституції, на яку ми вже спиралися у справі *Schenck v. United States*». Голмс посиляється тут на той факт, що Дебс стверджував: закон, за яким його звинувачено, є неконституційним, оскільки забороняє вільне слово на противагу Першій поправці.

Інша справа — Брандейсова згідна думка у справі *Whitney*. Разом із думкою Генда в справі *Masses*, вона стала одним із пам'ятних кроків у розвитку доктрини. На початку своєї думки Брандейс заявляє, що право на вільне слово, право на навчання й право на зібрання є «фундаментальними правами», які захищає Перша поправка. Хоча ці права, при всій їхній фундаментальності, не є абсолютними і в своїй реалізації улягають обмеженням, «якщо пропонувані конкретні обмеження потрібні для захисту Держави від зруйнування або серйозної політичної, економічної чи моральної шкоди»². Далі він посиляється на *Schenck*'івське формулювання правила очевидної й близької небезпеки, намагаючись уточнити норму його застосування, себто визначити, коли небезпека є очевидною, наскільки вона може бути далекою і все ж вважатися близькою, а також яка потрібна міра шкоди, аби виправдати обмеження вільного слова.

Сила Брандейсової opinio полягає у визнанні нею ролі вільного політичного слова в демократичному устрої та у встановленні зв'язку між цією роллю й вимогою, щоб небезпека була загрозливою, навислою, а не просто ймовірною десь у майбутньому. Ідея тут та, що зло має бути «таким загрозливим, що може

¹ *Debs v. United States*, 249 U.S. 211 at 215.

² 274 U.S. 357 at 373. Думку Генда (Hand) див. у: *Masses Publishing v. Patten*, 244 Fed. 535 (S.D.N.Y. 1917).

спіткати нас іще до того, як випаде нагода для повного обговорення. Якщо ж є час викрити через дискусію ті неправди й омаї, відвернути зло через процеси освіти й виховання, тоді слід радше вдатися до слова, аніж до примусового мовчання. Тільки нагальність може виправдати репресію. Таке має бути правило, якщо нам судилося примирити владу зі свободою»¹. Далі він говорить, маючи на увазі пропаганду, а не підбурювання: «Того факту, що слово може ймовірно призвести до якогось насильства чи до знищення власності, не досить для виправдання його придушення. Має бути вірогідність завдання серйозної шкоди Державі. Вільні люди, коли хочуть запобігти злочинові, зазвичай вдаються до таких стримувальних засобів, як освіта й покарання за закономірності, а не до вкорочування прав на вільне слово й зібрання»². І, нарешті, відкидаючи резони думки більшості, Брандейс висновок: «Я не можу пристати на припущення, висловлене в думці суду, нібито зібрання якоїсь політичної партії, утвореної для пропаганди бажаності здійснення пролетарської революції як масового діяння в якийсь момент неодмінно далекого майбутнього, не є правом, що підпадає під захист Чотирнадцятої поправки»³. Усі ці слова й ще багато дечого є незаперечним поступом в уточненні норми, згідно з якою має застосовуватися правило очевидної й близької небезпеки.

Однак у справі *Dennis* суд інтерпретує це правило в такий спосіб, що вихолощує його як норму захисту вільного політичного слова. Бо тут суд приймає Гендове формулювання правила, яке тепер звучить так: «У кожному випадку [суду] повинні питатися, чи тяжкість «шкоди», яка скидається з рахунку через її неймовірність, виправдовує таке втручання до вільного слова, як того вимагало б відвернення небезпеки»⁴. Перелицьоване в такий спосіб правило уже не вимагає, щоб загроза тієї шкоди була близькою. Хай шкода буде навіть і далеко, але може вистачити вже того, що вона велика й досить імовірна. Правило тепер уже прочитується як постулат теорії рішень, підхожий для такої конституційної доктрини, що виправдовує всі рішення необхідністю довести до максимуму чисту суму соціальних вигод, чи то баланс нетто соціальних цінностей. Коли виходити з цієї фонові концепції, тоді вимога, щоб небезпека була хоч би в якомусь строгому розумінні загрозовою, може видатися просто ірраціональною. А це тому, що принцип доведення до максимуму чистої суми соціальних вигод (а чи балансу нетто соціальних цінностей) не до-

¹ Ibid., at 377.

² Ibid., at 378.

³ Ibid., at 379.

⁴ 341 U.S. 494 at 510, із цитуванням 183 F. 2d. at 212.

звояє нам надати хоч би скількись більшої ваги тому, що загрожує й нависає, ніж тому, що дозволяють малоймовірність і цінність майбутніх переваг. Вільне політичне слово оцінюється як засіб і як самодостатня мета поруч з усім іншим. Ось таким чином Брандейсова ідея, що небезпека мусить бути загрозово-навислою, оскільки вільне слово є конституційно схваленим способом захисту від майбутньої небезпеки, може видатися в багатьох ситуаціях нерозумовою, а то й самовбивчою. Його вилучення вільного слова потребує подальшої розробки, аби воно стало переконливішим. І все це тому, що правило очевидної й близької небезпеки походить із погляду, що відрізняється від конституційної доктрини, яку він намагається розвивати¹. Що тут потрібно, так це точніше, чіткіше визначити той тип ситуації, який може виправдати примусове обмеження політичного слова. Брандейс посилається на захист «держави від зруйнування», а також від «серйозної політичної, економічної чи моральної шкоди». Ці вирази надто розпливчасті й охоплюють забагато простору. Погляньмо ж, як Брандейсів погляд можна розвинути, аби він узгоджувався із пріоритетом свободи.

Тут важливо визнати різницю між тим, що я назву «конституційною кризою необхідного типу», й надзвичайними обставинами, які несуть навислу вже чи передбачвану небезпеку серйозної політичної, економічної чи моральної шкоди, або навіть зруйнування держави. Наприклад, із того факту, що країна перебуває у стані війни й існують такі надзвичайні обставини, ще аж ніяк не впливає, нібито існує й конституційна криза потрібного типу. Причина тут та, що обмеження чи придушення вільного політичного слова, із підривною пропагандою включно, завжди має на увазі бодай часткове призупинення демократії. Конституційна доктрина, яка віддає пріоритет вільному політичному слову та іншим основним свободам, має виходити з того, що для запровадження такого призупинення потрібен факт існування конституційної кризи, в умовах якої вільні політичні інституції не можуть дієво працювати чи вживати заходів, потрібних для свого самозбереження. Багато історичних випадків

¹ Основа погляду самого Брандейса найкраще, на мою думку, виражена у відомому уривку, що починається так: «Ті, хто здобув нашу незалежність, вірили, що кінцева мета Держави — зробити людей вільними, аби вони розвивали свої здібності, та що в її урядуванні помірковані сили мають переважати над свавільними». А закінчується уривок так: «Вірячи в силу розсудку як такого, що втілюється в життя через громадське обговорення, вони уникали примушувати законом людей мовчати — силовий аргумент у його найгіршому вигляді. Визнаючи випадковість тиранії правлячої більшості, вони так поправили Конституцію, щоб гарантованими лишалися вільні слово й зібрання». Не буде критикою цього гарного фрагмента, коли ми визнаємо, що сам по собі він не виправляє вади Брандейсового формулювання очевидної й близької небезпеки.

виступають ілюстрацією того, що вільні демократичні політичні інституції ефективно працювали, вживаючи потрібних заходів під час серйозних надзвичайних ситуацій і не обмежуючи при цьому вільного політичного слова, а в декотрих випадках, де такі обмеження запроваджувалися, вони виявилися непотрібними й нічим не посприяли розв'язанню кризи. Не досить наділений владою особам сказати, що існує серйозна небезпека та що вони роблять рішучі кроки, аби її відвернути. Добре складена конституція містить у собі демократичні процедури для подолання надзвичайних ситуацій. Тож пріоритет свободи як справа конституційної доктрини наводить на думку, що вільне політичне слово не можна обмежувати, якщо, виходячи зі специфічної природи теперішньої ситуації, неможливо розсудково довести існування конституційної кризи, в якій демократичні інституції не можуть ефективно функціонувати й неможливо задіяти їхні передбачені для надзвичайних становищ процедури.

Тож у пропонованій конституційній доктрині небезпечність політичного слова не має особливого значення, оскільки політичне слово від природи своєї часто буває небезпечним або ж може видаватися таким. Це тому, що вільне громадське використання нашого розсудку прикладається до щонайфундаментальніших питань, а рішення можуть мати серйозні наслідки. Припустімо, що котрийсь демократичний народ, утягнутий у воєнну боротьбу з автократичною державою, вирішив: використання ядерної зброї настільки суперечить принципам людяності, що необхідно відмовитися від її вжитку й в односторонньому порядку зробити рішучі кроки в напрямку скорочення атомного арсеналу, роблячи це в надії на те, що супротивна сторона дасться, аби її умовили вчинити так само. Це могло б бути вкрай небезпечне рішення, але, звісно ж, недоречними тут були б сумніви стосовно того, чи його слід вільно обговорити, а чи уряд має конституційний обов'язок виконати це рішення, коли вже його належним чином прийнято. Річ тепер не в небезпечності політичного слова, бо якраз небезпеку, пов'язану з прийняттям цього рішення, слід обговорити, і то вільно. Хіба ж не було небезпечно провадити вільні вибори в 1862–64 рр., у розпал Громадянської війни?

Фокусування на небезпеці політичного слова від самого початку псувало правило очевидної й близької небезпеки. Воно не спромоглося визнати, що для примусового обмеження вільного політичного слова має існувати якась конституційна криза, котра б вимагала призупинення, більш чи менш тимчасового, демократичних політичних інституцій — лише для збереження цих же інституцій та інших основних свобод. У 1862–64 рр. такої кризи не було, ну а якщо вже тоді не було, то ні до, ні після того — й поготів. Не було ж ніякої конституційної кризи передбаченого

типу, коли ухвалювалися рішення у справах *Schenck, Debs* і *Dennis*, ніяких таких політичних умов, що не давали б працювати вільним політичним інституціям. Ніколи в нашій історії не було такого часу, коли б вільне політичне слово, й підживна пропаганда зокрема, могли бути примусово обмежені чи придушені. А це наводить на думку, що в країні з потужною традицією демократичних інституцій конституційній кризі ніколи не доводиться виникати, якщо тільки на її народ та інституції не звалилося що-небудь зовнішнє. Тож для практичних цілей у добре керованому демократичному суспільстві за розсудково сприятливих умов абсолютним видається вільне громадське користування нашим розсудком у питаннях політичної й соціальної справедливості.

Звісно, наведені вище зауваги не дають систематичного пояснення розрізненню між конституційною кризою передбаченого типу й таким надзвичайним становищем, коли існує загроза серйозного політичного, економічного чи морального ушкодження. Я просто проапелював до факту, чи до того, що я вважаю за факт, що ми можемо визнати, спираючись на багато випадків у нашій історії: такі існує вказане мною розрізнення і ми нерідко можемо сказати, коли до нього можна вдатися. Тут мені не випадає вдаватися до систематичного пояснення. Однак я вірю, що поняття конституційної кризи цього типу є важливою частиною витлумачення вільного політичного слова та що, коли ми пояснюємо це поняття, нам слід починати з розповіді про вільне політичне слово, яке наділяє її пріоритетом. У справедливості як чесності цей різновид слова підпадає під рубрику основних свобод, і, хоча ці свободи не є абсолютними, вони можуть бути обмеженими у своєму змісті (на противагу регулюванню способами, що узгоджуються з підтриманням певної цілковито адекватної схеми) лише тоді, коли це необхідно, щоб запобігти ще більшим і значнішим втратам, які, прямо чи непрямо, можуть бути завдані цим свободам. Я намагався проілюструвати, як у випадку політичного слова ми стараємося ідентифікувати істотніші елементи в центральному просторі застосування цієї основної свободи. Потім ми переходимо до подальших розширень, і так до тієї точки, де досягнуто цілковито адекватних умов для цієї свободи, якщо ця свобода ще не стала самообмежуючою чи не зайшла в конфлікт із значнішими розширеннями інших основних свобод. Як і завжди, я припускаю, що ці судження висловлюються делегатами й законодавцями з точки зору належної стадії в світлі того, що найкраще сприяє розумовому інтересові рівноправного громадянина-представника в цілковито адекватній схемі основних свобод. Якщо ми наполягаємо на вжитку мови правила очевидної й близької небезпеки, то маємо сказати, по-перше, що ті істотні шкоди, на які легіслатура шукає

запобіжних способів, мусять бути вкрай особливого типу, а саме: втрата самої свободи думки чи й інших основних свобод, разом із справедливою цінністю політичних свобод; по-друге, що не має бути ніякого іншого способу запобігти цим шкодам, окрім примусового обмеження вільного слова. Це формулювання правила йде в парі з вимогою, щоб конституційна криза передбаченого типу була такою, коли вільні політичні інституції не можуть діяти чи вживати заходів для самозбереження.

§ 12. Підтримування справедливої цінності політичних свобод

Тепер я хотів би доповнити поданий вище розгляд політичного слова двома способами. По-перше, слід наголосити, що основні свободи складають комплекс та що саме цей комплекс має пріоритет, а не та чи та одна свобода сама по собі, навіть коли, практично кажучи, одна котрась чи й більше основних свобод можуть бути абсолютними за певних умов. У зв'язку з цим я дуже коротко означу той спосіб, у який політичне слово може регулюватись заради збереження справедливої цінності політичних свобод. Роблю я це, звісно, не для того, щоб спробувати розв'язати цю нелегку проблему, а щоб проілюструвати, чому основні свободи потребують, аби їх прилагоджували одну до одної, а от до індивідуального визначення не надаються. І, по-друге, буде корисно, для прояснення поняття основних свобод і їх значущості, оглянути декілька (неосновних) свобод, пов'язаних із другим принципом справедливості. Це допоможе нам з'ясувати, як значущість такої чи такої свободи (основної чи й не-) пов'язується з її політичною й соціальною роллю в рамках котроїсь справедливої основної структури, як її визначено двома принципами справедливості.

У цьому розділі я починаю розглядати проблему підтримування справедливої цінності рівних політичних свобод. Хоча (як я вже зазначив у § 7) докладний розгляд способів розв'язання цієї проблеми виходить за рамки діапазону філософської доктрини, подібна доктрина має пояснити підстави, на яких можливе виправдання необхідних інституцій і юридичних правил. Припустімо, з викладених вище міркувань, що громадське фінансування політичних кампаній і витрат на вибори, різні обмеження внесків та інші регулювання є істотно важливими для підтримання справедливої цінності політичних свобод¹. Ці об'лаштування порівнянні з центральною роллю вільних політичних слова й преси як основної свободи — якщо чинними будуть

¹ Див. § 7.

три наступні умови. По-перше, не існує ніяких обмежень на зміст слова, тож згадані облаштування є регулюваннями, що не ставлять жодної політичної доктрини вище будь-якої іншої. Вони є, сказати б, правилами порядку для виборів, і від них вимагається установа якоїсь справедливої політичної процедури, що в ній підтримувалася б справедлива цінність рівних політичних свобод.

Друга ж умова тут та, що інституційовані облаштування не повинні накладати ніяких неналежних тягарів на різноманітні політичні групи суспільства, а повинні впливати на всіх їх у якийсь безсторонній спосіб. Звісно, що саме вважати за неналежний тягар — це само по собі окреме питання, і в усякому конкретному випадку відповідати на нього слід, зв'язуючись із метою досягнення справедливої цінності політичних свобод. Наприклад, заборона великих внесків від приватних осіб чи корпорацій на рахунки політичних кандидатів не є неналежним тягарем (у передбаченому розумінні слова) для багатих осіб чи груп. Така заборона може бути потрібна, аби громадяни, не менш обдаровані й мотивовані, мали приблизно однакові шанси впливати на урядову політику й досягати владних постів, без огляду на їхню класову чи економічну приналежність. Оце ж ця рівність якраз і визначає справедливу цінність політичних свобод. А з другого боку, такі регулювання, що обмежують використання певних громадських місць для політичного слова, можуть накладати неналежний тягар на порівняно бідні групи, при звичаєні до саме цього способу передачі своїх поглядів, оскільки їм бракує коштів для інших різновидів політичного самовираження.

І, нарешті, різні регулювання політичного слова мають бути розумово-раціонально продумані, щоб досягти справедливої цінності політичних свобод. Хоча це було б надто сильно — сказати, що задля досягнення цієї мети вони мають бути якнайменш обмежувочими регулюваннями (бо хто знає, котрі з однаково дієвих регулювань можуть виявитися якнайменш обмежувочими), однак ці регулювання стають нерозсудковими, як тільки стають і відомими, й наявними значно менш обмежувочі, але однаково ефективні альтернативи.

Мета поданих вище зауваг — проілюструвати, як основні свободи складають «родину», члени якої мають прилаштовуватися одна до одної, аби забезпечити гарантію центрального простору цих свобод у двох фундаментальних випадках. Тож політичне слово, хоч воно й належить до основної свободи, що називається свободою думки, треба регулювати, щоб забезпечити справедливу цінність політичних свобод. Ці регулювання не обмежують змісту політичного слова, а отже, можуть узгоджуватися з його

центральною роллю. Слід відзначити, що те взаємне прилагоджування основних свобод є виправданим на підставах, які допускаються пріоритетом цих свобод як «родини», де жоден із членів не є сам по собі абсолютним. Цей тип прилагоджування помітно відрізняється від загального урівноважування інтересів, яке дозволяє міркуванням усіх різновидів: політичним, економічним і соціальним,— обмежувати ці свободи навіть у змісті, коли вважається досить великим здобутком одержання переваги чи уникнення шкоди. У справедливості як чесності прилагоджування основних свобод засновується тільки на їх значущості, як її визначено їх роллю у двох фундаментальних випадках, і це прилагоджування-прилаштування керується метою точного визначення цілковито адекватної схеми цих свобод.

У попередніх двох розділах я нагадав, почасти, як розвивалася доктрина від *Schenck*'а до *Brandenburg*'а, розвиток, що завершився щасливим кінцем. На противагу цьому розвитку *Buckley* з його продовженням у вигляді справи *First National Bank* викликає глибоке збентеження¹. У справі *Buckley* суд визнав неконституційними деякі обмеження на витрати, що накладаються Поправкою Закону про вибори за 1974 р. Ці обмеження застосовувалися до виплат на користь індивідуальних кандидатів, до витрат кандидатами зі своїх власних коштів і до загальних витрат у ході кампанії. Суд сказав, що Перша поправка не може терпіти такі положення, оскільки вони накладають прямі й істотні обмеження на політичне слово². Переважно суд розглядав те, що вважав за первинний урядовий інтерес, якому й служив

¹ *Buckley v. Valeo*, 424 U.S. 1 (1976) і *First National Bank v. Bellotti*, 435 U.S. 765 (1978). Коментарі, присвячені *Buckley*, див. у працях: Трайб, *Американський конституційний закон: Tribe, American Constitutional Law*, chap. 13, pp. 800—11; і Скелі Райт, «Політичне слово й Конституція: Чи є гроші словом?», *Skelly Wright, «Political Speech and the Constitution: Is Money Speech?»*, *Yale Law Journal* 85 (8) (Juku 1976):1001—21. Іще давніші дискусії див. у праці М. А. Ніколсона «Кампанії фінансування й рівний захист»: М. А. Nicholson, «Campaign Financing and Equal Protection», *Stanford Law Review* 26 (April 1974):815—54. У справі *First National Bank* суд своїм вироком, ухваленим 5 голосами проти 4, позбавив чинності масачусетський карний закон, що забороняв виплати банками й корпораціями на цілі справляння впливу на результати голосування стосовно пропозицій референдумів, якщо ці пропозиції матеріально не відбиваються на власності, бізнесі чи активах корпорації. Законом точно визначалося, що жодне референдумне питання, стосовне тільки оподаткування індивідів, не підпадає під цей виняток. Суддя Вайт у своїй незгідній думці, до якої приєдналися Бренан і Маршал, сказав, що фундаментальною помилкою думки більшості стала її неспроможність визнати, що урядовий інтерес у забороні таких виплат банками й корпораціями впливає з Першої поправки, зокрема з цінності сприяння вільному політичному обговоренню через запобігання корпоративному домінуванню; див.: 435 U.S. 765 (1978) at 803—4. Моє витлумачення в цьому тексті схиляється до тієї незгідної думки, а також до Вайтової незгоди в: *Buckley* at 257—66, і до Маршалової: 287—90.

² *Buckley v. Valeo*, at 58—59.

той закон, а саме: інтерес запобігання корупції під час виборчого процесу та появу такої корупції. Суд також розглядав два так звані допоміжні інтереси того закону, а саме: інтерес обмеження зростаючих затрат на політичні кампанії й інтерес зрівняння відносної спроможності громадян впливати на результати виборів. Тут мене цікавить лише законність цього другого допоміжного інтересу, оскільки він єдиний підпадає під поняття справедливої цінності політичних свобод. До того ж я лишаю поза увагою як таке, що не стосується до наших цілей, питання, чи вжиті Конгресом заходи були розумово-раціонально сформульовані, щоб дієво здійснити цей інтерес.

Бентежить тут те, що теперішній суд нібито взагалі відкидає ідею, що Конгрес може намагатися встановити справедливу цінність політичних свобод. Він проголошує: «Концепт, що уряд може обмежити слово певних елементів у нашому суспільстві, аби побільшити відносну силу голосу інших, є цілковито чужим Першій поправці»¹. Далі суд цитує свої власні прецеденти, вважаючи, що Першу поправку задумано на те, щоб забезпечити якомога ширше розповсюдження інформації з різних і супротивних джерел, а ще щоб утвердити необмежений обмін ідеями заради здійснення схвалюваних народом політичних і соціальних змін². Але ж жодна із зацитованих справ не зачіпала фундаментального питання справедливої цінності політичних свобод³. До того ж думка суду надто вже фокусується на так званому первинному інтересі усунути корупцію і на появі корупції. Суд не спромігся визнати той істотний момент, що справедлива цінність політичних свобод вимагається задля справедливої політичної процедури та що для забезпечення їх справедливої цінності необхідно запобігти контролюванню тими, хто має більшу власність і більше багатство, а також притаманні їм більші організаційні навички, виборчого процесу на свою користь. Це здійснюється і без хабарництва, й нечесності, а чи гарантування особливих привілеїв, хай там які розповсюджені ці пороки. Вистачає й спільних політичних переконань та цілей. У *Buckley* суд ризикує скотитися до погляду, що чесне представництво є представництвом, яке відповідає обсягові ефективно справленого впливу. Згідно з цим поглядом демократія є таким собі регульованим суперництвом економічних класів та груп інтересів, де результат має відповідно залежати від здатності й готовності кожного пускати в дію свої фінансові ресурси й уміння, згодом вельми нерівні, аби інші відчули його бажання.

¹ Ibid., at 48–49.

² Ibid., at 49–51.

³ Див.: Tribe, *American Constitutional Law*, с. 806.

Дивно ж, однак, що суд бере собі в голову, нібито зусилля Конгресу встановити справедливу цінність політичних свобод розходяться з Першою поправкою. В багатьох своїх попередніх рішеннях суд стверджував принцип «одна особа — один голос», посиляючись при цьому то на статтю 1, розділ 2 Конституції, то на Чотирнадцяту поправку. Він сказав про право голосу, що це «оборона всіх прав», а в *Wesberry* сформулював: «Інші права, навіть найосновніші з них, є ілюзорними, коли підірвано право голосу»¹. У справі *Reynolds* суд визнав, що це право містить у собі щось більше за просто право віддати голос, який рахується нарівні з іншими. Тоді суд сказав: «Повна й дієва участь усіх громадян у державному урядуванні вимагає... щоб кожен громадянин мав однаково дієвий голос на виборах членів державної легіслатури»². Згодом він написав у своїй opinіi: «Оскільки досягнення справедливого й дієвого представництва для всіх громадян визнається за основну мету законодавчого розподілу, ми висновуємо, що пункт про Рівний Захист гарантує можливість рівної участі виборців у виборах державних законодавців»³. Отже, фундаментальною є саме політична процедура, яка забезпечує всім громадянам повне й однаково дієве голосування згідно з чесною схемою представництва. Подібна схема є фундаментальною, бо від неї залежить адекватний захист інших основних прав. Формальної рівності не досить.

Здається, звідси має впливати, що мета досягнення справедливої схеми представництва здатна виправдати обмеження й регулювання політичного слова на виборах, якщо ці обмеження й регулювання задовольняють згадані раніше три умови. Бо ж як іще можна підтримати повноту й дієвість голосів усіх громадян? Оскільки йдеться тут про конфлікт двох основних свобод, то захищені Першою поправкою свободи, можливо, треба прилагодити одну до одної у світлі інших конституційних вимог (у цьому випадку — вимогою справедливої цінності політичних свобод). Не вчинити так означає не зуміти побачити конституцію як цілість і не спромогтися розпізнати того, як слід користуватися її положеннями в їх сукупності для визначення справедливої політичної процедури як істотної складової частини цілком адекватної схеми основних свобод.

Як уже відзначалося (у § 7), це вкрай складне питання: які різновиди виборчих механізмів потрібні, аби установити справедливу цінність політичних свобод? Завдання суду полягає не в тому, щоб визначати ці механізми, а в тому, щоб допевнитися,

¹ *Wesberry v. Sanders*, 376 U.S. 1 (1964) at 17.

² *Reynolds v. Sims*, 377 U.S. 533 (1964) at 565.

³ *Ibid.*, at 565–66.

чи запроваджені легіслатурою механізми узгоджуються з Конституцією. Запропоновані Конгресом і скасовані судом у *Buckley* регулювання цілком могли виявитися й недовідними, але за теперішнього стану нашого знання вони були припустимими спробами досягти мети справедливої представницької схеми, де б усі громадяни могли мати повніший і дієвіший голос. Якщо суд має на увазі те, що він говорить у справах *Wesberry* й *Reynolds*, то *Buckley* раніше чи пізніше має поступитися. Перша поправка вже забороняє систему представництва відповідно до впливу, дієво здійснюваного у вільній політичній боротьбі між нерівними, не більше, ніж Чотирнадцята забороняє систему свободи договору й вільної конкуренції між нерівними в економіці, як те гадав суд у «лохнерівську» добу¹. В обох випадках наслідки вільної гри виборчого процесу й економічної конкуренції є прийнятними тільки тоді, коли виконано необхідні умови фонові справедливості. До того ж за демократичного устрою важливо, щоб виконання цих умов мало громадське визнання. Це фундаментальніше за уникнення корупції та появу корупції, адже без визнання громадськістю факту підтримування фонові справедливості громадяни стають схильні до гнівливості, цинізму й апатії. Саме цей стан духу призводить до корупції як серйозної проблеми, яка стає просто неконтрольованою. Небезпека, яку створює *Buckley*, полягає в тому, що він ризикує повторити помилку «лохнерівської» доби, тільки цього разу в політичній сфері, де з причин, які сам суд назвав у перелічених вище справах, помилка може виявитися куди тяжчою.

§ 13. Свободи, пов'язані з другим принципом

Аби ще краще прояснити поняття значущості основних свобод, я коротко огляну кілька свобод, що асоціюються із другим принципом справедливості. Приклади, які я беру, пов'язані з рекламою та оголошеннями, і, хоча декотрі з цих свобод досить-таки важливі, вони не є основними свободами, оскільки не мають передбаченої для основних ролі й значущості у двох фундаментальних випадках.

Ми можемо розрізнати три різновиди реклами, відповідно до того, чи передавана інформація стосується політичних питань, відкривання робочих місць і посад чи природи продуктів, що йдуть на продаж. Політичної реклами я не торкатимусь — припускаю, що вона може бути регульована, з причин, розглянутих допіру в попередньому розділі, якщо тільки регулювання, про які йдеться,

¹ *Lochner v. New York*, 198 U.S. 45 (1905).

задовольняють вказані вже умови. Тож звернімося до оголошень про відкриті робочі місця та посади. Вони містять інформацію, яка важлива для підтримання чесної рівності можливостей. Оскільки перша частина другого принципу справедливості вимагає, щоб соціальні й економічні нерівності пов'язувалися з постами й посадами, відкритими для всіх за умов чесної рівності можливостей, цей тип реклами асоціюється з цією частиною принципу й відповідно має гарантований захист. Отже, оголошенням про робочі місця й посади може бути заборонено містити твердження, що виключали б певні означені етнічні й расові групи, а чи якусь стать, оскільки такі обмеження суперечать справедливій рівності можливостей. Поняття справедливої рівності можливостей, як і концепт основної свободи, має центральний простір застосування, що складається з різних свобод та певних умов, за яких ці свободи можуть бути дієво реалізовані. Оголошення про можливості працевлаштування можуть бути обмежені й відрегульовані, аби зберегти недоторканим цей центральний простір. Достоту як і у випадку основних свобод, я припускаю, що цей простір застосування може бути збережений такими способами, які узгоджувалися б з іншими вимогами справедливості, й зокрема з основними свободами. Завважмо, що згадані обмеження, на противагу основним свободам, можуть бути й змістовими обмеженнями.

У випадку з рекламою товарів нам слід розрізняти два різновиди. Перший різновид містить інформацію про ціни, а також характеристику продукту, що її досвідчені покупці використовують у якості критеріїв оцінки. Коли виходити з припущення, що обидва принципи справедливості найкраще задовольняються через ґрунтовне користування певною системою вільно конкуруючих ринків, то економічна політика повинна б заохочувати цей тип реклами. Це є істинним незалежно від типу економіки: чи то вона належить до приватно-власницької демократії, чи то до ліберально-соціалістичного устрою. Аби ринки були реально конкуруючими й ефективними, споживачам необхідно бути добре поінформованими щодо цін та істотних рис наявних товарів. Закон тут може накласти штраф чи ще яке покарання за неточну чи ошуканську інформацію, чого він ніяк не може зробити у випадку свобод думки й совісті. Заради захисту споживачів закон може вимагати, аби інформація про шкідливі чи небезпечні властивості товарів (продуктів) була чітко виписана на етикетці, а чи подана в який-небудь інший доладний спосіб. На додачу до того може ще й бути заборонено фірмам чи торгівельним та професійним спілкам укладати оборудки про обмеження чи участь у цьому різновиді реклами. Законодавці можуть вимагати, наприклад, щоб ціни й точна інформація про товари були легкодоступними для публіки. Такі заходи допомагають підтримува-

ти конкурентоздатну й дієву систему ринків і давати змогу споживачам приймати розумніші й поінформованіші рішення.

Другий різновид реклами товарів — це ринково-стратегічна реклама, що подibuється при недосконалих олігополістичних ринках, де домінують порівняно небагато фірм. Тут мета витрат фірми на рекламу може бути або агресивною, наприклад, щоб розширити свій обсяг продажів чи свою частку ринку, або оборонною: фірми можуть бути змушені рекламувати, аби зберегти свою позицію в промисловості. У цих випадках споживачі звичайно бувають здатними робити вибір між товарами тільки за досить поверховими й незначними особливостями. А реклама намагається вплинути на прихильності споживачів, представляючи фірму як гідну довіри через використання гасел, привабливих фотографій і т. ін., причому все це покликане утворити чи укріпити звичку придбавати товари фірми. Багато що в цьому різновиді реклами є соціально виснажливим, тож добре організоване суспільство, яке намагається зберегти конкуренцію та усунути недосконалості ринку, зазвичай старається знаходити розсудкові способи обмеження такої реклами. Кошти, що виділяються на рекламу, можна переадресувати, пустивши їх на інвестиції чи на інші суспільно корисні цілі. Так, наприклад, легіслатура може заохочувати фірми до укладення таких угод, що обмежували б видатки на цей тип реклами, через оподаткування, а також через визнання таких контрактів юридично чинними. Тут мене цікавить не те, наскільки здійсненою може бути така політика на практиці, а тільки змога проілюструвати, як у цьому випадку право на рекламу, себто на різновид слова, може бути обмеженим угодою, а отже, це право не є невід'ємним, на протилегу основним свободам.

Мушу зробити невеличкий відступ, аби пояснити цей останній момент. Сказати, що основні свободи є невід'ємними, означає ствердити: всяка укладена громадянами угода, що відмовляється від котроїсь основної свободи чи порушує таку, хоч би яка розумова-раціональна й добровільна була подібна угода, є нечинною *ab initio, від самого початку*, себто вона не має юридичної сили й не зачіпає основних свобод жодного громадянина. До того ж із пріоритету основних свобод впливає, що їх не можна справедливо заборонити нікому: ні індивідові, ні будь-якій групі осіб, ні навіть усім громадянам узагалі, тільки на тій підставі, що, мовляв, таке є бажання чи перевага переважної більшості, чи то дієвої політичної більшості, хоч би якою та була сильною й витривалою. Пріоритет свободи виключає такі міркування із тих підстав, що їх можна брати до уваги.

Засноване на здоровому глузді пояснення, чому основні свободи є невід'ємними, спирається на ідею Монтеск'є, що основні свободи кожного громадянина є частиною громадської свободи й тому

частиною суверенітету в демократичній державі. Наша Конституція визначає справедливу політичну процедуру, відповідно до якої й реалізується ця суверенність, що улягає обмеженням, які гарантують цілість основних свобод кожного громадянина. Тож угоди, що відчужують ці свободи, не можуть бути закріпленими юридично, бо закон складається з самих запроваджень суверенності. Монтеск'є вірив, що коли б хто надумав продати свій статус громадянина (чи, додаймо, якусь його частину), то це був би такий екстравагантний акт, який годі приписати хоч би й кому. Він гадав, що цінність того статусу для такого продавця мала б бути понад всяку ціну¹. Справедливість як чесність може пояснити смисл, у якому це є так, наступним чином. Ми удаємося до первісної позиції, аби змоделювати концепцію вільних і рівноправних осіб як і розсудкових, і розумових водночас, а далі вже сторони як розумово самостійні представники таких осіб вибирають ті два принципи справедливості, що гарантують основні свободи з їх пріоритетом. Підстави, що спонукають сторони гарантувати ці свободи, разом із обмеженнями з боку розсудкового, пояснюють, чому основні свободи є, так би мовити, понад усяку ціну для уявлених так осіб. Адже ці свободи є понад усяку ціну для представників громадян як вільних і рівноправних осіб, коли ці представники, перебуваючи в первісній позиції, приймають принципи справедливості для основної структури. Ось чому цілі й поведінка громадян у суспільстві підпорядковуються пріоритетові цих цінностей, а отже, практично підпорядковуються концепції громадян як вільних і рівноправних осіб.

Це пояснення, чому основні свободи є невід'ємними, не виключає можливості, що навіть у добре організованому суспільстві декотрі громадяни можуть захотіти обмежити чи відчужити одну, чи й більше, зі своїх основних свобод. Вони можуть пообіцяти віддати свій голос за якусь певну політичну партію чи за котрогось кандидата, а чи можуть увійти в такі стосунки з партією чи кандидатом, що це буде порушенням обов'язку не голосувати у певний спосіб. Знов же, члени релігійної спілки можуть мати себе за таких, що свідомо підпорядкувалися релігійним властям, а отже, за невірних, із точки зору тих стосунків, ставити під сумнів їхні рішення. Стосунки цього типу не є очевидно ні забороненими, ні взагалі неналежними².

¹ *The Spirit of the Laws*, В 15, chap. 2.

² Існує ще чимало інших причин, чому громадяни в певних ситуаціях чи в певні часи можуть не надавати великої цінності реалізації декотрих з їхніх основних свобод і можуть хотіти вчинити дію, що кількома способами обмежить ці їхні свободи. Якщо тільки ці можливості не відбиваються на порозумінні сторін у первісній позиції (а я вважаю, що не відбиваються), вони не мають стосунку до невід'ємності основних свобод. За розгляд цього моменту я в боргу перед Артуром Куфліком.

Істотний момент тут той, що концепція громадян як вільних і рівноправних осіб не є потрібною в добре організованому суспільстві як певний особистий, чи спілковий, чи моральний ідеал (див. § 3, перший абзац). Швидше це є така політична концепція, що стверджується задля обґрунтування дієвої громадської концепції справедливості. Отже, інституції основної структури не впроваджують ініціатив, що відмовляються від основних свобод чи обмежують їх. Громадяни завжди вільні голосувати так, як вони бажають, і міняти свою релігійну приналежність. Цим, звісно, захищається й їхня свобода чинити речі, які вони вважають чи, може, колись вважатимуть за неправильні і які й справді можуть бути неправильними. (Так вони вільні порушити свою обіцянку проголосувати в певний спосіб, а чи вчинити віровідступництво.) Це не протиріччя, а просто наслідок ролі основних цінностей у цій політичній концепції справедливості.

Після цього відступу ми можемо підбити підсумки, сказавши, що захист різних типів реклами варіюється залежно від того, з чим вона пов'язана: із політичним словом, із підтриманням справедливої рівності можливостей чи із збереженням реально конкурентоздатної й дієвої системи ринків. Концепція особи у справедливості як чесності приписує нашому «Я» спроможність на певну ієрархію інтересів, а ця ієрархія виражається через природу первісної позиції (наприклад, через спосіб, у який розсудкове обрамляє й підпорядковує розумове), а також через пріоритети в принципах справедливості. Другий принцип справедливості підпорядковується першому, оскільки перший гарантує основні цінності, потрібні для повної й поінформованої реалізації обох моральних спроможностей в обох фундаментальних випадках. А роль другого принципу справедливості полягає в забезпеченні справедливої рівності можливостей і в такому регулюванні соціальної та економічної системи, щоб соціальні ресурси використовувалися належним чином і справедливо розподілялися. Звісно, цей розподіл ролей між двома принципами справедливості є лише складовою частиною структури, що спрямовує на розмірковування; і все ж він з'ясовує, чому свободи, які пов'язуються з другим принципом, є не такими значущими у добре організованому суспільстві, як основні свободи, що забезпечуються першим.

§ 14. Роль справедливості як чесності

І закінчу деякими коментарями. По-перше, я мав би наголосити, що розгляд вільного слова в останніх чотирьох розділах аж ніяк не націлений на розв'язання жодних проблем, що

нині реально стоять перед конституційними законниками. Я мав за мету лише проілюструвати, як основні свободи визначаються й прилагоджуються одна до одної в застосуванні обох принципів справедливості. Концепцію справедливості, до якої належать ці принципи, слід розглядати не як метод давання відповідей на запитання юристів, а як напрямкову структуру, що, коли законники визнають її за корисну, могла б орієнтувати їхні розмірковування, доповнювати багаж їхніх знань, а також допомагати їм у судженні. Ми не повинні вимагати забагато від філософського погляду. Концепція справедливості, така чи така, виконує свою соціальну роль, за умови, що особи, які однаковою мірою совісні й поділяють десь ті самі погляди, виявлять, що, стверджуючи витворену нею структуру розмірковування, вони нормально доходять достатньої конвергенції суджень, необхідної для досягнення дієвої і справедливої соціальної співпраці. Мій розгляд основних свобод і їх пріоритету належить розглядати саме в цьому світлі.

У зв'язку з цим пригадаймо, що концепція справедливості як чесності адресується тому глухому куту у нашій недавній політичній історії, який виявився в бракові порозуміння стосовно способу впорядкування основних інституцій, якщо вони мають узгоджуватися зі свободою й рівністю громадян як осіб. Отже, справедливість як чесність адресується не так юристам-конституційникам, як громадянам, що живуть за конституційного устрою. Вона являє собою спосіб, у який вони можуть досягнути свій спільний і гарантований статус рівноправних громадян, а ще вона намагається пов'язати таке чи таке конкретне розуміння свободи й рівності з конкретною концепцією особи, яка вважається конгеніальною з поділюваними поняттями й істотними переконаннями, імпліцитними у громадській культурі демократичного суспільства. Можливо, саме в цей спосіб і можна буде бодай інтелектуально прояснити, коли не розв'язати, той глухий кут, що стосується розуміння свободи й рівності. Особливо ж важливо згадати, що концепція особи входить складовою частиною до концепції політичної й соціальної справедливості. Себо то вона характеризує те, як громадянам годилося б уявляти самих себе й один одного в їхніх політичних і соціальних взаємовідносинах, а отже, як таких, що володіють основними свободами, належними вільним і рівноправним особам, здатним бути цілковито співпрацюючими членами суспільства протягом цілого свого життя. Роль концепції особи в концепції політичної справедливості відрізняється від її ролі в особистому чи спілковому ідеалі, а чи в релігійному або моральному способі життя. Основа терпимості й соціальної співпраці, яка сама стоїть на взаємоповазі, притаманній демократичному устроєві, на-

ражається на небезпеку, коли цих розрізень не визнають, адже, коли це трапляється й подібні ідеали та способи життя набувають політичної форми, справедливі умови співпраці окреслюються вузьким колом, а вільна й добровільна співпраця між особами з різними концепціями блага може взагалі унеможливитися. У цій лекції я намагався зміцнити ліберальний погляд (як філософську доктрину), вказуючи, як основні свободи зі своїм пріоритетом належать до справедливих умов співпраці між громадянами, що розглядають себе й одне одного відповідно до концепції вільних і рівноправних осіб.

І, нарешті, одне спостереження стосовно прикінцевих абзаців Гартового есею, звідки я чимало запозичив для цього мого розгляду. Гарт лишився не переконаним, і цілком справедливо, тим обґрунтуваннями пріоритету основних свобод, що їх пропонує *Теорія*. Він припускає, що очевидно догматичний хід мого доведення цього пріоритету можна пояснити тим, що я мовчки приписую сторонам у первісній позиції якийсь мій власний латентний ідеал. А цей латентний ідеал, на його думку, є ідеалом такого перейнятого духом служіння громаді громадянина, який настільки високо цінує політичну діяльність і служіння іншим, що відкидає заміну нагод для такої діяльності простим матеріальним благом і задоволенням. І Гарт продовжує, що ця ідея, звісно, є одним із головних ідеалів лібералізму, але складність тут та, що моє доведення «пріоритету свободи бере собі за мету спиратися не на ідеали, а на інтереси, й доводити, що загальний пріоритет свободи відбиває певну преференцію свободи перед іншими благами, що їх хотіла б мати всяка егоїстична, яка є й розумовою, особа»¹. Тут Гарт слушно каже, що пріоритет свободи годі довести приписуванням цього ідеалу ось цієї особи сторонам у первісній позиції; має він слушність і коли припускає, що ліберальна, в певному розумінні, концепція особи слугує підґрунтям доведенню пріоритету свободи. Однак ця концепція є ж цілковито відмінною концепцією громадян як вільних і рівноправних осіб, і вона не входить до справедливості як чесності через приписування себе сторонам. Швидше вона входить через обмеження з боку розсудкового, які накладаються на сторони в первісній позиції, а також у переглянutoму тлумаченні первинних благ. Ця концепція особи як вільної й рівноправної виявляється також у визнанні сторонами того, що репрезентовані ними особи мають дві моральні спроможності й певну психологічну природу. Те, як ці елементи ведуть до основних свобод і їх пріоритету, окреслено в §§ 5 і 6, а там розмірковування сторін є розумовими й заснованими на визначеному базі репрезентованих

¹ Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

осіб. Цю концепцію особи можна назвати ліберальною (в розумінні філософської доктрини), бо вона бере спроможність на соціальну співпрацю як фундаментальну якість і приписує особам дві моральні спроможності, що уможливлюють таку співпрацю. Ці ж здатності й визначають основу рівності. Тож громадяни розглядаються як такі, що мають певну природну політичну доброчесність, без якої сподівання на режим свободи можуть виявитися нереалістичними. До того ж припускається, що громадяни мають різні й несумірні концепції блага, так що єдність соціальної співпраці спирається на певну громадську концепцію справедливості, яка й забезпечує основні свободи. І все ж, попри цю множинність концепцій блага, поняття суспільства як соціального союзу соціальних союзів показує, як можна скоординувати переваги людської різноманітності до одного ще вищого блага.

Хоча оглянуті мною підстави для основних свобод узяті з *Теорії* й вони розвивають викладені там міркування, у тій праці мені не пощастило звести їх до купи. До того ж наведених мною там підстав для цього пріоритету було недостатньо, а в деяких випадках вони виявилися просто несумісними з тим типом доктрини, що я тоді намагався виробити¹. Сподіваюся, що аргументація цієї лекції краща,— завдяки Гартовій критиці.

¹ Тут я маю на увазі помилки в абз. 3–4 § 82 моєї *Theory* — того розділу, де докладно розглядаються підстави для пріоритету свободи. Дві головні помилки такі. По-перше, я не зробив чіткого переліку найважливіших підстав. По-друге, в абз. 3, сс. 542–43, мені не варто було вдаватися до поняття малючої маргінальної значущості економічних та соціальних переваг, пов'язаних із нашим інтересом в основних свободах, і цей же інтерес, як гадається, стає сильнішим у міру дедалі повнішої реалізації соціальних умов для дієвого здійснення цих свобод. Тут поняття маргінальної значущості несумісне з поняттям ієрархії інтересів, до якого я вдаюся в абз. 4 на с. 543. Саме цього останнього поняття, заснованого на певній концепції особи як вільної й рівноправної, й вимагає кантівський погляд. Ті маргінальні зміни, про які я міг би сказати в абз. 3,— це маргінальні зміни, що відбуваються крок за кроком і відбиваються в поступовій реалізації соціальних умов, необхідних для повного й дієвого здійснення основних свобод. Однак ці зміни й маргінальна значущість інтересів — то зовсім різні речі.

Алфавітний покажчик

До цього покажчика введено, на додаток до звичайних позицій, ще й короткий аналітичний опис змісту кожного розділу книги, причому назви таких позицій засновуються на заголовках, поданих у змісті розділів. Хочу при цьому подякувати Ерін Келі, Вільямові Брістоу й Полі Фредерікс за їхню невтомну допомогу в його підготуванні.

Аборт: питання його, як воно вирішується розсудковою рівновагою політичних цінностей, 238 і д.

Абстрактні концепції, їх використання, I:8, 64–66: основні ідеї політичного лібералізму як, 64; відповідь на поєднання питання політичного лібералізму, дана трьома умовами з використанням цих ідей, 64; використання таких концепцій стосовно до краху поділюваних політичних розумінь, 65; безстороння робота абстракції, 66

Августин, Св. 142

Автономність (самостійність): розумова проти повністю розрізняваної, 156; визначена як доктринальна автономність та як вона засновується на практичному розсудку, 110–111; автономність громадян у політичному вираженні, 111; політичної доктрини, 111; визначення Каптової концепції установчої автономності, 111 і д.

Агресто, Джон, 227 прим., 228 прим.

Адамс, Роберт, 247

Аквінський, Св. Тома, 142, 244 прим.

Акерман, Брюс, 227 прим., 229 прим., 233 прим.

Ален, Дж. В., 154 прим., 291 прим.

Арендт, Ханна, 205 прим.

Арістотелівський принцип, 202 прим., 206

Арнесон, Річард, 183 прим., 186 прим.

Ауді, Роберт, 26, 211 прим.

Бажання, об'єкто-, принципово- й концепцієзалежні, їх розрізнення, 97 і д.; приклади останнього, 69 прим., 97

Баер, Курт: ідея конституційного консенсусу, 155 прим., 163 прим.

Барі, Браєн, 40 прим.

Бароу, Дж. В., 306 прим.

Бедо, Гуго, 251 прим.

Безсторонність, ідея її: визначається як альтруїстична (як така, що нею рухає загальне благо), 69

Бенасераф, Пол, 128 прим.

Бентам, Джеремі, 142, 173

Бердж, Тайлер, 24, 104 прим.

Беркерт, Волтер, 16 прим.

Берлін, Ісая, 287 прим.; немає соціального світу без втрат, 75, 197

Бернстайн, Аліса, 26

Бікел, Александер, 228 прим.

Благо: політична концепція має спиратися на ідеї його, які улягають двом обмеженням, 177 і д.; формулювання п'яти ідей його в політичному лібералізмі, 178; *див. також*: **Послідовна низка ідей блага**

Благо політичного суспільства, V:7, 200–205: не представлене як ідеал політичної спільноти, 200; концепція соціальної єдності, виражена ідеєю добре організованого суспільства, 200 і д.; добре організоване суспільство — не приватне суспільство, 200 і д.; поділювані кінцеві цілі його, 201; є благом для осіб індивідуально, 201 і д.; значуще соціальне благо в рамках політичної концепції справедливості, 203; справедливість як чесність не протиставляється класичному республіканізмові, 204; чітко протиставляється громадянському гуманізмові, 205; добре організоване суспільство як соціальний союз соціальних союзів, 205, 305–308

Блейзі, Вінсент, 319 прим.

Босюе, єпископ, 79 прим.

Брадні, Деніел, 51 прим.

Брандейс, Луїс, 331, 333 335 прим.

Брандт, Р. Б., 181 прим.

Бренан, Вільям, 340 прим.

Брінк, Девід, 104 прим.

Б'юкенен, Ален, 41 прим.

Важливість фонової справедливості, VII:4, 258–261: умови для вільних і справедливих угод у теорії суспільного договору,

258 і д.; роль інституцій у забезпеченні її, 259; головну структуру слід регулювати протягом тривалого часу, 259 і д.; чотири аргументи на користь цього: (1) справедливість угод залежить від рис основної структури, а не лише від поведінки осіб і спілок, 259 і д.; (2) справедливе тло умов може виявитися підірваним навіть тоді, коли ніхто не вдається до нечесних дій, 260; (3) цьому не запобігти ціякими реально здійсненими правилами, 260 і д.; (4) роль поділу праці між двома типами соціальних правил, 261

Вайт, Байрон, 340 прим.

Ватсон, Гері, 210 прим.

Векслер, Герберт, 191 прим.

Верховний суд як взірць громадського розсудку, VI:6, 226–235: два моменти стосовно громадського розсудку як розсудку Верховного суду, 226; п'ять принципів конституціоналізму, 226 і д.; конституційна демократія є дуалістичною: роль Верховного суду в цій схемі, 228 і д.; заслуги дуалістської демократії, парламентарної демократії й положення про порушення в біллях про права, які мають бути залагоджені цінностями громадського розсудку, 229 і д.; Верховний суд утілює громадський розсудок у житті, і то є єдиний розсудок, що його здійснює суд, 230 і д.; підперті розсудковими підставами думки суду відіграють широку освітню роль громадського розсудку, 231; питання чинних поправок, 232 і д.; має за мету не захищати юридичний перегляд, а прояснити ідею громадського розсудку ба-

- ченням суду як свого інституційного взірця, 235
- Взаємність, ідея її**, 40 і д., 69; як елемент в ідеї справедливої соціальної співпраці, 40, 69; перебуває між ідеями взаємної переваги й безсторонності, 40 і д., 69; характеризує стосунки між громадянами в добре організованому суспільстві, 41, 69
- Вірцевий випадок розсудкового об'єднawчого консенсусу**, 151 і д., 153, 172 і д.
- Взаємна вигода, ідея її**: визначення в.в., 40 і д.; протиставляється ідеї взаємності, 40 і д., 69
- Взаємне благо взаємної справедливості**, 206
- Визначена концепція блага**: визначення її як певної схеми остаточних цілей, 43, 90; містити прихильності й лояльності, а також світогляд, через посилення на який і розуміється схема, 43 і д., 90; як третій інтерес найвищого порядку, 90
- Вимоги стабільного конституційного консенсусу**, 165 і д.
- Вичерпний лібералізм**, ілюстрований лібералізмами Канта й Міла, 58, 151; протиставлений лібералізові політичному, 195 і д., 198 і д.
- Вичерпні доктрини, релігійні, політичні й моральні**: 11 і д., 157; припущення, що громадяни стверджують такі доктрини, 16, 58, 155; визначення їх, 37; діапазон визначення, 37; можуть бути повністю чи тільки частково вичерпними, 37, 177; належать до фонові культури, 38; як супротивні абстрактним поглядам, 159 прим.; розходяться з громадським розсудом лише коли неспроможні підтримувати розсудкову рівновагу політичних цінностей, 237
- Вищого порядку інтереси**: розрізнення трьох різновидів їх, 90 і д.; як суто формальні, 91; як такі, що визначають потреби народу, 117
- Вільне політичне слово**, VIII:10, 323—330; підпадає під свободу думки й перший фундаментальний випадок, 323; основні свободи обмежують одна одну і є також самообмежувачими, 324; як воно визначається, аби захищати центральний простір його, 325—328; історія конституційної доктрини й Калленові три фіксовані точки, 325; підбурювальний наклеп — не злочин, 325 і д.; підризна пропаганда як центральна проблема свободи в.п.с., 326 і д.; закорінене за демократії, 326 і д.; доктрина його передбачає теорію людської природи, згідно з якою люди є здатними на Локову природну політичну добродішність, 327 і д.; де проводиться розділова риса між захищеним і незахищеним словом, 330; *див. також*: **Правило очевидної й близької небезпеки**
- Вільямс, Бернард**, 53 прим., 100 прим.
- Вітмен, Пол**, 26, 210 прим.
- Власність, право на**: вузьке проти широкого, 286; питання її, 321
- Волцер, Майкл**, 65, 66 прим.
- Вулф, Сьюзен**, 317 прим.
- Габермас, Юрген**, 192
- Гарман, Гілберт**, 127 прим.
- Гарсаньї, Дж. К.**, 254 прим.
- Гарт, Г. Л. А.**, 31, 279

Гегелева критика теорії суспільного договору, відповідь на неї, VII:10, 275–278: пібито ця теорія переплутує суспільство й державу зі спілкою приватних осіб, відповідь на закид, 275 і д.; деякі «суспільно-договірні» погляди не можуть відповідати на ідеалістську критику, наприклад, Локові, 276 і д.; альтернативне прочитання Лока, 277 і д.; його претензії контрастують із кантівською теорією суспільного договору, яка має відповідь, 278

Гегель, Г. В. Ф., 18, 275 і д.

Гемпшир, Стюарт, 66 прим., 291 прим.

Генд, Лернд, 334 і д.

Гібард, Алан, 40 прим.

Гіл, Томас, 251 прим.

Гінш, Вілфрід, 24

Гласності умова, її три рівні, II:4, 83–88: добре організоване суспільство існує за обставин справедливості, 83; визначення трьох її рівнів, 83 і д.; добре організоване суспільство задовольняє всі три як повна умова, 84; розрізняване у два способи політичне суспільство, 84 і д., 142 і д.; чому добре організоване суспільство, підходячи тому, задовольняє повну умову, 85; про відсутність хибного розуміння, 85 прим.; як у первісній позиції моделюється перший рівень, 86; другий рівень моделюється запоною незнання й загальними переконаннями, якими послуговуються сторони, 87; твоя й моя точки зору моделюють третій рівень, 87; широка й вузька ролі політичної концепції справедливості, їх визначення, 88; широка є роллю політичної

концепції як вихователя ідеалу громадянства, 88, 100 і д.

Гобс, Томас, 72; відкритість його погляду на суспільний договір ідеалістській критиці, 276, 329

Голмс, Олівер Вендел, 326 і д., 328, 331–337; *див. також: Правило очевидної й близької небезпеки*

Голмс, Стівен, 157 прим.

Гофман, Пол, 51 прим.

Грецька моральна й політична філософія, 15–16

Громадська основа виправдання, 9 і д., 14, 150, 222; тягарі розсудку як такі, що відбиваються на ній, 76–79; шіакій такій г.о.в., що прикладається до вичерпних доктрин, не [на]дається розсудковий плюралізм, 79 і д.; вичерпні доктрини, що містять лібералізм, неприйнятні як г.о.в., 34, 111; справедливість як чесність має за мету розкриття г.о.в., 33 і д.; основи об'єктивності уможливають г.о.в., 125; г.о.в. забезпечується політичною концепцією як фокус розсудкового об'єднального консенсусу, 68, 136 і д.; шанування меж громадського розсудку при досягненні г.о.в., 158; директиви [громадського] розслідування, необхідні для г.о.в. і роль довершеності в ній, 220–222

Громадська політична культура: 37 і д.; як поділюваний фонд основних ідей і принципів, 38, 64, 176; може бути двоякою на досить глибокому рівні, 34

Громадський розсудок: як складова ідея політичного лібералізму, 32; виражений політичною концепцією справедливості, 34 і д.; г.р. як міркування громадян про конституційні основи й базове правосуддя,

35 і д.; примирення через г.р., 161; г.р. і максима справедливості, 166 прим.; визначається як громадський у три способи, 210; г.р. як поділюваний розсудок рівноправних громадян, що реалізують остаточні й примусові політичні повноваження, 211, 214; коли довершений, 222; ідеал г.р., 223, 236 238

Громадський розсудок та ідеал демократичного громадянства, VI:2, 213—216: парадокс громадського розсудку, 213; розв'язується формулюванням ліберального принципу законності зазначенням двох особливих рис політичних стосунків, 213 і д.; той принцип накладає моральний (не юридичний) обов'язок чемності, 214; не досить того, щоб межі громадського розсудку застосовувалися тільки до чиновників на офіційних форумах, 214; існує поміж громадян у їхньому здійсненні своїх повноважень, 214 і д.; парадокс г.р. розв'язується, хай-но політичну концепцію підтримує котрийсь об'єднавчий консенсус, 215; це доводиться відомими випадками, 215 і д.

Громадяни: у політичній концепції їх розглядувані як вільні й рівноправні особи, 72, 52; як цілковито співпрацюючі члени суспільства протягом цілого свого життя, 73, 184 і д.; їхній всеосяжний погляд, що, як припускається, має дві частини: політичну концепцію справедливості й вичерпну доктрину, 14, 59, 201 і д.; мають рівну частку корпоративної політичної влади, 78, 144 і д., 213 і д.; особливі риси та обдаровання, перелевантні до їхнього статусу як рівноправних, 95 і д.;

роль їх як точно визначених демократичними інституціями, 194 і д.; *див. також:* **Політичну концепцію особи**, I:5

Громадянство, ідеал рівного: іде в парі з демократичним суспільством, 52; бажання бути розсудковою частиною його, 80; бажання реалізувати концепцієзалежне бажання, 99 і д.; має бути зрозумілим, й ідеальні громадяни спонукаються шапувати його, 102; містить також залагодження фундаментальних відмінностей через апелювання до громадського розсудку, 110; зняття певних речей із політичного порядку денного виражає частину його, 157 і д.; характеризується політичними цінностями, 194 і д.; накладає обов'язок чемності, 214; *див. також:* **Обов'язок чемності**

Громадянська війна, 234, 243

Громадянська релігія, 16 і д.

Громадянське суспільство, 21, 61, 217

Громадянський гуманізм, 204

Гумбольдт, барон фон, 305—306

Г'юм, Девід, 18 прим., 20, 80, 127 прим.

Гелстон, Вільям, 191 прим., 198 прим.

Готьє, Девід, 70 прим.

Грайс, Г. П. 54 прим.

Гріневолт, Кент, 26; погляд, що узгоджується з громадським розсудком, 236 прим., 238 прим.

Гутмен, Емі, 152 прим., 241 прим.

Дал, Роберт, 230 прим.

Дарвол, Стівен, 104 прим., 116 прим.

Два принципи справедливості: формулювання їх, 30 і д., 263;

- перший має пріоритет над другим, 31; правлять за приклад змісту ліберальної концепції справедливості, 31; ставлять умовою вдоволення елементарних потреб громадян, 32; три егалітаріанські принципи їх, 31 і д.; задумані для формування такого соціального світу, де реалізується наша особа й віддається пріоритет основним свободам громадянського суспільства, 61; повинні вести до такого соціального світу, що був би конгеніальним із здійсненням громадянами їхніх моральних спроможностей, 93
- Дві стадії виявлення справедливості як чесності**, 58, 81 і д., 141 і д.
- Дворкін, Роналд**, 23, 104; модель-виклик етичної цінності доброго життя, 209 прим.; концепція юридичної інтерпретації, 232 прим.
- Дебс, Юджин В.:** про війну, 333 і д.
- Девіт, Томас**, 85 прим.
- Декарт, Рене**, 80
- Декларація про незалежність**, 22, 234
- Де Марнеф, Пітер**, 210 прим.
- Деніел, Вільям**, 85 прим.
- Деніелс, Норман**, 44 прим., 185 прим., 186 прим., 280 прим., 281 прим.
- Джонс, Метью**, 26
- Директиви громадського розсудку:** прийняття їх у первісній позиції, 80; як істотна частина політичної концепції справедливості, 146; визначення їх, 220 і д.; необхідні для громадської основи виправдання, 222; разом із принципами справедливості, як парна частина єдиної угоди, 223
- Діапазон моральних і політичних концепцій** та як вони розрізняються, 37, 175
- Діапазон політичного конструктивізму**, III:8, 135–140: обмежений політичними цінностями, що характеризують сферу політичного, 135; коли політичний конструктивізм вважає концепцію справедливості за розсудкову для конституційного режиму, 136 і д.; політичний конструктивізм не критикує метафізичних поглядів істинності моральних суджень, хоч і послугується розсудковістю як своєю нормою коректності, 137; стосунки розсудкового й істинного в об'єднавчому консенсусі, 137 і д.; істинність політичної концепції може припускатися підтримкою розсудкового плюралізму, 138; ідея розсудкового прийняття іша за ідею істинного, 138
- Дікенс, А. Г.**, 18 прим.
- Добре організоване суспільство**, ідея його, I:6, 56–60: використовується як парна ідея у справедливості як чесності, 56; визначення трьох речей, що передаються через добру організацію суспільства, 56, 208 і д.; адекватна політична концепція справедливості повинна бути здатною добре організувати демократичне суспільство, 56; і це за умов даності трьох загальних фактів, включно із фактом розсудкового плюралізму, 57 і д.; визначення двох необхідних умов реалізму й стабільності, 59 і д.; таке суспільство, коли воно демократичне, не є ні громадою, ні спілкою, 60–63; як політичне суспільство, воно довершене й захищене, і не є спілкою, 60 і д.; його

конституційно визначені цілі суспільства підпадають під його громадський розсудок, 61; його єдність як демократичного засновується не на поділюваній вичерпній доктрині, 62; задовольняє вимогу повної гласності, 83 і д.; відсутність хибного розуміння, 85 і д.; як соціальний союз соціальних союзів, 306–308

Доброчесність як розумовість, V:2, 178–180; третій елемент ідеї справедливої соціальної співпраці, 40; зміст її, 178; схвалюється будь-якою здійсненою політичною концепцією, 178; не визначає жодного конкретного політичного погляду, 178; використовується для послідовного вироблення інших ідей блага, 179; дві головні ролі її, 179; і первинні блага, 181 і д.

Доктринальна автономія, 111, 112

Допустимі концепції блага й політичних чеснот: V:5, 191–194; визначення, 191 і д., 207; нейтральна процедура й нейтральні цінності, 192; справедливість як чесність не є процедурно нейтральною, 192; має за мету бути спільною підставою як фокус об'єднавчого консенсусу, 193; нейтральність мети, 193 і д.; незастосовність на практиці нейтральності наслідку чи впливу, 194 і д.; політичні чесноти, прив'язані до принципів політичної справедливості, не є принципами перфекціоністської держави, 195 і д.

Дребен, Бертон, 24, 251 прим.

Еджворт, Ф. Й., 142

Еміграція, право на неї: не веде до добровільного прийняття політичної влади, 143 прим.; не

робить несправедливих основних інституцій справедливими, 268

Ероу, К. Дж.: закид первинним благам, 184 і д.

Естлунд, Девід, 210 прим.

Єдність через належну послідовність, VII:2, 253–255: розвивається, починаючи від основної структури, 253 і д.; контрастує з утилітаризмом: принцип корисності застосовується однаково до всіх соціальних форм і є універсальним у своєму діапазоні, 254; перші принципи справедливості як чесності не годяться для загальної теорії, 255; ідея належної послідовності для визначаючих принципів, 256; єдність, дана структурою такої послідовності, 256; відмінності в структурі й соціальній ролі інституцій пояснюють різні принципи, 256

Загальна підстава як фокус об'єднавчого консенсусу, 193 і д.

Загальні факти: характеризують політичну культуру демократії, 57; визначення факту розсудкового плюралізму (першого факту), 57; відмінні від плюралізму як такого, 57; визначення факту утисків (другого факту), 58; визначення факту про умови тривкого демократичного устрою (третього факту), 59; обумовлює, разом із фактом розсудкового плюралізму, такий чи такий об'єднавчий консенсус, 59; визначення факту про політичну культуру демократії (четвертого факту), 59 і д.; визначення численних основних суджень, здійснюваних за умов, за яких годі сподівати-

ся на порозуміння розсудкових осіб (п'ятого факту), 75

Зазіхання на біллі про права, 228 і д., 231 і д.

Законність, ліберальний принцип її: визначення, 143 і д.; накладає моральний обов'язок чемності, 214; як вона застосовується до загальних переконань, 221; має ту саму основу, що й принципи справедливості, 222 і д.

Законодавча стадія: визначає права й свободи, що не належать до основних свобод, 321

Закрите суспільство: визначення його, 36, 42, 61 і д., 142 і д.; приймається на початку, але відкидається з переходом до міжнародного права, 36

Запона незнання: визначення її, у первісній позиції моделює належні підстави для прийняття принципів справедливості, 46 і д.; розрізнення товстої з.п. на противагу тонкій, з виправданням товстої, 47 прим., 265; не має метафізичної імплікації, 49; модельований нею другий рівень гласності, 86; вводить проблему, що розв'язується удаванням до первинних благ, 91; яку інформацію з.п. виключає й чому, 95

Засіб репрезентації, первісна позиція як такий, 47–50, 58

Звертання до двох фундаментальних питань, I:1, 30–34: спочатку таке питання фокусується на залагодженні конфлікту поміж двома демократичними традиціями, *Лок проти Русо*, 30 і д.; виклад двох принципів справедливості, 31 і д., 263; три риси змісту політичного лібералізму, 32, 161 і д.; три аспекти двох принципів справедливості як егалітаріан-

ських, 32 і д.; як політична філософія могла б знайти громадську основу виправдання, 31–33; справедливості як чесності на практиці, 32 і д.; як незалежна, 33, 35 і д.; сподівання на відповідь допомагають такому питанню тим, що знаходять політичну концепцію, котра здобуває підтримку розсудкового об'єднаним консенсусу, 33 і д.

Зміст громадського розсудку, VI:4, 220–223: сформульований політичною концепцією справедливості, 220, 247; містить директиви для громадського запиту, без яких його принципи не можуть застосовуватися, 220 і д.; дві його частини, з описом їхніх принципів і цінностей, 221; роль принципу законності й загального переконання, коли заторкнуто конституційні основи, 221 і д.; коли вивершено політичну концепцію, тоді його визначають, 222; директиви для громадського запиту й принцип законності мають ту саму основу, що й принцип справедливості, 222 і д.; лібералізм — це такий погляд, що має різні форми, 223; описується зміст ідеалу громадського розсудку, 223 і д.

Ідеальна теорія: як необхідне доповнення до теорії неідеальної, 275

Ідеальна форма основної структури, VII:9, 272–275: концепція справедливості має обмежувати й прилагоджувати поточні соціальні процеси, 272; вона повинна бути адресованою тому, як вільні й рівноправні особи можуть приймати факт, що на нерівності вплива-

- ють соціальний талас та інші глибокі випадковості, 272; як дійти принципу відмінності, 273; вона повинна прилагодити інституційне тло, на якому відбуваються конкретні дії, 273 і д.; забезпечення повноважень у рамках справедливого соціального процесу, 274 і д.; принципи справедливості накладають обмеження на накопичення власності, яке є необхідним для збереження фоновієї справедливості, 275; роль інституційного поділу праці не передбачає несправедливості, 275; ідеальна форма основної структури падає основу для прилагоджень і загального напрямку політичної дії, 275
- Ідеї як загальніший термін** охоплюють і концепти, й концепції, 38 прим.
- Ідентичність:** громадська, або інституційна, на противагу моральній, або неінституційній, 52; брак її до членства у соціальному світі, 62, 144
- Інглiш, Джейн,** 44 прим., 266 прим.
- Індивідуалізм:** згодна схильність до нього, 176, 191, 198; Нагель про, 195 прим. і д.
- Інквізиція,** роль її в спільноті, релігійній чи нерелігійній, 58
- Інституційний поділ праці,** 260
- Ірвін, Теренс,** 16 прим.
- Істинність моральних суджень:** у політичній концепції справедливості лишається за вичерпними доктринами, 15, 107, 136 і д., 158 і д.; у розумовому інтуїціонізмі, 105, 121–126; не всі вичерпні доктрини мають послуговатися цією концепцією, 136 прим.; у розсудковому об'єднавчому консенсусі істинність бодай однієї котроїсь доктрини імілікує й слушність політичної концепції, 138 і д.; істинність у парадоксі громадського розсудку, 215; вся істина (істинність), як ми її бачимо, 213; політика за демократії не може керуватися всією істиною, 238
- Кавка, Грегорі,** 109 прим.
- Калвен, Гарі:** про свободу слова й підливний наклеп, 325, 327 і д., 331 прим.
- Кальвін, Жан,** 18
- Кантiв моральний конструктивізм,** III:2, 111 і д.; протиставлення його політичному конструктивізму, 111 і д.; як вичерпний моральний погляд, 111, 135; як такий, що стверджує установчу автономність, 111, 135; може схвалювати політичний конструктивізм, 112; розглядає розсудок як такий, що самозароджується, самоідентифікується і є єдиною компетентним у вирішенні питань свого власного авторитету, 112 і д.; як захист розсудкової віри, 113; тлумачення морального розмірковування, 114; тлумачення об'єктивності, 121, 123–126; об'єктивна точка зору як погляд осіб у якості членів царства цілей, 126; містить різні концепції об'єктивності, притаманні теоретичному й практичному розсудку, 128 і д.
- Кант, Імануїл,** 20 і д., 58, 59 прим., 104, 132, 135, 173, 219 прим., 318; започаткував розрізнення між розсудковим і розумовим, 48 прим.; про брак у суто розумових діячів схильності бути моральними особистостями, 70 прим.; його вичерпний лібералізм, 94, 198 і д.;

- його тлумачення доброї волі визначає концепція незалежне бажання, 100; його розрізнення між практичним і теоретичним розсудком, 105; трансцендентальний ідеалізм та установка автономності, 111; як основа концепцій особи й суспільства, 112; його процедурне тлумачення, 114
- Катеб, Джордж**, 205 прим.
- Квін, Ворен**, 127 прим., 128 прим., 129 прим.
- Келі, Ерін**, 25, 52 прим., 77 прим.
- Кімлічка, Віл**, 49 прим.
- Кінг, Мартін Лютер**, 241 прим.
- Кінцева мета**: визначення її, 200; поділовані кінцеві цілі, 201; мета політичної справедливості як, 201
- Кларк, Семюел**, 104 прим.
- Класичний республіканізм**, 203–204
- Коен, Г. А.**, 186 прим.
- Коен, Джошуа**, 24, 42 прим.; про важливість розсудкового плюралізму на противагу плюралізму як такому, 57; його погляд на співвідношення розсудкових доктрин в об'єднавчому консенсусі, 136 і д.; про розумових і нерозумових віруючих, 158 прим.
- Коли ж, висловлюючись політичною мовою, існують об'єктивні причини?**, III:7, 129–135; політичні переконання об'єктивні, коли їх схвалюють, по належному розміркованню, розсудкові й розумові особи, 129; успіх поділової практики установлює об'єктивні підстави, 129 і д.; порівняння з математикою, 130; шоста основа об'єктивності має бути спроможною пояснити, чом судженням не щастить зійтися, 131; незгода може допускати психологічне пояснення, але потребує підстав, незалежних від браку згоди, 131; два типи фактів, релевантних для політичного розмірковування, 131 і д.; відмінності ілюструються рабством, 132–135; конструктивістська процедура закладає основу для ідеї можливостей конструювання, 135
- Констан, Бенжамен**, 30, 205, 287
- Конституційний крах**, 234
- Конституційні основи**, ідея їх, VI:5, 223–226: елементи їх у двох центральних моментах політичного лібералізму, 144 і д.; входять до визначення ліберального політичного ідеалу, 146 і д.; сила бажань і розсудкових підстав стосовно до них, 191; питання найбільшої нагальності для вирішення, 223; розрізнення двох типів їх, 223 і д.; відмінності між основними свободами як такими основами й справами базового правосуддя, 224 і д.; обидва ці різновиди питань мають вирішуватися громадським розсудком, 225 і д.; важливість такої політичної концепції, що їх охоплює, 226
- Конституція**: прийняття її на стадії конституційних зборів, 320 і д.; як справедлива політична процедура, 321 і д.; конституційна криза, 336 і д.
- Конструктивістська концепція**, ідея її, III:1, 103–110: визначення її, 15, 103; первісна позиція у ній, 16, 104; протиставлення їй чотирьох рис розумового інтуїціонізму, 104–113; чотири відповідні риси політичного конструктивізму: (1) принципи, представлені як результат процедури, 106; (2) заснованість на практичному розсудку, 106; (3) спирається на складну концепцію особи й суспільства,

106; (4) визначає ідею радше розсудкового, аніж істини, 107; ці чотири риси сумісні з розумовим інтуїціонізмом, 107 і д.; обидва погляди спираються на ідею рефлексивної рівноваги, 108 і д.; відмінності виявляються в тому, як вони інтерпретують неприємні висновки, 109; сила конструктивістської концепції полягає в прийнятних для всіх умовах, 110 і д.; як самостійна політична доктрина, 111; її концепція об'єктивності, 121–126; розсудкові судження в ній, їх визначення, 122; погляд так званих справжніх дієспрямованих якостей, 132 прим.; не стверджує й не заперечує конструйованих неполітичних цінностей, 135; *див. також: Справедливість як чесність як конструктивістський погляд*, III:3; *Три концепції об'єктивності*, III:5

Контрактуалізм: може удаватися до розсудковості, а не до істини, як критерію коректності, 136 прим.

Концепції осіб і соціальна співпраця, VIII:3, 287–291; визначення Гартової першої прога-липи, 279, 287; заповнення її тими двома парними до неї концепціями, 287 і д.; витлумачення цих останніх та огляд зв'язків між ними, із визначенням справедливих умов співпраці, розсудкового й розумового, 288 і д.; визначення двох моральних спроможностей осіб і їх значущість як основи для рівності громадян, 289 і д.; зміст справедливих умов співпраці, 290 і д.; лібералізм додає у множинності нормальну умову демократичного суспіль-

ства й розглядає соціальний союз як заснований на поділюванні всіма громадській концепції справедливості, 291 і д.

Концепція блага, спроможність на неї: визначення, 42, 115; одна з двох моральних спроможностей, 42; як вона співвідноситься зі свободою осіб, 52; модельована у конструктивістській процедурі розумовістю (раціональністю) сторін, 115; *див. також: Визначену концепцію блага*

Концепція і доктрини: як вони співвідносяться, IV:8, 172–175; у розсудковому об'єднавчому консенсусі політична концепція, як вона приймається громадянами в рамках їхніх власних вичерпних поглядів, 145 і д.; ілюстрація взірцевим випадком: Кантів ідеал автономії, утилітаризм, плюралістський (третій) погляд і релігійні доктрини, 172 і д.; прийняття без спокукання потребою компромісу, 172 і д.; чотири закиди й відповідь на них знаходженням ліберальної концепції як фокусу розсудкового об'єднавчого консенсусу, 174 і д.

Корсгор, Кристіна, 98 прим., 100 прим.

Кріпке, Сол, 32 прим.

Кроки до конституційного консенсусу, IV:6, 163–168: четвертий закид: нібито об'єднавчий консенсус є утопічним, 163; відповідь дається у два етапи, перший з яких закінчується конституційним консенсусом, а другий — об'єднавчим консенсусом, 163; конституційний консенсус не глибокий і не широкий, 163 і д.; як він може виникнути, 164–167; роль нежорсткості вичерпних поглядів

у допущенні початкової відданості котрійсь політичній концепції, 164; ця відданість ліберальній концепції може спиратися на своє забезпечення трьох вимог стабільного конституційного консенсусу, 166 і д.; завершення першого етапу, 167 і д.

Кроки до об'єднавчого консенсусу, IV:7, 168–172: глибина, ширина й специфічність визначуваного консенсусу, 168; як конституційний консенсус може стати консенсусом об'єднавчим, 168–171; визначення фокального класу, 168, 171 і д.; сили, що підштовхують до об'єднавчого консенсусу, споріднені з глибиною, 169 і д.; сили, споріднені з шириною, 170 і д.; специфічність консенсусу залежить від простору ліберальних концепцій у фокальному класі, 171 і д.; місце справедливості як чесності у фокальному класі, 171 і д.; припущення про дві умови її становлення осередком фокального класу, 172

Кронмен, Ентоні, 279 прим.

Купер, Джон, 245 прим.

Куфлік, Артур, 346 прим.

Ласенс, Девід, 211 прим.

Лармор, Чарлз, 211 прим.

Ласлет, Пітер, 330 прим.

Лейден, Ентоні, 109 прим.

Ліберальна концепція справедливості: три риси її змісту, визначення, 31, 161 і д.

Лібертаріанізм: основна ідея його, 255 і д.; відкритий ідеалістській критиці, 276

Лібертаріанізм не надає особливості ролі основній структурі, VII:3, 255–258: вважає за виправдану лише мінімальну дер-

жавність, 255 і д.; (1) виправдовує ту державу, доводячи, як лише вона могла виникнути з природного стану, не порушуючи при цьому прав народу, 256; (2) визначає принципи справедливості, якими слід керуватися при придбанні й передачі майна, й ті ж принципи рекурсивно визначають справедливість здійснених придбань, 256 і д.; (3) не потрібно ніякої спеціальної теорії, що охоплювала б усе розмаїття спілок і способів співпраці, яке виникає з укладених між індивідами угод, 257; розглядає державу як приватну спілку: ніякого сталого громадського закону, а тільки мережа приватних угод, 257 і д.; не є теорією суспільного договору, 258; не вбачає потреби в особливій теорії справедливості для основної структури, 258

Лінкольн, Авраам, 22 248

Лойд, Шарон, 210 прим.

Лок, Джон, 30, 151 прим.; його погляд на суспільний договір відкритий ідеалістській критиці, 276 і д.; про природну політичну доброчесність, 330 і д.

Лютер, Мартін, 18

Макіавеллі, Нікколо, 204 прим.

МакКарті, Томас, 192 прим.

Максимум, ідея його, 317 і д.

МакФерсон, Джеймс, 243 прим.

Маршал, Джон, 340 прим.

Масгрейв, Р. А., 183 прим.

Маседо, Стівен, 234 прим.

Межі громадського розсудку, 158, VI:8, 241–248: визначення двох розумінь цих меж, ексклюзивний та інклюзивний погляди, 241; інклюзивний погляд видається коректним, 241 і д.; це

- ілюструється трьома типами випадків, 242 і д.; чи аболіціоністи порушували перед Громадянською війною ідеал громадського розсудку?, 244 і д.; схоже, що ні, оскільки відповідні межі громадського розсудку залежать від історичних і соціальних умов, 245 і д.; політичний лібералізм виходить із припущення, що політична концепція справедливості й ідеал громадського розсудку є взаємопідтримуючими, 246; підсумок головних моментів, із зазначенням двох можливих пововедень, 246 і д.; залишають ще подальші питання, 248
- Мекі, Дж. Л.**, 87 прим.
- Мелден, А. І.**, 210 прим.
- Мендес, Сьюзен**, 79 прим.
- Міжнародне право (закон народів):** визначення його, 36, 264 прим.; не обговорюється в цих лекціях, 36; як проблема розширення, 44; імміграція як питання, що належить до м.п., 144
- Міжособистісні порівняння, див.**
- Первинні блага й міжособистісні порівняння**
- Міклджон, Александер**, 279 прим.
- Міл, Дж. С.**, 33 прим., 58, 146 прим., 198 і д.
- Мічелмен, Френк**, 26
- Модуль, політична концепція справедливості як**, 36 і д.
- Можливості конструювання**, 133 і д.
- Монтеск'є, Шарль де**, 291 прим.
- Моральна психологія:** філософська — не психологічна: II:8, 101—102; м.п. сторін у первісній позиції не є тлумаченням її, 50; м.п. справедливості як чесності виводиться з самої себе як політична концепція, 101 і д.; не така психологія, що зароджується в пауці, 101 і д.; людська природа й її природна психологія як необов'язкові, 102; ідеал громадянства має бути розбірливим, а цей чи той народ можна спонукати шанувати його, 102; політична філософія конституційного устрою є автономною у два способи, 102
- Моральні спроможності, дві:** їх визначення, 42, 115 і д.; модельовані в конструктивістській процедурі, 115 і д.; здійснення обізнаних м.с. як благо, 202
- Мур, Г. Е.**, 80 прим.
- Нагель, Томас**, 23, 44 прим., 131 прим., 266 прим.; про тягарі судження та фрагментацію цінності, 75 прим.; про його безособову точку зору, 126; погляд на зміст і чинність доведення, 130 прим.; критика справедливості як чесності як індивідуалістичної, 196 прим.
- Найменш привілейовані члени суспільства:** визначення їх, за описом, а не за строгим означувачем, 32 прим.
- Належне розміркування, див. також:** Рефлексивна рівновага
- Нардін, Террі**, 63 прим.
- Невінс, Аллан**, 65 прим.
- Негромадський розсудок**, VI:3, 217 і д.: один громадський розсудок, але багато негромадських розсудків — н.р. численних спілок громадянського суспільства, 217; громадське проти негромадського не є розрізненням громадського проти приватного, 217 прим.; способи розсудкового міркування мають певні спільні елементи, однак різні процедури й методи є підходящими для різних корпо-

ративних утворів, 217 і д.; у демократичних суспільствах члени спілок вільно обирають владу спілок над собою, 218 і д.; але не може бути подібним же чином прийнята й влада уряду, 219; визначення зовнішньої межі пашої свободи, 219

Нейман, Сьюзен, 113

Нейтральні цінності: визначення, 191 і д.; приклади їх, 191; процедура нейтральності проти нейтральності мети, або ж нейтральність впливу, 191—194

Ніколсон, М. А., 340 прим.

Ні суспільство, ні спільнота, I:7, 61—63; *див. також*: **Добре організоване суспільство**, ідея його

Новий курс, 228

Об'єднавчий консенсус не бай-дужий і не скептичний, IV:4, 155—159; такий консенсус закладає підвалину для відповіді на друге фундаментальне питання, 35; визначення, 39; ідея його в *Теорії*, 39 прим.; роль його у виправданні товстої записи незнання, 47 прим.; як необхідна умова для реалізму й стабільності добре організованого суспільства, 59 і д.; ідея про легке кривотлумачення о.к. через його застосування у повсякденній політиці, 60 і д.; можливість його, мета сторін у прийнятті принципів справедливості, 94; імплікації істинності будь-якої розсудкової доктрини в ньому, 137 і д.; як він може існувати, 146; відповідає на друге питання стабільності, 147; глибина, ширина й специфічність о.к., визначення його, 154; відповідь на другий закид такому консенсусу як основі

соціальної єдності, 155 і д.; зняття певних конституційних питань із політичного порядку денного, 156 і д.; не завжди може уникати імплікування аспектів вичерпної доктрини, 156; відповідь розумовим, раціоналістським віруючим, 157 і д.; у добре організованому суспільстві такий консенсус не засновується на компромісі, 173 і д.; підтверджує, що основні інституції допускають досить простору для таких способів життя, як гідні підтримки, 207 і д.; *див. також*: **Три риси об'єднавчого консенсусу**

Об'єктивність: незалежна від приципної теорії пізнання, III:6, 127 і д.; визначення причинного погляду, 127 і д.; різні концепції о., прийнятні для теоретичного й практичного розсудку, 128 і д.; (розсудкові) підстави для моральних і політичних суджень не вимагають підтримки від пізнавальної психології, 129, 131; паралельний аргумент за о., 129 прим.; *див. також*: **Три концепції об'єктивності**

Обов'язок чемності: визначення його, 214 і д.; обов'язок моральний, а не юридичний, 214; і голосування з питання конституційних основ, 216; клімат добре організованого суспільства схиляє громадян шанувати його, 246; посідає центральне місце в тлумаченні політичним лібералізмом громадського розсудку, 247

Обставини справедливості, два їх типи: об'єктивне проти суб'єктивного, 83

Олбрітон, Роджерс, 134 прим.

О'Ніл, Онора, 211 прим.

Освіта: справедлива рівність можливостей у ній, 185; дітей, 198 і д.

Основа моральної мотивації в особі, II:7, 96–101: основні елементи громадян як розсудкових і розумових, 96 і д.; три типи бажань: предмето-, принципо- й концепцієзалежні, 97 і д.; ідеал громадянства у справедливості як чесності визначає концепцієзалежне бажання, 99; неґюмівський характер цієї мотивації, 99 і д.; елементи розсудкової моральної психології, 101; основна форма її, 134

Основна структура суспільства: визначення, 32, 200 і д.; первинний предмет справедливості, 35, 40; припущення про приналежність її до закритого суспільства, 36, 61 і д.; первісна позиція й глибокий тривалий вплив на вдачу й цілі громадян, 85; *див. також:* Лекцію VII:3–5

Основні потреби, принципи їх: визначення, 32; обумовлення їх двома принципами справедливості, 32; вдоволення їх до необхідної міри як одна з конституційних основ, 224 і д.

Основні свободи, не просто формальні, VIII:7, 309–315: принципи для основних свобод, прийнятих тільки за доповненості принципами, що забезпечують справедливу частку матеріальних засобів, 310; як відрізняти основні свободи від вартості свободи, 310; визначення вартості індексом первинних благ, який регулюється другим принципом, 311; визначення як справедливої цінності рівної політичної свободи, 312; пріоритет свободи передбачає

справедливу цінність для політичних свобод і тільки для них, 312–315

Основні свободи, цілковито адекватна їх схема, VIII:8, 315–318: потребують критерію, щоб заповнити собою другу Гартову прогалину, а саме: як примирити одну з одною основні свободи, коли вони законфліктують на пізніших стадіях, 315; запропонований критерій удається до ідеї такої схеми свобод, яка є істотною для адекватного розвитку й цілковитої реалізації двох моральних спроможностей у двох фундаментальних випадках, 316 і д.; схема нічого не максимізує, 317 і д.; *див. також:* **Фундаментальні випадки**

Особи, концепція їх: прийнята, аби вписатися в ідею суспільства як справедливої системи співпраці, 41 і д.; як нормативна, 41 прим.; їхні дві моральні спроможності роблять їх вільними, 42; їхнє володіння ними до мінімально необхідного рівня робить їх рівними, 42; два аспекти їхньої розсудковості, 67; що імплікується здатністю займатися практичним розсудком, 119; *див. також:* **Політична концепція особи**

Особливий статус основних свобод, VIII:2, 283–287: визначення їх пріоритету як такого, що має абсолютну вагу з огляду на певні підстави, 283; практичне значення о.с.о.с., 284; розрізнення між обмеженням і регулюванням о.с.о.с., 284; чому о.с.о.с. обмежений істинно істотними свободами, 285 і д.; потрібний тільки за розсудково сприятливих умов, 286; визначення цих умов, 285 і д.; ри-

си схеми о.с.о.с.: допускає центральний простір застосування для кожної основної свободи за розсудково сприятливих умов, 286 і д.; загальна форма й зміст о.с.о.с., окреслені в первісній позиції, 287; краще окреслений на пізніших стадіях, 287; не всі свободи однаково важливі чи оцінюються на одних і тих самих підставах, 287

Оукшот, Майкл, 63 прим.

Охорона здоров'я, як проблема розширення, 44, 239; начебто не становить проблеми для використання первинних благ, 185 і д.

Панівна традиція, 142 і д.

Парадокс громадського розсудку: формулювання, 213; розв'язується принципом заохоченості, 213 і д.; зникає, коли політичну концепцію підтримує розсудковий об'єднавчий консенсус, 215; порівняння з подібними випадками, 215 і д.

Парсонс, Чарлз, про можливість конструювання в математиці,

Парфіт, Дерек, 44 прим., 266 прим.

Патерсон, Орlando, 55 прим.

Первинні блага й міжособистісні порівняння, 31 прим., V:3, 180–187: два способи створення індекса п.б., 60 і д.; перелік п.б., 91 і д.; вводяться для вирішення проблеми, поставленої запоною незнання, 90 і д.; групуються на політичній концепції осіб, 90 і д., 180; як виникає проблема міжособистісних порівнянь, 181; ці блага дають ідею розумової переваги, незалежної від будь-якої вичерпної доктрини, 182; ідентифікують

часткову подібність концепцій блага, 182; як практична громадська основа міжособистісних порівнянь, 183; визнають межі політичного й практичного здійснення, 184; чи здатні п.б. маніпулювати чотирма основними типами варіацій у спроможностях громадян, 183–186; використання п.б. передбачає мети й переваги, що падають на переглядові у світлі п.б., 186; передбачає здійсненні громадські критерії й ідеал особи, 186 і д.

Первинні блага як потреби громадян, V:4, 187–191: пов'язані з інтересами вищого порядку громадян, 117, 180, 186; коли основні інституції допускають досить простору для таких способів життя, які гідні підтримки громадян, 187, 207 і д.; задумані не як міра загального психологічного добробуту, успіху чи внутрішньої притаманної вартості цілей, 187 і д.; визначають потреби громадян у рамках політичної концепції, 180 і д.; індекс їх забезпечує найкращу з наявних норму виправдання конкурентних претензій за умов розсудкового плюралізму, 188 і д.; тлумачення їх містить ідею соціального поділу відповідальності, 189 і д.

Первісна позиція, ідея її, I:4, 45–51: навіщо вводиться п.п., 45, 49; визначення п.п. як неспотвореної точки зору, що з неї можна досягти справедливої угоди, 46; заповнення п.п. як засіб репрезентації, 47 і д.; досягнуті в п.п. угоди є гіпотетичними й позаісторичними, 47; розв'язання проблем, що пібито впливають звідси, 47 і д.; п.п. моде-

лює розрізнення у конструктивізмі між розсудковим і розумовим, 48 прим.; може пібито постулювати метафізичну концепцію особи, 49; це — ілюзія, 50; п.п. як така, що опосередковує ідею, до якої вдаємося для впорядкування наших обміркованих переконань, 49; директиви громадського розсудку, прийняті в п.п., 79; п.п. як випадок суто процедурної справедливості, 88; чому п.п. справедлива, 95; не вибудовується сама собою, 115; принципи закованості, коли дивитися на нього з п.п., 222 і д.

Первісна позиція, VIII:4, 292—296: ідея п.п. має поєднати дві парні концепції: особи й соціальної співпраці — особливим принципом справедливості, 292 і д.; накреслюємо, як це робиться, 293 і д.; п.п. моделює концепцію особи й дві моральні спроможності, 293 і д.; сторони як розумові представники, 294 і д.; пояснення їх мотивації в термінах первинних благ, як ці останні виокремлюються списком, 295 і д.; мають за мету пояснити, чому, коли дано концепцію особи, основні свободи є такими благами з пріоритетом, 296; різні основні свободи мають пріоритет із різних причин, 296

Перехід, процес п. та його питання, 41 і д.

Перітц, Девід, 163 прим., 166 прим.

Пері, Джон, 53 прим. і д.

Перфекціонізм: цінності його, 31, 181, 189; політичні чесноти не належать до перфекціоністської держави, 194 і д.; принципи п., протиставлені двом принци-

пам справедливості, 281, 283, 284

Перша поправка, 319 прим., 340—343

Перший предмет справедливості, VII:1, 251 і д.; основна структура як п.п.с. та як вона розуміється, 251 і д.; перші принципи формулюються не так, щоб рівною мірою застосовуватися до всіх предметів, 252; особливі риси її пов'язані з характерною роллю й змістом принципів справедливості, 252; має регулюватися суспільним договором як гіпотетичною угодою між громадянами як вільними й рівноправними, 252; суто процедурне правосуддя, до якого звертаються на найвищому рівні, 253

Пефер, Родні, 32 прим. і д.

Питання й форуми громадського розсудку, VI:1, 211—213: визначення громадського розсудку, 211, 212 ; частина ліберальної концепції справедливості, 211 і д.; обмежує громадський розсудок, що визначається для застосування до конституційних основ і справ базового правосуддя, а не до всіх політичних питань, 212 і д.; до яких осіб вони застосовуються й на яких форумах, 212 і д.; вони дійсно застосовуються до голосування, 212 і д.; застосовуються по-різному до громадян та урядовців, 213

Питання стабільності, IV:2, 147—150: справедливість як чесність подається у двох стадіях, 82 і д., 147 і д.; стабільність містить два питання, 148 і д.; експліцитне обговорення п.с. починається лише на другому рівні, 148 і д.; як суто практична річ, 149 і д.; стабільність, що

вимагається від справедливості як чесності, залежить від сил, які її забезпечують, 149 і д.; спирається на те, як вона звертається до громадського розсудку кожного громадянина, 149 і д.; лише так є основою законності, 150 і д.; *див. також: Стабільність*

Підривна пропаганда, *див. також: Правило очевидної й близької небезпеки; Вільне політичне слово*

Піз, Вільям, 243 прим.

Піз, Джейн, 243 прим.

Платон, 65 прим., 142, 195

Плюралістська (почасти) вичерпна доктрина: визначення, 151, 192 і д.; роль її нежорсткості в досягненні конституційного консенсусу, 164 і д.; як п.в.д. підтримує об'єднавчий консенсус, 173

Повна автономія: політичне — не етичне, II:6, 93—96: модельоване структурними аспектами первісної позиції, 93; громадяни в добре організованому суспільстві є цілковито автономними, а не сторони, 93; п.а. громадян як політична, а не етична цінність, 93 і д.; як громадяни досягають п.а. й чому для неї необхідна цілковита гласність, 93 і д.; політична концепція справедливості не є п.а.: кожному згідно з його політичною добробачесністю, 95 і д.

Повнота (довершеність) політичної концепції справедливості: визначення її, 222; як вона співвідноситься з конституційними основами й базовим правосуддям, 224; відзначена у зв'язку з другою й третьою очевидними труднощами з громадським розсудком, 236 і д.;

див. також: Справедливість як чесність є довершеною, V:8

Подж, Томас, 26

Поділювані політичні розуміння, 65 і д.

Позірні труднощі з громадським розсудком, VI:7, 235—241; (1) громадський розсудок дозволяє більш ніж одну відповідь, 235 і д.; (2) як точно визначити значення вираження пашої щирої думки шляхом голосування, 236—239; (3) як визначити, коли питання розв'язано ними й проблемами розширення, 239 і д.; що ми завдячуємо тваринам і природі; межі громадського розсудку тут не застосовуються, 240 і д.; підбиваємо підсумки: як сам громадський розсудок має бути розсудковим, 240 і д.

Покажчик первинних благ, 60 і д.

Політична концепція особи, I:5, 51—56: іде в парі з ідеєю чесною (справедливою) співпраці, 41 і д., 55; дві моральні спроможності її роблять осіб вільними, 434; володіння нею в необхідній мірі робить їх рівноправними, 43, 95; визначена концепція блага, її визначення, 43 і д.; її відношення з метафізичною доктриною, 49, 51; громадяни розглядаються як вільні у трьох відношеннях, 51, 88; у першому як такі, що мають моральну спроможність володіти концепцією блага, 52 і д.; містить право розглядати себе як незалежного від будь-якої конкретної визначеної концепції, 52; громадське, або ж інституційне, проти позаісторичного, або ж морального, ідентичності у ньому, 52 і д.; два аспекти моральної ідентичності, 54 і д., 201; в другому відно-

шенні — як джерела, що самі стверджують свою автентичність, чинних претензій, 54 і д.; у третьому відношенні — як спроможні брати на себе відповідальність за свої цілі, 55 і д.; вага претензій громадян не віддається психологічною інтенсивністю бажань, 55, 191; третє відношення імплікується у спроможності займатися соціальною співпрацею протягом усього життя, 55; частина тіла, що що визначає первинні блага, 91 і д., 180

Політична концепція справедливості, ідея її, I:2, 35–39: щоб бути прийнятною, повинна узгоджуватися зі зваженими переконаннями у рефлексивній рівновазі, 32; має бути політичною, а не метафізичною, 34; три її риси: 1) така моральна концепція, що виробляється із основної структури, 35, 178; 2) подається як самостійний погляд, 36, 61; протиставляється вичерпним доктринам у діапазоні, 37, 177 і д.; 3) буває виражена в термінах ідей, імпліцитних у громадській політичній культурі, 37, 178; розроблена на те, щоб бути фокусом об'єднавчого консенсусу, 34, 39, 142; не політична в хибний спосіб, 59; як самостійний погляд не ставить доктринальних перепон об'єднавчому консенсусу, 61; широка її роль на противагу вузькій, 87; широка роль як вихователя, 87, 100 і д.; як філософська поєднує окремі фіксовані точки, 134; є спрямовуючою структурою в найкращому випадку, 161; вважає здійснення елементарних потреб і цілей за добре, 179

Політична мудрість: визначення її, 161

Політична філософія: фундаментальна для неї проблема стабільності, 13; у політичному лібералізмі має свій власний предмет, 22; як п.ф. може знайти поділовану основу для розв'язання фундаментальних питань, 33 і д.; використовує абстрактні концепції, 65 і д.; не відходить від суспільства й світу, 66 і д.; автономна у два способи, 102 і д.; мета її в панівній традиції, 143

Політичне — не метафізичне, 34, 110

Політичне суспільство, як воно осмислюється, 36, 41 і д., 200–205; *див. також*: **Ні спілка, ні громада**; **Добре організоване суспільство**

Політичний капітал, 162

Політичний лібералізм: його тема як така, що надає цим лекціям єдності, 10, 33; припускає факт розсудкового плюралізму як нормальний результат реалізації людського розсудку за вільних інституцій, 12, 57 і д.; шукає політичної концепції справедливості для конституційного устрою, 34, 35–39; має за мету знайти розсудкову громадську основу виправдання з фундаментальних питань, 223–226; користується радше розсудковими, ніж істинними, судженнями, 135–138; дуалізм у ньому, припущення про історію його виникнення, 16–21; не є вичерпним лібералізмом, 22; звертається до двох фундаментальних питань, 29 і д.; застосовує принцип терпимості до самої філософії, 34; визначення його, 65; *див. також* **Як**

- може існувати політичний лібералізм?
- Політичний порядок денний:** зняття з нього, 156 і д., 162, 166
- Політичні взаємовідносини за конституційного устрою,** риси їх: визначення, 143 і д., 213; породжує питання законності, 214; ідентифікує царину політичного, 145, 213
- Політичний концепції не треба бути вичерпною,** IV:5, 159–163: третій закид: політична концепція мусить бути вичерпною, 159; відповідь удається до плюралістського (почасти вичерпного) погляду на візрцевий випадок, 160 і д.; витлумачення політичної мудрості в термінах плюралістської доктрини, 161; роль політичної концепції в ній, 161; щонайрозсудковішою політичною концепцією для демократичного устрою є ліберальна, 161 і д.; чесноти політичної співпраці — дуже великі чесноти, що уможливають соціальну співпрацю, 162 і д.; об'єднавчий консенсус зменшує конфліктність між політичними й іншими цінностями, 162; дві речі, які чинить громадський розсудок за умов розсудкового плюралізму, 162 і д.
- Політичні чесноти,** приклади їх, 131 і д., 174, 194 і д.; їх основа в моральній психології та роль громадського визнання, 167; ідентифікація й виправдання їх, 195; п.ч. у вихованні дітей, 199 і д.
- Політичні цінності справедливості й громадського розсудку,** 52, 146, 220 і д.; виражають ліберальний ідеал, 146 і д.
- Поправки до конституції:** чистість їх, 232 і д.
- Поправки періоду Реконструкції,** 228
- Порядок дедукції проти порядку підтримки,** розрізнення їх, 237 прим.
- Послідовність ідей блага:** 180, 205; паралель її в Канта, 205 прим.
- Потреби громадян,** *див. Первинні блага як потреби громадян*
- Початкова угода, гіпотетична й позаісторична,** VII:6, 263–266: особлива роль основної структури відбивається на її умовах, 263 і д.; справедлива ситуація повинна доладно вирівнювати певні випадковості, 264; сторонам слід міркувати так, ніби вони перебувають за товщою, а не за тоншою запоною незнання, 265; репрезентує наслідок розумового процесу за ідеальних, позаісторичних, а отже, гіпотетичних умов, 265; зміст справедливості, який розкривається розсудком, 265; первісна позиція як розширення ідеї суспільного договору до основної структури, 266
- Початкова угода, особливі риси її,** VII:7, 266–269: основна структура — контекст для конкретних угод і формування спілок, 266 і д.; суспільний договір повинен допускати три факти: (1) членство в суспільстві як даність, 267; (2) ми не можемо знати, ким би ми були без суспільства, 267; (3) суспільство як цілість не має таких цілей, що їх мають спілки й індивіди, 267; для ідеї індивідуального внеску до суспільства як до спілки немає місця, 267; первісна позиція повинна відбивати контраст між добре організованим суспільством і спілкою, 267; сторони у первісній

позиції припускають, що їх членство в суспільстві є фіксованим, 268; запона незнання відбиває те, як поза нашим місцем у суспільстві неможливо пізнати наші інтереси й потенційні здібності, 268; піяких соціальних цілей до прийняття принципів справедливості, 268

Правило близької й очевидної небезпеки, VIII:11, 331–338: формулювання його Голмсом, 326; створене для застосування до підривної пропаганди, а сто-сується змісту слова, 331; Голмсове формулювання незадовільності його, 332; Брандейс визнає значущість вільного політичного слова й установлює точнішу норму для застосування правила, 334; Гендове формулювання, 335; розвиток Брандейсового погляду для узгодження з пріоритетом свободи, 336 і д.; придушення політичного слова імплікує часткове призупинення демократії й вимагає конституційної кризи, 337; така криза ніколи не траплялася, тож для практичних цілей політичне слово є абсолютно необхідним, 337; ідея такої кризи є істотною частиною витлумачення вільного політичного слова, 338

Право: принципи практичного розсудку й концепції особи та суспільства, які використовуються для побудови змісту п., 120 і д.; п. і благо як взаємодоповнюючі, 176, 178 і д.

Прайс, Річард, 104 прим., 105 прим.

Практичний розсудок: визначення його, на протигау розсудку теоретичному, 106, 128; його принципи, що розглядаються як такі, що самі породжуються

й стверджують свою автентичність, 112; як єдино компетентний у встановленні діапазону своєї власної влади, 113; два аспекти його, 118; концепції суспільства й особи як ідеї н.р., 118 і д.; громадська роль принципів справедливості як ідея н.р., 121; його роль в об'єктивності суджень, 129

Приватне суспільство: визначення, 201, 206; *див. також*: Лібертаріанізм

Принцип різниці: формулювання його, 32, 273; деякі його аспекти; справа базового правосуддя, але не конституційна основа, 225; як до нього доходить, 273; і самоповага, 304; не може гарантувати політичні свободи справедливої цінності, 312

Природа: чим завдячуємо їй як проблемі розширення, 44, 239 і д.

Природна релігія, 239 і д.

Пріоритет права: конкретне значення його, визначеного як домагання [права], пристосовується до політичної концепції справедливості, 48 прим., 191–195; сумісний із правом і благом, коли ті є взаємодоповнюючими, 177; загальне значення п.п., визначеного як політична концепція, накладає межі на ідеї блага, 178, 180

Пріоритет свободи: як пріоритет першого принципу справедливості над другим, 32; чому принципи справедливості повинні віддавати пріоритет основним свободам, 62, 64; мета сторін – забезпечити гарантію, 90, 92; *див. також*: Пріоритет свобод, I і II

Пріоритет свобод, I, друга моральна спроможність, VIII:5, 296–300: сторони керуються

трьома міркуваннями, 296; двоє стосуються до розвитку й здійснення двох моральних спроможностей, третій — до визначеної концепції блага, 296; три пов'язані з цими міркуваннями підстави для свободи совісті, 296—300; перша не аргумент, але спирається на розуміння релігійних, філософських і моральних переконань як таких, що не можуть бути предметом переговорів, 296 і д.; третя підстава показує другу спроможність не лише як засіб, а й як частину визначеної концепції блага, 299 і д.

Пріоритет свобод, II, перша моральна спроможність, VIII:6, 301—309: підстави для їх пріоритету засновуються винятково на спроможності на чуття справедливості як засобу до блага особи, 301; як такий засіб він забезпечує три підстави для основних свобод та їх пріоритету як комплексу, 302; перша є перевагою для притаманного кожному блага справедливої й стабільної схеми співпраці, що забезпечує ці свободи з їх пріоритетом, 302 і д.; друга засновується на значенні самоповаги як забезпечуваної такою схемою, 304 і д.; третя спирається на ідею суспільства як соціального союзу соціальних союзів, 305—308

Рабінович, Джошуа, 251 прим.

Рабство, 22, 133—135, 234

Рафаел, Д. Д., 104 прим.

Рац, Джозеф, 143 прим.

Рационалістські віруючі, 157

Регулювання проти обмеження слова, 285

Рейлтон, Пітер, 104 прим.

Ренфілд, Мішель, 26

Рефлексивна рівновага: визначення її як такої, коли судження на всіх рівнях загальності перебувають, по належному розміркуванню, в гармонії, 33, 66, 88; випробування із твоєї й моєї точок зору, 50; до р.р. вдаються і розумовий інтуїціонізм, і конструктивізм, 108 і д.; коли досягнуто р.р., вони інтерпретують її по-різному, 109; пошук р.р. триває невизначено, 110; *див. також:* **Належне розміркування**

Реформація: порушила питання справедливості й релігійної терпимості, а не блага, 18 і д.; як історичне походження політичного лібералізму, 18; запровадила небувалий доти трансцендентний елемент, 20

Рівні основні права й свободи: цілковито адекватна схема їх, 31; як первинні блага, 60; визначення їх за списком, 280 і д.; два способи складання списку їх: історичний і концептуальний, 281 і д.; *див. також:* **Лекція VIII:1—2, 5—9**

Рівність: основа її серед громадян, визначена як така, що має певні здатності (включно із двома моральними спроможностями) до необхідного мінімального ступеня, 42, 94, 96; рівна вартість її, 279

Рогат, Йосал, 332 прим.

Розсудкова віра: Кантів погляд на неї, 114; р.в. у можливість справедливого конституційного устрою, 114, 175

Розсудкове: проти істинного, 14, 137—140; як визначається його зміст, 107

Розсудкове й розумове, II:1, 68—73: два основні аспекти розсудкового як чеснота осіб, 68,

68 прим.; розрізнення між ними починається від Капта, 47 прим.; перший основний аспект: готовність пропонувати справедливі умови співпраці й дотримуватися їх, 69, 74; елемент в ідеї суспільства як справедливої системи співпраці, 69; стосунки двох основних аспектів зі Скандинавним принципом мотивації, 69 прим.; розумове як відмінне від розсудкового, 70; розумові діячі як такі, кому бракує моральної чутливості, 71; дві незалежні й основні ідеї, 71; немає мови про виведення одного з другого, 71; розсудкове є громадським, а розумове — ні, 73; розсудкове проти альтруїстичного та безстороннього, 74; *див. також:*

Тягарі судження

Розсудковий плюралізм, 47 прим.; кінцевий наслідок роботи людського розсудку за вільних інституцій, 12; постійна риса демократичної громадської культури, 57; аж ніяк не нещаслива умова людського життя, 58, 150

Розсудкові вичерпні доктрини, II:3, 76—83: як тягарі судження ведуть до терпимості й підтримують ідею громадського розсудку, 76—83; визначувані через три риси, звертаються до трьох форм розсудку, 77; витлумачення нарочито нежорстких р.в.д., 77; розсудкові особи стверджують різновид свободи совісті, 78; цей висновок підтверджується використанням первісної позиції, 78; розсудковість є частиною ідеалу демократичного громадянства, 79; розсудкове розмірковування веде до терпимості, що засновується не на скептицизмі, 79;

зміст принципів справедливості, на якому не відбивається існування двох типів плюралізму, 80—83

Розсудково сприятливі умови: визначення, 285; допомагають пояснити вагу ліберальних політичних цінностей, 161; практично здійсненну схему основних свобод можна знайти за р.с.у., 285 і д.

Розумова автономність: штучне — не політичне, II:5, 88—92; визначення як такої, що спирається на інтелектуальні й моральні спроможності осіб, 50, 88; показані в їхній здатності формувати, переглядати й дотримуватися концепції блага, 88; модельовані зведенням первісної позиції до випадку чисто процедурної справедливості, 88 і д.; розмірковування сторін моделюють розумову автономність, 89; достоту як громадяни є розумово автономними у два способи, так і сторони, 90; розумова автономність проти повної автономності, 91; запровадження первинних благ для розв'язання проблеми, яку ставить запона незнання, 91 і д.; розумова автономність спирається на спонукуваність інтересами вищого порядку, 92

Розумовий інтуїціонізм, 10, 45; як форма морального реалізму, 103, 105; чотири риси його, 105 і д.; може приймати доведення з первісної позиції, 107; спирається на ідею рефлексивної рівноваги, 107; його концепція об'єктивності, 121—124; різновиди р.і. можуть бути гетеронічними в доктринальному розумінні, 123; *див. також:* **Конструктивістська концепція, ідея її**

Розумовий план життя, 179, 206

Розширення, проблеми його, 44 і д., 239

Роль концепцій суспільства й особи, III:4, 118–121: принципи практичного розсудку й концепцій особи та суспільства взаємодоповнювані, 118 і д.; характеризують діячів, що розсудково міркують і визначають контекст питань практичного розсудку, 118; концепції суспільства й особи не конструюються, а скорше складаються до купи й пов'язуються, 119; основна ідея суспільства й чому вона потребує якоїсь концепції права й блага, 119 і д.; у справедливості як чесності принципи практичного розсудку, в спілці з політичними концепціями суспільства й особи, вибудовують концепції права й блага, 120; заснована на ідеї загального блага концепція справедливості є необхідною для політичного суспільства, 120 і д.

Рос, В. Д., 104

Русо, Ж.-Ж., 101 прим., 131 прим., 217

Савл Тарсянин проти Св. апостола Павла, 54 прим.

Сакс, Девід, 24

Самоповага: брак її, 93; с. громадян, 96, 117; соціальні основи її й певні первинні блага, що вважаються за с., 93, 117; важливість її й пріоритет свободи, 304

Санстейн, Кас, 59 прим.

Сантас, Джерасімос, 210 прим.

Свобода, див.: **Повна автономія; Політична концепція особи; Розумова (раціональна) автономія**

Свобода зібрань, 218 прим.; 299

Свобода пересування: і вільний вибір заняття як конституційні основи, 224; див. також: **Справедлива рівність можливостей**

Свобода совісті: як така, що виводиться з тягарів судження, 76–79; робить добровільним прийняття членами спілок їх влади над собою, 218; її діапазон дозволяє громадянам визначатися зі співвідношенням двох частин їхнього всеосяжного погляду, 147, 158; знімає релігійні істини з політичного порядку денного, 156; захищає і індивідів, і спілки, 218 прим.; три підстави для с.с., 296–301; і другий фундаментальний випадок, 316; як основна свобода, 319; самообмежуюча, 323

Свободи нових проти вольностей древніх, 30, 287; свободи древніх, 205

Свободи, пов'язані з другим принципом, VIII:13, 343–347: не основні свободи, 343; повідомлення про робочі вакансії можуть обмежуватися й регулюватися для захисту справедливої рівності можливостей, 343 і д.; два типи реклами товарів: закон може накласти особливі правила на рекламу для підтримки конкурентної системи ринків, 344; забагато стратегічного рекламування є соціально шкідливим і може бути обмеженим, 344 і д.; основні свободи, на відміну від права на рекламу, є невід'ємними, 345; чому другий принцип підпорядковується першому, 346

Свободи, як вони гармонізуються в одну когерентну схему, VIII:9, 318–323: як вони співвідносяться з двома моральними спроможностями й двома

- фундаментальними випадками, 318; визначення значущості контролю конкретної свободи, 319; перший принцип справедливості, який застосовується на стадії конституційних зборів, 320; рівні основні свободи, необхідні для соціальної співпраці на засаді взаємоповаги, 321; як визначаються інші права й свободи на законодавчій стадії, 322; заспування кожної стадії на ідеалах особи й суспільства, причому розумове формується розсудковим, 322 і д.
- Сен, Амартія;** його критика індекса первинних благ, 180 прим., 184
- Сендел, Майкл,** 49 прим.
- Середньовічне християнство,** 17, 58
- Сіблі, В. М.:** розрізнення розсудкового й розумового, 68 прим.
- Сіджвік, Генрі,** 142
- Сканлон, Т. М.,** 23, 131 прим., 251 прим.; стосунки двох аспектів розсудкового з його принципом мотивації, 68 прим.; принцип мотивації як такий, що породжує концепції залежне бажання, 100 прим.; як так звані внутрішньо притаманні дієспрямовуючі властивості пояснюються конструктивізмом, 132 прим.; його інтерпретація корисності як така, що часто подибується в економіці добробуту, 181 прим.; його натуралістське й конвенціоналістське тлумачення нагальності, 189 прим.
- Скептицизм:** моральний, 70; не є основою терпимості в політичному лібералізмі, 80 і д.; схильний блокувати шлях до розсудкового об'єднавчого консенсусу, 39 і д.; і скасування рабства, 157 прим.
- Скінер, Квентін,** 251 прим.
- Сміт, Адам,** 10
- Солем, Лоуренс,** 210 прим.
- Сопер, Філіп,** 120 прим.
- Соціальна єдність,** природа її в політичному лібералізмі: не може бути забезпечена вичерпною доктриною, 33, 58, 77 і д.; визначається як стабільний об'єднавчий консенсус розсудкових вичерпних доктрин, 64, 142; розсудковий об'єднавчий консенсус — найрозсудковіша з наявних у нас основа соціальної єдності, 141, 155
- Соціальна природа людських стосунків,** VII:8, 269—272: три способи, показані в принципах справедливості: (1) принцип відмінності не розрізняє набутого людьми як членами суспільства й того, що вони б набули поза членством, 269 і д.; (2) немає місця для ідеї народного внеску до суспільства, який відповідав би народному внескові до спілок так, щоб вартість громадян була однаковою, 270 і д.; (3) принципи справедливості надають свободі й рівності моральних осіб необхідної громадської форми, 271 і д.
- Соціальний мінімум, що охоплює основні потреби:** конституційна основа, 224 і д.
- Соціальний світ,** 13, 41, 62, 64, 218; робота розсудкового у встановленні структури с.с., 72 і д.; не буває с.с. без втрат, 75, 197
- Спілка (асоціація):** відмінність її як від громади, так і від демократичного суспільства, 61—63; розрізнення між практичною й цільовою, 63 прим.
- Спільнота (громадянська):** вимагає примусового застосування державної влади, аби зали-

шатися такою, 58; визначення її, 61 прим.; ідеал її доводиться обличити з огляду на розсудковий плюралізм, 152, 200

Справедлива рівність можливостей, 32, 182; в освіті, 182; не конституційна основа, хоча певний принцип можливості, 224 і д.; *див. також*: **Свобода пересування**

Справедлива цінність політичних свобод, 31; VIII:12, 338—343: основні свободи не можна визначати по одній, оскільки їхня значущість пов'язана з їх роллю в рамках основної структури, 339; політичне слово можна регулювати трьома обмеженнями, 339 і д.; взаємне прилагодження основних свобод виправдане пріоритетом свобод як комплексом, 339 і д.; прилагодження на протизаг врівноваженню інтересів, 340; суд не спромогається розпізнати, чого ж вимагає справедлива політична процедура, 342 і д.; він ризикує схвалити той погляд, нібито справедливе представництво забезпечується у відповідності з реально здійснюваним обсягом впливу, 342; певні регулювання політичного слова є виправданими у встановленні справедливої політичної процедури, 342; результати виборчого процесу й економічної конкуренції прийнятні тільки тоді, коли реалізовано умови фоновой справедливості, 343

Справедливі заощадження: як проблема розширення, 43, 239; чесність між поколіннями, 264

Справедливість як чесність: як форма політичного лібералізму, 23; три шматки, що їх бракує, ведуть до її формулювання як с.я.ч., 24; намагається

розсудити між традиціями свободи й рівності, 31, 56; використовує ідею суспільства як справедливої системи співпраці, 35, 56; як організуюча ідея, 35, 40; мета с.я.ч. як практичної, 35; с.я.ч. як така, що виражає поділований громадський розсудок громадян, 35 і д.; як політична, а не метафізична, 36, 109; як самостійний погляд має за мету підтримку об'єднаного консенсусу, 36 і д.; фундаментальні ідеї її, 38; с.я.ч. і проблеми розширення в ній, 44, 238 і д.; використовує первісну позицію для визначення справедливих термінів соціальної співпраці, 46; а також для перероблення вчення про суспільний договір, щоб застосувати його до основної структури, 46; як с.я.ч. визначає індекс первинних благ, 60; не розглядає політичного суспільства як цілевої спілки, 63 прим.; не виводить розсудкового з розумового, 71; дві стадії виявлення с.я.ч., 81, 141; не є процедурно нейтральною, а намагається бути нейтральною щодо мети, 193

Справедливість як чесність довершена, V:8, 205—209: ідеї блага генеруються політичною концепцією й мають свою роль у її рамках, 205; як ті ідеї вибудовуються у послідовному взаємозв'язку, 205; об'єднаний консенсус устанавлює на політичній концепції взаємне благо взаємної справедливості, 206; довершеність справедливості як чесності зміцнює її стабільність, 207; ідеї блага не імплікують істини цієї чи тієї вичерпної доктрини, 207 і д.; справедливість як чесність допускає досить простору для та-

ких способів життя, які є гідними відданої прихильності громадян, 188, 207 і д.; обмеження змісту вичерпних концепцій блага є розсудковими, 208 і д.; *див. також: Довершеність*

Справедливість як чесність, початкова мета її, VIII:1, 280–283: визначається з Гартових двох прогалин у тлумаченні основних свобод, 281; формулювання двох принципів справедливості з переглядом у першому принципі (пояснюється у 8), 282; пріоритет не для свободи як такої, а для особливого її списку, 282 і д.; визначається як знаходження списку свобод, коли два принципи, яким віддано перевагу, стають альтернативою у первісній позиції, 282 і д.; такий список – не тимчасовий засіб, а складати його можна у два способи, 282 і д.

Справедливість як чесність, роль її, VIII:14, 347–350: як спрямовуючої структури, 347; коли котрась концепція справедливості виконує свою соціальну роль, 347; адресується громадянам за конституційного устрою, розглядаючи в ньому основу терпимості й соціальної співпраці, 348; використовуваний цю ідеал особи не такий, яким уявляв його Гарт, і як він у неї входить, 348–349; корекція поданого в *Теорії* доведення пріоритету свободи, 350 прим.

Справедливість як чесність як конструктивістський погляд: III:3, 114–118: знаходять її через рефлексію, використовуючи сили розсудку, 109 і д.; спорідненість її з конструктивізмом у філософії математики й Кантовій моральній філософії,

114 і д.; зміст політичної концепції (її принципи) конструюються, 115; процедура не конструювання, а планування її, 115 і д.; форма її процедури виводиться з концепцій громадянина й суспільства, 115 і д.; не відкрита Шопенгауєровою критикою Канта, 116–118; *див. також: Конструктивістська концепція*

Спроможності розсудку: визначені як судження, думка й висновок, 43; необхідні для реалізації моральних здатностей, 96; *див. також: Директиви громадського розсудку*

Стабільність: внутрішня проблема її в *Теорії*, 11; хоч і фундаментальна у політичній філософії, відіграла малу роль в історії моральної філософії, 12; об'єднавчий консенсус – необхідна умова стабільності добре організованого суспільства, 59; її зміцнюють два висновки довершеності, 206; *див. також: Питання стабільності*

Стівенс, Александер, 65

Сторони у первісній позиції: визначені як розумові представники вільних і рівноправних громадян, 47; симетрично розташовані, 47; чому вони перебувають за товстою запоною незнання, 47 прим.; суто штучні креатури, 50, 92; модельовані як розумово автономні, але не як повністю автономні, 50, 96; приписувані їм загальні переконання, 83; їхні мотивація й цілі, 92, 94; представляють наші фундаментальні інтереси, 206

Страуд, Барі, 80 прим.

Суспільство як справедлива система співпраці, ідея такого, I:3, 39–45; фундаментальна орга-

пізуюча ідея справедливості як чесності, 34, 39; три елементи її, 40; ідея взаємності — це стосунки між громадянами в добре організованому суспільстві, 41; сприймається с.я.с.с. як існуюче в нескінченності, 42; фундаментальна ідея особи як когось такого, хто може бути громадянином, 42 і д.; фундаментальне питання політичної справедливості, 44 і д.; проблеми розширення, 44 і д.

Сучасна моральна й політична філософія, 17

Сфера політичного: зведена до цієї концепція справедливості, 11, 35; як основна ідея політичного лібералізму, 64; ідентифікована двома особливими рисами політичних відносин за демократичного устрою, 143; політичні цінності її, 147

Тварини: визначення того, чим ми завдячуємо їм як проблемі розширення, 44, 239 і д.

Тейлор, Чарлз, 204 прим.

Теорія справедливості, 44, 263 прим.; цілі її, 11; справедливості як чесності у ній, 11; серйозна внутрішня проблема *Т.с.*: погляд стабільності справедливості як чесності несумісний пазагал із тією ідеєю, 12; ідея добре організованого суспільства нереалістична в *Т.с.*, 12; двозначна стосовно до того, чи справедливості як чесності є політичною концепцією справедливості, 13; трактує лише класичні проблеми, що відносяться до сучасної демократичної держави й гадає, що вистачить вивчення і цих проблем, 22; характеристика в *Т.с.* рефлексивної рівноваги, 33 прим.;

аналог у *Т.с.* Скапююного принципу мотивації, 68 прим.; вивчення її помилки в припущенні того, щоби розсудкове виводиться з розумового, 72; дві прогалини в її тлумаченні свободи, 279, 287; корекція доведення пріоритету свободи, 350 прим.

Терпимість: релігійна, 33; як джерело лібералізму, 18 і д.; в політичному лібералізмі принцип т. застосовується до самої філософії, 34; як тягарі судження стають джерелом для т., 76—80; т. як політична чеснота, 194 прим.

Токвіль, Алексіс де, 204 прим., 291

Томас, Кейт, 240 прим.

Томпсон, Деніс, 26

Тонка теорія блага: дві ролі її, 180

Трайб, Лоуренс, 340 прим.

Трансцендентні цінності як істинні підстави для цінностей політичних, 236 і д.

Три концепції об'єктивності, III:5, 121—126: п'ять основ концепцій її, 121—126; (1) створити громадську структуру думки й судження, 121 і д.; (2) точно визначити концепт коректного судження, 122; (3) точно визначити порядок розсудкових підстав, 122 і д.; (4) установити об'єктивну точку зору на противагу конкретній, 122; (5) пояснити згоду в судженні, 123; різні концепції об'єктивності по-різному пояснюють ці основи, 123; як це робиться в розумовому інтуїціонізмі, 123 і д.; розумовий інтуїціонізм може приймати доведення з первісної позиції, 124; політичний конструктивізм сумісний з розумовим інтуїціонізмом, 124 і д.;

основи об'єктивності уможливають громадську основу виправдання, 125 і д.; у конструктивізмі об'єктивна точка зору як погляд розсудкових і розумових осіб належно визначається на протигагу безособовій точці зору, 126; *див. також: Кантів моральний конструктивізм*

Три риси об'єднавчого консенсусу, IV:3, 150–155: два моменти про: (1) такий консенсус, складений із розсудкових доктрин, 150 і д.; (2) політичну концепцію, що розглядається як складова частина різних доктрин, 150 і д.; взірцевий випадок т.р.о.к., 151; перший закид: пібито він пехтує надією на політичну спільноту заради простого модусу вівенді, 152; визначення модусу вівенді й три способи розрізнення такого консенсусу: за його метою, підґрунтям і стабільністю, 153; стабільність, визначена як консенсус, що не змінюється при зрушеннях політичної влади, 154; віротерпимість у XVI ст. — приклад модусу вівенді, 154; глибина, ширина й специфічність консенсусу, їх визначення, 155; контраст із Баєровим конституційним консенсусом, 155; *див. також: Об'єднавчий консенсус не байдужий і не скептичний*

Три точки зору, 50; твоя й моя, 84; як моделюються у первісній позиції, 86 і д.

Тягарі судження, II:2, 73–76: готовність розпізнавати, визначувана як другий основний аспект розсудкового, 73; визначення їх, 74; як розсудкова незгода може бути незгодою розсудкових осіб, 74; три типи за-

значених суджень, 75; шість джерел їхніх тягарів, 75; високосумісні з передсудом та упередженістю як пояснення, 76; визначені, пояснюють п'ятий загальний факт, 76; значущість їх для демократичної ідеї терпимості, 78 і д.; витлумачення нескептичного доведення, 80; їх роль у неспроможності суджень зійтися, 129

Утилітаризм, 10, 37, 58; його принципові бракує простоти, необхідної для громадського розсудку, 167; його стосунки з політичною концепцією є стосунками наближення, 172 і д.; контрастує з поглядом суспільного договору, 272; паявний у первісній позиції як альтернатива двом принципам справедливості, 281, 283; як визначається в якості телеологічного погляду, 283 прим.

Ференбахер, Дон, 228 прим.

Ферстер, Екарт, 205 прим.

Фіксовані моменти: визначаються як усталені переконання, 33, 134; пояснювати їх має котрась політична концепція справедливості, 33, 134; приклади їх, 33, 134, 324

Філософія як захист, 113

Флемінг, Джеймс, 226 прим.

Фокус об'єднавчого консенсусу: політична концепція справедливості як ф.о.к., 61, 65, 104; справедливість як чесність як ф.о.к., 168; визначення фокального класу його як класу ліберальних концепцій 168, 171; осередок його, 172; роль первинних благ у ньому, 182

Фонова культура громадянського суспільства: визначення її

як такої, що містить вичерпні доктрини всіх типів, 38, 156; як культура соціального, не політичного, 38; у ній можуть бути сформульовані строгіші норми для розсудкових доктрин, 77; у ній обговорюються питання, зняті з політичного порядку денного, 156 прим.; турбота про дію на неї відкинутою нейтральністю впливу, 194; церкви й університети як життєво необхідна частина її, 212; як така, що містить негромадські розсудкові резони громадянського суспільства, 217

Фонові, або ж основні, інституції, 35, 224; закорінені в них дійсні угоди, 46; їх роль у заснуванні соціального світу, що дозволяє нам ставати вільними й рівноправними громадянами, 62, 64; *див. також*: Лекцію VII:3—5

Фрідмен, Майкл, 114 прим.

Фрімен, Семюел, 210 прим.

Фукс, Алан, 328 прим.

Фундаментальне питання політичної справедливості, 44

Фундаментальні випадки, два: визначення, 316

Фундаментальні питання політичного лібералізму: визначення першого питання, 29, 67; визначення другого питання, 29, 67; визначення поєднаного питання, 30, 67; вказані відповіді, 31, 68

Хибне розуміння, 85 і д.

Християнська традиція, 142

Ченінг, Вільям Елері, 243 прим., 245 прим.

Чеснота схильності до права: як приклад здатностей, що не впли-

вають на статус рівного громадянства, 95

Чи справедливість як чесність чесна з концепціями блага, V:6, 195—200: конституційні основи не повинні сприяти жодному конкретному вичерпному поглядові, 196; деякі вичерпні доктрини можуть заходити в конфлікт із нею чи виявитися неспроможними здобувати прихильників за справедливих політичних і соціальних умов, 196; Берлінова теза, 197; не є свавільно упередженою ні проти яких вичерпних доктрин, 197 і д.; до вимог освіти дітей звертаються зсередини політичного лібералізму, 198 і д.; не домагається культивувати цінності вичерпних лібералізмів, 199

Чисто карне право, 86

Чисто процедурна справедливість, визначення її, 88 і д.; проти-ставлення її довершеному й недовершеному, 88 і д.

Чотирнадцять поправок, 341 і д.

Чуття справедливості, спроможність на нього: визначення його як однієї з двох моральних спроможностей осіб, 43; дієве за цілковитої автономності, 93, 96; як дієве за нормальних умов необхідне для стабільності добре організованого суспільства, 56, 147; моделюється конструктивістською процедурою як цілість, 116

Шефлер, Семюел, 25; ідея, що використовується для пояснення зміщення до конституційного консенсусу, 164

Шиг, Сенфорд, 59 прим.

Шифрін, Шона, 26, 243 прим.

Шкляр, Джудіт, 25, 234 прим.

Шнеевінд, Дж. Б., 20 прим., 21 прим.

Шопенгауер, Артур: його критика Канта, 115—118

Шумейкер, Сідні, 54 прим.

Юридичний перегляд, 169, 213, 228, 230 прим.

Як може існувати політичний лібералізм? IV:1, 142—147: розрізнення між концепціями справедливості допускає множинність розсудкових концепцій блага й тих, що вважають, пібито така існує тільки одна, 142 і д.; дві особливі риси політичних стосунків за конституційного режиму, 143 і д.; формулювання ліберального принципу законності, 144; ці риси визначають сферу політичного, 145; два центральні для політичного лібералізму моменти за умов добре організованого конституційного устрою, 145 і д.; *поза церквою немає спасіння*, відповідь на це, 146; як може існувати політичний лібералізм: дві частини відповіді, 146 і д., 161 і д.

Як основна структура відбивається на індивідах, VII:5, 261—263: впливає на цілі й прагнення осіб, а також на форму поділюваної культури, 261 і д.; реалізовані здібності й таланти також відбивають її риси, 261 і д.; дозволяє нерівності життєвих перспектив, 261 і д.; а ці

останні протиставляються іншим нерівностям, 262; справедливості у регулюванні фундаментальних нерівностей постає з соціальних вихідних позицій, природних переваг та історичних випадковостей, 263

Як основні свободи вписуються в один план: VIII:9, 318—319: як рівні політичні свободи співвідносяться з двома фундаментальними випадками, 319; значущість визначеної свободи, з прикладами, 320; при заповненні другої прогалини перший принцип справедливості застосовується на стадії конституційних зборів, 321; основні свободи, пов'язані з концепцією блага, також потребують конституційного захисту, 321 і д.; інші права, що не належать до основних прав і свобод, визначаються на законодавчій стадії, 322; запона незнання, проходячи через ті чотири стадії, стає тоншою, а припуки розсудкового — сильнішими, 323

Як політична концепція обмежує концепції блага, V:1, 177 і д.: розрізнення між політичними й іншими моральними концепціями — справа діапазону, 37, 178; взаємодоповнюваність права й блага, 176, 178; концепція справедливості повинна мати досить простору для достойних способів життя, 175, 207 і д.; пріоритет права, загальне й конкретне значення його, 175, 177; використовувати в цій ідеї блага мають бути політичними, 177

- Abrams v. United States*, 250 U.S. 616 (1919), 332
Brandenburg v. Ohio, 395 U.S. 444 (1969), 326, 327 і д., 330, 331
Buckley v. Valeo, 424 U.S. 1 (1976), 340, 342
Debs v. United States, 249 U.S. 211 (1919), 331, 333
Dennis v. United States, 341 U.S. 494 (1951), 326, 334
Extra ecclesia nullam salus, 145
First National Bank v. Bellotti, 435 U.S. 765 (1978), 340
Gitlow v. United States, 268 U.S. 652 (1925), 327, 330, 332
Jus gentium, 239
Lochner v. New York, 198 U.S. 45 (1905), 343
Masses Publishing v. Patten, 244 Fed. 535 (1917), (S.D.N.Y. 1917), 333
Near v. Minnesota, 283 U.S. 697 (1931), 327 прим.
New York Times v. Sullivan, 376 U.S. 254 (1964), 326 і д.
New York Times v. United States, 403 U.S. 713 (1971), 327
Reynolds v. Sims, 377 U.S. 533 (1964), 342 і д.
Schenk v. United States, 249 U.S. 47 (1919), 326, 331 і д., 333
Wesberry v. Sanders, 376 U.S. 1 (1964), 343
Whitney v. California, 274 U.S. 357 (1927), 327, 333

Джон Ролз

ПОЛІТИЧНИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ

Переклав з англійської
Олександр Мокровольський

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *В'ячеслав Сахно*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Талла Грузинська*
Комп'ютерна верстка *Святослава Бичка*
Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*

Підписано до друку 23.10.00.
Формат 84 × 108/32. Папір офсетний № 1.
Гарнітура петербург. Друк офсетний.
Зам. № 4559Л.

Видавництво Соломії Павличко «Основи».
01133, Київ, бульв. Лихачова, 5.
Тел./Факс. (380-44) 295-25-82
Тел. (380-44) 295-86-36
E-mail osnovy@ukrnet.net

ЗАТ «Віпол» ДК № 15.
03151, Київ, вул. Волинська, 60.

Ролз, Джон.
Р67 Політичний лібералізм /Пер. з англ. О. Мокроволь-
ський.— К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи»,
2000.— 382 с.

ISBN 966-500-077-2

У «Політичному лібералізмі» професор філософії Гарвардського університету Джон Ролз подає неординарну форму лібералізму, що засновується на ідеї вільного громадського розуму, який припускає нові прозріння в питаннях, котрі постають перед нашим плюралістичним суспільством.

ББК 66.01