

John Rawls

A THEORY OF JUSTICE

ДЖОН РОЛЗ

ТЕОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Переклав з англійської
Олександр Мокровольський

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
“ОСНОВИ”
2001

ББК 87.6

Р 67

У своїй праці “Теорія справедливості” професор філософії Гарвардського університету Джон Ролз вводить принципи справедливості як такі, що їх вибрали б вільні й раціональні особи у початковій ситуації рівності. Автор застосовує свою теорію до філософської основи конституційних свобод, до проблеми дистрибутивної справедливості, а також до визначення основ і меж політичного обов’язку та зобов’язання. Ролз пов’язує теорію справедливості з доктриною блага й морального розвитку.

**Це видання здійснено за фінансової
та експертної підтримки Міжнародного
фонду “Відродження”
в рамках спільної програми
з Центром розвитку видавничої справи
Інституту відкритого суспільства – Будапешт.**

**Sponsored by the International Renaissance
Foundation in the frames
of joint program with the Center
for Publishing Development
of the Open Society Institute – Budapest.**

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

© Copyright 1971, 1999 by the President and Fellows
of Harvard College
All rights reserved

Published by arrangement with Harvard University Press.

**ISBN 966-500-550-2 (укр.)
ISBN 0-674-00078-1 (англ.)**

© Олександр Мокровольський.
Український переклад, 2001.
© Видавництво Соломії Павличко
“Основи”, 2001.

Присвячую Мард

З М І С Т

<i>Передмова до переглянутого видання</i>	<i>11</i>
<i>Передмова</i>	<i>18</i>

Частина I ТЕОРІЯ

<i>Розділ I. Справедливість як чесність</i>	<i>26</i>
1. Роль справедливості	26
2. Предмет справедливості	31
3. Головна ідея теорії справедливості	36
4. Первісна позиція і доведення правомірності	44
5. Класичний утилітаризм	50
6. Деякі взаємопов'язані контрасти	56
7. Інтуїціонізм	63
8. Проблема пріоритету	71
9. Деякі зауваги щодо моральної теорії	77
<i>Розділ II. Принципи справедливості</i>	<i>94</i>
10. Інституції й формальна справедливість	94
11. Два принципи справедливості	102
12. Інтерпретації другого принципу	108
13. Демократична рівність і принцип різниці	119
14. Справедлива рівність можливостей і суто процедурна справедливість	130
15. Первинні соціальні блага як основа для сподівань	137
16. Релевантні соціальні позиції	143
17. Тенденція до рівності	149

18. Принципи для індивідів: принцип чесності . .	159
19. Принципи для індивідів: природні обов'язки	166

Розділ III. Первісна позиція 175

20. Природа доведення концепцій справедливості .	175
21. Подання альтернатив	180
22. Обставини справедливості	185
23. Формальні обмеження концепту права	190
24. Запона незнання	196
25. Розумовість сторін	204
26. Розмірковування, що веде до двох принципів справедливості.	213
27. Аргументація, що веде до принципу середньої корисності.	226
28. Деякі складнощі з принципом середньої корисності.	233
29. Деякі чільні підстави для двох принципів справедливості.	245
30. Класичний утилітаризм, безсторонність і зичливість.	256

Частина II ІНСТИТУЦІЇ

Розділ IV. Рівна свобода 276

31. Чотириступенева послідовність	276
32. Концепт свободи	284
33. Рівна свобода совісті.	289
34. Терпимість і загальний інтерес	296
35. Терпимість до нетерпимого	303
36. Політична справедливість і конституція	309
37. Обмеження принципу участі	318
38. Верховенство права	326
39. Визначення пріоритету свободи	337
40. Кантівська інтерпретація справедливості як чесності	347

Розділ V. Дистрибутивні частки	361
41. Концепт справедливості в політичній економії.	362
42. Деякі зауваги щодо економічних систем.	370
43. Фонові інституції для дистрибутивної справедливості.	381
44. Проблема справедливості між поколіннями	393
45. Часова перевага	404
46. Подальші випадки пріоритету	410
47. Правила справедливості	416
48. Законні сподівання й моральна заслуга	424
49. Порівняння зі змішаними концепціями	431
50. Принцип довершеності	443
Розділ VI. Обов'язок і зобов'язання	460
51. Доведення засад природного обов'язку	460
52. Аргументи за принцип чесності.	472
53. Обов'язок коритися несправедливому закону	482
54. Статус правління більшості.	489
55. Визначення громадянської непокори	498
56. Визначення відмови за велінням совісті	504
57. Правомірність громадянської непокори	508
58. Правомірність відмови за велінням совісті	515
59. Роль громадянської непокори	522

Частина III

ЦІЛІ

Розділ VII. Благість як розумовість	542
60. Потреба в теорії блага.	542
61. Визначення блага для простіших випадків	547
62. Заувага про значення	553
63. Визначення блага для (різних) планів життя	557
64. Розважлива раціональність	568
65. Арістотелівський принцип	578
66. Визначення блага в застосуванні до осіб	589
67. Самоповага, риси досконалості й сором	598
68. Кілька протилежностей між правом і благом	606

Розділ VIII. Чуття справедливості	619
69. Концепт добре організованого суспільства. . .	620
70. Моральність влади	629
71. Моральність спілки	635
72. Моральність принципів.	641
73. Риси моральних sentimentів.	650
74. Зв'язок між моральним і природним ставленням	658
75. Засади моральної психології	663
76. Проблема відносної стабільності	671
77. Основа рівності	681
 Розділ IX. Благо справедливості.	 698
78. Самостійність і об'єктивність	699
79. Ідея соціального союзу	707
80. Проблема заздрості.	718
81. Заздрість і рівність.	723
82. Підстави для пріоритету свободи	732
83. Щастя й панівні цілі	740
84. Гедонізм як метод вибору	748
85. Єдність нашого «я»	755
86. Благо чуття справедливості.	763
87. Прикінцеві зауваги про правомірність	777
 Алфавітний покажчик	 797

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРЕГЛЯНУТОГО ВИДАННЯ

Із превеликим задоволенням пишу я цю передмову до переглянутого видання *Теорії справедливості*. Попри численну критику на адресу первісного варіанта я й досі приймаю його чільні напрямки й захищаю його центральні доктрини. Звісно, добре було б, щоб іще тоді я був дещо зробив інакше — так, як оце зараз я збираюся внести низку важливих виправлень. Та коли б мені довелося знов писати *Теорію справедливості*, я б не став писати, як кажуть іноді автори, зовсім іншу книжку.

У лютому й березні 1975 року я вніс значні виправлення до тексту німецького перекладу, що вийшов друком того ж літа. Наскільки я знаю, ці виправлення внесено й до всіх подальших перекладів, а відтоді вже більш нічого не правилося. Отже, всі переклади зроблено з одного й того самого переглянутого тексту. А що до цього переглянутого тексту ввійшли значущі, як на мене, поліпшення, то перекладні видання аж до цього моменту мали перевагу над первісним оригіналом. Ці ж поліпшення увійшли й до цього переглянутого видання.

Перш ніж пояснити ці важливі виправлення та навіщо вони робилися, я поясню подану в *Теорії справедливості* концепцію справедливості — концепцію, яку я називаю: «справедливість як чесність» («justice as fairness»). Сподіваюся, що справедливість як чесність видається коли не цілковито переконливою, то бодай доладною й корисною, широкому діапазонаві серйозних політичних думок, виразивши тим самим суттєву частину загального осердя демократичної традиції.

На центральні цілі й ідеї тієї концепції я посилаюся в передмові до першого видання. Як я пояснюю в другому й третьому абзацах тієї передмови, я хотів виробити таку концепцію справедливості, що надавала б доладно систематизовану альтернативу утилітаризмові, який у тому чи іншому вигляді тривалий час панував в англо-саксонській традиції політичної думки. Первісною причиною, що спонукала мене знайти отаку альтернативу, була слабкість, на мою думку, утилітаристського вчення

як основи для інституцій конституційної демократії. Зокрема, я не вірю в здатність утилітаризму забезпечити задовільне витлумачення основних прав і свобод громадян як вільних і рівноправних осіб, а це ж вимога абсолютно найпершої необхідності в справі витлумачення демократичних інституцій. Я удався до загальнішого й абстрактнішого подання ідеї суспільного договору, виходячи на неї через ідею первісної позиції. Першою метою справедливості як чесності було дати переконливе витлумачення основних прав і свобод, а також їх пріоритету. Другою ж метою було об'єднати те витлумачення з розумінням демократичної рівності, що привело до принципу справедливої рівності можливостей і до засади різниці¹.

У виправленнях, що я зробив 1975 року, я усунув деякі слабину першодруку. Ось їх я зараз і спробую вказати, хоча побоююся: чимало з того, про що я казатиму, лишатиметься незрозумілим без попереднього знання тексту. І все ж я постараюсь забути про це побоювання й скажу: найсерйозніша вада була у витлумаченні свободи, на слабкі місця якого вказав Г. Л. А. Гарт у своїй критичній дискусії 1973 року². Починаючи з §11, я робив виправлення, аби прояснити декотрі зі складнощів, на які вказав Гарт. Слід, однак, зазначити, що й виправлений текст, хоч і став значно ліпшим, усе ще лишається не зовсім задовільним. Кращою версією є пізніший есей за 1982 р. під заголовком «Основні свободи та їх пріоритет»³. У цьому есеї робиться спроба дати відповідь на те, що я нині маю за найважливіші Гартові закиди. Там говориться, що основні права й свободи та їх пріоритет гарантують рівною мірою всім громадянам ті соціальні умови, які є суттєво необхідними для адекватного розвитку й повного та поінформованого здійснення їхніх двох моральних спроможностей: здатностей на чуття справедливості й на концепцію блага,— в тому, що я називаю двома фундаментальними випадками. Дуже коро-

¹ Ці два принципи див. у §§ 12—14 розділу II. Саме ці два принципи, а надто ж засада різниці, й надають справедливості як чесності її ліберального чи то соціально демократичного характеру.

² Див. його працю «Ролз про свободу та її пріоритет»: H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», *University of Chicago Law Review*, 40 (1973), с. 534—555.

³ Див. *Теннерівські лекції про людські цінності: Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), т. III, с. 3-87, передруковані як Лекція VIII у: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

тко: перший фундаментальний випадок є застосуванням принципів справедливості до основної структури суспільства через реалізацію наявного у громадян чуття справедливості. Другий фундаментальний випадок є застосуванням притаманних громадянам спроможностей практичного розсудку й практичної думки в формулюванні, перегляданні й дотримуванні їхньої концепції блага. Рівні політичні свободи, включно з їх справедливою цінністю (ідея, що вводиться у §36), зі свободами думки, совісті й зібрань, повинні забезпечити, щоб реалізація моральних спроможностей могла бути вільною, поінформованою й дієвою в цих двох випадках. Ці зміни у викладі свободи можуть, гадаю, зручно вписатися до тієї структури справедливості як чесності, якою вона є в переглянутому тексті.

Другою серйозною слабиною першодруку було його витлумачення первинних благ. Це такі речі, говорилося там, що їх хочуть мати розумові (раціональні) особи¹ достеменно так, як їм хочеться мати й все інше, а що воно

¹ Автор послідовно виходить з ідеї поділу людського інтелекту на розсудок і розум, розсудкове (the reasonable) і розумове (the rational), на, сказати б, “моральний інтелект”, що зважає на інших, і “чистий інтелект”, який у своїх прагненнях може нехтувати потреби інших людей. На жаль, у *Теорії справедливості* він не зупиняється на цьому розрізненні, зате присвячує йому цілий параграф іншої своєї праці: див. Дж. Ролз, *Політичний лібералізм*, “Основи”, 2000, с. 68—73. Для кращого розуміння цього розрізнення тут доречно буде навести цитату з тієї праці. “Особи є розсудковими... в одному основному аспекті, коли... серед рівних собі вони готові пропонувати принципи й норми як справедливі умови співпраці й готові також залюбки їх дотримуватись... Розсудкове є складовим елементом ідеї суспільства як системи справедливої співпраці... Розумове—це відмінна від розсудкового ідея, що прикладається до котрогось одиничного... діяча... націленого на специфічно свої власні мети й інтереси... Чого бракує розумовим діячам, так це конкретної форми моральної чутливості, що є підґрунтям бажання входити в стосунки справедливої співпраці як такої... 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”. *Прим. перекладача.*

таке й навіщо воно — це пояснювалось аж у розділі VII, у витлумаченні блага, благості. Те ж витлумачення, на лихо, лишало двозначність щодо того, чи буття чогось первинним благом залежить лише від природних фактів людської психології, чи ще й від моральної концепції особи, котра втілює якийсь певний ідеал. Двозначність цю слід розв'язувати на користь останнього варіанта: осіб годиться розглядати як таких, що володіють двома моральними спроможностями (згаданими вище), а також вищого порядку інтересами в розвитку й реалізації цих спроможностей. Тепер же первинні блага характеризуються як те, чого потребують особи в їхньому статусі вільних і рівноправних громадян, а також нормальних і цілковито співпрацюючих, протягом усього життя, членів суспільства. Міжособистісні порівняння задля цілей політичної справедливості належить робити в термінах наявного у громадян індекса первинних благ, причому ці блага розглядаються як такі, що відповідають їхнім потребам як громадян, на протигагу їхнім перевагам і бажанням. Починаючи з §15, я вносив виправлення, щоб донести цю точку зору, однак ці виправлення не наздоганяють повнішого викладу, який я зробив в есеї, видрукуваному в 1982 р. під заголовком «Соціальна єдність і первинні блага»¹. Достоту як і зі змінами в поданні основних свобод, я гадаю, що зміни, яких вимагає те формулювання, можуть бути поєднані зі структурою переглянутого тексту.

Зроблено чимало й інших виправлень, особливо в розділі III й знов же, хоч і не так густо, в розділі IV. У розділі III я просто намагався зробити хід міркувань чіткішим, щоб менше виникало не(по)розуміння. Виправлень тих надто багато, аби їх тут зазначати, але мені видається, що вони ні в чому важливого не відступають від погляду першого видання. Після розділу IV змін внесено ще менше. У розділі V я правив §44, де йдеться про справедливі заощадження, знов стараючись зробити виклад чіткішим, а ще переписав перші шість абзаців §82 розділу IX, щоб виправити серйозну помилку в доведен-

¹ Вперше цей есей побачив світ в антології *Утилітаризм і поза ним: Utilitarianism and Beyond*, ed. by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), с. 159—185; а згодом — у моєму *Зібранні творів: John Rawls, Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, розд. 17, с. 359—387.

ні пріоритету свободи¹; є й ще декілька змін у решті того розділу. Либонь, мого опису того, що я вважаю за дві важливі зміни (у витлумаченні основних свобод і первинних благ) й вистачить, щоб передати природу й обсяг цих виправлень.

Коли б я писав *Теорію справедливості* тепер, я б інакше потрактував дві речі. Одна стосується того, як із первісної позиції (див. розділ III) подавати доведення двох принципів справедливості (див. розділ II). Краще було б подавати це в термінах двох порівнянь. У першому порівнянні сторони мали б вибирати з-поміж двох принципів справедливості, взятих як цілість, і принципу (середньої) корисності як єдиної засади справедливості. А в другому сторони б вибирали з-поміж двох принципів справедливості й тих же самих принципів, але тут була б одна важлива зміна: принципом (середньої) корисності підмінюється принцип різниці. (Після цієї підміни я назвав би обидва принципи змішаною концепцією, й тут розуміється, що принцип корисності має застосовуватись як улеглий примусовим обмеженням важливіших принципів: принципу рівних свобод і засади справедливої рівності можливостей.) Використання цих двох порівнянь має ту перевагу, що докази на користь рівних основних свобод та їх пріоритету відділяються від аргументів за сам принцип відмінності. Докази на користь рівних основних свобод видаються на перший погляд куди сильнішими, оскільки аргументи за принцип відмінності спираються на делікатнішу рівновагу міркувань. Первинна мета справедливості як чесності досягається, коли стає зрозуміло, що ті два принципи будуть прийняті в першому порівнянні — чи навіть у третьому, де радше приймається змішана концепція другого порівняння, а не принцип корисності. Я й досі вважаю принцип різниці за важливий і досі ладен відстоювати його, приймаючи за само собою зрозуміле (як у другому порівнянні) певний інституційний фон, що задовольняв би два попередні принципи. Але краще визнати, що цей випадок не такий очевидний і навряд чи коли набуде сили аргументації на доведення тих двох важливіших принципів.

І ще одну річ я подав би інакше: різкіше відділив би ідею демократії, що володіє власністю (вводиться в роз-

¹ Див. про цю помилку в «Основних свободах та їх пріоритеті», там само, прим. 83, с. 87(?) або в *Політичному лібералізмі*, прим. 84, с. 371(?).

ділі V), від ідеї держави добробуту¹. Ці ідеї геть різні, але, оскільки обидві допускають приватну власність у виробничих фондах, ми можемо помилково прийняти їх за, по суті, одне й те саме. Одна чільна відмінність тут та, що фонові інституції демократії, яка володіє власністю, з її системою (реально) конкуруючих ринків, намагаються розпорошувати володіння багатством і капіталом, аби таким чином не дозволити невеличкій частині суспільства установити контроль над економікою й опосередковано — над самим політичним життям. Демократія, що володіє власністю, уникає цього не через, так би мовити, перерозподіл прибутку на користь не таких заможних наприкінці кожного періоду, а радше через забезпечення поширеного володіння виробничими фондами й людським капіталом (освіченими здібностями й підготовленими уміннями) на початку кожного періоду, й все це на тлі рівних основних свобод і справедливої рівності можливостей. Ідея полягає не просто в сприянні тим, хто опиняється в програвші через нещасливий випадок чи лихо (хоч і це треба робити), а в наданні натомисть усім громадянам змоги залагоджувати свої власні справи й брати участь у соціальній співпраці на основі взаємоповаги за відповідно рівних умов.

Відзначмо тут дві різні концепції мети політичних інституцій протягом тривалого часу. Мета держави добробуту — не дати нікому опуститися нижче пристойного рівня життя й забезпечити всіх певним захистом від нещасливого випадку й лиха — наприклад, допомогою безробітним та медичним доглядом. Перерозподіл прибутку служить цій справі, коли наприкінці кожного періоду можна ідентифікувати тих, хто потребує допомоги. Така система може допускати великі успадковувані нерівності в достатку, несумісні зі справедливою цінністю політичних свобод (це поняття вводиться в §36), а також великі диспропорції в прибутку, чим порушується принцип різниці. У той час, як здійснюються певні зусилля для забезпечення справедливої рівності можливостей, ця система є або недостатньою, або ж неідеальною, коли зважити на те, які вона дозволяє диспропорції в багатстві й політичному впливі.

¹ Термін «демократія, що володіє власністю», разом із деякими рисами цієї ідеї, я запозичив у праці Дж. Е. Міда *Дієвість, рівність і володіння власністю*: J. E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property* (London: G. Allen & Unwin, 1964); див. особливо розділ V.

І навпаки: за демократії, що володіє власністю, метою є здійснення ідеї суспільства як справедливої системи співпраці протягом тривалого часу серед громадян як вільних і рівноправних осіб. Тож основні інституції повинні від самого початку дати в руки загалові громадян, а не лише декільком із них, засоби виробництва, аби ті громадяни стали цілковито співпрацюючими членами суспільства. Наголос тут припадає на постійне, протягом тривалого часу, розпорощування володіння капіталом і ресурсами з допомогою законів про спадкування й заповідання, на справедливу рівність можливостей, забезпечувану положеннями про освіту, виховання й таке інше, а також на інституції, що підтримують справедливу цінність політичних свобод. Аби пересвідчитися в повній силі принципу різниці, брати його слід у контексті демократії, що володіє власністю (чи в контексті ліберально-соціалістичного устрою), а не держави достатку: це — принцип взаємності для суспільства, баченого як справедлива система співпраці вільних і рівноправних громадян із покоління в покоління.

Згадка (кількома рядками вище) про ліберально-соціалістичний устрій підказала мені додати, що справедливість як чесність залишає відкритим питання, чи її принципи найкраще реалізуються тією чи тією формою власності-володіючої демократії, а чи ліберально-соціалістичним устроєм. Вирішення цього питання полишається на історичні умови й традиції, на інституції й соціальні сили кожної країни¹. Тож справедливість як чесність як політична концепція не містить ні природного права приватної власності на засоби виробництва (хоч і містить право на особисту власність як таку, що необхідна для незалежності й цілісності громадян), ні природного права на підприємства, якими володіють і керують працівники. Вона пропонує натомість таку концепцію справедливості, у світлі якої, з поправкою на обставини конкретної країни, можна доладно розв'язувати ті питання.

*Джон Ролз
Листопад 1990 р.*

¹ Див. останні два абзаци § 42, розділу V.

ПЕРЕДМОВА

Збираючись винести на суд читача свою теорію права, я постарався звести до одного послідовного погляду ті ідеї, що висловлював їх по статтях, писаних протягом останнього доброго десятка років. Тут я підхоплюю всі основні теми тих есеїв, розвиваючи їх, як правило, у значно більшій докладності. Обговорюються тут також питання, без яких не обійтися при вивершенні цілісної теорії. Вся експозиція ділиться на три частини. Перша частина розробляє незрівнянно докладніш ту саму царину, що й «Справедливість як чесність» (1958) та «Дистрибутивна справедливість: деякі додатки» (1968), тоді як три розділи другої частини відносяться відповідно, хоч і з багатьма доповненнями, до тем «Конституційної свободи» (1963), «Дистрибутивної справедливості» (1967) і «Громадянського непослуху» (1966). Другий розділ останньої частини охоплює предмети, заторкнуті в «Сенсі справедливості» (1963). Інші ж розділи відповідають опублікованим есеям хіба що в деяких місцях. Хоча провідні ідеї тут практично ті самі, але я намагався усунути суперечності, позаповнювати прогалини й підсилити в багатьох моментах доведення.

Можливо, найкраще буде пояснити задум книги ось так. Чи не по всій сучасній моральній філософії панівною теорією систематично проходить той чи той різновид утилітаризму. Однією з причин цього стало те, що саме утилітаризм сповідувала довгенька лава блискучих авторів, і вони вивершили справжній філософський храм, що просто вражає своєю величиною й витонченістю. Ми забуваємо іноді, що такі великі утилітаристи, як Г'юм і Адам Сміт, Бентам і Міл, були першорядні соціальні теоретики й економісти, а вони ж ту свою моральну доктрину виробили, вибудували на те, щоб задовольнити потреби ширших своїх інтересів, убгавши її при цьому в певну вичерпну схему. Ті ж, хто їх критикував, часто виступали куди вужчим фронтом. Вони вказували на темні місця в принципі корисності й зазначали очевидні

розбіжності між багатьма застосуваннями тієї засади й нашими моральними почуттями. Однак, як на мене, вони не спромоглися злагодити таку здійсненну й системну моральну концепцію, що здатна була б протистояти утилітаризмові. Внаслідок цього ми незрідка ніби мусимо вибирати поміж утилітаризмом та інтуїтивізмом. Тож найчастіше ми зрештою зупиняємося на якомусь принципі корисності, обставивши та утиснувши його тими чи іншими інтуїтивістськими спеціальними обмеженнями «на даний випадок». Такий підхід не позбавлений слушності та й немає певності, чи можна тут придумати щось краще. Але ж це й не причина, щоб не зробити такої спроби.

Що я намагався зробити, так це узагальнити й піднести на вищий рівень абстракції традиційну теорію суспільного договору, яку представляють Лок, Русо й Кант. Сподіваюся, що саме в цей спосіб цю теорію можна так розвинути, аби вона перестала бути беззахисною перед найочевиднішими закидами, що часто здавалися фатальними для неї. До того ж ця теорія пропонує, як видається, альтернативний системний огляд справедливості, чим і переважає (принаймні я це стверджую) панівний утилітаризм традиції. Теорія, що виходить унаслідок цього, є великою мірою кантівська. Як по правді, то я мушу відмовитися від будь-якої претензії на оригінальність поглядів, що їх висуюю. Провідні ідеї тут класичні й добре всім відомі. Мій задум полягав у тому, щоб згармонізувати їх у цілісну конструкцію, вдаючись при цьому до певних спрощувальних засобів — так, щоб можна було поцінувати їх у всій їхній силі. Мої амбіції щодо цієї книги будуть цілковито зреалізовані в тому випадку, якщо вона дасть змогу читачеві виразніше розгледіти чільні структурні риси цієї альтернативної концепції справедливості, які прозирають у традиції суспільного договору, — та ще якщо вкаже шлях для подальшого розвитку тієї традиції. Я вважаю, що з традиційних поглядів саме ця концепція найбільше наближається до шанованих у нас суджень про справедливість, становлячи ту моральну підвалину, котра найкраще підходить демократичному суспільству.

Прочитати цю книгу — не поле перейти, й річ тут не лише в кількості сторінок. Тож, аби полегшити читачеві його справу, даю кілька напутніх зауваг. Фундаментальні інтуїтивістські ідеї теорії справедливості викладено у §§ 1—4 розділу I. Звідси можна безпосередньо переходити до розгляду двох принципів справедливості для ін-

ституцій, поданих у §§ 11—17 розділу II, а далі — до викладу первісної позиції в розділі III (весь розділ). Якщо це поняття не знайоме читачеві, то доречно, можливо, буде проглянути §8, присвячений проблемі пріоритету. Далі частини розділу IV: §§ 33—35 про рівну свободу й §§ 39—40 про значення пріоритету свободи й про кантівську інтерпретацію її — дають найкращу картину цього вчення. Оце стільки буде найістотнішого з загальної теорії, третина всього матеріалу.

Існує, однак, небезпека, що без розгляду змісту останньої частини читач хибно осягне теорію справедливості. Особливо слід наголосити на важливості таких її параграфів: §§ 66—67 розділу VII про моральну вартість, самоповагу й споріднені з цими поняття; § 77 розділу VIII про основу рівності; §§ 78—79 про автономію й соціальний союз, § 82 про пріоритет свободи, а також §§ 85—86 про єдність «я» й відповідності (все — в розділі IX). Додавши ці параграфи до згаданих попереду, матимемо все ще значно менше за половину всього тексту.

Заголовки параграфів, зауваги, якими розпочинається кожен розділ, та покажчик наприкінці книги поведуть читача до змісту цієї праці. Коментарів до цього напевно й треба. Скажу ще тільки, що я уникав розлогих методологічних обговорень. Я даю коротенький розгляд природи моральної теорії в §9, а правомірність розглядаю в §4 та §87. У §62 читач знайде короткий відступ на тему, що таке «благо». То тут, то там трапляються методологічні коментарі й відхилення, але в основному я намагаюся виробити самостійну теорію справедливості. Всілякі порівняння, протиставлення її іншим теоріям, принагідна критика, надто утилітаризму, розглядаються як засоби, що приводять до цієї мети.

Те, що я не зараховую переважної частини розділів IV—VIII до найосновнішого матеріалу книги, аж ніяк не означає, нібито ці розділи периферійні чи мають прикладний характер. Радше я вважаю, що важливим випробуванням будь-якої теорії справедливості є те, наскільки добре вона вносить лад і системність у загальноприйняті в нас судження щодо широкого спектра питань. Ось чому не варто пропускати й ці розділи з їхніми темами, адже висновки, яких я тут доходжу, змінюють, своєю чергою, запропоновані напочатку погляди. Але тут читач має більше волі вибирати, що йому потрібніше, зупиняючись на проблемах, які цікавлять його найдужче.

Пишучи цю книгу, я наробив ще й чимало боргів — на додачу до вказаних у тексті. Декотрі з них я хотів би згадати тут. Три різні варіанти рукопису «ходили» поміж моїх студентів та колег, і годі переоцінити ту користь, яку я взяв із їхніх незліченних пропозицій та критичних зауважень. Я вдячний Аланові Гібарду за його критику першого варіанта рукопису (1964—1965). Аби задовольнити його закиди до запони незнання, як її тоді у мене викладено, мені видалося необхідним увести ще й теорію блага. Наслідком цього стало поняття первинних благ, яке засновується на концепції, що обговорюється в розділі VII. А ще я вдячний йому й Норманові Деніелсу за те, що вказали на труднощі з моїм обґрунтуванням утилітаризму як основи для індивідуальних обов'язків та зобов'язань. Їхні заперечення спонукали мене вилучити чимало матеріалу, присвяченого цій темі, й спростити подачу цієї частини теорії. Девід Даємонд переконливо заперечував моє потрактування рівності, а особливо — неврахування релевантності статусу. Зрештою, я ввів думку про самоповагу як первинне благо, намагаючись дати раду цьому й іншим питанням, зокрема проблемам суспільства як соціального союзу соціальних союзів і пріоритету свободи. Плідними виявилися мої розмови з Девідом Річардсом про проблеми політичних обов'язку та зобов'язання. Хоча надмірне виконання обов'язків не є провідною темою книги, мені допомогли прокоментувати її Барі Кертіс із Джоном Тройером, лишившись, можливо, й досі незгідними з тим, що я тут про це кажу. На подяку заслужили також Майкл Гарднер і Джейн Інґліш — за декілька виправлень, що їх я спромігся внести в остаточний текст.

Мені пощастило отримати цінні критичні зауваження від осіб, що обговорювали друкарські відбитки цих нарисів¹. Тож я в боргу перед Брайеном Барі, Майклом

¹ У тому порядку, що наводиться в першому абзаці, відгуки на шість есеїв були такі: «Справедливість як чесність»: «Justice as Fairness», *The Philosophical Review*, т. 57 (1958); «Дистрибутивна справедливість: деякі доповнення»: «Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, т. 13 (1968); «Конституційна свобода й концепт справедливості»: «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos VI: Justice*, ed. C. J. Friedrich and John Chapman (New York, Atherton Press, 1963); «Дистрибутивна справедливість»: «Distributive Justice», *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); «Виправдання громадянського непослуху»: «The

Леснофом та Р. П. Вулфом за їхнє обговорення й аргументування двох принципів справедливості¹. Там, де я не прийняв їхніх висновків, я змушений був, задля врахування їхніх зауважень, розширити аргументацію. Сподіваюся, що теорія в такому вигляді, в якому вона подається нині, більше вже не провокує тих заперечень, що їх висували вони, ані також тих закидів, які робив мені Джон Чепмен². Співвідношення між двома принципами справедливості й тим, що я називаю загальною концепцією справедливості, є подібний до запропонованого С. І. Беном³. Я вдячний йому, а також Лоуренсові Стерну й Скоттові Бурмену, за зроблені в цьому напрямку пропозиції. Мені видалася здоровою суть критичних зауважень Нормана Кера стосовно концепції моральної теорії, як вона подана в есеях, тож я постарався дати теорії справедливості такий розвиток, щоб задовольнити його заперечення⁴. При цьому я набирався мудрості в

Justification of Civil Disobedience», *Civil Disobedience*, ed. H.A. Bedau (New York, Pegasus, 1969); «Сенс справедливості»: «The Sense of Justice», *The Philosophical Review*, т. 62 (1963).

¹ Див. Брайен Барі, «Про соціальну справедливість»: Brian Barry, «On Social Justice», *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), с. 29—52; Майкл Лесноф, «Теорія справедливості Джона Ролза»: Michael Lesnoff, «John Rawls' Theory of Justice», *Political Studies*, т. 19 (1971), с. 65—80, а також Р.П. Вулф, «Спростування Ролзової теореми про справедливість»: R. P. Wolff, «A Refutation of Rawls' Theorem on Justice», *Journal of Philosophy*, т. 63 (1966), с. 179—190. «Дистрибутивна справедливість» (1967) була викинчена й надіслана видавцеві до того, як з'явилася Вулфова стаття, але я шкодую, що забув унести посилання на неї до верстки.

² Див. Джон Чепмен, «Справедливість і чесність»: John Chapman, «Justice and Fairness», in *Nomos VI: Justice*.

³ Див. С. І. Бен, «Егалітаризм та рівне врахування інтересів»: S.I. Benn, «Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests», *Nomos IX: Equality*, ed. J. R. Pennock and John Chapman (New York, Atherton Press, 1967), с. 72—78.

⁴ Див. Норман Кер, «Контрактualізм і моральна критика»: Norman Care, «Contractualism and Moral Criticism», *The Review of Metaphysics*, т. 23 (1969), с. 85—101. Я хотів би також віддати тут належне критичним зауваженням до моєї праці, що їх зробили Р.Л. Канінгем у статті «Справедливість: дієвість чи чесність»: R.L. Cunningham, «Justice: Efficiency or Fairness», *The Personalist*, т. 52 (1971); Дороти Емет, «Справедливість»: Dorothy Emmett, «Justice», *Proceedings of the Aristotelian Society*, додатковий том (1969); Чарлз Френкел, «Справедливість і розумовість»: Charles Frankel, «Justice and Rationality», in *Philosophy, Science, and Met-*

Бертон Дребена, який виклав мені погляд В. В. Квайна й переконав мене, що поняття значення й аналітичності не грають істотної ролі у моральній теорії — такої, якою я її собі уявляю. Тут немає потреби обговорювати так чи інакше доречність цих понять для інших філософських питань; просто я постарався зробити теорію справедливості незалежною від них. Тож я йшов за трохи модифікованою точкою зору мого «Начерку для етики»¹. Маю також подякувати А. К. Сенові за його критичні зауваження, за пошуки способів поліпшити теорію справедливості². Завдяки цьому я домігся в декількох місцях кращої подачі матеріалу. Його книга ще зарекомендує себе як необхідна для філософів, що хотіли б вивчати спеціальнішу теорію суспільного вибору, як її уявляють собі економісти. Хоча і в мене ці філософські проблеми трактуються досить докладно.

Багато хто зробив письмовий коментар по ходу роботи над різними версіями рукопису. Відгук Гілберта Гармена на найпершу версію виявився фундаментальним: він змусив мене облишити чимало поглядів і докорінно переробити багато моментів. Перебуваючи влітку 1966 року в Боулдерському філософському інституті, я отримав іще відгуки: від Леонарда Краймермена, Річарда Лі й Гантінгтона Терела, а згодом — іще один від Терела. Я зробив усе можливе, аби врахувати їх, а також вельми розлогі й повчальні коментарі Чарлза Фрайда, Роберта Нозіка й Дж. Н. Шкляр, кожен з яких добряче допомагав мені протягом усієї роботи. В розробці теми блага я чимало почерпнув у Дж. М. Купера, Т. М. Сканлона й А. Т. Тимочка, а також із багаторічних дискусій з Томасом Нагелем, кому я завдячую також ясніше висвітлення співвідношення між теорією справедливості й утилітаризмом. Маю також подякувати Р. Б. Брандтові й Джошуї Рабіновичу за їхні численні плідні ідеї щодо поліпшення другого рукопису (1967—1968), а ще — Б. Дж. Дігсові, Дж. К. Гарсаньї й В. Г. Рансіменові — за висловлені в їхніх листах мудрі ідеї.

hod, ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, and Morton White (New York, St. Martin's Press, 1969), і Ч. Перелмен, *Справедливість*: Р. Perelman, *Justice* (New York, Random House, 1967), особливо с. 39—51.

¹ *The Philosophical Review*, т. 50 (1951).

² Див. його *Колективний вибір і суспільний добробут*: А. К. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), особливо с. 136—141, 156—160.

Під час написання третьої версії (1969—1970) невичерпним джерелом порад були для мене Брандт, Трейсі Кендлер, Е. С. Фелпс та Амелія Порті: їхні критичні зауваження стали мені у великій знадобі. Стосовно цього рукопису я дістав чимало цінних коментарів і пропозицій внести зміни — зокрема від Герберта Моріса, а також від Леснофа й Нозіка; завдяки їм я вберігся від численних прогалин і значно поліпшив книгу. Особливо ж я вдячний Нозікові за його постійну підтримку й підбадьорювання під час останніх стадій роботи. На жаль, я не спромігся дати раду всім одержаним критичним зауваженням, і я добре усвідомлюю, які ще залишилися вади; однак міра мого боргу не є нестачею того, що могло бути лише довгою дорогою, пройденою від самого початку.

Стенфордський центр студій підвищеного рівня надав мені ідеальне місце для завершення моєї праці. Тут я хотів би висловити мою глибоку подяку за його підтримку мене в 1969—1970 роках і так само — за допомогу від фундацій Гугенгайма й Кендала в 1964—1965 роках. Дякую Анні Тауер та Маргарет Гріфін за те, що допомогли мені оформити остаточний рукопис.

Без доброї волі всіх цих добрих людей я б нізащо не вивершив цієї книги.

*Кембрідж, шт. Массачусетс
Серпень 1971 р.*

Джон Ролз

Частина І

ТЕОРІЯ

Розділ I

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ЯК ЧЕСНІСТЬ

У цьому вступному розділі я накидую деякі з чільних ідей теорії справедливості, яку я хочу розробити. Цей вступ не є формальним, і мета його — прокласти шлях для подальших докладніших дискусій. Неминуче щось із цього матеріалу перекриває пізніші аргументації. Починаю я з опису ролі справедливості в суспільній співпраці та з короткого огляду первинного предмета справедливості — основної структури суспільства. Далі я подаю провідну ідею справедливості як чесності — таку теорію права, яка узагальнює традиційну концепцію суспільного договору, виводячи її на вищий рівень абстракції. Домовленість суспільства замінюється тут такою первісною ситуацією, що включає певні процедурні принуки до суперечок, призначення яких — привести до початкового погодження відносно засад справедливості. А ще я розглядаю тут, задля цілей більшої ясності й співставлення, класичні утилітаристську та інтуїтивістську концепції, зупиняючись на розбіжностях між цими поглядами й справедливістю як чесністю. Керуюся ж я метою розвинути таку теорію справедливості, яка була б життєздатною альтернативою цим доктринам, що віддавна панували у нашій філософській традиції.

1. Роль справедливості

Справедливість є щонайпершою чеснотою суспільних інституцій, достоту як істина для філософських систем. Хоч би яка доладна й ощадлива була ця чи та теорія, але, якщо вона виявляється

неістинною, її слід відкинути або ж переглянути, переробити; подібним же чином і закони й інституції мають бути реформовані чи скасовані, коли вони виявляються несправедливими. Кожна особа тишиться недоторканністю, заснованою на справедливості, яку неспроможний переважити навіть добробут цілого суспільства. Саме з цієї причини справедливість заперечує думку, нібито втрата свободи для декого буває виправдана більшим благом, яке поділяють інші. Воно не дозволяє, щоб жертви, накладені на небагатих, вважалися не такими значними, як та більша сума переваг, що ними користується більшість. Ось чому в справедливому суспільстві свободи рівноправного громадянства вважаються за загальноприйняті; права, забезпечені справедливістю, не підлягають політичним торгам а чи розрахункові соціальних інтересів. Єдине, що дозволяє нам миритися з хибною теорією, — це брак кращої філософської думки; тож аналогічно: несправедливість буває стерпною лише тоді, коли необхідно уникнути ще більшої несправедливості. Бувши першими чеснотами людської діяльності, істина й право — безкомпромісні.

Ці засновки начебто виражають нашу інтуїтивну переконаність у першості справедливості. Висловлено їх, безперечно, у надто сильних виразах. Так чи так, а я хотів би дошукатися, чи ці твердження або й інші, їм подібні, є ґрунтовними, а коли так, то як їх можна пояснити. Саме ж для цієї мети й потрібно виробити теорію справедливості, у світлі якої ці твердження могли б бути витлумачені й поціновані. Почну з розгляду ролі принципів справедливості. Припустімо ж, щоб дати лад ідеям, що якесь там суспільство є більш чи менш самодостатнім об'єднанням осіб, які у своїх стосунках одного з одним визнають певні правила поведінки за обов'язкові для всіх і які діють переважно у відповідності з тими правилами. Припустімо далі, що ці правила визначають якусь систему співпраці, покликану сприяти благу тих, хто бере у ній участь.

Далі: хоча всяке суспільство є кооперативним підприємством, заснованим для спільної вигоди, воно не може не бути позначеним і конфліктом, і тотожністю інтересів. Існує ж тотожність інтересів, позаяк соціальна співпраця уможливорює для всіх краще життя, ніж його мав би будь-хто, коли б кожен жив собі самотою зі своїх власних зусиль. Існує й конфлікт інтересів, оскільки особам не байдуже, як розподіляються більші з благ, створених їхнім співробітництвом, адже, домагаючись своїх цілей, кожен із них віддає перевагу більшій частці перед меншою. Потрібен певний набір принципів, щоб вибрати найкраще з-поміж численних можливих соціальних домовленостей, які визначають цей розподіл переваг, і щоб підписати угоду про належні дистрибутивні частки. Ці принципи є засадами соціальної справедливості: вони забезпечують спосіб установлення прав та обов'язків в основних інституціях суспільства і вони ж визначають належний розподіл благ і тягарів соціальної співпраці.

А зараз скажімо, що суспільство є добре організованим тоді, коли його не лише задумано для зростання блага його членів, а й коли воно ще дієво регулюється котроюсь громадською концепцією справедливості. Себто це таке суспільство, у якому 1) кожен приймає й знає, що й інші приймають ті самі принципи справедливості, й 2) основні соціальні інституції назагал задовольняють ці принципи, причому відомо, що вони їх задовольняють. У цьому випадку, хоча люди можуть висувати одне до одного надмірні вимоги, вони все ж визнають якусь спільну точку зору, з якої можна розсудити їхні претензії. Тоді як схильність людей до егоїзму викликає необхідність бути пильними одне до одного, їхнє громадське чуття справедливості уможливорює їхнє гуртування до купи в безпечну спілку, спільноту. Серед індивідів з несумірними цілями й намірами така чи така поділювана ними концепція справедливості установлює зв'язки громадянської дружби; загальне їх бажання справедливості обме-

жує домагання ними інших цілей. Громадську концепцію справедливості можна уявляти такою, що становить фундаментальне право добре організованої людської спільноти.

Звісно, існуючі суспільства рідко бувають добре організованими в цьому розумінні слова, адже зазвичай спірним є питання, що справедливе, а що ні. Люди розходяться думками відносно того, які принципи мають визначати основні умови їхньої спільноти. І все ж ми можемо, попри цю незгоду, сказати, що кожен із них має якусь свою концепцію справедливості. Себто вони розуміють потребу в певному наборі принципів і готові ствердити такий собі характерний набір засад для визначення основних прав та обов'язків, а також для вирішення того, що вони приймають як належний розподіл благ і тягарів соціальної співпраці. Тож видається природним уявляти цей концепт справедливості відмінним від тих численних концепцій справедливості й визначеним роллю, що є спільною для цих різних наборів принципів, для цих різних концепцій¹. Отже, ті, хто тримається різних концепцій справедливості, можуть усе ж погодитися, що інституції тоді справедливі, коли не робиться довільних розрізень між особами у визначенні основних прав та обов'язків і коли правилами встановлено належну рівновагу між конкуруючими претензіями на користь переваг соціального життя. Люди можуть пристати на цей опис справедливих інституцій, оскільки поняття довільного розрізнення й належної рівноваги, які входять до концепту справедливості, лишаються відкритими для витлумачень кожного у відповідності з принципами справедливості, що їх кожен приймає. Ці ж принципи викремлюють, які подібності й відмінності серед осіб є релевантними у визначенні прав та обов'язків, а ще ж вони вказують, який саме розподіл переваг є підходящим. Зрозуміло, що це розрізнення між нашим концептом і різноманітними концепціями справедливості не розв'язує ніяких важливих питань.

Воно просто допомагає ідентифікувати роль принципів соціальної справедливості.

Однак певна міра погодженості в концепціях справедливості не є єдиною необхідною передумовою для життєздатної людської спільноти. Є й інші фундаментальні соціальні проблеми, зокрема питання координації, дієвості й стабільності. Тож плани індивідів слід так узгодити, щоб їхні дії виходили сумісними й щоб можна було всі їх виконувати так, аби ні в кого не виникало законних побоювань зазнати жорстокого розчарування. До того ж і здійснення цих планів має вести до досягнення соціальних мет такими способами, що були б дієвими й суголосними зі справедливістю. І, нарешті, схема соціальної співпраці мусить бути стабільною: до неї слід регулярно, більш чи менш, звертатися, а також треба діяти, з готовністю спираючись на її правила; коли ж трапляються порушення, то повинні існувати стабілізуючі сили, що запобігали б подальшим відступам від норми й намагалися б відновити угоду й згоду. Але ж очевидним є зв'язок між цими трьома проблемами й питанням справедливості. За відсутності певної міри згоди відносно того, що є справедливим і несправедливим, індивідам, звісно, тяжче буває дієво скоординувати свої плани для забезпечення підтримки взаємовигідним домовленостям. Недовіра, обурення роз'їдають зв'язки чужості, а підозра й ворожість підбивають людей діяти в такі способи, яких вони б уникали за інших обставин. Тож хоча розрізняльна роль концепцій справедливості повинна точно визначити основні права й обов'язки, а також установити належні дистрибутивні частки, спосіб, у який така чи така концепція це робить, має впливати на проблеми дієвості, координування й стабільності. Ми не можемо назагал оцінити концепцію справедливості самою її дистрибутивною роллю, хай там якою корисною може бути ця роль в ідентифікації концепту справедливості. Ми повинні взяти до уваги й її ширші зв'язки, адже навіть коли справедливість

має певний пріоритет, будучи найважливішою чеснотою інституцій, все одно лишається істинним, що, за рівності всіх інших речей, одній концепції справедливості віддається перевага перед іншою, коли бажанішими є її ширші наслідки.

2. Предмет справедливості

Багато всякої всячини називають справедливим і несправедливим: не лише закони, інституції та соціальні системи, а й конкретні дії всякого ґтибу, зокрема рішення, присуди й звичування. І ми називаємо різні позиції й тенденції осіб, та й самих осіб, справедливими й несправедливими. Однак наша тема — соціальна справедливість. Для нас первинним предметом справедливості є основна структура суспільства, чи, точніше, спосіб, у який чільні соціальні інституції розподіляють фундаментальні права та обов'язки й визначають розподіл переваг від соціальної співпраці. Під чільними інституціями я розумію політичну конституцію й головні економічні та соціальні облаштування. Тож прикладами чільних соціальних інституцій будуть правовий захист свобод думки й совісті, конкуруючі ринки, приватна власність на засоби виробництва, моногамна родина. Взяті разом як єдиний план, чільні інституції визначають права з обов'язками людей і впливають на їхні життєві перспективи: ким вони сподіваються стати та наскільки добре збираються справлятися. Основна структура є первинним предметом справедливості, оскільки її глибокий вплив відчувається від самого початку. Інтуїтивне поняття тут те, що ця структура містить різноманітні соціальні становища й що люди, народжені в різні такі становища, мають різні й сподівання на життя, визначені, почасти, політичною системою, а також економічними й соціальними обставинами. У цей спосіб інституції суспільства сприяють одним стартовим майданчикам більше, ніж іншим. Нерівнос-

ті ці вкрай глибокі. Вони ж бо не тільки поширені й всепроникні, а ще й впливають на шанси перших кроків людей у житті; і все ж їх годі виправдати посиленнями на поняття заслуги чи відплати. І саме до цих нерівностей, згодом неунікненних в основній структурі хоч би якого суспільства, повинні передовсім застосовуватися принципи соціальної справедливості. Отже, ці принципи регулюють вибір політичної конституції й головні елементи економіко-соціальної системи. Справедливість соціальної схеми істотно залежить від того, як устанавлюються фундаментальні права, обов'язки, й від економічних можливостей та соціальних умов у різних верствах суспільства.

Діапазон нашого дослідження обмежений, і то двояко. По-перше, мене цікавить специфічний випадок проблеми справедливості. Я не розглядатиму ні справедливості інституцій і соціальних практик узагалі, ні (хіба побіжно) справедливості в міжнародному праві й міждержавних стосунках (§ 58). Ось чому, коли десь хтось гадає, ніби концепт справедливості прикладається скрізь, де тільки трапляється розподіл чого-небудь, що розумово розглядається як вигідне чи невигідне, то ми якраз цікавимося лиш одним-єдиним випадком його застосування. Немає ніякого резону загадувати наперед, чи принципи, задовільні для основної структури, виявляться чинними для всіх випадків. Ці принципи можуть не спрацьовувати для правил і практик приватних спілок чи для правил-практик не таких всеосяжних соціальних груп. Вони можуть виявитися іррелевантними для багатьох неформальних угод і звичаїв повсякденного життя; можуть і не прояснити справедливості, чи то, радше, чесності, добровільних кооперативних обгородок чи процедур для здійснення договірних погодженостей. Умови для міжнародного права можуть вимагати відмінних принципів, яких доходять у трохи відмінний спосіб. Я буду задоволений, коли спроможуся сформулювати розсудкову концепцію справедливості

для основної структури суспільства, уявлюваного тимчасово як така собі замкнута, ізольована від інших суспільств система. Значущість цього особливого випадку очевидна й не потребує пояснень. Природним буде припустити, що, хай-но ми отримуємо здорову теорію для цього випадку, решта проблем справедливості виявиться піддатливішою для трактування в її світлі. Така теорія, з доладними змінами, повинна б дати нам ключа до декотрих із цих інших питань.

Другим обмеженням нашої дискусії буде те, що я переважно розглядатиму ті принципи справедливості, котрі мають регулювати якесь добре організоване суспільство. Причому припускається, що кожен діє справедливо й робить усе від нього залежне для підтримання справедливих інституцій. Хоча справедливість і може бути, як зауважив Г'юм, обережною, ревнивою чеснотою, ми можемо все ж поставити запитання: яке ж воно, те абсолютно справедливе суспільство?² Тож я спочатку розгляну те, що я називаю строгою згодою, яка протиставляється теорії часткової згоди (§§25, 39). Ця остання вивчає принципи, якими керуються, коли треба дати раду несправедливості. Сюди входять такі теми, як теорія покарання, доктрина справедливої війни й виправдання різноманітних способів опору несправедливим режимам, від громадянського непослуху та відмови за велінням совісті до збройного опору й революції. Ця ж теорія охоплює й питання компенсаторної справедливості, а також зважає, наскільки одна котрась форма інституційної несправедливості може бути несправедливішою супроти інших. Очевидно, що проблеми теорії часткової згоди — то справи невідкладні й нагальні. З цими речами ми стикаємося у повсякденному житті. Як на мене, є резон розпочинати з ідеальної теорії тому, що вона забезпечує нас єдиною основою для системного охоплення оцих невідкладніших проблем. Уже на ній вибудовується, наприклад, обговорення громадянської непокори (§§ 55—59). При-

наймні я виходитиму з припущення, що глибшого розуміння не добути ні в який інший спосіб та що природа й цілі абсолютно справедливого суспільства є фундаментальною частиною теорії справедливості.

Припустімо тепер, що концепт основної структури трохи невиразний. Не завжди-бо зрозуміло, котрі інституції чи їх риси слід сюди включати. Але потерпати за це вже тут було б передчасним. Тож я почну з обговорення принципів, які достеменно застосовуються до того, що безперечно є частиною основної структури, як вона розуміється інтуїтивно; далі намагатимуся розширювати застосування цих принципів, аби вони охопили те, що видається як головні елементи цієї структури. Можливо, ці принципи виявляться абсолютно загальними, хоча це малоймовірно. Достатньо, що вони прикладатимуться до найважливіших випадків соціальної справедливості. Затямити слід той момент, що концепцію справедливості для основної структури варто мати заради неї ж самої. Її не слід відкидати лише тому, що її принципи не скрізь показують себе задовільними.

Отже, всяку концепцію соціальної справедливості слід розглядати як таку, що забезпечує в першій інстанції стандарт, за яким треба оцінювати дис-трибутивні аспекти основної структури суспільства. Однак цей стандарт не слід плутати з принципами, що визначають інші чесноти, бо основна структура й соціальні облаштування взагалі можуть бути дієвими чи недієвими, ліберальними або неліберальними, ще якимись такими чи не такими, а то й справедливими чи несправедливими. Повна концепція, що визначає принципи для всіх чеснот основної структури, разом із їх відповідною вагою, коли вони заходять у конфлікт, — це більше, ніж просто якась концепція справедливості; це — суспільний ідеал. Принципи справедливості є лише частиною, хоч, може, й найважливішою, такої концепції. Такий чи такий суспільний ідеал, своєю

чергою, поєднується з котроюсь концепцією суспільства, певним баченням способу, в який належить розуміти цілі й завдання соціальної співпраці. Ті численні концепції справедливості виростають із різних понять суспільства на тлі супротивних один одному поглядів на природні необхідності й можливості людського життя. Щоб повністю збагнути котрусь концепцію справедливості, ми повинні зробити експліцитною ту концепцію соціальної співпраці, з якої вона походить. Але, роблячи це, ми не повинні губити з поля зору особливу роль принципів справедливості чи первинного предмета, до якого вони застосовуються.

У цих попередніх заувагах я розрізняв концепт справедливості як такий, що означає належну рівновагу між суперечливими претензіями, й концепцію справедливості в якості набору споріднених принципів для ідентифікації релевантних міркувань, що визначають цю рівновагу. А ще я характеризував справедливість як просто одну з частин суспільного ідеалу, хоча пропонована мною теорія безперечно розширює її повсякденне розуміння. Ця теорія подається не як такий собі опис ординарних значень, а як витлумачення певних дистрибутивних принципів для основної структури суспільства. Я припускаю, що всяка повна, в розумних межах, етична теорія повинна містити й принципи для цієї фундаментальної проблеми та що ці принципи, хоч би які вони були, становитимуть її доктрину справедливості. Тож я беру концепт справедливості, щоб визначити його через роль його принципів у встановленні прав і обов'язків та у визначенні належного розподілу соціальних переваг. Усяка концепція справедливості є певною інтерпретацією цієї ролі.

Хоча комусь цей підхід може видатися таким, що не мирить із традицією. Однак я вважаю, що таки мирить. Те специфічніше розуміння, якого Арістотель надає справедливості і з якого походить більшість знайомих нам формулювань, зводиться

до утримування від *плеонексії*, себто від здобування такої чи такої переваги для себе через захоплення того, що є власністю іншого: його майна, винагороди, посади й такого іншого, — або через відмовлення комусь у належному йому: у виконанні обіцянки, поверненні боргу, виказуванні належної поваги тощо³. Очевидним є те, що це визначення сформульовано для застосування його до дій, причому особи тут уявляються справедливими остільки, оскільки вони мають, як постійний складовий елемент свого характеру, стійке й дієве бажання чинити справедливо. Однак Арістотелеве визначення явно вимагає витлумачення того, що вважається власністю особи та їй належним. Але ж як на мене, то ці належні норми вельми часто беруться з соціальних інституцій і тих законних сподівань, що їх вони породжують. Немає підстав гадати, що Арістотель із цим не погодився б, і, звісно ж, він має концепцію соціальної справедливості для витлумачення цих претензій. Прийняте мною визначення задумано для безпосереднього застосування до найважливішого випадку — справедливості основної структури. Конфлікту з традиційним поняттям тут немає.

3. Головна ідея теорії справедливості

Моя мета — подати таку концепцію справедливості, що узагальнила б і піднесла на вищий рівень абстракції знану всім теорію суспільного договору, якою ми її подибуємо, скажімо, у Лока, Русо й Канта⁴. Аби це зробити, нам не варто уявляти первісний договір як такий, що входить до котрогось конкретного суспільства чи запроваджує котрись конкретну форму урядування. Радше провідна ідея тут та, що принципи справедливості для основної структури суспільства є предметом первісної угоди. Це ті принципи, що вільні й розумові

особи, зацікавлені в плеканні своїх власних інтересів, приймають їх у такій собі початковій позиції рівності як такі, що визначають фундаментальні умови їхнього осоціалення. Ці принципи мають регулювати всі подальші домовленості; вони точно визначають ті типи соціальної співпраці, в які можна буде заходити, й ті форми урядування, що їх можна буде запроваджувати. Ось цей спосіб розглядання принципів справедливості я й називаю справедливістю як чесністю.

Отже, нам треба уявити, що зайняті в соціальній співпраці люди гуртом, у єдиній спільній дії, вибирають принципи, які повинні установити основні права та обов'язки й визначити розподіл суспільних благ. Люди мають визначити заздалегідь, як їм регулювати свої взаємні претензії та якою повинна бути хартія заснування їхнього суспільства. Достоту як кожна особа мусить вирішувати з допомогою розумового, раціонального розмірковування, що становить її благо, себто систему цілей, до яких їй раціонально було б прямувати, так і всяка група осіб повинна вирішувати раз і назавжди, що поміж них годиться вважати за справедливе й несправдливе. І той вибір, який розумові люди зроблять у цій гіпотетичній ситуації рівної свободи, припускаючи тимчасово, що ця проблема вибору має свій розв'язок, і визначить принципи справедливості.

У справедливості як чесності первісна позиція рівності відповідає природному станові у традиційній теорії суспільного договору. Ця ж первісна позиція не уявляється, звісно, мов який дійсний історичний стан справ, а ще менше — мов якесь первісне становище культури. Розуміється вона як чисто гіпотетична ситуація, характеризується так, щоб привести до певної концепції справедливості⁵. Серед істотних рис цієї ситуації є та, що ніхто не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища чи соціального статусу; ніхто не відає ні своєї частки в розподілі природних багатств, ні своїх здібностей, розуму, сили тощо. Я припущу на-

віть, що сторони не знають і своїх концепцій бла-га чи особливих своїх психологічних схильнос-тей. Принципи справедливості вибираються за та-кою собі запоною незнання. Чим забезпечується те, що ніхто не знає ні своїх переваг, ні недоліків у ви-биранні принципів із допомогою результату приро-дного шансу чи випадковості соціальних обставин. Оскільки всі перебувають у подібному становищі й ніхто не здатен придумувати принципи на користь своєї конкретної ситуації, принципи справедливос-ті стають наслідком чесної угоди чи домовленості. Адже за даних обставин первісної позиції, за симе-трії стосунків кожного з кожним ця початкова си-туація є справедливою для індивідів як моральних осіб, себто як розумових індивідів зі своїми власни-ми цілями, причому вони спроможні, як я припус-катиму, на чуття справедливості. Первісна позиція є, можна б сказати, підхожим початковим стату-сом-кво, й тому справедливими, чесними є й досяг-нуті в ній фундаментальні домовленості. Це розкри-ває слушність назви «справедливість як чесність»: тут проводиться ідея, що принципи справедливості погоджено в такій початковій ситуації, яка є чес-ною. Ця назва не означає, ніби концепти справед-ливості й чесності — це одне й те саме, достоту як вираз «поезія як метафора» не означає, ніби конце-пти поезії й метафори є одним і тим самим.

Починається справедливість як чесність, як я вже казав, з одного з найзагальніших виборів, що його особи мають здійснити разом, а саме: з вибору першопринципів концепції справедливості, яким належить регулювати всяку подальшу критику й реформу інституцій. Далі, коли вже вибрано кот-рись концепцію справедливості, ми можемо припу-стити, що їм випадає вибрати конституцію, законо-давчий орган для приймання законів і таке інше — і все у відповідності з первісно погодженими прин-ципами справедливості. Наша соціальна ситуація є справедливою, коли вона така, що ми через цю по-

слідовність могли б повернутися назад у ту загальну систему правил, яка й визначає її. До того ж, коли припустити, що первісна позиція справді визначає певний набір принципів (себто, що може бути вибрана котрась конкретна концепція справедливості), тоді істинним буде те, що завжди, коли соціальні інституції задовольняють ці принципи, зайняті в них можуть сказати одне одному: ми співпрацюємо на таких умовах, на які б ми пристали, коли були б вільними й рівноправними особами із чесними стосунками відносно одне одного. Всі вони могли б розглядати свої облаштування як такі, що відповідають обумовленням, які вони визнали б у початковій ситуації, котра втілює загальноприйняті розсудкові примусові обмеження вибору принципів. Загальне визнання цього факту дало б нам основу для громадського прийняття відповідних принципів справедливості. Жодне суспільство не може, звісно, бути голою схемою співпраці, куди б люди вступали доброхотів у буквальному розумінні слова; кожна особа опиняється при народженні в якомусь конкретному становищі в якомусь конкретному суспільстві, й природа цього становища матеріально впливає на її життєві перспективи. І все ж суспільство, що задовольняє принципи справедливості як чесності, підходить настільки близько, як тільки може підійти суспільство, до того, щоб стати такою собі добровільною схемою, адже воно відповідає принципам, що на них вільні й рівноправні особи погодилися б за обставин чесності. У цьому розумінні його члени є автономними, а визнані ними зобов'язання — добровільно на себе взятими.

Одна риса справедливості як чесності — це уявлення про сторони в початковій ситуації як розумові й взаємно незацікавлені. Це не означає, нібито сторони є егоїстами, себто індивідами з лише певними типами інтересів, скажімо, в багатстві, престижі й домінуванні. Але вони мисляться як такі, що не цікавляться інтересами одне одного. Вони повинні виходити з припущення, що навіть їхні ду-

ховні інтереси можуть наштовхнутися на опір — у той спосіб, у який цілі носіїв різних релігій можуть бути супротивними. До того ж концепт розумовості-раціональності слід тлумачити в нормативному для економічної теорії якомога вужчому розумінні використання найдієвіших засобів для досягнення даних цілей. До певної міри я зміню цей концепт, як пояснюю нижче (в §25), але слід намагатися уникати введення до нього хоч би яких суперечливих етичних елементів. Початкову ситуацію належить характеризувати загальноприйнятими обумовленнями.

При виробленні концепції справедливості як честності одне з головних завдань — це, звісно, визначення тих принципів справедливості, що будуть вибрані у первісній позиції. Щоб зробити це, нам треба описати цю ситуацію трохи докладніше і ретельно сформулювати репрезентовану нею проблему вибору. Ці речі я розкрию в наступних же розділах. Однак можна зауважити, що, хай-но ми уявимо принципи справедливості як такі, що виникають із первісної угоди, постане й відкрите питання, чи буде тут визнано принцип корисності. Коли підходити експромтом, то навряд чи видасться ймовірним, щоб особи, які бачать себе рівноправними, уповноваженими накидати одне одному претензії, та пристали на принцип, котрий може вимагати менших життєвих перспектив для одних просто задля більшої суми привілеїв, якими тішаються інші. А що всяк бажає захистити свої інтереси, свою спроможність просувати власну концепцію блага, то ніхто не має причини миритися з безнастанною втратою для себе, аби тільки створити більший чистий баланс задоволення. За відсутності потужних і тривалих добродайних імпульсів розумова людина не прийме такої основної структури лише за те, що вона максимізувала алгебраїчну суму переваг, незалежно від її постійного впливу на його власні елементарні права й інтереси. Тому, як видається, принцип корисності є несумісним із концепцією соціальної

співпраці серед рівних і задля взаємовигоди. Він, як виявляється, не узгоджується з ідеєю взаємності, імпліцитною в понятті добре організованого суспільства. Чи принаймні я таке доводитиму.

Натомість я стверджуватиму, що особи в тій початковій ситуації виберуть собі два досить відмінні принципи: перший із них вимагає рівності в оцінці основних прав та обов'язків, тоді як другий вважає, що соціальні й економічні нерівності, наприклад, нерівності багатства й авторитету, є справедливими тільки тоді, коли наслідком їх виступають компенсуючі пільги для кожного й зокрема для найменш привілейованих членів суспільства. Ці принципи виключають обґрунтовувальні інституції на тих підставах, що труднощі декого відшкодовуються якимось більшим благом у сукупності. Може, це й доцільно, але несправедливо, що дехто повинен мати менше, аби інші зате могли процвітати. А от коли небагато людей здобувають більше благ за умови, що тим самим поліпшиться становище не таких щасливих осіб, то в цьому несправедливості немає. Інтуїтивна ідея тут та, що, оскільки добробут кожного ґрунтується на певній схемі співпраці, без якої нікому б не мати задовільного життя, то розподіл переваг має бути такий, щоб викликати у всіх, хто бере в ньому участь, включно і з тими, що перебувають у гіршому становищі, готовність до співпраці. Два згадані принципи видаються справедливою основою, на якій краще обдаровані чи щасливіші у своєму соціальному становищі (причому не можна сказати, ніби ми заслужено маємо те чи те) можуть сподіватися готовності до співпраці з боку інших, коли котра-небудь здійсненна схема виступає необхідною умовою добробуту всіх⁶. Як тільки ми вирішуємо шукати таку концепцію справедливості, котра б запобігала використанню випадковостей природного обдаровання й соціальних обставин, що стає на заваді в пошукові політичної й економічної переваги, так це й приводить нас до цих принципів. Вони виражають наслідок відки-

дання цих аспектів соціального світу, що видаються свавільними з моральної точки зору.

Однак проблема вибору принципів є вкрай складною. Я не сподіваюся на те, що запропонована мною відповідь виявиться для всіх переконливою. Ось чому варто одразу зазначити, що справедливість як чесність, подібно й до інших «суспільно-договірських» поглядів, складається із двох частин: 1) з інтерпретації початкової ситуації й поставленої там проблеми вибору, а також 2) із певного набору принципів, що, як я доводжу, мають бути погодженими. Хтось може прийняти першу частину теорії (чи якийсь її варіант), але не другу, й навпаки. Концепт початкової договірної ситуації може видаватися доладним, хоча при цьому відкидатимуться конкретні запропоновані принципи. Звісно ж, я хочу довести, що найпідхожіша концепція цієї ситуації таки приводить до принципів справедливості, супротивних утилітаризмові й перфекціонізму, а отже, вчення про суспільний договір справді створює альтернативу цим поглядам. І все ж хтось може відкидати це доведення, навіть визнаючи при цьому, що контрактаріанський метод є корисним способом вивчення етичних теорій та формулювання закладених у них припущень.

Справедливість як чесність є прикладом того, що я назвав теорією про суспільний договір. Хоча де-хто може й заперечувати проти терміну «договір» і споріднених виразів, але я вважаю, що він слугуватиме досить добре. Багато слів мають коннотації, що заводять на манівці й можуть напочатку збивати з пантелику. Звісно, що й терміни «корисність» та «утилітаризм» не є тут винятком. Вони теж підказують хибні припущення, які одразу ж використовують критики; однак ці терміни досить чіткі для тих, хто має готовність вивчати утилітаристську доктрину. Те саме має бути слухним і щодо терміну «договір», до якого вдаються у моральних теоріях. Як я вже згадував, для його розуміння слід весь час не випускати з уваги, що він імплікує пев-

ний рівень абстрактності. Зокрема, зміст релевантної угоди не слід відносити до котрогось даного суспільства чи прив'язувати до котроїсь даної форми урядування: він тільки має прийняти певні моральні принципи. До того ж заходи, на які я тут посилаюся, є суто гіпотетичними: всякий контрактаріанський погляд стверджує, що в добре визначеній початковій ситуації будуть прийняті певні принципи.

Заслуга контрактаріанської термінології полягає в тому, що вона доносить ідею можливості сприймання принципів справедливості як засад, що будуть вибрані розумовими особами, та що саме в цей спосіб можна пояснити й виправдати концепції справедливості. Теорія справедливості є частиною, і то чи не найзначущішою, теорії розумового вибору. До того ж принципи справедливості мають справу з суперечливими претензіями на переваги, що здобуваються в соціальній співпраці; вони прикладаються до стосунків між кількома особами чи групами. Слово «договір» натякає на цю множинність, а також на ту умову, що належний розподіл переваг має здійснюватися у відповідності з принципами, прийнятими для всіх сторін. Умова гласності для принципів справедливості також зв'язана рамками коннотацій контрактаріанської фразеології. Отже, якщо ці принципи стали наслідком певної угоди, то громадяни володіють знанням про принципи, якими керуються інші. Наголошування на громадській природі політичних принципів характерне для «суспільно-договорівських» теорій. Зрештою ж існує довга традиція вчення про суспільний договір. Вираження зв'язку з цією лінією філософської думки допомагає визначати ідеї й узгоджується з природним благочестям. Отже, удавання до терміну «договір» має декілька переваг. Коли користуватися ним із належною обачністю, він не заведе на манівці.

І остання заувага. Справедливість як чесність не є довершеною теорією суспільного договору. Адже зрозуміло, що контрактаріанську ідею можна роз-

ширити до вибору більш чи менш цілісної етичної системи, себто до такої системи, що охоплювала б принципи для всіх чеснот, а не лише для самої справедливості. Але здебільшого я розглядатиму тільки принципи справедливості й інші з нею споріднені засади; я не беруся давати чеснотам системний розгляд. Очевидно, що, коли справедливість як чесність матиме досить добрий успіх, наступним нашим кроком буде вивчення ще загальнішого погляду, котрий називатиметься «правильність як чесність». Але навіть ця ширша теорія не в спроможі охопити всі моральні стосунки, оскільки вона, як видається, зачіпатиме лише наші відносини з іншими особами, не беручи до уваги того, як нам слід поводитися щодо тварин і решти природи. Я не заперечую: контрактаріанське поняття пропонує спосіб наближення до цих питань, що, звісно, мають першорядну вагу; однак мені доведеться не брати їх до розгляду. Ми мусимо визнати обмежений діапазон справедливості як чесності й того загального типу погляду, що його вона символізує. Наперед неможливо визначити, наскільки її висновки доведеться переглянути, коли ми дійдемо розуміння цих інших речей.

4. Первісна позиція і доведення правомірності

Я сказав, що первісна позиція є підходящим початковим статус-кво, який забезпечує справедливість-чесність досягнутих у ній домовленостей. Від цього факту й походить назва «справедливість як чесність». Зрозуміло, отже: я хочу сказати, що одна концепція справедливості буде розсудковішою за іншу чи правомірною з огляду на неї, коли розумові особи в початковій ситуації виберуть на роль справедливості її принципи, відкинувши засади іншої. Концепції справедливості слід класифікувати за їх прийнятністю для осіб, залеж-

но від таких обставин. Коли питання доведення правомірності розуміти в цей спосіб, тоді воно вирішується розробкою проблеми розмірковування: нам слід упевнитися, котрі з принципів буде розумово-раціонально прийняти за умов ситуації суспільного договору. А це пов'язує теорію справедливості з теорією розумового, раціонального вибору.

Якщо цьому поглядові на проблему доведення правомірності судилося мати успіх, то ми повинні, звісно, докладніш описати природу цієї проблеми вибору. Проблема розумового рішення матиме визначену відповідь лише тоді, коли ми знатимемо переконання й інтереси сторін, їхні стосунки однієї з одною, альтернативи, між яких їм вибирати, процедуру, з допомогою якої вони ухвалюють рішення, тощо. Відповідно до того, як по-різному подаються обставини, різні приймаються й принципи. Концепт первісної позиції, як я це надалі називатиму, є поняттям найблагодатнішої для філософії інтерпретації цієї початкової ситуації вибору для цілей теорії справедливості.

Але ж як нам дійти висновку, котра з інтерпретацій найблагодатніша? Я припускаю, з одного боку: є чимала міра згоди відносно того, що принципи справедливості годиться вибирати за певних умов. Щоб довести правомірність котрогось конкретного опису початкової ситуації, показують, що він охоплює ці поділювані загальною презумпції. Від прийнятих широкими колами, але слабких засновків переходять у доведенні до специфічніших висновків. Кожне припущення має само собою бути природним і правдоподібним; декотрі з них можуть видаватися безневинними чи навіть тривіальними. Мета контрактаріанського підходу — з'ясувати, що вони, взяті разом, накладають значущі зв'язки на прийнятні принципи справедливості. Ідеальним вислідом буде те, що ці умови визначають якийсь унікальний набір принципів; але я буду задоволений, коли їх вистачить на класифікацію головних традиційних концепцій соціальної справедливості.

Тож не слід обманюватися через трохи незвичайні умови, що характеризують первісну позицію. Ідея тут просто та, щоб зробити для нас же яскравішими ті обмеження, що їх, як видається, розсудково було б накласти на доведення принципів справедливості, а отже, й на самі ці принципи. Тож, як видається, було б розсудковим і загальноприйнятим, аби при виборі принципів ніхто не був привілейований чи скривджений природним таланом чи соціальними обставинами. А ще нібито існує широка згода стосовно того, що мало б бути неможливим хоч би й для кого перекроювати принципи відповідно до обставин свого власного випадку. Далі ми повинні допевнитися, чи конкретні нахили, прагнення й концепції осіб про своє благо не відбиваються на схвалених принципах. Наше завдання — вичленувати ті принципи, що їх розумово-раціонально було б пропонувати для прийняття, хоч би який малий був шанс для успіху, аби тільки знаття певних речей, іррелевантних із точки зору справедливості. Наприклад, коли хтось знає про себе, що він багатий, то йому може видатися раціональним просунути той принцип, щоб усілякі там податки на заходи для добробуту вважались за несправедливі; коли б же він знав про себе, що він бідний, то виступав би найімовірніш за протилежний принцип. Щоб представити бажані обмеження, уявляють таку ситуацію, в якій усі позбавлені подібної інформації. При цьому виключають знання тих випадковостей, що збивають людей з пуття, дозволяючи їм керуватися своїми передсудами. Ось у цей природний спосіб і доходять запони незнання. Цей концепт не повинен викликати ніяких складнощів, коли ми не випускатимемо з уваги тих примусових обмежень на аргументи, що їх він, за ідеєю, має виражати. В будь-який момент ми можемо, так би мовити, потрапити до первісної позиції, просто йдучи за певною процедурою, а саме: доводячи принципи справедливості у злагоді з цими обмеженнями.

Було б розсудково, здається, припустити, що стосони у первісній позиції рівні. Себто всі мають однакові права у процедурі вибору принципів; кожен може вносити пропозиції, наводити підстави для їх прийняття і таке інше. Очевидно ж, що мета цих умов — представляти рівність між людьми як моральними особами, як істотами, котрі мають якусь концепцію свого блага і є спроможними на якесь чуття справедливості. За основу рівності беруть подібність у цих двох відношеннях. Системи цілей не класифікуються за цінністю, а ще припускається, що кожна людина має необхідну здатність розуміти хоч би які схвалені принципи й відповідно до них діяти. Ці умови, разом із запоною незнання, визначають принципи справедливості як такі, що на них пристануть зацікавлені в просуванні своїх інтересів розумові особи — як рівні, коли ні про кого не відомо, щоб був привілейований чи скривджений соціальними й природними випадковостями.

Існує, однак, іще одна сторона доведення правомірності такого чи такого конкретного опису первісної позиції. Тут треба подивитися, чи принципи, що мають бути вибрані, відповідають нашим зваженим переконанням про справедливість чи поширюють їх прийнятним способом. Ми можемо відзначити, чи застосування цих принципів приведе нас до тих самих суджень про основну структуру суспільства, які ми вже тепер робимо інтуїтивно і на які найдужче покладаємося, а також чи у випадках, де наші нинішні судження непевні й позначені ваганнями, ці принципи пропонують таке вирішення, яке ми, поміркувавши, можемо ствердити. Є ж такі питання, де наші почуття дають нам упевненість, що на них треба відповідати у певний спосіб. Наприклад, ми переконані, що релігійна нетерпимість і расова дискримінація несправедливі. Ми гадаємо, що ретельно вивчили ці речі й досягли безстороннього, на нашу думку, судження, яке навряд чи зазнає спотворень від надмірної нашої уваги до наших власних інтересів. Ці

переконання є тимчасовими фіксованими точками, що на них, як ми припускаємо, повинна накладатися будь-яка концепція справедливості. Але у нас куди менше певності щодо правильності розподілу багатства й влади. Тут нам, можливо, доведеться попошукати способу розвіяти наші сумніви. Отже, ми можемо перевірити інтерпретацію початкової ситуації здатністю її принципів улаштовувати наші найтвердіші переконання й забезпечувати провід, де провід потрібен.

У пошуках найвдалішого опису цієї ситуації ми просуваємося з обох кінців. Починаємо з опису її — так, щоб вона представляла поділювані загалом і, бажано, слабкі умови. Тоді придивляємося, чи ці умови є досить сильними, щоб видати якийсь значущий набір принципів. Коли ні — шукаємо інших, не менш розсудкових засновків. Коли ж так, і ці принципи вписуються в наші зважені переконання про справедливість, тоді будьмо поки що задоволені. Але припустімо, що знайшлися й розбіжності. У цьому випадку в нас є вибір. Ми можемо або змінити витлумачення початкової ситуації, або переглянути наші існуючі судження, адже переглядові й виправленню улягають навіть судження, що їх ми тимчасово беремо як фіксовані точки. Я припускаю, що, ходячи вперед-назад, іноді змінюючи умови обставин суспільного договору, а часом — забираючи назад наші судження й пристосовуючи їх до принципу, ми врешті-решт знайдемо такий опис початкової ситуації, який би й виражав розсудкові умови, й видавав принципи, суголосні нашим зваженим судженням, що їх ми належно почистили й пристосовували. Цей стан справ я називаю рефлексивною рівновагою (*reflective equilibrium*)⁷. І це така рівновага, бо нарешті збігаються наші принципи й судження, а рефлексивна вона тому, що ми знаємо, до яких принципів підходять наші судження й засновки для їх добування. На цей момент усе в порядку. Але ця рівновага необов'язково має бути стабільною. Вона може бути порушена подальшим

вивченням умов, що мають бути накладені на ситуацію суспільного договору, а також конкретними випадками, які можуть призвести до перегляду наших суджень. І все ж поки що ми зробили, що могли, аби виправдати й зробити внутрішньо узгодженими наші переконання про соціальну справедливість. Ми досягли концепції первісної позиції.

Я, звичайно, не збираюся проходити весь цей процес. І все ж ми можемо подумати про інтерпретацію первісної позиції, що її я подаватиму як результат такого гіпотетичного ходу рефлексії. Вона являє собою спробу зручно влаштувати в рамках однієї схеми і розсудкові філософські умови принципів, і наші зважені судження про справедливість. Коли ми доходимо до плідної інтерпретації початкової ситуації, тут немає такого моменту, де б робилося посилення на самоочевидність у традиційному розумінні чи загальних концепцій, чи конкретних переконань. Я не домагаюся, щоб пропоновані принципи справедливості визнавались як незаперечні істини чи як вивідні від таких істин. Таку чи таку концепцію справедливості годі вивести з самоочевидних засновків чи умов для принципів; натомість її виправдання є справою взаємопідпирання численних міркувань та й всього, що складається в єдиний внутрішньо узгоджений погляд.

І остання заувага. Ми ще захочемо сказати, що певні принципи справедливості є виправданими тому, що на них пристали б у початковій ситуації рівності. Я наголосив, що ця первісна позиція є чисто гіпотетичною. Природним буде запитання: чому, коли до тієї угоди, до тієї спілки ніхто й ніколи не входить, ми повинні хоч скількись цікавитися її принципами, моральними чи ще якими? Відповідь буде та, що умови, втілені в описові первісної позиції, є такими, які ми приймаємо в дійсності. А коли не приймаємо, то нас, либонь, можна умовити чинити так — умовити через філософську рефлексію. Кожен аспект ситуації суспільного договору можна підперти відповідними підставами. Тож ми

зробимо так, що зберемо до купи, в одну концепцію, багато умов, якими обставлено принципи, що їх ми готові, належно поміркувавши, визнати за розсудкові. Ці примусові обмеження виражають те, що ми готові розглядати як межі, накладені на чесні умови соціальної співпраці. Тож один із способів подивитися на ідею первісної позиції — це побачити її як експозиційний засіб, що підсумовує значення цих умов, допомагаючи нам видобути їхні наслідки. А з другого боку, ця концепція є ще й інтуїтивним поняттям, що натякає на свою власну розробленість, так що ми, керуючись нею, спромагаємося краще визначити ту точку зору, з якої могли б найліпше тлумачити моральні стосунки. Нам потрібна така концепція, що дозволила б розгледіти нашу мету здала, і це для нас зробить інтуїтивне поняття первісної позиції⁸.

5. Класичний утилітаризм

Існує багато різновидів утилітаризму, і ця теорія не припиняла свого розвитку й останнім часом. Тут я не робитиму огляду цих форм і не братиму до уваги тих численних удосконалень, зроблених для теорії в сучасних дискусіях. Моя мета — виробити таку теорію справедливості, яка б репрезентувала альтернативу утилітаристській думці взагалі, а отже, й усім розмаїтим її версіям. Я вважаю, що в усіх цих випадках контраст між контарктаріанським поглядом і утилітаризмом лишається по суті той самий. Тому я порівнюватиму справедливість як чесність з відомими варіантами інтуїціонізму, перфекціонізму й утилітаризму, аби в найпростіший спосіб висвітлити приховані відмінності. Маючи це на увазі, я описуватиму строго класичну утилітаристську доктрину — саме той різновид утилітаризму, який дістав своє чи не найвиразніше і чи не найприступніше формулювання у Сіджвіка. Головна ідея тут та, що суспільство є правильно впорядкованим, а тому й справедливим,

коли його чільні інституції влаштовано так, аби домогтися якнайбільшої чистої рівноваги задоволення, підсумованого для всіх індивідів, що належать до суспільства⁹.

Ми можемо відзначити спочатку, що й справді існує спосіб уявляти суспільство, яке дає підстави припускати, нібито найрозумовіша, найраціональніша концепція справедливості — утилітаристська. Поміркуймо: кожна людина є, звісно, вільною врівноважувати, при здійсненні своїх інтересів, власні втрати й здобутки. Ми можемо накласти на себе якусь жертву ось тепер, аби десь потім отримати більшу вигоду. Всяка ж особа, мовляв, діє належним чином, коли домагається для себе якнайбільшого блага, якнайповнішої реалізації своїх розумових цілей — за тієї умови принаймні, що це не відіб'ється на інших. Тож чом би й суспільству не чинити достеменно за тим самим принципом, який застосовується до групи, а отже, вважати те, що є раціональним для однієї людини, за правильне й для спільноти людей? Достоту як добробут особи вибудовується із низки задовolenь, що їх вона зазнає у різні моменти протягом життя, (майже) так і добробут суспільства має вибудовуватися із реалізації систем бажань численних індивідів, котрі до нього належать. А що принцип для індивіда полягає в досягненні якомога більшого свого власного добробуту, у вивершенні його системи бажань, то й принципом для суспільства буде досягнення скількимога повнішого добробуту групи, реалізація чимбільшого обсягу вичерпної системи бажання, отриманого з бажань її, групи, членів. Достоту як індивід урівноважує теперішні й майбутні здобутки з нинішніми й прийдешніми втратами, так і суспільство може збалансовувати задоволення й розчарування між різними індивідами. Через отакі розмірковування й доходять принципу корисності в природний спосіб: суспільство тоді належно облаштоване, коли його інституції максимізують чисту рівновагу задоволення. Принцип вибору для спілки лю-

дей тлумачиться як розширення принципу вибору для однієї людини. Соціальна справедливість виступає тим принципом раціональної розсудливості, який застосовується до сукупної концепції добробуту групи (§30)¹⁰.

Ще привабливішою ця ідея стає завдяки наступному міркуванню. Двома головними концептами етики є поняття права й блага; концепт гідної в моральному відношенні особи виведено, гадаю, саме з них. Отже, структуру всякої етичної теорії визначає до значної міри те, як вона визначає й пов'язує ці два основні поняття. Але ж, як видається, найпростіший спосіб поріднити їх узято з телеологічних теорій: благо визначається незалежно від права, а тоді право визначається як те, що максимізує благо¹¹. Коли точніше, то ті інституції й дії є правильними, котрі з наявних альтернатив продукують найбільше блага чи принаймні стільки блага, скільки інші інституції й дії відкривають як реальні можливості (необхідний висновок, коли той максимальний клас не є однаком). Телеологічні теорії мають глибоку інтуїтивну привабливість, оскільки вони втілюють ідею розумовості. Природно думати, що розумовість-раціональність максимізує дещо та що в моральній сфері вона має максимізувати благо. Справді-бо, спокусливо припустити самоочевидність того, що все має бути влаштовано так, аби вести до найбільшого блага.

Істотним було б згадати, що в телеологічній теорії благо визначається незалежно від права. А це означає дві речі. По-перше, ця теорія пояснює наші зважені судження про те, котрі речі є добрими-благими (наші судження про цінність), як окремий клас суджень, інтуїтивно відрізнених через здоровий глузд, а тоді пропонує гіпотезу про максимізування добра правом, як це вже визначено. По-друге, ця теорія дає людині змогу судити про благість речей без посилання на те, що є правом. Наприклад, коли кажуть, буцім задоволення є єдиним благом, тоді згодом можна розпізнати всілякі за

доволення й покласифікувати їх за мірою цінності з допомогою критеріїв, якими не передбачаються жодні норми права чи того, що ми звичайно вважаємо за таке. Коли ж ми й розподіл благ порахуємо як благо, й то вищого, либонь, порядку, а теорія спрямує нас до продукування блага в якнайбільшій кількості (відносячи сюди й благо розподілу серед інших), то це вже буде у нас не телеологічний погляд у класичному розумінні слова. Проблема розподілу підпадає під концепт права, як воно розуміється інтуїтивно, тож і теорії забракне незалежного визначення блага. Ясність і простота класичних телеологічних теорій отримуються переважно з того факту, що вони ділять наші моральні судження на два класи, з котрих один характеризується окремо, тоді як другий пов'язується з першим за допомогою принципу максимізування.

Телеологічні доктрини досить чітко різняться між собою відповідно до того, як вони визначають концепцію блага. Коли брати її як реалізацію людської першості у різноманітних формах культури, тоді ми отримуємо те, що можна назвати перфекціонізмом. Це поняття подибуємо, зокрема, в Арістотеля й Ніцше. Коли благо визначається як задоволення, маємо гедонізм; коли як щастя — євдемонізм тощо. Я розумітиму принцип корисності в його класичній формі, що визначає благо як удоволення бажання — чи, можливо, ліпше, як удоволення розумового бажання. Це узгоджується з тим поглядом у всіх основних моментах і дає, як на мене, правдиву його інтерпретацію. Належні умови соціальної співпраці устанавлюються всіма обставинами, що сприяють досягненню найбільшої суми задоволення розумових бажань індивіда. Годі заперечити початкову правдоподібність і привабливість цієї концепції.

Разуючою рисою утилітаристського погляду на справедливість є те, що неважливо, коли тільки не в прямому відношенні, як ця сума задоволень розподіляється поміж індивідів, — не важливіше, ніж

(коли тільки не в прямому відношенні) те, як одна людина розподіляє свої втіхи в часі. Коректний розподіл в обох випадках буде той, що приносить максимальну реалізацію. Суспільство повинне розмістити свої засоби задоволення, які тільки вони в нього є: права та обов'язки, можливості й привілеї, а також різні форми багатства,— так, щоб досягти цього максимуму (коли це йому до снаги). Але сам по собі жоден розподіл задоволення не є ліпшим за інший, ото хіба перевагу слід віддавати рівному розподілові, аби порвати зв'язки¹². Щоправда, певні притаманні здоровому глуздові вимоги справедливості, надто ж стосовні захисту свобод і прав, а чи ті, що виражають претензії заслуги, начебто суперечать цьому твердженню. Але з утилітаристської точки зору пояснення цих вимог та їх позірною обов'язкового характеру зводиться до того, що це такі правила, яких слід строго дотримуватись і шанувати лише за виняткових обставин, а інакше не домогтися максимізації суми переваг¹³. І все ж, як і з іншими правилами, приписи справедливості виводяться із єдиної мети — досягнення найбільшої рівноваги задоволення. Тож і немає в принципі причини, чом би більшими здобутками декого не відшкодувати менших втрат інших, а чи (що ще важливіше) чом би порушення свободи декількох не виправити більшим благом, поділений на багатьох. Просто так трапляється, що за більшості умов, принаймні на досить розвинутій стадії цивілізації, найбільша сума переваг не досягається у цей спосіб. Немає сумніву, строгість притаманних здоровому глуздові вимог не позбавлена певної корисності в обмежуванні схильностей людини до несправедливості й до соціально шкідливих дій, однак утилітарист вірить, що ствердження цієї строгості як першого принципу моралі було б помилкою. Адже достоту як для однієї людини є раціональним максимізувати реалізацію своєї системи бажань, так буде правильним і для суспільства максимізувати

чистий баланс задоволення, взятий для всіх його членів.

Отже, найприродніший спосіб (хоч, звісно, й не єдиний) дійти утилітаризму — це прийняти для суспільства, взятого як загал, принцип раціонального вибору для однієї людини. А коли це визнано, тоді вже легко збагнути й місце безстороннього спостерігача й наголос на симпатії в історії утилітаристської думки. Адже саме за цією концепцією безстороннього спостерігача й використанням симпатичної ідентифікації в керуванні нашою уявою прикладається до всього суспільства принцип для однієї людини. І саме цей спостерігач уявляється як такий, що виконує необхідну організацію бажань усіх осіб у єдину внутрішню узгоджену систему бажання; саме завдяки цьому конструюванню уся множина осіб зливається водно. Наділений ідеальними здатностями симпатії й уяви, той безсторонній спостерігач виступає цілковито розумовим індивідом, що ототожнює себе з бажаннями інших, от ніби ці бажання його власні, й так само ті бажання переживає. У цей спосіб він упевнюється в силі цих бажань і надає їм належної ваги в рамках єдиної системи бажання, задоволення якого потім ідеальний законодавець намагається максимізувати, прилагоджуючи правила соціальної системи. Згідно з цією концепцією суспільства, окремі індивіди уявляються ніби ось така кількість різних ліній, уздовж яких мають бути установлені права з обов'язками й розташовані скупі засоби задоволення, і все у відповідності з правилами, аби забезпечити найбільше сповнення хотінь. Тому природа рішення, ухваленого ідеальним законодавцем, не є матеріально відмінною від ухвали підприємця, котрий вирішує, як максимізувати свій прибуток через створення цього чи того товару, а чи від ухвали споживача, що вирішує, як йому максимізувати своє задоволення через купівлю цього чи того підбору товарів. У кожному випадку тут існує єдина особа, чия система бажань і вирішує найкраще роз-

ташування обмежених засобів. Коректне рішення є, по суті, питанням дієвого адміністрування. Цей погляд на соціальну співпрацю є наслідком розширення, до масштабів суспільства, принципу вибору для однієї людини, а тоді, аби це розширення працювало, всіх осіб треба злити водно через уявні дії безстороннього спостерігача-симпатика. Утилітаризм не сприймає всерйоз розрізнення між особами.

6. Деякі взаємопов'язані контрасти

Багатьом філософам віддавна здається (і це начебто підпирається й переконаннями здорового глузду), нібито ми принципово розрізняємо претензії свободи й права, з одного боку, й бажаність збільшення сукупного соціального добробуту, з другого, та ще нібито ми надаємо певний пріоритет, коли не абсолютну вагу, першому. Кожен член суспільства начебто має недоторканність, засновану на справедливості або ж, як дехто стверджує, на природному праві, і її, мовляв, не може переважити навіть добробут усієї решти. Справедливість заперечує те, що втрата свободи для декого нібито виправдовується більшим благом, що ділиться на інших. Тут виключається те розумування, яке урівноважує здобутки й втрати різних осіб, от ніби вони — одна особа. Тому в справедливому суспільстві основні свободи сприймаються як щось само собою зрозуміле, а забезпечені справедливістю права не улягають політичному торгіві чи розрахункові соціальних інтересів.

Справедливість як чесність робить спробу пояснити ці переконання здорового глузду стосовно пріоритету справедливості, доводячи, що вони є наслідком принципів, які були б вибрані в первісній позиції. Ці судження відбивають розумові преференції й початкову рівність договірних сторін. Хоча утилітарист і визнає, що, строго кажучи, його вчення конфліктує з цими почуттями справедливості, він стверджує, що притаманні здоровому глуздові

приписи справедливості й поняття природного права мають лише підпорядковану чинність вторинних правил; постають вони з того факту, що за умов цивілізованого суспільства існує велика корисність у переважному дотримуванні їх і в дозволянні порушень лише за виняткових обставин. Навіть за самим тим надмірним запалом, із яким ми здатні стверджувати ці приписи й апелювати до цих прав, визнається певна корисність, оскільки він урівноважує природну людську схильність порушувати їх у не санкціоновані корисністю способи. Як тільки ми це усвідомили, очевидна розбіжність між утилітарним принципом і силою цих домагань справедливості перестає бути філософською трудноністю. Тож, хоча доктрина суспільного договору приймає наші переконання щодо пріоритету справедливості як загальному здоров'ю, утилітаризм намагається тлумачити їх як таку собі соціально корисну ілюзію.

Другий контраст буде той, що, тоді як утилітарист розширює до масштабів суспільства принцип вибору для однієї людини, справедливість як чесність, будучи контрактаріанським поглядом, припускає, що принципи соціального вибору, а отже й принципи справедливості, самі є предметом якоїсь первісної погодженості. Немає підстави припускати, нібито принципи, покликані регулювати спільноту людей, є простим розширенням принципу вибору для однієї людини. Навпаки: коли ми припускаємо, що коректний регулятивний принцип для будь-чого залежить від природи тієї речі та що множинність різних осіб із особливими системами цілей є істотною рисою людських суспільств, то ми не повинні сподіватися, що принципи соціального вибору виявляться утилітаристськими. Звісно, нічим із сказаного досі не доведено, нібито сторони у первісній позиції виберуть принцип корисності для визначення умов соціальної співпраці. Це нелегке питання, яке я розгляну згодом. Цілком можливо, судячи з усього відомого на цей момент, що якийсь

різновид принципу корисності таки буде прийнято, й тому та контрактаріанська теорія приводить зрештою до глибшого й загальнішого виправдання утилітаризму. Фактично на подібне виведення подекуди натякають Бентам та Еджворт, хоча вони й не розвинули його хоч би яким систематичним способом, і, наскільки мені відомо, воно не подибується у Сіджвіка¹⁴. Поки що я просто припускаю, що особи у первісній позиції відкинуть принцип корисності і приймуть натомість, виходячи з окреслених уже підстав, згадані вище два принципи справедливості. В будь-якому випадку, якщо виходити з точки зору теорії суспільного договору, неможливо дійти принципу соціального вибору через просте розширення принципу розумової розважливості до системи бажань, яку вибудовує безсторонній спостерігач. Зробити це — означає не брати всерйоз множинності й різності індивідів і не визнавати за основу справедливості того, на що пристали б люди. Тут ми можемо відзначити чудну аномалію. Зазвичай уявляють утилітаризм індивідуалістичним, і для цього є, звісно, добрі підстави. Утилітаристи були сильними захисниками вольностей і зокрема свободи думки, а ще вони вважали, що благо суспільства складається з переваг, якими користуються індивіди. І все ж утилітаризм не є індивідуалістичним, принаймні коли йти до нього природнішим ходом міркувань, — не є таким у тому, що, стоплюючи водно всі системи бажань, він прикладає до суспільства принцип вибору для однієї людини. Отож ми й переконуємося, що другий контраст споріднений із першим, адже саме це стоплювання, разом із заснованим на ньому принципом, підпорядковує забезпечувані справедливістю права розрахункові соціальних інтересів.

Цей останній контраст, про який я поведу мову зараз, полягає в тому, що утилітаризм є телеологічною теорією, тоді як справедливість як чесність — ні. Отже, за визначенням, ця остання є деонтологічною теорією — такою, що або не визначає блага

незалежно від права, або ж не інтерпретує права як максимізуючого благо. (Слід відзначити, що деонтологічні теорії визначаються як нетелеологічні, не як погляди, котрі характеризують правильність інституцій і дій незалежно від їх наслідків. Усі варті нашої уваги етичні доктрини, судячи про правильність, беруть до уваги наслідки. А коли б котрась не брала цього до уваги, то була б вона ірраціональною, божевільною.) Справедливість як чесність є деонтологічною теорією в другий спосіб. Адже коли припустити, що особи у первісній позиції виберуть принцип рівної свободи, обмеживши економічні й соціальні нерівності неоднаковостями, що в інтересах кожного, тоді немає підстави гадати, нібито справедливі інституції максимізуватимуть благо. (Тут я припускаю разом з утилітаризмом, що благо визначається як задоволення розумового бажання.) Звісно, ще й як можливим є продукування максимуму блага, але це було б збігом. Питання досягнення найбільшої чистої рівноваги задоволення ніколи не постає у справедливості як чесності: тут принцип максимуму не вживається взагалі.

У цьому зв'язку є ще й подальший момент. В утилітаризмі удоволення будь-якого бажання має певну цінність само собою, і це слід брати до уваги, коли вирішуєш, що є правильним. При вираховуванні найбільшої рівноваги задоволення не має значення, непрямо принаймні, на що спрямовані бажання¹⁵. Нам треба так згармонізувати інституції, аби дістати найбільшу суму задовольень: ми не допитуємося про їх джерело чи якість, бо нас цікавить лише, як реалізація їх відіб'ється на загальному добробуті. Соціальний добробут ґрунтується безпосередньо й винятково на рівнях удоволення чи невдоволення індивідів. Тож коли люди мають певну втіху в дискримінуванні одне одного, у піддаванні інших меншій свободі як засобів побільшення своєї самоповаги, то удоволення цих бажань має бути зважене в наших розмірковуваннях на предмет їхньої інтенсивності (чи чого ще там) по-

ряд із іншими бажаннями. Якщо суспільство вирішує заборонити здійснення їх а чи їх придушити, то лише тому, що вони мають тенденцію бути соціально руйнівними, та й більшого добробуту можна досягати іншими способами.

А в справедливості як чесності, з другого боку, особи приймають наперед принцип рівної свободи й чинять це без знання своїх конкретніших цілей. Тож вони імпліцитно пристають на те, щоб погоджувати свої концепції свого блага із тим, чого вимагають принципи справедливості чи принаймні, щоб не наполягати на претензіях, які б безпосередньо їх руйнували. Індивід, який з'ясовує, що він тішиться, бачачи інших у становищах меншої свободи, розуміє: він ніяким чином не претендує на ось цю насолоду. Втіха, що її приносять йому злигодні інших, є злом сама по собі: це таке задоволення, яке вимагає порушення одного з принципів, що на нього він пристав би у первісній позиції. Принципи права, а отже й справедливості, створюють межі, завдяки яким задоволення мають цінність; вони накладають обмеження на те, що є розсудковими концепціями чийогось блага. Накреслюючи плани й ухвалюючи рішення про прагнення, люди повинні брати ці примусові обмеження до уваги. Ось чому в справедливості як чесності не беруть людських схильностей і пристрастей за даність, хоч би якими вони були, аби потім шукати найкращого способу реалізувати їх. Радше їхні бажання й прагнення від самого початку обмежуються принципами справедливості, якими й визначаються кордони, що їх мусять шанувати людські системи цілей. Ми можемо виразити це, сказавши, що в справедливості як чесності концепт права передуює принципі блага. Всяка справедлива соціальна система визначає діапазон, у рамках якого індивіди повинні розвивати свої цілі, й вона ж створює структуру прав і можливостей, а також засобів удоволення в тій структурі, що через їх використання можна справедливо домогатися цих цілей. Почасті пріо-

ритет справедливості пояснюється твердженням, що інтереси, які вимагають порушення справедливості, не мають цінності. Не маючи першорядної заслуги, вони й не можуть переважити її претензій¹⁶.

Цей пріоритет права перед благом у справедливості як чесності виявляється однією з центральних рис її концепції. Він накладає певні критерії на накреслення основної структури загалом; ці ж облаштування не повинні хилитися до породження пристрастей і ставлень, протилежних двом принципам справедливості (себто певним принципам, яким від самого початку надано певного визначеного змісту), а ще вони повинні забезпечувати справедливим інституціям стабільність. Тож усе, що є благом, і всі морально вартісні форми характеру, а також те, якими особами мають бути люди, обставляються початковими рамками. Але ж і всяка теорія справедливості запроваджуватиме якісь такі межі, а саме: ті, що вимагаються, коли, з поправкою на обставини, слід задовольнити її перші принципи. Утилітаризм виключає ті бажання й схильності, що, коли їх заохотити чи дозволити, призведуть, з огляду на ситуацію, до меншого чистого балансу задоволення. Але це обмеження є до значної міри формальним, і за відсутності деталізованого належно знання обставин воно не надто багато свідчить, які ж вони, ті бажання й схильності. Само по собі це не є закидом утилітаризмові. Це просто одна риса утилітаристського вчення, яку воно надто важко звалює на природні факти й випадковості людського життя, визначаючи, які форми морального характеру слід заохочувати у справедливому суспільстві. Моральний ідеал справедливості як чесності глибше закорінене в перших принципах етичної теорії. Це характерно для природно-правових поглядів (контрактаріанська традиція), коли порівнювати з теорією корисності.

Наводячи ці контрасти між справедливістю як чесністю й утилітаризмом, я мав на увазі лише класичну доктрину. Це — погляд Бентама й Сіджвіка, а також утилітаристських економістів Еджво-

рта й Пігу. Сповідуваний Г'юмом різновид утилітаризму не підійшов би для моєї мети, адже, як по правді, він не є утилітаристським у строгому розумінні слова. У своїх відомих закидах Локовій теорії суспільного договору, наприклад, Г'юм стверджує, що принципи вірності й відданості обидва мають одну й ту саму основу в корисності, а тому нічого й не здобувається з засновування політичного зобов'язання на первісному договорі. Локова доктрина являє собою, як на Г'юма, непотрібну витівку: краще вже звернутися прямо до корисності¹⁷. Але все, що Г'юм розуміє під корисністю, — це загальні інтереси й потреби суспільства. Принципи вірності й відданості походять від корисності в тому розумінні, що підтримування соціального ладу неможливе без загального поважання цих принципів. Але потім Г'юм припускає, що кожна людина має виграти, як можна судити з довготривалої її переваги, якщо закон та урядування узгоджуються з приписами, заснованими на корисності. І ніякої згадки про здобутки декого, що переважають збитки інших. Тож для Г'юма корисність, здається, є тотожною якомусь різновиду загального блага; інституції задовольняють її вимоги, коли вони слугують інтересам усіх, принаймні в кінцевому підсумку. Але ж, коли ця Г'юмова інтерпретація коректна, то тут, на перший погляд, немає конфлікту з пріоритетом справедливості й немає несумісності з Локовою доктриною суспільного договору. Адже роль рівних прав у Лока полягає якраз у забезпеченні того, щоб єдиними дозволеними відступами від стану природи були такі відхилення, які шанують ці права й слугують загальному інтересові. Зрозуміло, що всі перетворення в напрямку від стану природи, які схвалює Лок, задовольняють цю умову й є такими, що розумові люди, зацікавлені в плеканні своїх цілей, могли б пристати на них у стані рівності. Г'юм ніде не оспорує належності цих примусових обмежень. Його критика Локової доктрини суспільного договору ніде не заперечує,

ані начебто навіть не визнає, її фундаментального твердження.

Заслуга класичного погляду, як його сформулювали Бентам, Еджворт і Сіджвік, та, що він чітко визнає, що ставиться на карту, а саме: відносний пріоритет принципів справедливості й прав, добутих із цих принципів. Питання тут, чи це накладання невигод на небагатьох можна переважити якоюсь такою більшою сумою вигод, що нею користуються інші; а чи вага справедливості вимагає рівної свободи для всіх і дозволяє тільки ті економічні й соціальні нерівності, які будуть в інтересах кожної особи. Імпліцитною в цих контрастах між класичним утилітаризмом і справедливістю як чесністю є закладена різниця в концепціях суспільства. В одній ми уявляємо добре організоване суспільство як таку собі схему співпраці для взаємної вигоди, регульовану принципами, що їх особи вибрали б у справедливій початковій ситуації, а в другій — як дієве адміністрування соціальними ресурсами задля максимізації задоволення системи бажання, вибудованої безстороннім спостерігачем із усієї кількості індивідуальних систем бажань, що приймаються як дані. Порівняння з класичним утилітаризмом у його природніших витоках якраз і вияскравлює цей контраст.

7. Інтуїціонізм

Я міркуватиму про інтуїціонізм у спосіб, загальніший за узвичаєний, а саме: як про вчення, що стверджує існування неспроцуваної родини першопринципів, котрі слід зважувати один проти одного, запитуючи себе, яка ж їх рівновага, у нашому зваженому судженні, буде найсправедливішою. Як тільки ми сягаємо певного рівня загальності, інтуїціоніст стверджує, що не існує ніяких конструктивних критеріїв вищого рівня для визначення належного наголосу на конкуруючі принципи справедливості. При тому, що складність моральних фактів вимагає певного числа відмін-

них принципів, немає єдиної норми, яка б пояснювала їх чи оцінювала вагу кожного з них. Отже, інтуїціоністські теорії мають дві риси: по-перше, вони складаються з певної множини першопринципів, які можуть суперечити один одному, даючи протилежні вказівки в конкретних типах випадків, а по-друге, вони не несуть ніякого експліцитного методу, ніяких правил пріоритетності для зважування принципів одного проти одного: нам доводиться просто створювати якусь рівновагу через інтуїцію, через те, що видається нам якнайправильнішим. А коли й є якісь правила пріоритетності, уявляються вони нам більш чи менш тривіальними, не особливо помічними при складанні судження¹⁸.

Чимало й інших точок зору пов'язуються назгал з інтуїціонізмом, наприклад, думки, що концепти права й блага не улягають аналізу, що моральні принципи, коли їх належно сформулювати, виражають самоочевидні пропозиції про легітимні моральні претензії тощо. Але я не братиму цих матеріалів до уваги. Ці характерні епістемологічні доктрини не є необхідною частиною інтуїціонізму, як я його розумію. Можливо, краще було б нам говорити про інтуїціонізм у цьому широкому розумінні як про плюралізм. І все ж така чи така концепція справедливості може бути плюралістською, не вимагаючи від нас зважування її засад через інтуїцію. Вона може містити необхідні правила пріоритетності. Аби наголосити прямий заклик до нашого обміркованого судження в урівноважуванні принципів, видається доречним думати про інтуїціонізм цим загальнішим робом. Як далеко такий погляд можна відносити до певних епістемологічних теорій — це окреме питання.

І в рамках отакого розуміння є чимало різновидів інтуїціонізму. До цього типу відносяться не лише наші повсякденні поняття, а й, либонь, більшість філософських доктрин. Ось один спосіб розрізнати інтуїціоністські погляди: за рівнем зага-

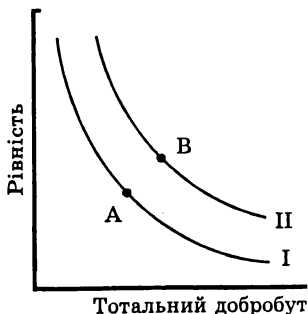
льності їхніх принципів. Притаманний здоровому глуздові інтуїціонізм набуває вигляду групи досить специфічних правил, причому кожна група стосується котроїсь конкретної проблеми справедливості. Є група правил, що прикладається до питання справедливої платні, є до проблем оподаткування, є й до покарання тощо. Доходячи, скажімо, поняття справедливої платні, ми повинні якось урівноважити декілька різних суперечливих критеріїв, наприклад, претензії навичок, підготовки, трудових зусиль, відповідальності, ризиків роботи, не забувши врахувати й потребу. Навряд чи хто стане ухвалювати рішення лише за котримсь одним із цих правил, а треба знайти між ними якийсь компроміс. Визначення платні існуючими інституціями також являє собою, по суті, якесь конкретне зважування цих претензій. Однак за нормальних умов на це зважування впливають вимоги різних соціальних інтересів, а отже, відносні позиції влади й впливу. Тому воно може й не узгоджуватися з будь-якою концепцією справедливої платні. Це тим імовірніше може бути істинним, що особи з різними інтересами схильні наголошувати ті критерії, що сприятливі для їхніх цілей. Хто має більше здібності й освіти, той схильний наголошувати претензії навичок і підготовки, тоді як ті, кому бракує цих переваг, більше натискають на претензію потреби. Але наші повсякденні ідеї справедливості зазнають впливу не тільки нашого власного становища — їх іще дуже забарвлюють звичай і поточні сподівання. Але за яким критерієм судити нам про справедливість самого звичаю та про законність цих сподівань? Аби досягти певної міри розуміння й порозуміння (що виходить за рамки простої резолюції де-факто про суперечливі інтереси й покладання на існуючі умовності й узвичаєні сподівання), потрібно перейти до загальнішої схеми визначення рівноваги правил або принаймні обмеження їх вужчими рамками.

Отже, ми можемо розглядати проблеми справедливості через посилання на певні цілі соціальної політики. Все ж і цей підхід схильний покладатися на інтуїцію, оскільки зазвичай він прибирає форму врівноважування різних економічних та соціальних цілей. Припустімо, наприклад, що розміщувальна дієвість, повна зайнятість, більший національний дохід і рівніший його розподіл прийняті як соціальні цілі. Тоді, коли вже є бажана зваженість цих цілей і виходячи з існуючої інституційної системи, правила справедливих платні й оподаткування і таке інше дістануть належну свою наголошеність. Задля досягнення більшої дієвості й рівності можна піти за такою політикою, що виплата заробленого виявлятиметься в наголошуванні умінь і затрачених трудових зусиль, полишивши правило потреби на залагоджування його якимось іншим чином, можливо, через трансфери добробуту. Інтуїціонізм соціальних цілей забезпечує основу для вирішення, чи визначення справедливої платні має сенс, зважаючи на те, що мають бути накладені ще податки. Те, як ми зважуємо правила в одній групі, прилагоджується до способу, яким ми зважуємо їх в іншій. Ось таким чином ми спромоглися внести певну послідовність у наші судження про справедливість; ми вийшли за вузькі межі компромісу інтересів де-факто — до ширшого погляду. Звісно, ми все ще лишаємося з апелюванням до інтуїції у збалансовуванні самих вищого порядку цілей політики. Різні зважування для цих мет аж ніяк не є тривіальними варіаціями — вони часто відповідають глибоко протилежним політичним переконанням.

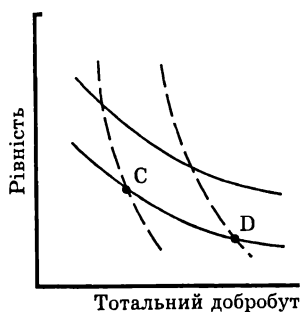
Принципи філософських концепцій належать до щонайзагальнішого типу. Їхнє призначення — не тільки пояснювати цілі соціальної політики; наголошування цих принципів має відповідно визначати й рівновагу цих цілей. Розгляньмо, для ілюстрації, досить просту, й все ж знайому концепцію, що засновується на агрегативно-дистрибутивній дихотомії. Вона має два принципи: по-перше, спочатку

має бути накреслена основна структура суспільства, щоб продукувати якнайбільше блага в розумінні найбільшого чистого балансу задоволення, і, по-друге, задоволення слід розподіляти порівну. Обидва принципи містять, звісно, положення *ceteris paribus*, за рівності всього іншого. Перший принцип, засада корисності, діє в цьому випадку як норма дієвості, спонукаючи нас продукувати якомога більший загальний показник, за рівності всіх інших речей, тоді як другий править нам за норму справедливості, стримуючи гонитву за сукупним добробутом і вирівнюючи розподіл вигод.

Ця концепція є інтуїціоністською, бо тут не дається ніякого правила для визначення того, як урівноважувати один з одним ці два принципи. Із прийняттям цих принципів узгоджується широка різниця у вазі. Безперечно, природно робити певні припущення щодо того, як насправді їх урівноважувала б більшість людей. З одного боку, за різних комбінацій тотального задоволення й ступенів рівності ми, згодом, надали б цим принципам різної ваги. Наприклад, нехай існує велике тотальне задоволення, але розподілено його нерівномірно; тоді ми, либонь, подумаємо, що нагальнішим було б збільшити рівність, чого не подумали б, якби той великий сукупний добробут уже був досить рівномірно розподілений. Це можна б виразити ще формальніше, удавшись до засобу економістів — до кривих індивідуальності¹⁹.



Мал. 1



Мал. 2

Припустімо, що ми можемо виміряти, до якої межі конкретні облаштування основної структури задовольнятимуть ці принципи, зобразивши тотальнеудовolenня на плюсовій осі X , а рівність — на плюсовій Y . (Причому можна припустити, що ця остання має своєю верхньою межею абсолютну рівність.) Тепер ту межу, до якої певне облаштування основної структури виконує ці принципи, можна представити точкою на діаграмі.

Зрозуміло, що коли одна точка лежатиме на «північний схід» від іншої, то це буде краще облаштування: вона ж бо вища в обох параметрах. Наприклад, точка B ліпша за точку A на *мал. 1*. Криві індиферентності утворюються сполученням точок, що вважаються однаково правильними. Так крива I на *мал. 1* складається з точок, що оцінюються однаково з точкою A , яка лежить на тій кривій; крива II складається з точок, що прирівнюються до точки B тощо. Ми можемо припустити, що ці криві сповзають униз праворуч, а ще — що вони не перетинаються, інакше представлені ними судження були б нелогічними. Схил кривої в будь-котрій точці виражає відносні показники рівності й тотальногоудовolenня в тій комбінації, яку представляє точка; мінливість схилу кривої індиферентності показує, як відносна нагальність принципів зміщується в міру більшого чи меншого їх удовolenня. Отож, рухаючись уздовж кожної з кривих індиферентності на *мал. 1*, ми бачимо: коли спадає рівність, тоді потрібне все більше й більше зростання суми задовolenь, аби компенсувати подальший спад показника рівності.

До того ж із цими принципами узгоджуються й вельми відмінні зважування. Нехай *мал. 2* представляє судження двох різних осіб. Суцільні лінії зображають судження когось, хто надає відносно великої ваги рівності, а переривчасті — судження іншого, хто віддає відносно велику вагу тотальному добробутові. Тож коли перша особа ставить облаш-

тування D нарівні з C, друга вважає D за вище. Ця концепція справедливості на накладає ніяких обмежень на те, що є коректними зважуваннями, а тому дозволяє різним особам доходити різних рівноваг принципів. І все ж така інтуїціоністська концепція, коли б їй судилося, по розміркуванню, вписатися до наших зважених суджень, була б аж ніяк не без значення для нас. Принаймні вона б виокремила ті з критеріїв, котрі значущі, очевидні, так би мовити, вісі наших зважених суджень про соціальну справедливість. Інтуїціоніст сподівається, що, коли ці вісі, чи то принципи, будуть ідентифіковані, люди фактично урівноважать їх більш чи менш подібним чином, принаймні тоді, коли їм трапляється бути безсторонніми й не спонукуваними надмірною увагою до своїх власних інтересів. Або ж хай це буде не так, то вони принаймні зуміють погодитися на певну схему, завдяки якій можна буде досягти компромісу в їхній оцінці важливостей.

Тут важливо відзначити, що інтуїціоніст не заперечує нашої спроможності описати наш спосіб зрівноважувати конкуруючі принципи або те, як хтось це робить, коли виходити з припущення, що ми зважуємо їх по-різному. Інтуїціоніст припускає можливість зображування цих важливостей із допомогою кривих індиферентності. Знаючи опис цих ваг, можна передбачити й судження, що будуть зроблені. У цьому розумінні ці судження мають логічну й визначену структуру. Звісно, можна стверджувати, що ми при оцінці важливостей керуємося, навіть не усвідомлюючи цього, певними додатковими нормами, або ж тим, як найліпше досягти певної цілі. Либонь, оцінювані нами важливості є тими, що результували б, коли б нам треба було застосувати ці норми чи прямувати до цієї цілі. Здагано всяке дане зрівноважування принципів улягає витлумаченню в цей спосіб. Однак інтуїціоніст стверджує, що фактично не існує ніякої такої інтерпретації. Він виходить із того погляду, що не існує ніякої такої виразимої етичної концепції, котра б правила цим важливостям за основу. Яка-не-

будь геометрична фігура чи математична функція може їх описати, але не існує ніяких конструктивних моральних критеріїв, що установлювали б їхню обґрунтованість. Інтуїціонізм вважає, що ми в наших судженнях про соціальну справедливість повинні зрештою досягати множинності першопринципів, відносно яких тільки й можна сказати, що нам видається коректнішим радше зрівноважувати їх у цей спосіб, а не в той.

Але ж у цього інтуїціоністського вчення немає ніякої внутрішньо притаманної йому ірраціональності. Це й справді може бути так. Ми не можемо вважати за само собою зрозуміле те, нібито має бути повне виведення наших суджень про соціальну справедливість із упізнавано етичних принципів. А інтуїціоніст вірить у протилежне: що складність моральних фактів кидає виклик нашим зусиллям дати повний звіт про наші судження й вимагає множинності конкуруючих принципів. Він доводить, що спроби вийти за межі цих принципів або зводять справу до тривіальності, як буває, коли кажуть, що соціальна справедливість повинна дати кожному по його заслугі, або ж призводять до фальшу й надмірного спрощення, достоту як коли хто залагоджує все на світі принципом корисності. Тож єдиний спосіб дискутувати з інтуїціонізмом — це висувати упізнавано етичні критерії, що пояснювали б ваги, які ми, в наших зважених судженнях, маємо за підхожі до цієї множинності принципів. Спростування інтуїціонізму полягає в поданні того типу конструктивних критеріїв, що про них кажуть, буцімт вони не існують. Звісно, поняття упізнавано етичного принципу нечітке, хоча легко навести багато прикладів його зі сфер традиції й здорового глузду. Але немає сенсу обговорювати цю справу абстрактно. Інтуїціоніст і його критик самі вже розв'яжуть це питання, хай-но цей останній наведе своє систематичніше пояснення.

Можуть запитати: які ж вони, інтуїціоністські теорії: телеологічні чи деонтологічні? Вони можуть бути і такими й такими, і всякий етичний погляд неминуче до певної міри спирається в багатьох мо-

ментах на інтуїцію. Наприклад, можна б стверджувати, як це робив Мур, що особиста прихильність і людське розуміння, творення й споглядання краси, набування й поцінування знань є, поруч з утіхою, головними благами²⁰. А ще можна б доводити (як це робив Мур), що вони — єдині внутрішньо притаманні блага. Оскільки ж ці цінності визначаються незалежно від права, то ми маємо телеологічну теорію перфекціоністського типу, коли право отримує дефініцію як таке, що максимізує благо. І все ж ця теорія при поцінуванні того, що дає найбільшу кількість блага, може вважати, нібито цінності ці треба зрівноважувати одну з одною із допомогою інтуїції: вона може заявляти, що тут немає істотних критеріїв, якими б керуватися. Часто, однак, інтуїціоністські теорії бувають і деонтологічними. У дефінітивному поданні Роса розподіл хороших речей відповідно до моральної вартості (дистрибутивна справедливість) належить до тих благ, яким годиться сприяти; а що принцип, який має продукувати найбільшу кількість блага, належить до класу першопринципів, то саме один-єдиний цей принцип повинен урівноважуватися інтуїцією супроти претензій інших принципів на перший погляд²¹. Тож відмітними рисами інтуїціоністських поглядів є не їхні телеологічність чи деонтологічність, а те особливо помітне місце, яке вони надають апелюванню до наших інтуїтивних здатностей, що ними не керують конструктивні та впізнавано етичні критерії. Інтуїціонізм заперечує існування хоч би якого корисного й експліцитного вирішення проблеми пріоритету. А зараз я коротко схарактеризую цю тему.

8. Проблема пріоритету

Ми переконалися, що інтуїціонізм порушує питання міри, до якої можливо давати систематичне витлумачення нашим зваженим судженням про справедливе й несправдливе. Зокрема він вважає, що неможливо дати конструктивну відпо-

відь на проблему установлення важливостей для конкуруючих принципів справедливості. Тут ми принаймні маємо покладатися на наші інтуїтивні спроможності. Класичний утилітаризм намагається, звісно, взагалі уникати апелювання до інтуїції. Це ж бо концепція одного принципу з однією найвищою нормою; прилагоджування важливостей здійснюється тут, принаймні в теорії, через посилення на принцип корисності. Міл гадав, що тут має бути лиш одне мірило, інакше де взяти посередника, що розсудив би конкуруючі критерії, а Сіджвік доводить уже нарешті, що тільки утилітаристський принцип і може взяти на себе цю роль. Вони стверджують, нібито наші моральні судження є імпліцитно утилітаристськими в тому розумінні, що, коли ми наштовхуємося на сутичку різних правил чи на якісь невиразні, неточні поняття, тоді у нас немає альтернативи, окрім як прийняти утилітаризм. Міл із Сіджвіком гадають, що десь у якомусь моменті ми повинні мати котрийсь єдиний принцип, аби випрямити й систематизувати наші судження²². Безперечно, одна з найбільших приваб класичної доктрини — це спосіб, у який вона підходить до проблеми пріоритету й намагається уникати покладання на інтуїцію.

Як я вже відзначав, немає нічого неминуче ірраціонального в апелюванні до інтуїції для розв'язання питань пріоритету. Ми повинні визнавати можливість того, що немає способу вийти за межі множинності принципів. Немає сумніву, всякій концепції справедливості доведеться, до певної міри, спиратися на інтуїцію. І все ж нам слід робити, що нам до снаги, для зменшення безпосереднього посилення на наші зважені судження. Адже коли люди урівноважують кінцеві принципи по-різному, як, можна здогадуватися, вони часто роблять, то й їхні концепції справедливості будуть різними. Надання важливостей — це істотна, а не третьорядна, частина будь-якої концепції справедливості. Коли ми не в змозі пояснити, як слід визначати ці важливо-

сті через розсудкові етичні критерії, значить, це вже остаточно вичерпались засоби розумової дискусії. Можна б сказати, що всяка інтуїціоністська концепція справедливості є лише напівконцепцією. Ми повинні зробити все, що в наших силах, аби сформулювати чіткі принципи для проблеми пріоритету, хай навіть не випадає усунути повністю спирання на інтуїцію.

У справедливості як чесності роль інтуїції обмежується в декілька способів. А що все питання є досить-таки складним, то я тут обмежуся лише кількома заувагами, повний смисл яких з'ясується вже аж згодом. Перший момент пов'язаний із фактом, що принципи справедливості — це ті засади, що будуть вибрані в первісній позиції. Вони є наслідком певної ситуації вибору. Але ж особи в первісній позиції, будучи розумовими, визнають, що вони повинні обмірковувати пріоритет цих принципів. Бо коли вони захочуть установити погоджені норми, за якими б судити про свої претензії одне до одного, їм необхідні будуть принципи для надання важливостей. Їм годі припустити, нібито їхні інтуїтивні судження про пріоритет мають бути назагал одними й тими самими: де б то їм таке припустити, посідаючи в суспільстві різні становища. Отож я й припускаю, що у первісній позиції сторони намагаються досягти якоїсь домовленості стосовно того, як належить урівноважувати принципи справедливості. Але ж частиною цінності поняття вибирання принципів є те, що (розсудкові) підстави, які першочергово лежать в основі їх прийняття, також можуть підтримувати надання їм певних важливостей. Оскільки ж у справедливості як чесності принципи справедливості не мисляться як самоочевидні, а мають виправдання у фактові своєї майбутньої вибраності, ми можемо знайти у підставах для їх прийняття певну директиву чи обмеження відносно того, як їх годиться урівноважувати. Коли дано ситуацію первісної позиції, може з'ясуватися, що певним правилам пріоритетності віддається перева-

га перед іншими, й великою мірою на тих же самих підставах, з якими напочатку погоджено принципи. Через наголошення на ролі справедливості й особливих рис початкової ситуації вибору проблема пріоритетності може виявитися більш улеглою по-трактуванню.

Друга ж можливість тут та, що ми, можливо, й зуміємо знайти принципи, які пощастить уставити в те, що я назву серійним або ж лексичним ладом²³. (Коректний термін тут буде «лексикографічний», але надто вже він неоковирний.) Це такий порядок, що вимагає від нас задовольнити перший принцип у впорядкуванні, перш ніж ми зможемо перейти до другого, другий — перш ніж розглянути третій і так далі. Жоден принцип не входить до гри, поки не вдоволено (чи не відкинуто) тих, що йому передують. Отже, серійне впорядкування уникає потреби врівноважувати принципи узагалі; засади, що передують іншим у впорядкуванні, мають, так би мовити, абсолютну вагу відносно подальших і є чинними без винятку. Ми можемо розглядати подібну класифікацію як аналогічну певній послідовності обмежених максимальних принципів. Адже ми можемо припустити, що будь-котрий принцип у впорядкуванні має бути максимізованою темою для умови повного задоволення попередніх принципів. Насправді ж і я збираюсь запропонувати, як важливий особливий випадок, упорядкування цього типу, класифікуючи принцип рівної свободи як передуючий засаді, що регулює економічні й соціальні нерівності. Фактично це означає, що основна структура суспільства повинна залагодити нерівності багатства й влади такими способами, що узгоджувалися б із рівними свободами, як того вимагає попередній принцип. Звісно ж, концепт лексичного, чи то серійного, впорядкування не видається, на перший погляд, вельми багатонадійним. Справді-бо, він начебто нестерпний нашому чуттю поміркованості й доброго судження. До того ж він висуває попередню умову, щоб принципи у

впорядкуванні були радше особливого типу. Наприклад, подальшим принципам ніколи не ввійти в гру, поки попередні засади мають лише обмежене застосування, встановлюючи визначені вимоги, що можуть бути виконані. Тож принцип рівної свободи й може посісти вищу позицію, оскільки його можна (припустімо) задовольнити. Тоді як, коли б першим ішов принцип корисності, він зробив би зайвими всі подальші критерії. Я спробую довести, що, принаймні за певних соціальних обставин, серййне впорядкування принципів справедливості пропонує певне наближене розв'язання проблеми пріоритетності.

I, нарешті, можна зменшити залежність від інтуїції, ставлячи обмеженіші запитання й замінюючи моральне судження розумовим. Тож коли комусь доведеться осягати принципи котроїсь інтуїтивістської концепції, той може відповісти, що без якихось директив для розміркування він не знає, що й сказати. Він може стверджувати, наприклад, що йому годі урівноважити загальну корисність супроти рівності у розподілі задоволення. Тут не тільки поняття-складники надто абстрактні й загальні, що не дозволяє йому мати бодай якусь певність у своєму судженні, а й надзвичайна складність у витлумаченні їх значення. Агрегативно-дистрибутивна дихотомія — це, безперечно, приваблива ідея, однак у цьому випадку вона видається такою, що важко піддається опрацюванню. Вона не ділить проблеми соціальної справедливості на достатньо малі частини. У справедливості як чесності апелювання до інтуїції зосереджується двома способами. Спочатку ми виокремлюємо в соціальній системі котрусь певну позицію, з якої слід судити про ту систему, а тоді запитуємо, чи, з точки зору репрезентативної людини в цій позиції, розумово буде віддавати перевагу саме цьому облаштуванню основної структури перед он тим. Коли виходить з певних припущень, то про економічні й соціальні нерівності слід судити в термінах усталених протягом тривалого

часу сподівань найменш привілейованої соціальної групи. Звісно, визначення цієї групи не є дуже точним, і, звичайно, наші розважливі судження подібним же чином віддають чимало простору інтуїції, оскільки ми можемо й не спромогтися сформулювати принцип, що їх визначав би. І все ж ми поставили набагато обмеженіше запитання й замінили етичне судження судженням розумової розважливості. Часто буває цілком зрозуміло, як нам слід вирішувати. Покладання на інтуїцію є відмінної природи й набагато меншим, ніж в агрегативно-дистрибутивній дихотомії інтуїціоністської концепції.

При звертанні до проблеми пріоритетності завдання полягає у зменшенні, а не в цілковитому усуненні, покладання на інтуїтивні судження. Немає підстави припускати, ніби ми зуміємо уникнути всіх, які тільки бувають, апелювань до інтуїції чи ніби ми повинні намагатися їх уникати. Тут практична мета — домогтися достатньо надійної домовленості в судженні, аби створити спільну концепцію справедливості. Коли у людей судження про інтуїтивний пріоритет подібні, тоді, практично кажучи, не має значення те, що вони не в змозі сформулювати принципи, які б пояснювали ці переконання, і байдуже навіть, чи такі принципи існують. Однак супротивні судження викликають одну складність, оскільки основа для судження про претензії є до тієї міри невиразною. Тож наша мета має полягати в тому, щоб сформулювати таку концепцію справедливості, котра б, хоч би скільки вона покликала на інтуїцію, етичну чи розумову, схильна була зводити наші зважені судження про справедливість водно. Якщо подібна концепція справді існує, тоді, з точки зору первісної позиції, будуть сильні підстави її прийняти, адже це ж раціонально — вводити ще більше злагожденості в наші спільні переконання про справедливість. Бо й справді, хай-но ми поглянемо на речі з точки зору початкової ситуації, і проблема пріоритетності перестане бути питанням того, як дати раду складно-

сті вже даних моральних фактів, що їх годі змінити. Навпаки, це проблема формулювання розсудкових і загальноприйнятих пропозицій для реалізації бажаної погодженості суджень. У всякій доктрині суспільного договору моральні факти визначаються тими принципами, що будуть вибрані у первісній позиції. Ці принципи точно визначають, котрі з міркувань є релевантними з точки зору соціальної справедливості. Оскільки ж саме особам у первісній позиції випадає вибирати ці принципи, їм і вирішувати, наскільки простими чи складними вони хотіли б мати моральні факти. Первісна угода визначає, наскільки далеко вони готові піти в компромісі й спрощуванні, аби запровадити правила пріоритетності, необхідні для спільної концепції справедливості.

Я оглянув два очевидні й прості способи констрuktивного розв'язання проблеми пріоритетності, а саме: або через котрийсь єдиний всеосяжний принцип, або через множинність принципів у лексичному порядку. Існують, безсумнівно, й інші способи, але я не розглядатиму, якими вони могли б бути. Традиційні моральні теорії є здебільшого або єдинопринципними, або інтуїціоністськими, так що вироблення якогось серійного впорядкування буде досить-таки новаторським для першого кроку. Хоча й здається зрозумілим, що назагал лексичний порядок не може бути строго коректним, він може послужити повчальним наближенням за певних особливих, хай і значущих, умов (§ 82). Він у цей спосіб може вказати на більшу структуру концепцій справедливості й підказати напрямки, вздовж яких можна буде намацати ближчу відповідність.

9. Деякі зауваги щодо моральної теорії

У цьому моменті видається бажаним, аби уникнути непорозуміння, обговорити коротко прирoду моральної теорії. Зроблю це через докладніше

пояснення концепту зваженого судження у рефлексивній рівновазі, а також підстав для його запровадження²⁴.

Припустімо ж, що кожна особа, котра досягла певного віку й володіє необхідною інтелектуальною здатністю, розвиває у собі, за нормальних соціальних обставин, якесь чуття справедливості. Судячи про речі як про справедливі й несправедливі та підпираючи ці судження розсудковими підставами, ми набуваємо уміння. До того ж ми зазвичай маємо якесь бажання діяти у згоді з цими думками й сподіваємося на подібне бажання з боку інших. Зрозуміло, що ця моральна здатність є вкрай складною. Аби переконатися в цьому, досить відзначити, яке потенційно нескінченне число й розмаїття суджень ми готові зробити. Той факт, що ми часто не знаємо, що сказати, а буває, що й не маємо готової думки, аж ніяк не спростовує усієї складності наявної у нас цієї спроможності.

Але ж можна спочатку уявити собі моральну теорію (а я наголошую на тимчасовій природі цього погляду) як спробу описати нашу моральну спроможність, або, у нашому випадку, можна розглянути теорію справедливості як таку, що описує наше чуття справедливості. Під таким описом розуміємо не просто певний список суджень про інституції й дії, які ми готові вчинити, спираючись на розсудкові підстави, коли такі пропонуються. Що потрібне, так це, радше, якесь формулювання певного набору принципів, котрі, коли їх поєднати з нашими переконаннями й знанням обставин, допоможуть нам зробити ці судження, разом із їхніми опорними підставами, якщо ми зуміємо застосувати ці принципи сумлінно й розумно. Яка-небудь концепція справедливості характеризує нашу моральну чуттєвість, коли ті повсякденні судження, які ми дійсно робимо, виявляться суголосними її принципам. Ці ж принципи можуть слугувати як частина засновків доведення, що доходить відповідних суджень. Ми не зрозуміємо нашого чуття справед-

ливості, поки не досягнемо в який-небудь систематичний спосіб, що охоплював би широкий діапазон випадків, що ж це за принципи такі.

Корисно, для порівняння, буде тут зіставити з проблемою опису чуття граматичності, яке ми маємо для речень нашої рідної мови²⁵. У цьому випадку наша мета — схарактеризувати здатність розпізнавати добре складені речення через формулювання чітко виражених принципів, які роблять ті самі розрізнення, що й тубільний мовець. Цей захід відомий тим, що вимагає теоретичних конструкцій, котрі б далеко перевершували спеціальні правила нашого точного граматичного знання. Подібна ситуація згодом є чинною і в моральній теорії. Немає підстав припускати, нібито наше чуття справедливості можна адекватно схарактеризувати відомими правилами здорового глузду чи вивести з очевидніших навчальних принципів. Коректне витлумачення моральних здатностей охоплюватиме, звісно, й принципи і теоретичні конструкції, що далеко виходять за рамки норм і стандартів, які подібуються у повсякденному житті; воно може зрештою вимагати ще й досить мудрової математики. Тож ідея первісної позиції й домовляння там про принципи не видається надто складною чи непотрібною. Справді-бо, ці поняття досить прості й можуть правити лише за початок.

Хоча досі я не сказав ні слова про зважені судження. Оце тепер вони, як уже припускалося, і вступають у гру в якості тих суджень, де наші моральні спроможності мають найбільше шансів розкритися у неспотвореному вигляді. Отже, вирішуючи, котрі з наших суджень узяти до уваги, ми можемо розсудково відібрати якісь, виключивши інші. Наприклад, ми можемо знехтувати ті судження, що супроводжуються ваганнями, чи ті, в які ми вкладаємо небагато віри. Подібним же чином можна відкинути судження, зроблені від страху чи досади, чи коли ми з їх допомогою хочемо домогтися для себе якоїсь вигоди. Всі ці судження є ймо-

вірно хибними чи позначеними надмірною увагою до наших власних інтересів. Зваженими є просто такі судження, що здійснюються за умов, сприятливих для реалізації чуття справедливості, а отже, за обставин, де не рахуються простіші вибачення й пояснення для допущеної помилки. Тож припускається, що особа, котра здійснює судження, має здатність, можливість і бажання досягти коректного рішення (чи принаймні не має супротивного бажання). До того ж і критерії для ідентифікації цих суджень не є довільними. Є вони, по суті, подібними до тих, що виокремлюють зважені судження хоч би якого типу. А коли ми розглянемо чуття справедливості як ментальну спроможність, як таку, що містить здійснення думки, тоді релевантними будуть ті судження, що дані за умов, сприятливих для розмірковування й судження взагалі.

А зараз я повернуся до поняття рефлексивної рівноваги. Потреба в цій ідеї виникає ось так. Відповідно до тимчасової мети моральної філософії можна сказати, що справедливість як чесність є гіпотезою того, що принципи, які будуть вибрані у первісній позиції, тотожні засадам, котрі відповідають нашим зваженим судженням, а отже, ці принципи описують наше чуття справедливості. Але зрозуміло, що ця інтерпретація надмірно спрощена. Описуючи наше чуття справедливості, треба робити поправку на ймовірність того, що зважені судження безперечно улягають певним неправильностям і спотворенням, попри факт здійснення їх за сприятливих обставин. Коли особі подається привабливе для інтуїції витлумачення її чуття справедливості (так, скажімо, що втілює розсудкові й природні припущення), вона цілком може й переглянути свої судження, аби пристосувати їх до його, витлумачення, принципів, хай навіть ця теорія й не вписується достеменно до існуючих нині суджень особи. Особа тим імовірніше зробить це, коли зуміє знайти таке пояснення відхиленням, яке б підірвало її впевненість у своїх первісних судженнях, та коли

представлена їй концепція містить таке судження, що його вона, як виявляється, може тепер прийняти. Із точки зору моральної теорії, найкращим витлумаченням притаманного особі чуття справедливості буде не те, що впишеться в її судження ще до вивчення нею хоч би якої концепції справедливості, а скорше те, котре відповідатиме їй, особи, судженням у рефлексивній рівновазі. Як ми вже переконалися, це такий стан, що досягається після того, як особа зважила різні пропонувані концепції й або переглянула свої судження, щоб вони стали відповідати котрійсь із тих концепцій, або лишилася вірною своїм початковим переконанням (та відповідній їм концепції).

Існує, однак, декілька інтерпретацій рефлексивної рівноваги. Адже це поняття варіюється залежно від того, чи особі подаються лише ті описи, що більш чи менш відповідають існуючим нині в неї судженням, за винятком дрібних розбіжностей, а чи їй подаються усі можливі описи, до яких вона, особа, може правдоподібно пристосувати свої власні судження з усіма релевантними філософськими аргументами на їх користь. У першому випадку ми будемо описувати притаманне особі чуття справедливості більш чи менш так, як воно є, хоч і допускаючи при цьому поправку на згладжування певних неправильностей; у другому ж притаманне особі чуття справедливості може улягти радикальному зсувові, а може й ні. Зрозуміло, що у моральній філософії розглядається саме другий тип рефлексивної рівноваги. Сумнівно, звісно, чи хто-небудь зуміє будь-коли досягти цього стану. Бо навіть коли ідею всіх можливих описів і всіх філософсько-релевантних аргументів добре визначено (в чому доводиться сумніватися), ми не зможемо розглянути їх усі. Найбільше, що ми можемо зробити, це вивчити концепції справедливості, відомі нам через традицію моральної філософії, а далі всі інші, що нам трапляться, а тоді вже й ці. Що я зроблю, це вже буде чимало, оскільки я, подаючи справедливість

як чесність, порівнюватиму її принципи й аргументи з кількома іншими знайомими мені поглядами. У світлі цих зауваг справедливість як чесність можна розуміти як таку, що проголошує: згадані вже два принципи будуть обрані у первісній позиції, бо їм буде віддано перевагу перед іншими традиційними концепціями справедливості, наприклад, перед корисністю й довершеністю; а ще ці принципи дають, по розмірковуванню, кращу відповідність нашим зваженим судженням, ніж оці визнані альтернативи. Тож справедливість як чесність наближає нас до філософського ідеалу, хоча, звісно ж, його не досягає.

Це пояснення рефлексивної рівноваги підводить нас до численних подальших запитань. Наприклад: чи існує рефлексивна рівновага (в розумінні філософського ідеалу)? Коли ж так, то чи унікальна вона? Нехай навіть унікальної — чи можна її досягти? Либонь, судження, що з них ми починаємо, чи сам хід міркування, а чи і те й те разом, відбиваються на точці опори, якщо ми зрештою досягаємо чогось такого взагалі. Однак було б марною справою розводитись тут про ці речі. Вони далеко поза межами нашого розуміння. Я навіть не ставитиму питання, чи принципи, що характеризують зважені судження однієї особи, є тими самими, що характеризують зважені судження котроїсь іншої. Я матиму за само собою зрозуміле, що ці принципи або приблизно ті ж самі для осіб, чиї судження перебувають у рефлексивній рівновазі, або ж, коли ні, судження їхні розходяться упродовж декількох головних ліній, представлених родиною традиційних доктрин, які я розглядатиму. (Як по правді, то одна особа може розриватися між супротивними концепціями в один і той самий час.) Якщо виявиться зрештою, що притаманні людям концепції справедливості різняться між собою, то справою найбільшої ваги будуть способи, в які вони це роблять. Звісно, ми не можемо знати, як варіюються ці концепції, ба навіть, чи вони варіюються взагалі, поки

не дістанемо кращого витлумачення їхньої структури. І саме цього нам нині й бракує, навіть у випадку однієї людини чи гомогенної групи людей. Якщо ми зуміємо схарактеризувати чуття справедливості однієї (освіченої) особи, ми тим самим, можливо, отримаємо добрий початок руху в напрямку теорії справедливості. Ми можемо припустити, що всяк носить у собі цілу форму якоїсь моральної концепції. Тож для цілей цієї книги погляди читача й автора — це єдине, що рахується. А думки інших використовуються лише на те, щоб нам просвітлити наші голови.

Я хотів би наголосити, що принаймні на початкових стадіях теорія справедливості є достеменно теорією. Це теорія моральних сентиментів (згадаймо заголовок із XVIII століття), яка викладає принципи, що правлять нашими моральними спроможностями чи, коли точніше, нашим чуттям справедливості. Існує певний визначений, хоч і обмежений, клас фактів, за яким можна перевіряти припущені принципи, власне, наші зважені судження у рефлексивній рівновазі. Всяка теорія справедливості улягає тим самим правилам методу, що й інші теорії. Визначення й аналізи значення не мають свого особливого місця: визначення — це просто один засіб, використовуваний при створенні загальної структури теорії. Як тільки випрацьовано цілий каркас, визначення більше вже не мають чіткого статусу й тримаються чи падають із самою теорією. В будь-якому випадку неможливо, очевидно, розробити таку ґрунтовну теорію справедливості, котра б засновувалася тільки на істинах логіки й визначення. Аналіз моральних та апіорних концептів, хоч би як традиційно його розуміти, є надто слабкою основою. Моральна теорія повинна бути вільною використовувати випадкові припущення й загальні факти, як їй забажається. Немає ж ніякого іншого способу дати витлумачення нашим зваженим судженням у рефлексивній рівновазі. Цю концепцію нашої теми прийняла, через Сіджвіка,

більшість британських авторів-класиків. І я не бачу ніякої підстави, щоб відходити від неї²⁶.

До того ж, якщо ми зуміємо знайти доладне витлумачення нашим моральним концепціям, тоді може з'ясуватися, що на питання значення й виправдання куди легше дати відповідь. Бо й справді декотрі з них можуть перестати бути реальними питаннями взагалі. Відзначмо, наприклад, надзвичайне поглиблення нашого розуміння значення й виправдання тверджень у логіці й математиці, уможливлене розвитком цих наук від часів Фреге й Кантора. Знання фундаментальних структур логіки й усталеної теорії та їх відношення до математики перетворило філософію цих предметів у такий спосіб, у який цього нізащо не досягли б концептуальний аналіз і лінгвістичні дослідження. Досить лише спостерегти, який ефект дав поділ теорій на розв'язувані й довершені, нерозв'язувані і все ж довершені та на ані довершені, ані розв'язувані. Проблему значення й істини в логіці й математиці докорінно змінило відкриття логічних систем, що ілюструють ці концепти. Як тільки ми краще осягнемо істотний зміст моральних концепцій, тут також може статися подібне перетворення. Може з'ясуватися, що ніяким іншим способом і не знайти переконливих відповідей на питання значення й виправдання моральних суджень.

Тож я хочу наголосити центральне місце вивчення наших істотних моральних концепцій. Однак результатом визнання їх складності є прийняття того факту, що наші нинішні теорії примітивні та обтяжені серйозними вадами. Нам слід бути терпимими до спрощень, якщо вони виявляють і зближують загальні риси наших суджень. Закиди способом наведення прикладів супротивного слід робити обережно, оскільки, можливо, вони розкажуть нам лише те, що ми й так знаємо, власне, що наша теорія подекуди накульгує. Тут нам важливо з'ясувати, як часто й наскільки вона накульгує. Усі теорії, згодом, місцями помиляються. Реальне пи-

тання в будь-який даний час: котрий з уже запропонованих поглядів є найліпшим наближенням узгаї? Аби допевнитися в цьому, нам, звісно, потрібне певне осягнення суперницьких теорій. Ось чому я намагався покласифікувати й обговорити концепції справедливості, посилаючись на їхні основні інтуїтивні ідеї, оскільки вони розкривають головні різниці між ними.

Подаючи тут справедливість як чесність, я протиставлятиму її утилітаризмові. Робитиму ж це, виходячи з різних причин: почасти як експозиційний засіб, а почасти тому, що різні варіанти утилітаристського погляду довго домінували в нашій філософській традиції і продовжують у ній панувати. І це домінування підтримується, попри невідчепні побоювання, що їх так легко викликає утилітаризм. Пояснення цьому дивному станowi справ криється, на мою думку, в тому факті, що досі не розроблено жодної конструктивної альтернативної теорії, яка б мала порівнянні чесноти ясності та системності й водночас усувала б ці сумніви. Інтуїціонізм не конструктивний, перфекціонізм — неприйнятний. Моє припущення полягає в тому, що цю прогалину може заповнити розроблена належним чином доктрина суспільного договору. Вважаю справедливість як чесність проривом у цьому напрямку.

Звісно, така теорія суспільного договору, якою я її представляю, улягає всій допіру відзначеній суворій критиці. Не є вона винятком із тієї примітивності, якою позначені нині суцї моральні теорії. Засмучує, наприклад, як мало ми можемо тепер сказати про правила пріоритету, й, хоча лексичне впорядкування може досить добре слугувати для декотрих важливих випадків, я припускаю, що воно не буде цілком задовільним. І все ж ми вільні удаватися до спрощувальних засобів, що я й робив не раз. Нам слід розглядати теорію справедливості як напрямкову структуру, призначення якої — зосередити наші моральні чутливості й поставити пе-

ред нашими інтуїтивними спроможностями обмеженіші й розв'язувані питання для судження. Принципи справедливості ідентифікують певні міркування як морально релевантні, а правила пріоритету вказують на підхожі прецеденти, коли ті міркування заходять у конфлікт, тоді як концепція первісної позиції визначає закладену в її основі ідею, що має інформувати наші розмірковування. Якщо по розміркуванню ця схема назагал начебто прояснює і впорядковує наші думки та якщо вона має тенденцію зводити незгоди до мінімуму, а розбіжні переконання — до більш-менш одного напрямку, тоді вона зробила все, чого від неї можна розважливо вимагати. Коли численні спрощення розуміти як частини певної структури, що й справді виглядає помічною, тоді їх можна вважати за тимчасово виправдані.

Примітки

¹ Тут я йду за *Концептом закону* Г. Л. Гарта: H. L. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), с. 155—159.

² *Дослідження принципів моралі: An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. I, par. 3, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edition (Oxford, 1902), с. 184.

³ *Nicomachean Ethics*, 1129b—1130b5. Тут я йшов за «Справедливістю й щастям у Республіці» Грегорі Влостоа: Gregory Vlastos, «Justice and Happiness in *The Republic*», in *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed. by Vlastos (Garden City, N.Y., Doubleday and Company, 1971), т. 2, с. 70 пр. Коментар Арістотелевих думок про справедливість див. у праці В. Ф. Гарді, *Етична теорія Арістотеля*: W. F. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), р. X.

⁴ Як натякає текст, я розглядатиму *Другий трактат про урядування* Лока, *Суспільний договір* Русо й Кантові праці про етику, починаючи з *Основ метафізики моралі* як визначальних для традиції суспільного договору. Гобсів *Левіафан*, попри всю його велич, порушує особливі проблеми. Загальний історичний огляд надає Дж. В. Гоф у своїй праці *Суспільний договір*: J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), а також Ото Гірке, *Природне право й теорія суспільства*: Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, trans. with an introduction by Ernest Barker (Cambridge, The University Press, 1934). Подання контрактаріанського погляду як первісної етичної теорії див. у праці *Основи морального судження* Г. Р. Грайса: G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment* (Cambridge, The University Press, 1967). Див. також §19, прим. 30.

⁵ Кант недвозначно вказує, що та первісна угода є гіпотетичною. Див. його *Метафізику моралі*, ч. I (*Rechtslehre*), особливо §§ 47, 52, а також ч. II есею «Про популярний вислів: Це може бути істинним у теорії, але не застосовується на практиці», у: *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. by H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), с. 73—87. Див. також працю Жоржа Влашо *Політична думка Канта*: Georges Vlachos, *La Pense Politique de Kant* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), с. 326—335;

див. іще дослідження Дж. Г. Мерфі *Кант: Філософія права*: J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (London, Macmillan, 1970), с. 109—112, 133—136.

⁶ За формулювання цієї інтуїтивної ідеї я завдячую Аланові Гібарду.

⁷ Цей процес взаємопідгінки принципів і зважених суджень не є особливістю моральної філософії. Див. працю Нелсона Гудмена *Факт, фікція й прогноз*: Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), с. 65—68, — де зустрічаються подібні зауваги щодо виправдання принципів дедуктивного й індуктивного висновків.

⁸ Анрі Пуанкаре зауважує: «Нам потрібна така здатність, що дозволила б нам розгледіти мету здала, і такою здатністю є інтуїція». Henry Poincaré, *La Valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1909), с. 27.

⁹ Я візьму *Методи етики* Генрі Сіджвіка: Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907), — де підсумовується розвиток утилітаристської моральної теорії. Книга III його *Принципів політичної економії* (*Principles of Political Economy*, London, 1883) застосовує цю доктрину до питань економічної й соціальної справедливості, виступаючи в цьому попередницею *Економіки добробуту* А. К. Піру: A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (London, Macmillan, 1920). Сіджвікові *Начерки історії етики*: *Outlines of the History of Ethics*, 5th ed. (London, 1902), — містять коротку історію утилітаристської традиції. Ми можемо піти за ним, припустивши, досить довільно, що це вчення починається з *Дослідження чесноти й заслуги* Шефтсбері (Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, 1711) й Гатчесонового *Дослідження морального блага й зла* (Hutcheson, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil*, 1725). Гатчесон чи не перший чітко сформулював принцип корисності. Він говорить у своєму *Дослідженні* (р-л 111, §8), що «та дія найкраща, котра приносить найбільше щастя найбільшому числу людей, а найгірша — та, відповідно, котра спричиняє найбільше страждання». Інші чільні утилітаристські твори XVIII ст. — це Г'юмові *Трактат про людську природу й Дослідження принципів моралі*: Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739) and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751); *Теорія моральних почуттів* Адама Сміта: Adam Smith, *A Theory of the Moral Sentiments* (1759); а також Бентамові *Принципи моралі й законодавства*: Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (1789). Сюди ж маємо додати твори Дж. С. Міла, представлені його *Утилітаризмом*: J. S. Mill, *Utilitarianism* (1863), та *Математичну фізику* Ф. Й. Еджворта: F. Y. Edgeworth, *Mathematical Physics* (London, 1888).

Обговорення утилітаризму набуло іншого характеру останніми роками, зосередившись на тому, що ми могли б назвати проблемою координації й спорідненими питаннями глас-

ності. Цей поворот започаткували есеї Р. Ф. Гарода «Переглянутий утилітаризм»: R. F. Harrod, «Utilitarianism Revisited», *Mind*, т. 45 (1936); Дж. Д. Мабота «Покарання»: J. D. Mabbott, «Punishment», *Mind*, т. 48 (1939); Джонатана Гарісона, «Утилітаризм, універсалізація і наш обов'язок бути справедливими»: Jonathan Harrison, «Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just», *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 53 (1952—53), а також Дж. О. Урмсона «Інтерпретація філософії Дж. С. Міла»: J. O. Urmson, «The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill», *Philosophical Quarterly*, т. 3 (1953). Див. також праці Дж. К. Смарт «Крайній і обмежений утилітаризм», «Начерк системи утилітаристської етики»: J. J. C. Smart, «Extreme and Restricted Utilitarianism», *Philosophical Quarterly*, т. 6 (1956); *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961). Виплутачення цих речей див. у праці Девіда Лайонса *Форми й межі утилітаризму* та дисертації Алана Гіббарда «Утилітаризм й координація»: David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, Clarendon Press, 1965); and Allan Gibbard, «Utilitarianisms and Coordination» (Harvard University, 1971). Попри всю вагу заторкнених у цих працях проблем, тут я не візьму їх до розгляду — як такі, що не мають прямого стосунку до елементарного питання розподілу, що його я хочу розглянути.

І, нарешті, ми повинні відзначити тут есеї Дж. К. Гарсаньї, зокрема «Кардинальну корисність в економіці добробуту і в теорії ризикування»; «Кардинальний добробут, індивідуалістична етика й міжособистісні порівняння корисності»: J. C. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking», *Journal of Political Economy*, 1953; «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, 1955, а також працю Р. Б. Брандта «Деякі заслуги однієї форми управлінського утилітаризму»: R. B. Brandt, «Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism», *University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967). Див. Нижче §§ 27—28.

¹⁰ Щодо цього погляду див. також працю Д. П. Готьє *Практичне міркування*: D. P. Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford, Clarendon Press, 1963), с. 126f. Цей текст розробляє припущення, висловлене в праці «Конституційна свобода й концепт справедливості»: «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos VI: Justice*, ed. C. J. Friedrich and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), с. 124f, — а воно, своєю чергою, споріднене з ідеєю справедливості як адміністративним рішенням вищого порядку. Див. «Справедливість як чесність»: «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, 1958, с. 185—187. Посилання на утилітаристів, котрі недвозначно стверджують це розширення, див. у §30, прим. 37. Відмінність принципу соціальної інтеграції від засади інтеграції особистої

сформулював Р. Б. Пері у своїй *Загальній теорії цінності*: R. B. Perry, *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, and Company, 1926), с. 674—677. Помилкове випущення з уваги цього факту він приписує Емілеві Дюркгейму та іншим із подібними поглядами. Періанську концепцію соціальної інтеграції витворила поділювана й панівна доброзичлива мета. Див. нижче, §24.

¹¹ Тут я приймаю визначення телеологічних теорій, яке дав В. К. Франкена в *Етиці*: W. K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc., 1963), с. 13.

¹² Про це див. у Сіджвікових *Методах етики*: Sidgwick, *The Methods of Ethics*, с. 416 пр.

¹³ Див.: J. S. Mill, *Utilitarianism*, р.V, останні два параграфи.

¹⁴ Щодо Бентама див. *Принципи міжнародного права*, Есей I: *The Principles of International Law*, Essay I, in *Three Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (Edinburgh, 1838—1843), т. 11, с. 537; що ж до Еджворта, то див. його *Математичну фізику*: Edgeworth, *Mathematical Physics*, с. 52—56, а також перші сторінки його «Чистої теорії оподаткування»: «The Pure Theory of Taxation», *Economic Journal*, т. 7 (1897), де те саме доведення подано в коротшому варіанті. Див. нижче § 28.

¹⁵ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, р. I, підрозд. IV.

¹⁶ Пріоритет права є центральною рисою Кантової етики. Див., наприклад, його *Критику практичного розуму*: Kant, *The Critique of Practical Reason*, р. II, bk. I of pt. I, особливо с. 62—65 т. 5 of *Kants Gesammelte Schriften*, *Preussische Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1913). Ясний виклад дано в «Теорії й практиці» (заголовок скорочений): «Theory and Practice», *Political Writings*, с. 67 пр..

¹⁷ Про первісний договір»: «Of the Original Contract», *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, т. 1 (London, 1875), с. 454 пр.

¹⁸ Інтуїціоністські теорії цього типу розглядають Браєн Бари: Brian Barry, *Political Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), див. особливо с. 4—8, 286 пр.; Р. Б. Брандт: R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc. 1959), с. 404, 426, 429 пр.,— де принцип корисності поєднується з принципом рівності; й Ніколас Решер: Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), с. 35—41, 115—121,— де аналогічні обмеження вводяться концептом дієвої середньої величини. Роберт Нозік обговорює декотрі з цих проблем, розвиваючи цей тип інтуїціонізму в «Моральних ускладненнях і моральних структурах»: Robert Nozick, «Moral Complications and Moral Structures», *Natural Law Forum*, т. 13 (1968).

Інтуїціонізм у своєму традиційному розумінні містить певні епістемологічні тези, наприклад, про самоочевидність і необ-

хідність моральних принципів. Тут представницькими працями є: Мурові (G. E. Moore) *Principia Ethica* (Cambridge, The University Press, 1903), особливо р. I, VI; Прічардові (H. A. Prichard) есеї й лекції в: *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), особливо перший есей "Невже моральна філософія засновується на помилці?" ("Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", 1912); Росоу (W. D. Ross) *Право й благо та Основи етики: The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), особливо р. I, II, and *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939). Див. також трактат, з XVIII ст., Річарда Прайса *Огляд принципових питань моралі: Richard Price, A Review of the Principal Questions of Morals*, 3rd ed., 1787, ed. D. D. Raphael (Oxford, The Clarendon Press, 1948). Див. недавнє обговорення цієї класичної форми інтуїціонізму в праці МакКлоскі *Мета-етика й нормативна етика*: H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1969).

¹⁹ Про застосування цього засобу для ілюстрування інтуїціоністських концепцій див. *Політичне доведення* Барі: Bary, *Political Argument*, с. 3–8. Чи не в кожній книжці про теорію попиту чи про економіку добробуту подібуються такі експозиції. Приступним витлумаченням цього є праця Баумола *Економічна теорія й аналіз операцій*: W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1965), р. IX.

²⁰ Див.: Moore, *Principia Ethica*, ch. VI. Інтуїціоністська природа Мурової доктрини доводиться його принципом органічної єдності, с. 27–31.

²¹ Див.: W. D. Ross, *The Right and the Good*, с. 21–27.

²² Щодо Міла, див. його *Систему логіки: A System of Logic*, bk. VI, р. XII, §7; й *Утилітаризм: Utilitarianism*, р. V, с. 26–31, де він робить це доведення у зв'язку із притаманними здоровому глуздові правилами справедливості. Погляди Сіджвіка див. у його *Методах етики: The Methods of Ethics*, e.g. bk. IV, р. II, III,— які підсумовують чимало з доведення книги III.

²³ Термін «лексикографічний» походить від того факту, що найвідоміший приклад такого впорядкування — це порядок слів у всякому словнику. Аби переконатися в цьому, підставмо числа замість літер: «1» замість «а», «2» — замість «б» і так далі, а тоді пошукуймо отримані низки чисел зліва направо, посуваючись праворуч, лише коли треба порвати зв'язки. Назagal лексичне впорядкування неможливо представити хоч би котрою неперервною функцією реально вартісної корисності; таке пошукування порушує припущення про неперервність. Див. працю І. Ф. Пірса *До аналізу попиту*: I. F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis* (Oxford, The Clarendon Press, 1946), с. 22–27,— а також Сенове дослідження *Колективний вибір і соціальний добробут*: A. K. Sen, *Collective Choice and*

Social Welfare (San Francisco, Holden-Day, 1970), с. 34 пр. Для подальших довідок див. ще розвідку Гауттакера «Нинішній стан теорії споживання»: P. S. Houthakker, «The Present State of Consumption Theory», *Econometrica*, т. 29 (1961), с. 710 пр.

В історії моральної філософії концепція лексичного впорядкування вигулькує час від часу, хоча її не обговорюється з достатньою чіткістю. Яскравий випадок цього подибується у Гатчесонівій *Системі моральної філософії*: Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755). Він пропонує нам, у порівнянні однотипних задовольень, брати до розгляду їх силу й тривалість, а для порівняння різнотипних утіх — зважати на сукупну їх тривалість і достойність. Задоволення вищих типів можуть мати таку вартість, що перевищуватиме цінність нижчих його різновидів, хоч би які великі були сила й тривалість цих останніх. Див. працю Селбі-Біра *Британські моралісти*: L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, т. 1 (Oxford, 1897), с. 421—423. До Гатчесонової точки зору подібний і погляд Міла, висловлений ним у його *Утилітаризмі*: J. S. Mill, *Utilitarianism*, р. II, с. 6—8. Природно також класифікувати моральну вартість як лексично пріоритетну перед неморальними цінностями. Див., наприклад, Росову працю *Право й благо*: Ross, *The Right and the Good*, с. 149—154. І, звісно ж, наступними випадками подібного впорядкування є першенство справедливості, зазначене в § 1, а також пріоритет права, яким він виступає у Канта.

Теорія корисності в економіці започаткувалася імпліцитним визнанням ієрархічної структури потреб і пріоритету моральних міркувань. Це виразно звучить у Джевонсовій *Теорії політекономії*: W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy* (London, 1871), с. 27—32. Джевонс висуває концепцію, аналогічну Гатчесонівій, зводячи економістське використання розрахунку корисності до найнижчого рангу почуттів. Обговорення ієрархії потреб і її відношення до теорії корисності див. у праці Ніколаса Джорджеску-Роєгена «Вибір, сподівання й вимірюваність»: Nicholas Georgescu-Roegen, «Choice, Expectations, and Measurability», *Quarterly Journal of Economics*, т. 68 (1954), особливо с. 510—520.

²⁴ У цьому розділі я йду за загальним поглядом «Начерку процедури для етики»: «Outline of a Procedure for Ethics», *Philosophical Review*, т. 60 (1951).

²⁵ Див. працю Ноама Хомскі *Аспекти теорії синтаксису*: Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1965), с. 3—9.

²⁶ Гадаю, що цей погляд у своїх основах започатковано ще Арістотелевою процедурою в *Нікомаховій етиці*. Див. працю Гарді *Арістотелева етична теорія*: W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, р. III, особливо с. 37—45. І Сіджвік також мислив історію моральної філософії як низку спроб

сформулювати «у повній широті й ясності оті первісні інтуїтивні прозріння Розсудку, через наукове застосування яких можна відразу систематизувати й виправляти загальну моральну думку людства». *The Methods of Ethics*, с. 373 пр. Він має за само собою зрозуміле, що філософська рефлексія приведе до переглядів у наших зважених судженнях, і, хоча в його доктрині й є елементи епістемологічного інтуїціонізму, їм не надається великої ваги, коли їх не підперто систематичними міркуваннями. Витлумачення Сіджвікової методології див. у праці Шнеєвінда «Першопринципи й мораль здорового глузду в Сіджвіковій етиці»: J. B. Schneewind, «First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 45 (1963).

Розділ II

ПРИНЦИПИ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Теорію справедливості можна поділити на дві головні частини: 1) інтерпретацію початкової ситуації й формулювання тих багатьох принципів, що наявні тут на вибір; 2) доведення, яке установлює, котрі ж із цих принципів будуть насправді прийняті. В цьому розділі обговорюються два принципи справедливості для інституцій і декілька засад для індивідів, а також пояснюється значення цих принципів-засад. Тож поки що мене цікавить лиш один аспект першої частини теорії. До наступного розділу я не берусь за інтерпретацію початкової ситуації й не починаю доведення того, що розглядувані принципи будуть дійсно визнані. А тут я обговорюю чимало тем: інституції як предмети справедливості й концепт формальної справедливості; три типи процедурної справедливості; місце теорії блага; у якому розумінні принципи справедливості є егалітаріанськими та інші. І в кожному випадку мета — пояснити значення й застосування принципів.

10. Інституції й формальна справедливість

Найпершим предметом принципів соціальної справедливості є основна структура суспільства, гармонізація чільних соціальних інституцій у рамках єдиної схеми співпраці. Ми вже переконалися, що ці принципи мають керувати установленням прав та обов'язків у цих інституціях, а ще ж вони повинні визначати належний розподіл благ і тягарів суспільного життя. Принципи справедли-

вості для інституцій не слід плутати з засадами, що прикладаються до індивідів та їхніх дій за конкретних обставин. Ці два різновиди принципів застосовуються до різних предметів, і розглядати їх годиться окремо.

Під інституцією я розумітиму певну громадську систему правил, яка визначає посади й пости з їх правами та обов'язками, повноваженнями й привілеями і тому подібним. Ці правила точно визначають певні форми дії як дозволєнні, а інші — як заборонені; а ще вони обумовлюють певні покарання, захисти тощо, на випадок порушень. Як приклади інституцій чи, в ширшому розумінні, соціальних практик ми можемо уявляти ігри й ритуали, суди й парламенти, ринки та системи власності. Інституцію можна мислити двояко: по-перше, як такий собі абстрактний предмет, себто як можливу форму поведінки, виражену котроюсь системою правил, і, по-друге, як реалізацію визначених цими правилами дій в думці й поведінці певних осіб у певному часі й місці. Тож є тут двозначність стосовно того, котра з двох є справедливою чи несправедливою: інституція як реалізація чи інституція як абстрактний предмет. Найкраще, либонь, буде сказати, що саме інституція як реалізована й дієво та безсторонньо адміністрована є справедливою чи несправедливою. Інституція як такий собі абстрактний предмет є справедливою чи несправедливою в тому розумінні, що всяка її реалізація буде справедливою чи несправедливою.

Всяка інституція існує у певному часі й місці, коли точно визначені нею дії регулярно виконуються у відповідності з певним громадським розумінням, що треба дотримуватися системи правил, які визначають ту інституцію. Тож парламентські інституції визначаються певною системою правил (чи родиною таких систем, щоб допускалися варіації). Ці правила перелічують певні форми дії, діапазон яких сягає від проведення сесії парламенту до голосування з приводу законопроекту й винесен-

ня питання на порядок денний. Різні типи загальних норм організуються в якусь внутрішню узгоджену схему. Котра-небудь парламентська інституція існує у певному часі й місці, коли певні люди здійснюють належні дії, займаються цією діяльністю в потрібний спосіб, плекаючи взаємне визнання розуміння кожного, що їхня поведінка узгоджується з правилами, яким вони повинні коритися¹.

Кажучи, що інституція, а отже й основна структура суспільства, є громадською системою правил, я маю на увазі, що кожен, хто зайнятий у ній, знає, що він знав би, коли б ці правила і його участь у діяльності, яку вони визначають, були результатом певної домовленості. Особа, що бере участь у котрій-небудь інституції, знає, чого вимагають правила від неї та інших. А ще вона знає, що й інші знають це та що вони знають, що й вона це знає, і так далі. Звісно, ця умова не завжди виконується у випадку реальних інституцій, але це — припущення, що спрощує в розумних межах. Принципи справедливості слід застосовувати до соціальних об'єктувань, що сприймаються як громадські в цьому розумінні. Де правила певної підчастини котроїсь інституції відомі лише тим, хто до неї належить, ми можемо припустити: тут є розуміння того, що люди в цій частині можуть створювати правила для самих себе доти, доки ці правила спрямовані на досягнення загальноприйнятих цілей і не відбиваються негативно на інших. Гласність правил інституції забезпечує зайнятим у ній знання поведінкових обмежень, яких ті можуть сподіватися одне від одного, а також різновидів дозволених дій. Існує ж спільна основа для визначення взаємних сподівань. До того ж у добре організованому суспільстві, що дієво регулюється котроюсь поділюваною концепцією справедливості, існує ще й громадське розуміння справедливого та несправедливого. Далі я припускаю: принципи справедливості вибираються, улягаючи знанням того, що вони ма-

ють бути громадськими (§23). Ця умова є природною у всякій контрактаріанській теорії.

Слід відзначити відмінність між визначальними правилами інституції, які установлюють свої різноманітні права, обов'язки тощо, й стратегіями та максимами того, як найліпше скористатися з ось цієї інституції для конкретних цілей². Розумові стратегії та максими засновуються на аналізові того, на котрих дозволенних діях застановляться індивіди та групи, маючи на оці свої інтереси, переконання й припущення щодо планів одне одного. Ці стратегії й максими не є самі по собі частиною інституції. Скорше вони належать до теорії інституції, наприклад, до теорії парламентської політики. Зазвичай теорія інституції, достоту як і теорія котрої-небудь гри, бере визначальні правила як даність й аналізує спосіб, у який розподіляються повноваження, роз'яснюючи, як зайняті в ній можуть скористатися її можливостями. Накреслюючи й реформуючи соціальні облаштування, слід, звісно, вивчати схеми й тактичні ходи, що їх вони допускають, і поведінкові форми, які ті облаштування схильні заохочувати. В ідеалі правила мають бути так складені, аби панівні інтереси людей спонукали їх діяти в такі способи, що сприяли б соціально бажаним цілям. Поведінка індивідів, що керуються своїми розумовими планами, має бути скоординована скількимога для досягнення таких результатів, які, хай навіть і не гадані й не передбачені цими індивідами, все ж були б найкращими з точки зору соціальної справедливості. Бентам цю координацію вважає за штучну ідентифікацію інтересів, а Адам Сміт — за працю невидимої руки³. Це — мета ідеального законодавця в його законотворенні й мораліста — в спонуканні реформувати ті закони. І все ж стратегія й тактика, що ними керуються індивіди, хоч і є істотними в поцінуванні інституцій, не входять складовою частиною до громадянських систем правил, які їх визначають.

Ми можемо також розрізняти котресь одне правило (чи групу правил), котрусь інституцію (або чільну її частину) й основну структуру соціальної системи як цілості. Підстава для такої дії та, що одне чи й декілька правил котрогось облаштування можуть бути несправедливими, тоді як сама інституція може бути й справедливою. Подібним же чином й інституція може виявитися несправедливою, хоча соціальна система загалом не є такою. Існує можливість не тільки того, що одиничні правила й інституції не є самі по собі достатньо важливими, а й що в рамках структури інституції чи соціальної системи одна котрась очевидна несправедливість буває відшкодуванням за іншу. Ціле не є настільки несправедливим, яким воно було б, коли б містило бодай одну несправедливу частину. Далі: нетяжко уявити, що соціальна система може бути несправедливою навіть тоді, коли жодна з її інституцій, узятих осібно, не є несправедливою, адже несправедливість буде наслідком того, як їх поєднано в єдину систему. Одна інституція може заохочувати й ніби виправдовувати такі сподівання, які заперечуються чи ігноруються іншою. Ці розрізнення досить очевидні. Вони просто відбивають той факт, що ми в нашій оцінці інституцій можемо розглядати їх у ширшому чи вужчому контексті.

Є ж, варто зауважити, й такі інституції, щодо яких зазвичай концепт справедливості не застосовується. Котрий-небудь ритуал, скажімо, звичайно не розглядається як справедливий чи несправедливий, хоча, безперечно, можна уявити випадки, коли це твердження було б хибним, наприклад, ритуальні жертвоприносини першонародженого чи військовополонених. Загальна теорія справедливості розглядає, коли ритуали й інші практики, що зазвичай не сприймаються як справедливі чи несправедливі, дійсно підпадають під цю форму критики. Здогадно вони повинні включати якимось чином розподіл певних прав і цінностей поміж осіб. Але я

не заходитиму в це ширше дослідження. Наш інтерес зосереджується лише на основній структурі суспільства та його чільних інституцій, а тому — на нормативних випадках соціальної справедливості.

А зараз припустімо, що існує певна основна структура. Її правила задовольняють певну концепцію справедливості. Самі ми можемо й не приймати її принципів: нам вони можуть видатися навіть відразливими й несправедливими. Але вони є принципами справедливості в тому розумінні, що ось для цієї системи вони беруть на себе роль справедливості: забезпечують установалення фундаментальних прав та обов'язків, а ще визначають розподіл благ, отриманих від соціальної співпраці. Уявімо також, що ця концепція справедливості загалом прийнята в суспільстві й що судді та інші функціонери безсторонньо й послідовно керують інституціями. Себто подібні випадки потрактовуються подібним чином, причому релевантні подібності й відмінності є тими, що їх ідентифіковано існуючими нормами. Коректного правила, як його визначено інституціями, власті постійно дотримуються й належним чином його інтерпретують. Це безстороннє й послідовне відправлення законів та інституцій, байдуже про їхні визначальні принципи, ми можемо назвати формальною справедливістю. Якщо ми уявляємо справедливість такою, що завжди виражає певний різновид рівності, тоді формальна справедливість вимагатиме, аби закони й інституції в реалізації їх застосовувалися рівно (себто в однаковий спосіб) відносно тих, що належать до визначених ними класів. Як наголосив Сіджвік, цей тип рівності імплікується в самому понятті закону чи інституції, коли ця рівність уявляється у вигляді схеми загальних правил⁴. Формальна справедливість є дотриманням принципу або ж, як висловився дехто, послухом системи⁵.

Очевидним є, додає Сіджвік, що закон та інституції можуть реалізуватися в рівності й все ж бути

несправедливими. Потрактування подібних випадків подібним чином не є достатньою гарантією істинної справедливості. Це залежить від принципів, відповідно до яких сформовано основну структуру. Немає ніякого протиріччя в припущенні можливості рівного й послідовного правління рабовласницьким чи кастовим суспільством, чи й таким, що схвалює найсвавільніші форми дискримінації,— хоча це може бути й неймовірним. І все ж формальна справедливість, чи то справедливість як правильність, виключає значущі різновиди несправедливостей. Бо коли припускається, що інституції справедливі в розумних межах, тоді дуже важливо, щоб власті були безсторонніми й не піддавалися особистим, грошовим чи іншим іррелевантним міркуванням, маючи справу з конкретними випадками. Формальна справедливість у випадку правових інституцій — це просто один з аспектів правління закону, яким підтримуються й забезпечуються законні сподівання. Одним із різновидів несправедливості є неспроможність суддів та інших представників влади триматися належних правил, чи інтерпретацій їх, при вирішенні претензій. Особа є несправедливою до тієї міри, до якої вдача й схильність штовхають її до таких дій. До того ж навіть там, де закони й інституції несправедливі, часто буває краще, коли застосовуються вони послідовно. При цьому особи, які їм улягають, знають принаймні, що вимагається, й можуть спробувати захиститися відповідним чином,— але буде ще більша несправедливість, коли вже й так покривджені матимуть ще й свавільне ставлення у конкретних випадках, тоді як правила дали б їм більшу безпеку. З другого ж боку, було б іще краще, коли б у конкретних випадках полегшувати злигодні тих, із ким несправедливо обійшлись, відступами від існуючих норм. Як далеко ми можемо зайти в цьому й бути виправданними, особливо ж за рахунок сподівань, щиро заснованих на поточних інституціях,— це одне із за-

плутаних питань політичної справедливості. Взагалі ж можна тільки й сказати, що сила претензій формальної справедливості, послуху системі, виразно залежить від суттєвої справедливості інституцій та можливостей реформування їх.

Дехто стверджує досі, що фактично суттєва й формальна справедливість схильні йти разом і тому принаймні вкрай несправедливі інституції рідко, а то й ніколи не бувають керовані безсторонньо й послідовно⁶. Хто підтримує несправедливі облаштування й має з них вигоду і хто презирливо заперечує права й свободи інших, ті навряд чи, як кажуть, дозволять сумлінню, пов'язаному з верховенством права, зачепити їхні інтереси в конкретних випадках. Неминуча туманність законів узагалі й широкий діапазон, що допускається при їх інтерпретації, заохочує до сваволі в ухваленні рішень, і ту сваволу може послабити лише вірність справедливості. Тож стверджується, що там, де ми знаходимо формальну справедливість, правління закону й шанування законних сподівань, ми, ймовірно, знайдемо й суттєву справедливість. Бажання йти за правилами безсторонньо й послідовно, трактувати подібні випадки подібним чином і приймати наслідки застосування громадських норм тісно пов'язане з бажанням, чи бодай готовністю, визнавати права й свободи інших і брати на себе чесну частку вигод і тягарів суспільної співпраці. Те перше бажання схильне пов'язуватися із цим другим. Це твердження, звісно ж, правдоподібне, але я не стану розглядати його тут. Бо його не поцінувати належним чином, поки ми не дізнаємося, які ж є найрозсудковіші принципи суттєвої справедливості й за яких умов люди починають стверджувати їх і за ними жити. Коли вже ми осягнемо зміст цих принципів та їхню основу в розсудку й людських ставленнях, отоді ми, можливо, будемо в змозі вирішити, чи пов'язані водно суттєва й формальна справедливість.

11. Два принципи справедливості

А зараз я сформулюю, в тимчасовому вигляді, ті два принципи справедливості, котрі, як я гадаю, будуть погоджені у первісній позиції. Перше формулювання цих принципів буде пробним. Посуваючись далі, я розгляну декілька формулювань, крок за кроком наближаючись до остаточного визначення, яке буде дане аж геть пізніше. Гадаю, що, чинячи так, я допоможу природному розгортанню експозиції.

Перше формулювання двох принципів буде таке.

Перший принцип: кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших.

Другий принцип: соціальні й економічні нерівності слід залагоджувати таким чином, щоб а) можна було розсудково сподіватися на їхню корисність для кожного й б) вони пов'язувалися з відкритими для всіх посадами й постами.

У другому принципі є два двозначні вирази: «корисність для кожного» й «відкритими для всіх». Визначення точнішого їх смислу приведе до другого формулювання принципу в § 13. Остаточну ж версію обох принципів дано в § 46; § 39 подає інтерпретацію першого принципу.

Ці принципи застосовуються первісно, як я вже сказав, до основної структури суспільства й керують установленням прав та обов'язків, а також регулюють розподіл соціальних та економічних вигод. Формулювання їх ставить передумовою, щоб, задля цілей теорії справедливості, соціальну структуру можна було розглядати як таку, що має дві більш чи менш відмінні частини, причому перший принцип прикладається до однієї частини, а другий — до другої. Ось так ми розрізняємо ті аспекти соціальної системи, що визначають і забезпечують рівні основні свободи, й аспекти, які точно визначають і запроваджують соціальні й економічні не-

рівності. Але суттєвим буде зазначити, що основні свободи даються списком таких свобод. Важливими з них є політична свобода (право голосувати й обіймати державну посаду) та свобода слова й зібрань; вольності совісті й думки; свобода особи, куди входять: свобода від психологічного гніту, фізичного нападу та виключення з суспільства (цілість особи); право тримати особисту власність і свобода від свавільного арешту й конфіскації майна, як те визначено концептом верховенства права. Ці свободи мають бути рівними згідно з першим принципом.

Другий принцип застосовується, в першому наближенні, до розподілу прибутку й багатства, а також до проектування організацій, що використовують відмінності влади й відповідальності. Хоча розподіл багатства й прибутку не потребує рівності, користь він має приносити всім, і водночас пости влади й відповідальності повинні бути приступними для всіх. Спочатку застосовують другий принцип, відкриваючи пости й посади для всіх, а потім, улягаючи цьому обмеженню, облаштовують соціальні й економічні нерівності так, що з того користають усі.

Ці принципи слід розташувати в серійному порядку, так щоб перший принцип передував другому. Це впорядкування означає, що зазіхання на захищені першим принципом основні рівні свободи не можуть бути виправдані чи відшкодовані більшими соціальними чи економічними вигодами. Ці свободи мають центральний простір застосування, в межах якого їх можна обмежити чи поставити під загрозу тільки у випадку їх конфліктування з іншими основними вольностями. Оскільки ж їх можна обмежити в разі їх зіткнення одна з одною, жодна з цих свобод не є абсолютною; але хоч би як вони були прилагоджені одна до одної, щоб утворити єдину систему, ця система повинна бути одна й та ж сама для всіх. Нелегко, а то й неможливо, дати повне визначення цим свободам без огляду на конк-

ретні обставини — соціальні, економічні й технологічні — даного суспільства. Гіпотеза полягає в тому, що загальну форму такого переліку можна розробити з достатньою точністю, щоб підтвердити цю концепцію справедливості. Звісно ж, свободи, що не входять до переліку, приміром, право на володіння певними різновидами власності (скажімо, засобами виробництва) й свобода договору, як її розуміє доктрина невтручання, не є основними, тож вони й не захищаються пріоритетом першого принципу. І, нарешті, стосовно другого принципу: розподіл багатства й прибутку, а також постів влади й відповідальності мають узгоджуватися і з основними свободами, й з рівністю можливостей.

Обидва принципи досить специфічні своїм змістом, і прийняття їх спирається на певні припущення, що їх мені доведеться зрештою спробувати пояснити й виправдати. А поки що слід зауважити, що ці принципи є особливим випадком загальнішої концепції справедливості, яку можна виразити наступним чином.

Усі соціальні цінності: свобода й можливість, прибуток і багатство, а також соціальні основи самоповаги, — мають розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи й усіх, цих цінностей не є усім на користь.

Несправедливість, отже, — це просто такі нерівності, що не всім на благо. Звісно, ця концепція вкрай невиразна й потребує інтерпретації.

Як перший крок, припустімо, що основна структура суспільства розподіляє певні первинні блага, себто речі, що їх згодом хоче мати всяка розумова людина. Ці блага зазвичай мають певне застосування, незалежно від того, який розумовий план життя має особа. Щоб було простіше, припустімо, що чільними первинними благами, які має у своєму розпорядженні суспільство, є права, свободи й можливості, а також прибуток і багатство. (Далі, в частині III, первинне благо самоповаги посідає центральне місце.) Оце є соціальні первинні блага. Ін-

ші ж первинні блага, як от: здоров'я й сила, розум та уява,— є природними благами; хоча на володіння ними впливає основна структура, вони не перебувають так безпосередньо під її контролем. Уявімо, отже, гіпотетичне початкове облаштування, за якого усі первинні блага розподілено порівну: всяк має подібні права та обов'язки, а прибуток і багатство діляться на рівні частки. Цей стан справ дає нам опорну позначку, щоб за нею судити про зміни. Якщо ж певні нерівності в багатстві й відмінності у владних позиціях приведуть до поліпшення становища всіх порівняно з цією гіпотетичною стартовою ситуацією, тоді й вони не суперечитимуть цій загальній концепції.

Але ж можливо, теоретично принаймні, що люди, відмовляючись від декотрих зі своїх фундаментальних свобод, дістануть достатню компенсацію у вигляді результируючих соціально-економічних здобутків. Загальна концепція справедливості не накладає ніяких обмежень щодо того, котрі з нерівностей є дозволеними; вона тільки вимагає, щоб поліпшилося становище всіх і кожного. Нам немає потреби припускати ніяких таких крайнощів, як згода на стан рабства. Уявімо натомість, що люди начебто й згодні знехтувати певні свої політичні права, аби ця поступка повернулася значущими економічними здобутками. Саме цей тип обміну й виключають обидва принципи; будучи класифікованими у серійному порядку, вони не дозволяють обмінів між основними свободами й економіко-соціальними здобутками, за винятком хіба що пом'якшуючих обставин (§§ 26, 39).

Здебільшого я не беру до розгляду загальної концепції справедливості, вивчаючи натомість два принципи в серійному їх порядку. Перевага цієї процедури та, що від самого початку визнається питання пріоритетів і робиться зусилля знайти принципи, щоб дати тому питанню раду. Тоді увага дослідника весь час прикута до умов, за яких розсудковою була б абсолютна вага свободи стосовно соціально-

економічних переваг, як це визначено лексичним порядком двох принципів. На перший погляд ця класифікація виглядає крайністю й надто специфічним випадком, щоб мати значний інтерес; але для неї знайдеться більше виправдання, ніж може видатися спочатку. Чи принаймні так я стверджуватиму (§82). Далі: відмінність між фундаментальними правами та свободами, з одного боку, й економіко-соціальними благами, з другого, позначає таку різницю між первинними соціальними благами, яка припускає важливий поділ у соціальній системі. Звісно, проведені розрізнення й запропоноване впорядкування є, в кращому випадку, лише наближеннями. Існують, звичайно, обставини, за яких вони не спрацьовують. Але тут істотно важливим є чітко навести головні лінії розсудкової концепції справедливості, й за багатьох умов ці два серійно впорядковані принципи все-таки можуть досить добре нам служити.

Той факт, що два принципи прикладаються до інституцій, має свої певні наслідки. Найперше: права й основні свободи, на які посиляються ці принципи, є тими засадами, що визначаються громадськими правилами основної структури. Те, чи люди є вільними, визначається правами та обов'язками, що їх установлено чільними інституціями суспільства. Свобода є певним взірцем соціальних форм. Перший принцип просто вимагає, аби певні типи правил, що визначають основні свободи, застосовувалися до кожного порівну, допускаючи щонайширшу волю, сумісну з подібною свободою для всіх. Єдиною причиною для окреслення меж основних свобод, щоб вони не були аж надто широкими, є те, що в супротивному випадку вони заважатимуть одна одній.

Далі ж, коли принципи вже згадують осіб а чи вимагають, щоб усяк мав вигоду з котроїсь нерівності, ми заторкуємо представницьких осіб, що обіймають різні соціальні пости або запроваджені основною структурою посади. Отож, удаючись до друго-

го принципу, я припускаю, що можливо визначити й сподіваний добробут представницьких індивідів, які обіймають ці посади. Ця сподіванка є показником їхніх життєвих перспектив, бачених із висоти їхнього соціального становища. Взагалі сподівання репрезентативних осіб залежать від розподілу прав та обов'язків по всій основній структурі. Сподівання пов'язані між собою: підвищуючи перспективи ось цієї репрезентативної людини, ми згодом збільшимо чи зменшимо перспективи представницьких осіб на інших постах. Другий принцип (чи, радше, перша його частина), оскільки прикладається він до інституційних форм, стосується сподівань репрезентативних індивідів. Як я покажу нижче (§14), жоден із принципів не застосовується до розподілів конкретних благ конкретним індивідам, що можуть бути ідентифіковані за їхніми власними іменами. Та ситуація, коли хтось міркує, як би його надати певні товари відомим йому нужденним особам, не входить до сфери дії цих принципів. Задумано ж їх для регулювання основних інституційних облаштувань. Ми не повинні припускати, нібито є, з точки зору справедливості, багато подібності між адміністративним наділянням конкретних осіб благами та підходящим планом суспільства. Інтуїтивні прозріння нашого здорового глузду щодо першого можуть виявитися кепським провідником до другого.

Але ж другий принцип наполягає, що кожна особа користує з припустимих нерівностей в основній структурі. Це означає, що має бути розсудковим для всякої відповідної представницької особи, визначеної цією структурою (коли вона, особа, дивиться на це як на реальну справу), віддавати перевагу своїм перспективам із нерівністю перед перспективами без оної. Нікому ж не дозволяється виправдовувати відмінності в прибутку чи в постах влади й відповідальності на тій підставі, що втрати когось на одному посту переважаються більшими вигодами ще когось на іншому. І куди менше можуть бути урівноважені в цей спосіб зазіхання на

свободу. Очевидно, однак, що існує неозначена кількість способів можливого забезпечення всіх вигодами, коли взято за опорну позначку початкове устанавлення рівності. Як же тоді нам вибирати поміж цих можливостей? Принципи мають бути точно визначені таким чином, щоб давати якийсь остаточний висновок. Ось тепер я звертаюся до цієї проблеми.

12. Інтерпретації другого принципу

Я вже згадував, що, оскільки вирази «вигода всіх» та «однаково відкриті для всіх» є двозначними, обидві частини другого принципу мають два природні розуміння. А що ці розуміння незалежні одне від одного, то принцип має чотири можливі значення. Припускаючи, що перший принцип рівної свободи має всякчас один і той самий смисл, ми дістаємо й чотири інтерпретації двох принципів. Покажемо це в таблиці нижче.

«Однаково відкриті»	«Вигода всіх»	
	Принцип дієвості	Принцип відмінності
Рівність як відкриті талантам кар'єри	Система природної свободи	Природна аристократія
Рівність як рівність справедливої можливості	Ліберальна рівність	Демократична рівність

Я почергово окреслю ці три інтерпретації: систему природної свободи, ліберальну й демократичну рівності. У деяких відношеннях ця послідовність буде більш інтуїтивною, але ця послідовність через інтерпретацію природної аристократії не позбавлена інтересу, тож я коротко її прокоментую. Розробляючи справедливість як чесність, ми мусимо ви-

рішити, котрій інтерпретації віддати перевагу. Я приймаю тлумачення демократичної рівності, а в наступному параграфі поясню, що означає це поняття. Доведення ж її прийнятності у первісній позиції почнеться аж у наступному розділі.

На першу інтерпретацію (в кожній з послідовностей) я посилятимуся як на систему природної свободи. У цьому витлумаченні перша частина другого принципу розуміється як принцип дієвості, прилагоджений так, щоб застосовуватися до інституцій або, в цьому випадку, до основної структури суспільства; друга ж частина розуміється як така собі відкрита соціальна система, де, удаючись до традиційного виразу, кар'єри відкриті талантам. Припускаю в усіх інтерпретаціях, що перший принцип рівної свободи задовольняється та що економіка є приблизно системою вільного ринку, хоча засоби виробництва можуть бути чи й не бути у приватній власності. Система природної свободи стверджує, отже, що така основна структура, яка задовольняє принцип дієвості і в якій пости-посади відкриті тим, хто здатен і бажає поборотися за них, приведе до справедливого розподілу. Вважається, що установлення прав та обов'язків у цей спосіб дає таку схему, яка розподіляє багатство й прибуток, владу й відповідальність у чесний спосіб, хоч би чим той розподіл виявився. Ця доктрина містить важливий елемент чисто процедурної справедливості, який переноситься і до інших інтерпретацій.

У цьому місці необхідно зробити короткий відступ, щоб пояснити принцип дієвості. Цей принцип є просто засадою оптимальності Парето (як його називають економісти), і формулюється ця засада так, аби прикластися до основної структури⁷. Натомість я завжди вживатиму термін «дієвість», бо він буквально правильний, тоді як термін «оптимальність» натякає, нібито цей концепт куди ширший, ніж воно є насправді⁸. Зрозуміло, що первісно цей принцип призначався для застосування не до ін-

ституцій, а до конкретних конфігурацій економічної системи, наприклад, до розподілів благ серед споживачів чи до способів виробництва. Цей принцип проголошує, що котра-небудь конфігурація є дієвою завжди, коли тільки буває неможливо змінити її так, щоб зробити скількись там осіб (як мінімум одну) заможнішими без того, щоб інші особи (як мінімум одна) зробилися убогішими. Таким чином розподіл якогось асортименту товарів поміж певних індивідів буде дієвим, коли не існуватиме ніякого перерозподілу цих товарів, що поліпшував би обставини як мінімум одного з цих індивідів без покривдження когось іншого. Організація виробництва буде дієвою, коли не буде способу змінити внески таким чином, щоб виробляти більше якогось одного товару без зменшення виробництва іншого. Адже коли б ми могли виробляти більше одного блага без необхідності відмовлятися від певної кількості другого, то більший асортимент благ можна було б використати для поліпшення обставин декотрих осіб без погіршення становища інших. Ці застосування принципу показують, що це й є, по суті, принцип дієвості. Котрийсь розподіл благ чи план виробництва будуть недієвими, коли знайдуться способи ще більшого поліпшення становища деяких індивідів без погіршення становища інших. Я припускаю, що сторони у первісній позиції приймають цей принцип, щоб судити про дієвість економічних і соціальних облаштувань. (Див. супровідне обговорення принципу дієвості.)

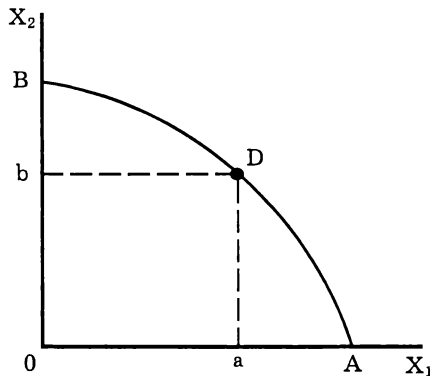
Принцип дієвості

Припустімо, що є якийсь фіксований асортимент товарів для розподілу його поміж двох осіб, x_1 та x_2 . Нехай лінія АВ представляє такі точки, що, коли дано здобуток x_1 на відповідному рівні, тоді немає способу розподілити товари так, аби збагатити x_2 більше, ніж це показує його точка на

кривій. Розгляньмо точку $D = (a, b)$. Далі: коли тримати x_1 на рівні a , тоді найкраще, що можна зробити для x_2 , — це рівень b . На *малюнку 3* вихідна точка O представляє позицію до розподілу хоч би яких товарів. Точки на лінії AB є дієвими точками. Можна переконатися, що кожна точка на AB задовольняє критерій Парето: тут немає ніякого такого перерозподілу, що збагачував би ту чи ту особу без збіднення іншої. Передається це тим фактом, що лінія AB іде донизу праворуч. Позаяк існує ж тільки фіксований асортимент виробів, припускається, що, коли одна особа здобуває, друга втрачає. (Звісно, це припущення опускається у випадку основної структури, яка є такою системою співпраці, що продукує певну суму позитивних переваг.) За нормальних умов ми беремо район OAB за опуклу фігуру. Це означає, що, коли дано будь-яку пару точок на фігурі, тоді й ті точки на прямій лінії, які сполучені з цими точками, також будуть на фігурі. Кола, еліпси, квадрати, трикутники тощо є опуклими фігурами.

Зрозуміло, що є багато дієвих точок, і всі, по суті, на лінії AB . Принцип дієвості сам по собі не вибирає котрогось конкретного розподілу товарів у якості дієвого. Щоб вибрати з-поміж дієвих розподілів, потрібен якийсь інший принцип, скажімо, принцип справедливості.

Із двох точок, коли одна розташована на північний схід від другої, ця точка буде вищою згідно з принципом дієвості. Точки, що на північний захід чи на південний схід, не надаються до порівняння. Упорядкування, що визначається принципом дієвості, є лише частковим. Тож на *малюнку 4*, хоча C вища за E , а D — за F , жодна з точок на лінії AB не є ні вищою, ні нижчою одна одної. Клас дієвих точок неможливо покласифікувати. Навіть крайні точки A і B , де одна зі сторін має все, є дієвими, достоту як і решта точок на AB .

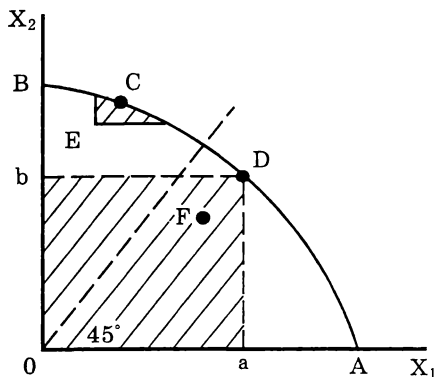


Малюнок 3

Зазначмо, що ми не можемо сказати, ніби хоч би яка точка на лінії AB є вищою за всі точки, котрі внизу OAB . Кожна точка на AB є вищою тільки відносно тих точок, що внизу й на південний захід від неї. Тож точка D є вищою за всі точки всередині прямокутника, означеного пунктирними лініями, що лучать D з точками a і b . Точка D є вищою за точку E . Ці точки неможливо впорядкувати. Однак точка C є вищою за E , і так само вищі й усі точки, що на лінії AB належать до невеличкої заштрихованої трикутної зони, де сторони прямого кута сходяться в точці E .

З другого ж боку, коли взяти лінію 45° за таку, що вказує геометричне місце рівного розподілу (чим припускається міжособистісна кардинальна інтерпретація осей, чого ми не згадували в попередніх заувагах), і, коли вважати це за додаткову основу рішення, тоді, з урахуванням усього іншого, точці D може бути віддана перевага перед C , й E . Вона набагато ближча до цієї лінії. Можна навіть вирішити, що котрій-небудь внутрішній точці, от як F , слід віддати перевагу перед C , що є дієвою точкою. Справді-бо, у справедливості як чесності принципи справедливості передують міркуванням дієвості, й тому, висловлюючись приблизно, ті внут-

рішні точки, котрі представляють справедливі розподіли, здобудуть загальну перевагу над дієвими точками, що репрезентують несправедливі розподіли. Звісно ж, *малюнок 4* зображає якусь вельми просту ситуацію і не може бути застосований до основної структури.



Малюнок 4

Але ж принцип дієвості можна застосувати до основної структури через посилання на сподівання репрезентативних людей⁹. Тож ми можемо сказати, що установлення прав та обов'язків в основній структурі буде дієвим, коли, й коли тільки, неможливо буде міняти правила, перевизначати схему прав та обов'язків так, щоб піднімати сподівання будь-якої репрезентативної людини (як мінімум однієї) без одночасного пониження сподівань котреїсь іншої (як мінімум однієї) репрезентативної особи. Звісно, ці зміни мають бути суголосні з іншими принципами. Себто при зміні основної структури нам не дозволено порушувати принцип рівної свободи чи вимогу відкритих посад. Що тут можна змінити, так це розподіл прибутку й багатства, а також спосіб, у який наділені владою й відповідальністю особи можуть регулювати різні типи діяльності співпраці. Сумісний із примусовими обмежен-

нями свободи й приступності, розподіл цих первинних благ може бути налагоджений на зміну сподівань представницьких індивідів. Облаштування основної структури є дієвим, коли немає ніякого іншого способу змінити цей розподіл так, щоб підняти перспективи декого без пониження перспектив інших.

Існує, як я визнаю, багато дієвих облаштувань основної структури. Кожне з них точно визначає якийсь певний поділ вигод від соціальної співпраці. Проблема полягає в тому, щоб вибрати з-поміж них, знайти таку концепцію справедливості, котра б виокремила один із цих дієвих розподілів як також справедливий. Якщо ми досягнемо в цьому успіху, то вийдемо за межі простої дієвості — і все ж таки в сумісний із нею спосіб. Але ж природно було б випробувати й ту ідею, що поки соціальна система лишається дієвою, немає підстав клопотатися розподілом. Усі дієві облаштування проголошуються в цьому випадку однаково справедливими. Звісно, це припущення виглядатиме чудернацьким стосовно уділяння конкретних благ відомим індивідам. Кому б спало на думку, нібито байдуже з точки зору справедливості, коли б кому-небудь із багатьох людей трапилось запопасти все. Але це припущення видається однаково нерозсудковим і для основної структури. Тож може бути, що за певних умов рабство не може бути істотно реформованим без пониження сподівань котроїсь іншої представницької людини, скажімо, землевласника, адже в його випадку рабство є дієвим, ефективним. І все ж може також статись за тих самих умов, що певної системи вільної праці не можна змінити без пониження котроїсь іншої репрезентативної людини, скажімо, вільних робітників, отож і це облаштування подібним чином виявляється дієвим. І в загальнішому розумінні: коли тільки суспільство буває релевантно поділений на певне число класів, можна, припустімо, максимізувати відносно будь-котрої з його репрезентативних осіб. Ці максимуми дають що-

найменше оце стільки дієвих позицій, бо від жодної з них неможливо відступити, коли підвищувати сподівання інших без пониження сподівань репрезентативної особи, відносно якої й визначено той максимум. Тож кожна з цих крайностей є дієвою, але вони, звісно, не можуть бути всі справедливими.

Але ж ці розмірковування показують тільки те, що ми й так весь час знали, себто, що принцип дієвості не може сам-один правити за концепцію справедливості¹⁰. Тому його треба якось доповнити. Але ж у системі природної свободи принцип дієвості примусово обмежується певними фоновими інституціями; коли ці примусові обмеження задовольняються, всякий результуючий дієвий розподіл приймається як справедливий. Система природної свободи вибирає дієвий розподіл десь так. Припустімо, що ми знаємо з економічної теорії, що за стандартних припущень, які визначають економіку ринкової конкуренції, прибуток і достаток розподілятимуться в дієвий спосіб та що конкретний дієвий розподіл, котрий результує в будь-який період часу, визначається початковим розподілом активів, себто початковим розподілом прибутку й достатку, а також природних талантів і здібностей. Із кожним початковим розподілом досягається певний дієвий результат. Тож з'ясовується, що, коли ми повинні прийняти той результат як справедливий, а не просто як дієвий, ми мусимо прийняти й основу, на якій протягом тривалого часу визначається початковий розподіл активів.

У системі природної свободи початковий розподіл регулюється облаштуваннями, що є імпліцитними в концепції кар'єр, відкритих талантам (як визначено раніше). Ці облаштування передбачають певне тло рівної свободи (як це визначено першим принципом) й економіки вільного ринку. Вони вимагають формальної рівності можливостей, де всі мають щонайменше ті самі юридичні права доступу до всіх вигідних соціальних позицій. Але, поза-

як не робляться ніякі зусилля для збереження рівності, чи то подібності, соціальних умов, ото хіба настільки, наскільки треба, щоб зберегти необхідні фонові інституції, — початковий розподіл активів за будь-який період часу зазнає потужного впливу природних і соціальних випадковостей. Існуючий розподіл прибутку й багатства є, скажімо, кумулятивним ефектом попередніх розподілів природних активів, себто природних талантів і здібностей, як їх чи розвинуто, чи полишено нереалізованими, при тому, що використанню їх сприяли чи заважали протягом тривалого часу такі випадковості, як шанс і добра доля. В інтуїтивному розумінні найочевиднішою несправедливістю системи природної свободи є те, що вона дозволяє дистрибутивним часткам зазнавати неналежного впливу цих факторів — таких довільних, як на моральну точку зору.

Ліберальна ж інтерпретація, як я посилятимуся на неї, намагається підправити це, додаючи до вимоги відкритості кар'єр талантам наступну умову — передумову принципу справедливої рівності можливостей. Думка тут така, що позиції (поси-посади) мають бути відкритими не лише у формальному розумінні, а й всі повинні мати реальний шанс обійняти їх. На перший погляд ніби незрозуміло, що мається на увазі, але ми могли б сказати: наділені подібними здібностями й уміннями повинні мати й подібні життєві шанси. Уточнимо: коли виходить з припущення, що існує розподіл природних активів, тоді ті, хто перебуває на одному й тому самому рівні таланту й здібності, маючи ще й таку саму готовність використати їх, повинні мати й такі самі перспективи успіху, без огляду на їхнє початкове місце в соціальній системі. У всіх верствах суспільства мають бути приблизно рівні перспективи культури й досягнень для всіх, хто подібним чином мотивований та обдарований. На сподіваннях людей із такими самими здібностями й прагненнями не повинне відбиватися їхнє соціальне, класове походження¹¹.

Отже, ліберальна інтерпретація двох принципів намагається пом'якшити вплив соціальних випадковостей і природного талану на розподільчі частки. Для досягнення цієї мети необхідно накласти на соціальну систему ще якісь основні структурні умови. Облаштування вільного ринку мають бути здійснені в рамках певної структури політичних і правових інституцій, яка б регулювала загальні тенденції економічних подій і зберігала соціальні умови, потрібні для справедливої рівності можливостей. Елементи цієї структури досить відомі, хоча, можливо, й варто пригадати важливість запобігання надмірним накопиченням власності й багатства та підтримування рівних для всіх можливостей здобуття освіти. Шанси набуття культурних знань і умінь не повинні залежати від чийогось класового становища, й тому шкільна система, державна чи приватна, має бути так спланована, щоб згладжувати класові перепони.

Хоча ліберальна система й видається безперечно привабливішою за систему природної свободи, в інтуїтивному сприйнятті вона все ще виглядає небездоганною. З одного боку, хай навіть ця система відмінно спрацьовує в усуненні впливу соціальних випадковостей, вона все ж дозволяє, щоб розподіл багатства й прибутку визначався через природний розподіл здібностей і талантів. У рамках, допущених фоновими облаштуваннями, розподільчі частки визначаються наслідком природної лотереї, а цей наслідок виглядає довільним, коли дивитися з моральної перспективи. Допускання того, щоб розподіл прибутку й багатства здійснювався через розподіл природних активів, має не більше підстав, ніж дозвіл робити це через історичний і соціальний талан. Далі: принцип справедливого шансу може здійснюватися тільки в недовершеному вигляді — щонайменше, поки існуватиме хоч якась форма родини. Та міра, до якої природні здатності розвиваються, поки визріють, зазнає на собі впливу всіх типів соціальних умов і класових становищ. Немо-

жливо на практиці забезпечити рівні шанси досягнення й культури для подібною мірою обдарованих, а тому ми можемо хотіти прийняти такий принцип, що визнавав би цей факт і ще й пом'якшував би довільні наслідки самої природної лоте-реї. Те, що у ліберальній концепції це не виходить, підштовхує нас шукати іншої інтерпретації двох принципів справедливості.

Перш ніж звернутися до концепції демократичної рівності, нам слід віддати належне концепції природної аристократії. Згідно з цим поглядом, не робиться ніяких спроб регулювати соціальні випадковості поза тим, що вимагається формальною рівністю можливостей, однак переваги осіб із більшими природними обдарованнями мають бути зведені до таких піл'г, що сприяють благові убогіших верств суспільства. Аристократичний ідеал застосовується до такої системи, що є відкритою, принаймні з правової точки зору, й краще становище облагодіяних нею розглядається як справедливе тільки тоді, коли ті, хто перебуває внизу, матимуть менше, якщо менше буде дано тим, хто вгорі¹². Ось у цей спосіб ідея *noblesse oblige*, *шляхетність зобов'язує* переноситься до концепції природної аристократії.

Але ж і ліберальна концепція, й концепція природної аристократії є несталими. Бо хай-но нас занепокоїв вплив чи то соціальних випадковостей, чи то природного шансу в визначенні розподільчих часток, як нам доведеться, поміркувавши, заклопотатися і впливом того іншого. Із моральної точки зору обидві концепції видаються однаково довільними. Тож хоч би скільки ми віддалялися від системи природної свободи, нам не задовольнитися, поки бракує демократичної концепції. Цю концепцію я ще маю пояснити. І, до того ж, жодна з попередніх зауваг не є аргументом на користь цієї концепції, оскільки у всякій контрактаріанській теорії всі аргументи, строго кажучи, слід наводити в термінах того, на що було б розумово пристати у первісній позиції. Але тут мене цікавить, як би про-

класти дорогу благодатній інтерпретації двох принципів, аби ці критерії, надто ж другий з них, не вражали читача, мов якісь крайнощі. Коли ми спробуємо знайти таке тлумачення їх, що трактувало б усіх однаково як моральних осіб і що не зважувало б часток людей у вигодах і тягарях соціальної співпраці відповідно до їхнього соціального талану чи щастя в природній лотереї, то демократична інтерпретація виявиться найліпшим вибором серед тих чотирьох альтернатив. Подавши ці коментарі як вступ, тепер я візьмуся до цієї концепції.

13. Демократична рівність і принцип різниці

Демократична інтерпретація, як натякає заголовок, досягається поєднанням принципу справедливої рівності можливостей із засадою різниці. Цей принцип усуває невизначеність принципу дієвості, виокремлюючи котрусь конкретну позицію, з якої належить судити соціальні й економічні нерівності основної структури. Коли прийнято каркас інституцій, що їх вимагають рівна свобода й справедлива рівність можливостей, то вищі сподівання високопоставлених будуть справедливими тоді, й тільки тоді, коли вони спрацьовуватимуть як частина такого плану, який поліпшує сподівання найменш привілейованих членів суспільства. Інтуїтивна ідея тут та, що соціальний лад не повинен визначати й забезпечувати привабливіші перспективи для вдатніших, якщо тільки цим самим не поліпшується становище не таких удатних. (Нижче я розглядаю принцип різниці.)

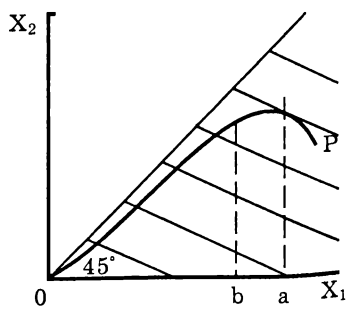
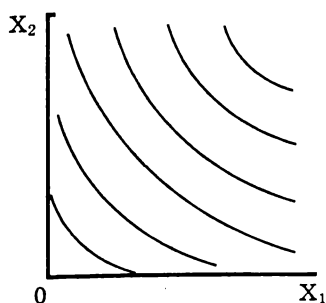
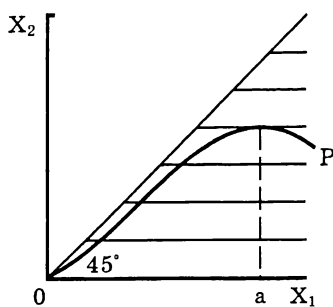
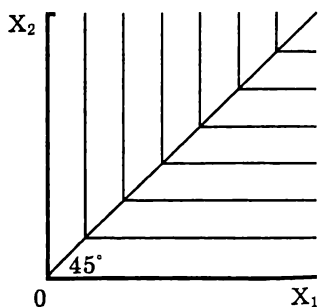
Принцип різниці

Припустімо, що тепер криві індіферентності зображають розподіли, які вважаються однаково справедливими. Тоді принцип відмінності бу-

де значною мірою егалітаріанською концепцією в тому розумінні, що, якщо тільки немає такого розподілу, котрий сприяв би обом особам (обмежуємося двоосібним випадком задля простоти), перевага віддається рівному розподілові. Криві індивідуальності набувають форми, зображеної на *малюнку 5*. Ці криві складаються насправді з вертикальних і горизонтальних ліній, що перетинаються під прямими кутами на лінії 45° (знов же припускається міжособистісна й кардинальна інтерпретація осей). Хоч би як поліпшилося становище кожної з осіб, а з точки зору принципу різниці здобутків немає ніяких, якщо тільки друга не матиме й собі вигоди.

Припустімо, що x_1 є найбільш облагодіною репрезентативною людиною в основній структурі. Наскільки підвищилися її сподівання, настільки ж зросли й перспективи x_2 , найменш привілейованої. На *малюнку 6* нехай крива ОР представляє внесок до сподівань x_2 , який зроблено більшими сподіваннями x_1 . Вихідна точка О репрезентує той гіпотетичний стан, у якому всі соціальні первинні блага розподіляються порівну. Але ж крива ОР завжди проходить нижче лінії 45° , оскільки цьому x_1 завжди краще ведеться. Тож єдині релевантні частини цих кривих проходять нижче цієї лінії, і з цієї причини ліва частина *малюнка 6* лишається незаштрихованою. Зрозуміло, що принцип різниці чудово задовольняється лише тоді, коли крива ОР просто є дотичною до найвищої кривої індивідуальності, до якої вона торкається. На *малюнку 6* це буде на точці *a*.

Відзначмо, що крива внеску, крива ОР, підіймається праворуч, оскільки припускається, що соціальна співпраця, визначена основною структурою, є взаємовигідною. Це вже не човгання довкола фіксованого асортименту товарів. Також нічого не втрачено, якщо неможливе точне міжособистісне порівняння вигод. Досить того, що найменш привілейовану особу можна ідентифікувати, а її розумову перевагу — визначити.



Не така егалітаріанська, як принцип відмінності, й, либонь, правдоподібніша, на перший погляд, точка зору буде та, де лінії індиферентності для справедливих розподілів (чи для всіх зважених речей) будуть плавні криві, повернуті опуклістю до вихідної точки, як на малюнку 7. Криві індиферентності для функцій соціального добробуту часто зображаються саме в цей спосіб. Ця форма кривих виражає той факт, що, в міру того, як кожна з осіб здобуває у зв'язку одна з одною, подальші їх здобутки стають не такими цінними з соціальної точки зору.

А класичному утилітаристові, з другого боку, байдуже до того, як розподіляється постійна сума вигод. До рівності він апелює тільки, щоб розірвати

зв'язки. За наявності лише двох осіб допускається міжособистісна кардинальна інтерпретація осей, і утилітаристські лінії індиферентності будуть прямими лініями, перпендикулярними до сорокап'ятиградусної лінії. Оскільки ж, однак, x_1 та x_2 є репрезентативними людьми, здобутки їхні слід зважувати через число осіб, яких вони представляють. А що, згодом, тому x_2 випадає представляти більше осіб, ніж доводиться репрезентувати x_1 , то лінії індиферентності стають горизонтальнішими, як це видно з *малюнка 8*. Відношення числа об'єктів до числа покривджених визначає нахил цих прямих ліній. Провівши ту саму, що й попередню, криву внеску ОР, ми бачимо, що найкращого, як на утилітаристський погляд, розподілу сягаємо в точці, що за точкою b , де крива ОР доходить свого максимуму. А що принцип відмінності вибирає точку b , і b завжди знаходиться ліворуч від a , то утилітаризм допускає, за рівності всього іншого, більші нерівності.

Щоб проілюструвати принцип різниці, розгляньмо прибуток серед соціальних класів. Припустимо, що вся наявна кількість груп прибутку співвідноситься з репрезентативними індивідами, що через посилання на їхні сподіванки ми можемо судити про розподіл. Але ж ті, хто розпочинає кар'єру в якості членів підприємницького класу, мають, скажімо, кращу перспективу, аніж ті, хто розпочинає в класі некваліфікованих робітників. Видається ймовірним, що це лишатиметься істинним навіть тоді, коли будуть усунуті й існуючі нині соціальні несправедливості. І що ж тоді могло б виправдати оцей тип початкової нерівності в життєвих перспективах? Згідно з принципом різниці це виправдано, лише коли ця різниця в сподіваннях буде на користь тієї представницької особи, що перебуває в гіршому становищі (в цьому випадку — репрезентанта некваліфікованого робітництва). Ця нерівність у сподіваннях дозволена тільки тоді, коли

зниження її ще дужче погіршить становище робітничого класу. Здогадно, коли ми маємо поправку про відкриті пости-посади до другого принципу й принцип свободи у загальному його вигляді, то дозволені підприємцям більші сподівання заохочують їх поліпшувати перспективи трудящого класу. Їхні ж кращі перспективи діють як спонуки, так що дієвішим стає й економічний процес, швидше запроваджуються нововведення тощо. Я не розглядати-му, наскільки відповідають істині ці речі. Справа в тому, що треба ж доводити щось такого типу, якщо ці нерівності мають задовольняти через принцип різниці.

А зараз я зроблю декілька зауваг щодо цього принципу. По-перше: застосовуючи його, слід розрізняти два випадки. Першим випадком буде той, де сподівання найменш привілейованих і справді максимізуються (улягаючи, звісно, згаданим обмеженням). Ніякі зміни в сподіваннях більш привілейованих не в змозі поліпшити становище менш обкладених. Найкращим облаштуванням визнається те, що я назву абсолютно справедливою схемою. А другий випадок той, у якому сподівання всіх більш привілейованих щонайменше роблять свій внесок до добробуту не таких удатливих. Себто, якщо їхні сподівання упали, то подібним же чином знизяться й перспективи найменш привілейованих. І все ж максимуму поки що так і не досягнуто. Навіть вищі сподівання для привілейованіших підвищать і сподівання тих, хто перебуває в нижчому становищі. Така схема є, я сказав би, просто наскрізним, але все ж не найкращим облаштуванням. Несправедливою є така схема, коли надмірними виходять вищі сподівання, одне чи й більше з них. Знизилися ці сподівання — поліпшиться становище найменш привілейованих. Наскільки несправедливе котресь облаштування залежить від того, наскільки понад міру зросли вищі сподівання й до якого ступеня вони залежать від порушення інших принципів справедливості, наприклад, чесної

рівності можливостей, — але я не беруся вимірювати рівні несправедливості. Тут слід відзначити той момент, що, хоча принцип різниці є, строго кажучи, максимізуючою засадою, існує значуща відмінність між випадками, де бракує найкращого облаштування. Всякому суспільству слід уникати ситуацій, де маргінальні внески привілейованих є негативними, оскільки, за рівності всього іншого, це видається недоліком, більшим за брак якнайкращої схеми, коли внески є позитивними. Навіть більша різниця між класами порушує принцип взаємної вигоди — достоту, як і принцип демократичної рівності (§17).

Наступний момент такий. Ми переконалися, що система природної свободи й ліберальна концепція виходять за межі принципу дієвості, запроваджуючи певні фонові інституції й полишаючи решту на чисто процедурну справедливість. Демократична концепція стоїть на тому, що, хоча й можна покликатися, до певної міри, принаймні на суто процедурну справедливість, але той спосіб, у який це роблять попередні інтерпретації, все ще полишає забагато на соціальну й природну випадковість. Але слід зазначити, що принцип різниці сумісний із принципом дієвості. Бо коли перший з них цілковито задовольнити, тоді справді неможливо зробити становище однієї репрезентативної особи кращим без того, щоб не зробити гіршим становище іншої, себто найменш привілейованої представницької людини, чиї сподівання нам належить максимізувати. Тож справедливість і визначається так, щоб вона узгоджувалася з дієвістю — тоді принаймні, коли абсолютно виконано обидва принципи. Звісно, коли основна структура несправедлива, тоді ці принципи схвалюють зміни, що можуть понизити сподівання деякого з привілейованих, а тому демократична традиція не узгоджується з принципом дієвості тоді, коли цю засаду приймають за таку, що означає: допускаються тільки ті зміни, які поліпшують перспективи всіх і кожного. Справед-

ливість передую дієвості й вимагає певних змін, що не є дієвими в цьому розумінні слова. Узгодженість визнається лише в тому розумінні, що абсолютно справедлива схема є також і дієвою.

Далі: ми можемо розглянути й певне ускладнення, стосовне до значення принципу різниці. Досі вважалось за само собою зрозуміле, що, коли цей принцип удоволено, то й кожного облагодіяно. Одне очевидне розуміння, в якому це так, полягає в тому, що становище кожної людини поліпшується відносно початкового облаштування рівності. Але зрозуміло, що нічого не залежить від здатності ідентифікувати це початкове облаштування; справді-бо, те, наскільки добре ведеться людям у цій ситуації, не відіграє істотної ролі в застосуванні принципу різниці. Ми просто максимізуємо сподівання найменш облагодіяної позиції, що улягає необхідним примусовим обмеженням. Поки здійснення цього є поліпшенням для всіх, як я досі припускав, оцінювані здобутки від цієї ситуації гіпотетичної рівності — іррелевантні, коли не недовідні, значною мірою. Може бути, однак, іще й інший смисл, у якому кожен дістає вигоду, коли задовольняється принцип різниці, принаймні якщо ми зробимо певні припущення. Тож припустімо, що нерівності у сподіваннях мають ланцюговий зв'язок, себто, коли котрась вигода має ефект підвищення сподівань найнижчої позиції, тоді вона підвищує сподівання і всіх проміжних позицій. Наприклад, коли більші сподівання для підприємців несуть вигоду некваліфікованому робітникові, то вони сприяють і напівкваліфікованим. Завважмо, що ланцюговий зв'язок нічого не говорить про той випадок, де не здобувають вигоди найменш привілейовані, так що це не означає, ніби всі наслідки сходяться до купи. Припустімо далі, що сподівання тісно пов'язані, себто що неможливо збільшити чи зменшити сподівання будь-якої репрезентативної людини, не збільшивши чи зменшивши водночас сподівань кожної іншої представницької особи, надто ж спо-

діванок найменш привілейованих. Немає ніякої розгвинченості, так би мовити, у тому способі, в який сподівання тримаються купи. Але ж із цими припущеннями пов'язане й розуміння, в якому кожен дістає вигоду, коли задовольняється принцип різниці. Адже та репрезентативна особа, котрій краще ведеться в будь-якому двосторонньому порівнянні, здобуває від пропонованих їй вигод, а людина, котрій гірше ведеться, здобуває від внесків, що їх роблять ці нерівності. Звісно, ці умови можуть і не бути чинними. Але в цьому випадку ті, кому краще ведеться, не повинні мати право накладати вето на вигоди, що дістаються найменш привілейованим. Ми все ще повинні максимізувати сподівання найменш привілейованих. (Див. нижче супровідне обговорення ланцюгового зв'язку.)

Ланцюговий зв'язок

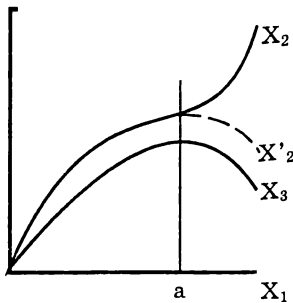
Задля простоти припустімо, що є трое репрезентативних людей. Хай x_1 буде найпривілейованішим, x_3 — найменш привілейованим, а x_2 — тим, що між ними посередині. Хай сподівання x_1 будуть позначені на горизонтальній осі, а сподівання x_2 й x_3 — на вертикальній. Криві, що показують внески найпривілейованіших до інших груп, починаються там, де вихідна точка гіпотетичної позиції рівності. До того ж тут є максимальний здобуток, дозволений найпривілейованішим на підставі припущення, що, навіть коли принцип різниці допускає це, при цьому будуть несправедливі впливи на політичну систему й таке інше, що виключається пріоритетом свободи.

Принцип різниці вибирає точку, де крива для x_3 сягає свого максимуму, наприклад, точку *a* на *малюнку 9*.

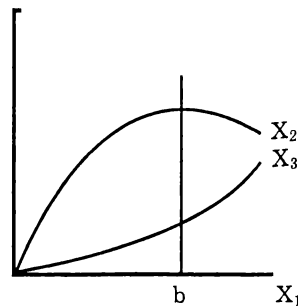
Ланцюговий зв'язок означає, що в будь-котрій точці там, де крива x_3 підіймається праворуч, крива x_2 також підіймається, як у проміжках ліворуч від точок *a* і *b* на *малюнках 9* і *10*. Ланцюговий

зв'язок нічого не говорить про випадки, коли крива x_3 знижується праворуч, як в інтервалі праворуч від точки a на *малюнку 9*. Крива x_2 може бути висхідною чи спадною (як показано пунктирною лінією x'_2). Ланцюговий зв'язок не тримається праворуч від b на *малюнку 10*.

Проміжки, де обидві криві x_2 і x_3 підіймаються вгору, визначають інтервали позитивних внесків. Усе, що праворуч, підвищує середнє сподівання (середню корисність, якщо корисність вимірювати сподіваннями), а також задовольняє принцип дієвості як критерій зміни, себто точки праворуч поліпшують становище всіх.



Малюнок 9



Малюнок 10

На *малюнку 9* середні сподівання можуть підійматися вище точки a , хоча при цьому сподівання найменш привілейованих падають. (Це залежить від важливостей декількох груп.) Принцип різниці виключає це й вибирає точку a .

Тісна пов'язаність означає, що немає рівних горизонтальних проміжків для x_2 й x_3 . У кожній зі своїх точок обидві криві або підіймаються, або спадають. Усі проілюстровані криві є тісно пов'язаними.

Я не вивчатиму, наскільки ймовірно, щоб були чинними ланцюговий зв'язок і тісна пов'язаність. Однак коли внески привілейованіших позицій по-

ширюються на загал суспільства, не будучи при цьому закріпленими за конкретними секторами, правдоподібним видається, що, коли вигода перепадає найменш привілейованим, дістається вона й тим, хто перебуває між «найменш» і «найбільш». До того ж широкому розсіянню вигод сприяють і дві риси інституцій, які обидві ілюструються основною структурою: по-перше, їх закладено для сприяння певним фундаментальним, спільним для всіх інтересам, а, по-друге, пости й посади є відкритими. Тож видається ймовірним, що, коли влада й повноваження законодавців і суддів, скажімо, поліпшують становище менш привілейованих, то заодно вони покращують і становище громадян узагалі. Ланцюговий зв'язок може часто виявлятися істинним — за умови, що виконуються й інші принципи справедливості. Якщо це так, тоді ми можемо спостерегти, що в межах району позитивних внесків (району, де переваги усіх тих, хто обіймає привілейовані пости-посади, підвищують перспективи найменш привілейованих) усякий рух до абсолютно справедливого облаштування поліпшує сподівання всіх. За цих обставин принцип різниці має трохи подібні практичні наслідки для принципів дієвості й середньої корисності (якщо корисність вимірювати первинними благами). Звісно, якщо ланцюгові зв'язки рідко мають чинність, то ця подібність не є важливою. Але видається ймовірним, що в рамках котроїсь справедливої соціальної схеми загальна дифузія вигод таки часто має місце.

Є й ще одна складність. Тісна пов'язаність припускається для того, щоб спростити формулювання принципу різниці. Можна чітко уявити, незалежно від важливості чи ймовірності на практиці, що на найменш привілейованих не відбиваються, так чи інак, деякі зміни в сподіваннях тих, кому найкраще ведеться, хоча ці зміни й сприятливі для інших. У цьому випадку тісна пов'язаність підводить, і ми, аби охопити ситуацію, можемо виразити якийсь загальніший принцип, десь так: в основ-

ній структурі, де є n релевантних представників, перший максимізує добробут репрезентативної людини, котрій найгірше ведеться; другий, задля рівного добробуту представників, яким найгірше ведеться, максимізує добробут другої найубогішої представницької особи, й так далі, аж до останнього випадку, який, задля рівного добробуту всіх попередніх представників $n-1$, максимізує добробут тієї представницької людини, котрій найкраще ведеться. Ми можемо уявити це як принцип лексичної різниці¹³. Я гадаю, однак, що в реальних випадках цей принцип навряд чи буде релевантним, адже, коли значущими є більші потенційні вигоди, тоді напевне буде якийсь спосіб поліпшити й ситуацію найменш привілейованих. Загальні закони, що ними керуються інституції основної структури, забезпечують невникнення випадків, які вимагали б лексичного принципу. Тож я завжди удаватимуся до принципу різниці в простішому вигляді, а отже, наслідком останніх кількох параграфів буде те, що другий принцип читатиметься ось так:

Соціальні й економічні нерівності належить залягоджувати так, щоб вони були а) для найбільшої, якої тільки можна сподіватися, вигоди найменш привілейованим і б) закріплювались за постами й посадами, відкритими для всіх за умов справедливої рівності можливостей.

І, нарешті, коментар про термінологію. Економіка може, за бажанням, посилатися на принцип різниці як на критерій міні-макс, але я ретельно уникав цієї назви, й то з кількох причин. Критерій міні-макс розуміється назагал як правило для вибору за умов великої непевності (§26), тоді як принцип різниці є засадою справедливості. Небажано вживати одну й ту саму назву для двох таких різних речей. Принцип різниці — це вельми особливий критерій: він застосовується первісно до основної структури суспільства через індивідів-представників, чиї сподівання слід оцінювати через показник первинних благ (§15). До того ж називання

принципу різниці критерієм міні-макс може призвести до хибного припущення, нібито головний аргумент для цього принципу з первісної позиції виводиться із припущення відразу до дуже високого ризику. Й справді існує якесь співвідношення між принципом різниці й подібним припущенням, але крайні ставлення до ризику не постулюються (§28), і в будь-якому випадку є багато міркувань на користь принципу різниці, що в них відразу до ризику не відіграє ніякої ролі. Тож буде найкраще використовувати термін «критерій міні-макс» винятково для ролі вибору за умов непевності.

14. Справедлива рівність можливостей і суто процедурна справедливість

Тепер я хотів би прокоментувати другу частину другого принципу, який віднині має розумітись як ліберальний принцип справедливої рівності можливостей. Тож його не слід плутати з поняттям відкритих талантам кар'єр; ані не слід забувати, що, позаяк він пов'язаний із принципом різниці, його наслідки цілком відмінні від ліберальної інтерпретації двох принципів, узятих разом. Зокрема я спробую довести далі (§17), що цей принцип не улягає тому закидові, нібито він веде до меритократичного суспільства. Тут я хочу розглянути ще й декілька інших моментів, особливо ж його співвідношення з ідеєю чисто процедурної справедливості.

Хоча, по-перше, мені годилося б зазначити, що підстави для вимагання відкритих постів-посад не є винятково, чи навіть первісно, міркуваннями дієвості. Я не стверджував і не стверджую, нібито посади мають бути відкритими, якщо насправді всяк повинен мати користь із котрогось облаштування. Адже може бути можливість поліпшувати становище всіх через закріплення певних повноважень і

вигод за посадами, попри факт вилученості звідти певних груп. Хоча доступ і обмежується, посади ці, либонь, усе ще можуть привабити вищий таланти і заохотити до кращих показників. Але принцип відкритих посад це забороняє. Він виражає те переконання, що, коли б певні місця не були відкритими на однаково справедливій для всіх основі, вилучені особи цілком слушно почувалися б нечесно потрактованими, навіть коли б мали вигоду від більших зусиль тих, кому дозволено їх обіймати. Їхні нарікання були б виправданими не лише тому, що їх не допущено до певних зовнішніх офіційних винагород, а й тому, що їх відлучено від переживання самореалізації, яке приходить від умілого й відданого здійснення соціальних обов'язків. Вони були б позбавлені одного з найголовніших виявів людського блага.

Але ж я сказав, що основна структура — це первинний предмет справедливості. Звісно, будь-яка етична теорія визнає важливість основної структури як предмета справедливості, але не всі теорії розглядають її вагу в один і той самий спосіб. У справедливості як чесності суспільство тлумачиться як таке собі кооперативне підприємство, засноване для взаємовигоди. Основна структура є громадською системою правил, яка спонукає людей діяти разом так, щоб створити більшу суму вигод, і наділяє кожного певними визнаними претензіями на якусь частку прибутку. Дії особи залежать від того, на що, згідно з громадськими правилами, вона має право, а права особи залежать від її дій. Отримуваний розподіл досягається через шанування претензій, які визначаються тим, що особи беруться робити у світлі цих законних сподівань.

Ці міркування наводять на ідею трактування розподільчих часток як предмета суто процедурної справедливості¹⁴. Інтуїтивна ідея покликана так спроектувати соціальну систему, аби наслідок, хоч би яким він вийшов, був справедливий, — доти принаймні, доки він перебуває в рамках певного діапа-

зону. Поняття суто процедурної справедливості краще надається до розуміння через порівняння з абсолютною та неабсолютною процедурною справедливістю. Щоб проілюструвати першу, розглянемо найпростіший випадок справедливого розподілу. Скількись там осіб мають поділити пирога: коли припустити, що справедливим є рівний розподіл, тоді яка процедура дасть цей наслідок (якщо взагалі дасть)? Не беручи до уваги технічних деталей, очевидне вирішення буде таке: хтось один поділить пирога й дістане собі останнього шматка, а решті буде дозволено забрати свої шматки перед ним. Поділить він пирога порівну, адже саме в цей спосіб ділитель забезпечить собі найбільшу частку з можливих. Цей приклад ілюструє дві характерні риси абсолютної процедурної справедливості. По-перше, існує незалежний критерій того, що є чесним, справедливим розподілом, — такий критерій, який визначається окремо від процедури, що її доведеться здійснити, й перед тією процедурою. А, по-друге, можна придумати таку процедуру, що запевне дасть бажаний наслідок. Звісно, тут робляться певні припущення: що обраний ділитель здатен поділити пирога порівну, що він хоче собі якомога більшої частки і таке інше. Але ми можемо й знехтувати ці деталі. Істотне тут те, що існує певна незалежна норма для визначення справедливого наслідку й процедури, що гарантує його досягнення. Тож зрозуміло, що абсолютна процедурна справедливість рідкісна, коли не неможлива, у багатьох випадках практичного інтересу.

Прикладом неабсолютної процедурної справедливості є кримінальний процес. Бажаний наслідок тут той, що обвинуваченого слід оголосити винним, якщо, і тільки якщо, він скоїв той злочин, у якому його звинувачено. Судову процедуру вироблено для пошуку й установлення істини в цьому відношенні. Але видається неможливим так укласти правила закону, щоб вони завжди приводили до правильного результату. Теорія судів вивчає, які процедури й

правила збору свідчень і тому подібного є найкраще вирахованими для сприяння цій меті, узгодженим і з іншими цілями права. Від різних облаштувань для судових слухань можна, в розумних межах, сподіватися, що за різних обставин вони приведуть до правильних результатів — хай не завжди, а бодай у більшості випадків. Отже, судовий процес є прикладом неабсолютної процедурної справедливості. Навіть коли ретельно дотримуються закону й процес ведуть правильно, належним чином, судді можуть дійти хибних висновків. Безневинного можуть визнати винним, а винного випустити на волю. В таких випадках ми говоримо про помилку правосуддя: ця несправедливість походить не з людської хибності, а з такого випадкового поєднання обставин, яке буває не до снаги меті юридичних правил. Характерною ознакою недовершеності неабсолютної процедурної справедливості є те, що, хоч і є незалежний критерій для правильного висновку, зате немає такої підхожої процедури, яка б напевне привела до нього.

І навпаки: суто процедурна справедливість визнається там, де немає незалежного критерію для правильного результату, а є натомість коректна або справедлива процедура, вислід якої теж буває, подібним чином, коректним або справедливим, незалежно від його суті,— аби тільки належно дотрималися процедури. Ілюстрацією для цієї ситуації можуть послужити азартні ігри. Коли певне число осіб заходить у низку чесних парі, то розподіл готівки після останнього биття об заклад буде чесним, чи принаймні не нечесним, хоч би в чому полягав цей розподіл. Я припускаю тут, що чесними є такі парі, які мають нульове сподівання на виграш; що об заклад б'ються добровільно, що ніхто не обманює тощо. До процедури биття об заклад входять чесно й вільно, за чесних умов. Тож чесну, справедливу процедуру визначають фонові обставини. Але ж який завгодно розподіл готівки, сума якої зводиться до початкового запасу всіх учасни-

ків гри, може результувати з серії чесних парі. У цьому розумінні всі ті конкретні розподіли є однаково чесними. Відмітною рисою суто процедурної справедливості є те, що процедура визначення справедливого результату має бути реально виконана, адже в цих випадках немає ніякого незалежного критерію, що через посилання на нього можна визнати конкретний наслідок за справедливий. Зрозуміло, ми не можемо сказати, ніби котрийсь конкретний стан справ є справедливим лише завдяки тому, що його, можливо, досягнуто через дотримання чесної процедури. Цим би дозволялось забагато всякого. Це б дозволило кому-небудь сказати, начебто чи не всякий розподіл благ є справедливим чи то чесним, оскільки він міг здійснитись як результат чесних азартних ігор. Що робить кінцевий результат биття об заклад чесним, чи то не нечесним, так це те, що він приходить після низки чесних азартних ігор. Чесна процедура переводить свою чесність у наслідок лише тоді, коли вона реально виконується.

Отже, аби прикласти поняття чисто процедурної справедливості до розподільчих часток, необхідно заснувати якусь справедливу систему інституцій та безсторонньо нею керувати. Лише на тлі котроїсь справедливої основної структури, куди входять і справедлива політична конституція, й справедливе облаштування економічних та соціальних інституцій, можна сказати, що існує необхідна справедлива процедура. У частині II я опишу таку основну структуру, яка має ті потрібні риси (§43). Різноманітні її структури пояснюються у зв'язку з двома принципами справедливості.

Роль принципу справедливих можливостей полягає в забезпеченні того, щоб система співпраці була схемою суто процедурної справедливості. Поки дистрибутивна справедливість не задовольняється, її не можна полишити на саму себе, навіть у рамках обмеженого діапазону. Хоча практична перевага суто процедурної справедливості в тому, що більш не

потрібно простежувати нескінченну множину обставин та мінливі відносні позиції конкретних осіб. Аби дати раду незмірним складнощам, які виникли б, коли б подібні деталі були релевантними, уникають проблеми визначення принципів. Було б помилкою фокусувати увагу на мінливих відносних позиціях індивідів та вимагати, щоб кожна зміна, розглядувана як одинична й ізольована транзакція, була в самій собі справедливою. Судити слід саме облаштування основної структури, й судити із загальної точки зору. Якщо тільки ми не готові критикувати її з погляду котроїсь відповідної репрезентативної особи на якомусь конкретному посту, то ми не маємо й претензій до неї. Тож прийняття двох принципів становить певне розуміння, щоб скидати з рахунку як іррелевантне в якості предмета соціальної справедливості багато що з інформації й чимало ускладнень повсякденного життя.

Отже, в чисто процедурній справедливості розподіли вигод не оцінюються в першій інстанції через стикання наявного запасу благ із даними бажаннями й потребами відомих індивідів. Розподіл вироблених товарів відбувається у відповідності з громадською системою правил, і ця система визначає, що виробляється, скільки виробляється та якими засобами. А ще вона визначає легітимні претензії, зважання на які й дає результуючий розподіл. Тож у цьому різновиді процедурної справедливості коректність розподілу засновується на справедливості тієї схеми співпраці, з якої вона виникає, й на відповіданні на претензії заангажованих у ній індивідів. Про такий чи такий розподіл не можна судити ізольовано від системи, наслідком якої він є, чи від того, що індивіди робили й роблять сумлінно у світлі установлених сподівань. Коли питатися абстрактно, чи один розподіл котрогось даного запасу речей визначеним індивідам з відомими бажаннями й перевагами кращий за інший, тоді просто немає відповіді на це запитання. Концепція двох принципів не інтерпретує первинної проблеми дис-

трибутивної справедливості як питання справедливості розміщувальної.

Розміщувальна ж справедливість, на противагу дистрибутивній, застосовується тоді, коли якийсь даний набір благ слід поділити поміж визначеними індивідами з відомими бажаннями й потребами. Цей набір для поділу-розміщення не є продуктом цих індивідів, ані не перебувають вони відносно один одного в будь-якому з існуючих кооперативних стосунків. А що на речі, які належить поділити, немає ніяких попередніх претензій, то буде природно поділити їх згідно з бажаннями й потребами чи навіть максимізувати чистий баланс задоволення. Справедливість стає різновидом дієвості, якщо тільки перевага не віддається рівності. Належним чином узагальнена розміщувальна концепція веде до класичного утилітаристського погляду. Бо, як ми переконалися, ця доктрина уподібнює справедливість до благодійності безстороннього спостерігача, а цього останнього, своєю чергою, — до найдієвішого проекту інституцій, покликаного сприяти найбільшій рівновазі задоволення. Тут слід відзначити той момент, що утилітаризм не інтерпретує основної структури як такої собі схеми чисто процедурної справедливості. Бо утилітарист має, бодай у принципі, певний незалежний стандарт, щоб судити про всі розподіли, а саме: чи створюють вони найбільшу чисту рівновагу задоволення. В його теорії інституції — це більш чи менш недовершені облаштування, покликані здійснити цю мету. Отже, коли дано існуючі бажання й преференції, а також допущені ними розвитки в майбутнє, тоді намір державного діяча полягає в реалізації тих соціальних схем, що якнайкраще наблизатимуть уже визначену точно мету. А що ці облаштування улягають неуникненним примусовим обмеженням і перешкодам повсякденного життя, то основна структура виступає випадком неабсолютної процедурної справедливості.

Поки що я виходитиму із припущення, що дві частини другого принципу є лексично впорядкованими. Тож ми маємо одне лексичне впорядкування усередині другого. Перевага цієї особливої концепції та, що вона має певну визначену форму й наводить на певні запитання для дослідження, наприклад: за яких припущень буде вибрано лексичне впорядкування — а чи не буде ні за яких? Нашій допитливості дається якийсь конкретний напрям, вона більше вже не скута загальниками. Звісно, ця концепція дистрибутивних часток очевидно є великим спрощенням. Задумано її на те, щоб схарактеризувати в ясний, прозорий спосіб таку основну структуру, яка б удавалася до ідеї суто процедурної справедливості. Але все одно нам слід спробувати відшукати якісь простіші концепти, аби, зібравши їх до купи, отримати розсудкову концепцію справедливості. Поняття основної структури, запони незнання, лексичного ладу, найменш привілейованої позиції та суто процедурної справедливості — це все сюди приклади. Годі сподіватися, щоб кожне з них спрацьовувало само по собі; коли ж звести їх належним чином до купи, вони можуть ще й як добре послужити. Надмірністю було б припускати, нібито існує для всіх чи бодай для більшості моральних проблем одне якесь розсудкове вирішення. Либонь, лише на декілька з них можна задовільно відповісти. У будь-якому випадку соціальна мудрість полягає в такому формуванні інституцій, аби невідатливі труднощі виникали нечасто, а ще — в прийнятті потреби мати зрозумілі й прості принципи.

15. Первинні соціальні блага як основа для сподівань

Оце стільки, отже, для короткого викладу й пояснення двох принципів справедливості й процедурної концепції, яку вони виражають. У подальших розділах я подам більше деталей, щоб описати таке облаштування інституцій, яке реалізує

цю концепцію. Однак на цей момент нам не обми-нути розгляду кількох попередніх речей. Почну з обговорення сподівань та як їх оцінювати.

Значущість цього питання можна вивести через порівняння з утилітаризмом. Коли цей погляд прикласти до основної структури, він вимагатиме, щоб ми максимізували алгебраїчну суму сподіваних користей, покриваючи ними усі релевантні позиції. (Класичний принцип зважає ці сподівання через число осіб на тих позиціях, а принцип середньої величини — через поділ на особи.) Не беручи до розгляду ще й в наступному параграфі питання того, що ж саме визначає релевантну позицію, нам зрозуміло: утилітаризм приймає якусь досить точну міру для корисності. Необхідно не тільки мати якусь кардинальну міру для кожного репрезентативного індивіда — припускається в якості передумови ще й певний метод корелювання шальок різних осіб, якщо ми беремося сказати, що здобутки одних мають переважувати втрати інших. Нерозважливо було б вимагати тут великої точності, і все ж ці оцінки не випадає полишати на нашу незагнуждану інтуїцію. До того ж вони можуть засновуватися на етичних та інших поняттях, не кажучи вже про упередженість та егоїзм, які ставлять їхню чинність під питання. Просто тому, що ми, по суті, робимо те, що називаємо міжособистісними порівняннями добробуту, ще не означає, ніби ми розуміємо основу цих порівнянь чи мали б прийняти їх як логічні.

Нам потрібно, аби дати раду цим речам, витлумачити ці судження, викласти критерії, що лежать у їх основі (§49). Для питань соціальної справедливості нам би слід знайти якісь об'єктивні підстави цим порівнянням — такі, що люди могли б їх визнати й пристати на них. Я вважаю, що реальний закид утилітаризмові криється десь інде. Навіть коли можуть бути зроблені міжособистісні порівняння, ці порівняння повинні відображати такі цінності, в плеканні яких є сенс. Ця суперечка довко-

ла міжособистісних порівнянь має тенденцію затуманювати реальне питання, а саме: чи слід першочергово максимізувати сукупне (або середнє) щастя?

Принцип різниці намагається установити об'єктивні підстави для міжособистісних порівнянь у два способи. По-перше, поки ми спроможні ідентифікувати найменш привілейовану репрезентативну особу, відтоді вимагаються лише порядкові судження про добробут. Ми знаємо, з якої позиції слід судити про соціальну систему. І немає значення, наскільки гірше ось цьому репрезентативному індивідові ведеться порівняно з іншими. Подальші складнощі кардинального вимірювання не виникають, оскільки немає потреби ні в яких інших міжособистісних порівняннях. Отже, принцип різниці вимагає менше наших суджень про добробут. Нам ніколи не доводиться вираховувати суму переваг разом із якимось кардинальним заходом. Хоча міжособистісні порівняння якості здійснюються через знаходження найнижчої позиції, для решти вистачає порядкових суджень однієї репрезентативної людини.

По-друге, принцип різниці вводить певне спрощення для основи міжособистісних порівнянь. Ці порівняння здійснюються в термінах сподівань первинних соціальних благ. По суті, я визначаю ці сподівання просто як індекс цих благ, що про них може мріяти котрий-небудь репрезентативний індивід. Сподівання однієї людини перевищують надії іншої, коли цей індекс більший для когось іншого в її позиції. Але ж первинні блага, як я вже зазначав,— це такі речі, що їх, згодом, хоче мати всяка розумова-раціональна людина, незалежно від будь-яких інших її бажань. Хоч би якими були розумові плани індивіда, припускається існування деяких таких речей, що їм вона радше віддала б перевагу, ніж відкинула б їх. Коли люди мають більше цих благ, тоді можна загалом мати певність у більшому їхньому успіхові в справі здійснення їхніх намірів і досягнення їхніх цілей, байдуже,

що то можуть бути за цілі. Первинні соціальні блага, якщо подавати їх у широких категоріях, є правами, свободами, можливостями, прибутками й багатством. (Вельми важливим первинним благом є почуття власної вартості людини, але задля більшої простоти я відкладаю це аж на § 67.) Очевидним видається, що взагалі ці речі відповідають описові первинних благ. Вони є соціальними благами з огляду на їх зв'язок із основною структурою; свободи й можливості визначаються правилами чільних інституцій, і ними ж регулюється розподіл прибутку й багатства.

Повніше теорію блага, прийняту для пояснення первинних благ, буде викладено в розділі VII. Це відома теорія, яка йде ще від Арістотеля, й щось подібне до неї приймають такі відмінні в інших відношеннях філософи, як Кант і Сіджвік. Вона не є предметом суперечки між доктриною суспільного договору й утилітаризмом. Головна ідея тут така: благо особи визначається тим, що для неї є найрозумовішим-найраціональнішим довготривалим планом життя за розсудково сприятливих обставин. Людина щаслива, коли вона більш чи менш успішно просувається шляхом виконання цього плану. Сказати б коротко, благо — цеудовolenня розумового бажання. Тож нам варто припустити, що кожен індивід має певний виношений розумовий план життя, який улягає умовам, що тому індивідові трапляються. Призначення цього плану — дозволити індивідові гармонійно задовольняти свої інтереси. Всі різновиди діяльності особи розплановуються так, щоб різноманітні її бажання виконувалися без втручання. А виробляється план життя через відкидання інших планів, які або мають менші шанси на успіх, або ж не забезпечують такого всеохопного досягнення цілей. За наявності альтернатив, розумовий план є таким накресленням, яке годі поліпшити: немає ж бо іншого такого плану, що йому можна було б, зваживши все, віддати перевагу.

Поміркуймо над кількома складними моментами. Зрозуміло, що одна проблема тут — скласти індекс первинних соціальних благ. Коли припустимо, що обидва принципи справедливості є серійно впорядкованими, цим ми значною мірою спростимо проблему. Адже основні свободи завжди рівні між собою, до того ж існує й справедлива рівність можливостей, завдяки чому немає потреби урівнювати ці свободи й права з іншими цінностями. Первинні соціальні блага, що варіюються у своєму розподілі, є правами й прерогативами влади, прибутку й багатства. Однак ці складнощі не такі вже й великі, якими вони можуть видатися напочатку, й то саме завдяки природі принципу різниці. Єдина, що стосується нас, проблема — це скласти індекс для найменш привілейованої групи. Первинні блага, якими тішаються інші репрезентативні індивіди, пристосовано для підняття цього індексу, що, звісно, підпорядковується звичайним примусовим обмеженням. Непотрібно хоч би скількись докладно визначати важливості для привілейованіших позицій, поки ми маємо певність, що вони таки привілейованіші. Але незрідка зробити це буває легко, оскільки часто вони мають більше кожного первинного блага, що розподіляється непорівну. Коли ми знаємо, як розподіл благ привілейованішим відбивається на сподіваннях найупослідженіших, то цього й досить. Тож проблема індексу зводиться, значною мірою, до проблеми зважування первинних благ для найменш привілейованих. Ми намагаємося робити це, беручи точку зору репрезентативного індивіда з ось цієї групи й запитуючи, котре поєднання первинних соціальних благ буде розумовим для нього, аби він віддав йому перевагу. Роблячи це, ми здогадно спираємося на інтуїтивні оцінки. Але повністю цього не уникнути.

І ще одна трудність. Можуть заперечити, ніби сподівання випадає визначати не як індекс первинних благ, а радше як ті задоволення, що їх годиться сподіватися, коли плани здійснюються з вико-

ристанням цих благ. Зрештою ж, саме у здійсненні цих планів люди здобувають щастя, а тому оцінку сподівань не слід засновувати на наявних засобах. Однак справедливість як чесність стає на відмінну точку зору. Бо вона не зазирає за вжиток, який особи роблять наявним у них правам та можливостям, аби виміряти, а ще менше — максимізувати, задоволення, що їх вони досягають. І вже ж не намагається вона поцінувати відносні заслуги різних концепцій блага. Натомість припускається, що члени суспільства — це розумові особи, спроможні пристосувати свої концепції блага до власної ситуації. Немає ж необхідності порівнювати вартість плеканих різними особами концепцій, коли вже припустили, що вони сумісні з принципами справедливості. Адже кожному гарантовано рівну свободу домагатися здійснення такого плану життя, який тільки йому до вподоби, аби лише той план не порушував вимог справедливості. Люди поділяють первинні блага згідно з принципом, що дехто може мати й більше, якщо блага набуваються в такі способи, які поліпшують становище тих, хто має менше. Коли загальне облаштування вже зроблено й воно діє, тоді ніхто не допитується про підсумки задоволення чи довершеності.

Варто відзначити, що ця інтерпретація сподівань представляє, по суті, певну домовленість порівнювати ситуації людей винятково через посилення на речі, що їх, як припускається, усі вони зазвичай потребують для здійснення своїх планів. Це видається найпідхожішим способом установлення визнаних громадськістю мети й загального заходу, що їх можуть прийняти розсудкові особи. Тоді як не може бути подібної домовленості щодо способів оцінювання щастя, як те визначається, скажімо, успіхами людей у виконанні їхніх розумових планів, не кажучи вже про справжню цінність цих планів. Але ж засновування сподіванок на первинних благах — це ще один спрощувальний засіб. Принагідно я хотів би прокоментувати, що це та й інші

спрощення супроводжуються таким чи таким філософським поясненням, хоча в цьому й немає крайньої необхідності. Теоретичні припущення повинні, звісно, робити щось більше за спрощування; вони мають ідентифікувати істотні елементи, які пояснюють факти, що їх ми хочемо досягнути. Подібним чином і частини теорії справедливості мають представляти елементарні моральні риси соціальної структури, а коли з'ясується, що декотрі з них опущено, тоді бажано доповнитися, щоб це було не так. Я намагатимусь дотримуватися цього правила. Але і в цьому випадку правильність теорії справедливості доводиться як її вислідами, так і вірогідною, на перший погляд, прийнятністю її засновків. Бо й справді, без шкоди справі їх годі розокремити, а тому не уникнути обговорення інституційних питань, надто в частині II, яка спочатку може видатися нефілософською.

16. Релеванті соціальні позиції

Прикладаючи два принципи справедливості до основної структури суспільства, ми опиняємось на позиції певних репрезентативних індивідів і зважуємо, як на них дивиться соціальна система. Перспектива тих, хто перебуває в цих ситуаціях, визначає прийнятно загальну точку зору. Але, звісно ж, не всі соціальні позиції є релевантними. Бо ж є не тільки, скажімо, фермери, а й фермери-молочарі, фермери-хлібороби, фермери, що працюють на великих площах землі, й так далі для інших занять і груп, до безконечності. Ми не зможемо виробити внутрішньо узгоджену й піддатливу теорію, якщо муситимемо брати до уваги отаку безліч позицій. Дати оцінку стільком конкуруючим претензіям неможливо. Тому нам треба ідентифікувати певні позиції як основніші за інші й як такі, що дають нам підхожу точку зору, аби судити про соціальну справедливість. Однак за яким же принципом слід їх ідентифікувати?

Щоб відповісти на це запитання, ми повинні пам'ятати фундаментальну проблему справедливості й той спосіб, у який дають їй раду обидва принципи. Первинним предметом справедливості, як я вже наголошував, є основна структура суспільства. Причина тут та, що її вплив, її дія такі глибокі та всепроникні й присутні від самого народження людини. Ця структура більше сприяє одним стартовим місцям, ніж іншим, у розподілі вигод соціальної співпраці. Відрегулювати саме ці нерівності й покликані два принципи. Коли задовольнити ці принципи, тоді вже можна дозволити й іншим нерівностям виникати з добровільних дій людей у відповідності з принципом вільного спілкування. Тож релевантні соціальні позиції є, так би мовити, стартовими місцями, що їх належно узагальнено й зібрано в одне ціле. Вибираючи ці позиції для точного визначення загальної точки зору, ми виходимо з ідеї, що два принципи намагаються зм'якшити свавільність природної випадковості й соціального талану.

Отже, я припускаю, що здебільшого кожна особа займає дві релевантні позиції: рівноправного громадянства й того, що визначається її місцем у розподілі прибутку й багатства. Тож релевантні представницькі люди — це репрезентативні громадяни й представники тих, що мають різні сподівання на нерівно розподілювані первинні блага. Оскільки ж я припускаю, що загалом в інші позиції входять добровільно, нам не потрібно при судженні про основну структуру брати до уваги точку зору людей, що посідають ті позиції. Натомість нам слід так пристосувати всю схему, аби вона підходила преференціям тих, хто перебуває у так званих стартових місцях.

Але ж основну структуру належить оцінювати, по змозі, з позиції рівного громадянства. Ця позиція визначається правами й свободами, що їх вимагають принцип рівної свободи й принцип чесної рівності можливостей. Коли ми задовольнили обидва принципи, тоді всі — рівноправні громадяни й

кожен тримає цю позицію. В цьому розумінні рівне громадянство визначає якусь загальну точку зору. Проблеми того, як розсудити між основними свободами, вирішуються через посилання на неї. Ці речі я обговорю в розділі IV. Але тут слід зазначити, що багато питань соціальної політики також можна розглядати з цієї позиції. Адже є речі, що зачіпають інтереси всіх і що відносно них дистрибутивні наслідки будуть неістотними чи іррелевантними. У цих випадках може бути застосований принцип спільного інтересу. Згідно з цим принципом інституції класифікуються відповідно до того, наскільки ефективно вони гарантують однаково для всіх необхідні умови досягнення їхніх цілей, аби сприяти їхнім цілям, чи наскільки дієво вони наближають поділювані цілі, що подібним чином дадуть вигоду всім і кожному. Тож розсудкові регулювання, покликані підтримувати громадський лад і безпеку, а чи дієві заходи для громадської охорони здоров'я, сприяють спільному інтересові в цьому розумінні слова. Те саме дають і колективні зусилля щодо національної оборони у справедливій війні. Можна припустити, що підтримування громадського здоров'я та безпеки чи досягнення перемоги у справедливій війні матимуть дистрибутивні наслідки: ті, хто з вищими сподіваннями, виграють більше, бо мають більше такого, що можуть втратити. Але коли соціальні й економічні нерівності справедливі, тоді ці наслідки можна лишити поза увагою й застосувати принцип спільного інтересу. Отже, точка зору рівноправного громадянства є підходящою.

Визначення репрезентативних людей для судження про соціальні й економічні нерівності не таке задовільне. З одного боку, коли я розглядатиму цих індивідів як визначених рівнями прибутку й багатства, я тим самим припускатиму, що ці первинні соціальні блага достатньо корельовано різницями у владі й відповідальності. Себто я припускаю, що носіям, скажімо, більшої політичної влади чи наділений більшою відповідальністю в різних спілках

краще ведеться взагалі й в інших відношеннях. Назагал це припущення видається досить безпечним для наших цілей. Є ще й питання того, скількох таких репрезентативних людей слід виокремлювати, але це не вирішальне, оскільки принцип різниці вибирає одного представника для однієї котроїсь особливої ролі. Серйозна складність полягає в тому, як визначати найнещасливішу групу.

Щоб закріпити ідеї, виокремимо найменш привілейованих як тих, кому найменше сприяє кожен із трьох головних типів випадковостей. Тож до цієї групи увійдуть особи, чиє родинне й класове походження не таке вигідне, як у інших; чиї природні обдаровання (в реалізації) не дозволяють їм мати краще життя й чиї таланти, щастя в ході життя виявляються не такими добрими, і все це в рамках нормального діапазону (як відзначено нижче) і з заснованістю релевантних мірил на соціальних первинних благах. Різні уточнення пригодяться, звісно, на практиці, але це грубе визначення найменш привілейованих належно виражає зв'язок із проблемою випадковості й його має вистачити тут для наших цих цілей. Я виходитиму з припущення, що всяк має фізичні потреби й психологічні спроможності в межах нормального діапазону, так що тут не постають питання охорони здоров'я й ментальної здатності. До того ж передчасне введення речей, що могли б завести нас за межі теорії справедливості, розгляд цих тяжких випадків могли б відволікти наше моральне сприйняття, підбиваючи нас на думки про далеких від нас осіб, чия недоля викликає жаль і співчуття. Перша проблема справедливості стосується взаємин між тими, хто у повсякденні є активними, повнокровними учасниками в суспільстві, пов'язаними водно, прямо чи непрямо, протягом усього свого життя. Отже, принцип різниці належить прикладати до громадян, зайнятих у соціальній співпраці; якщо цей принцип не спрацює в цьому випадку, то чи не підведе він нас і взагалі.

Але ж, здається, неможливо уникнути певної довільності в реальній ідентифікації найменш привілейованої групи. Одна можливість тут — вибрати котрись конкретну соціальну позицію, скажімо, некваліфікованого робітника, а тоді й зарахувати до найменшої привілейованості усіх із приблизно таким самим, чи й меншим, прибутком та багатством, що в посідачів цієї позиції. Інший критерій зводиться до термінів відносного прибутку-достатку, без посилання на соціальні позиції. Наприклад, усіх осіб із менш ніж половиною від середнього показника можна розглядати як найменш привілейований сегмент. Цей критерій засновується лише на нижчій половині розподілу, маючи ту позитивну рису, що зосереджує увагу на соціальній дистанції між тим, хто має найменше, й середнім громадянином¹⁵. Кожен із цих критеріїв начебто охопить найупослідженіших розмаїтими випадковостями й забезпечить основу для визначення, на якому рівні може бути закладено розсудковий соціальний мінімум та від якого, в поєднанні з іншими заходами, суспільство могло б іти далі в здійсненні принципу різниці. Всяка процедура неминуче буде трохи «на даний випадок». І все ж ми зобов'язані на певному етапі вдатися й до практичних міркувань, бо ж раніше чи пізніше таки має вичерпатися спроможність філософських та інших аргументів подрібнюватися на все тонші розрізнення. Я припускаю, що особи у первісній позиції розуміють ці речі й що вони відповідно оцінюють принцип різниці в порівнянні з іншими альтернативами¹⁶.

Отож, наскільки це можливо, справедливість як чесність складає оцінку соціальній системі з позиції рівноправного громадянства та декількох рівнів прибутку й достатку. Іноді, однак, може виникнути потреба взяти до уваги й інші позиції. Якщо, наприклад, існують нерівні елементарні права, засновані на фіксованих природних ознаках, тоді ці нерівності й виокремлять релевантні позиції. А що ознаки ці неможливо змінити, то визначувані ними

позиції рахуються як стартові місця в основній структурі. До цього типу належать розрізнення на основі статевої приналежності, а також розрізнення, що засновуються на етнічних чи культурних ознаках. Тож якщо, скажімо, чоловіки перебувають у привілейованому становищі при визначенні основних прав, то ця нерівність буде виправдана принципом різниці (в загальній інтерпретації) лише тоді, коли це виходить на користь жінкам і є прийнятним із їхньої точки зору. Аналогічна умова прикладається й до виправдання кастових систем чи расових, етнічних нерівностей (§39). Подібні нерівності призводять до більшого числа релевантних позицій, ускладнюючи застосування двох принципів. Із другого ж боку, ці нерівності рідко бувають на користь найменш обласодіяним, і тому в справедливому суспільстві має зазвичай вистачати меншого числа релевантних позицій.

Але ж важливо, щоб судження, які робляться з перспективи релевантних позицій, переважували ті претензії, що їх ми схильні заявляти у конкретніших ситуаціях. Не завжди й не кожен має вигоду від того, чого вимагають два принципи справедливості, коли ми думаємо про себе в термінах наших конкретніших позицій. І, якщо тільки погляд релевантних позицій не має пріоритету, ми все ще маємо хаос суперечливих претензій. Отже, два принципи виражають, по суті, певне розуміння для впорядкування наших інтересів через надання декотрим із них особливої ваги. Наприклад, особи, зайняті в конкретній галузі, часто з'ясовують, що вільна торгівля суперечить їхнім інтересам. Либонь, та галузь не може й далі процвітати без запровадження тарифів чи яких інших обмежень. Але ж коли вільна торгівля є бажаною з точки зору рівноправних громадян чи найменш привілейованих, тоді вона виправдана навіть незважаючи на те, що тимчасово страждають якісь специфічніші інтереси. Бо нам слід заздалегідь пристати на принципи справедливості й на послідовне їх застосування з

точки зору певних позицій. Немає способу гарантувати захист кожного інтересу протягом усякого періоду часу, коли вже є вужче визначення ситуації репрезентативних людей. Визнавши певні принципи й певний спосіб їх застосування, ми зобов'язані прийняти й наслідки. Це не означає, звісно, нібито зашкарублостям вільної торгівлі слід давати безконтрольну волю. Але заходи на їх пом'якшення треба розглядати з належної загальної перспективи.

Отже, релевантні соціальні позиції точно визначають загальну точку зору, згідно з якою два принципи справедливості слід прикладати до основної структури. У цей спосіб беруться до уваги інтереси всіх, оскільки кожна особа є рівноправним громадянином і всі мають якесь місце в розподілі прибутку й багатства чи в обширі фіксованих природних ознак, що на них базуються розрізнення. Якийсь добір релевантних позицій таки потрібен для внутрішньо узгодженої теорії соціальної справедливості, а вибрані позиції мають узгоджуватися з її першопринципами. Через вибирання так званих стартових місць ми до кінця здійснюємо ідею пом'якшування наслідків природного випадку й соціальної обставини. Ніхто не повинен мати вигоду з цих випадковостей, якщо тільки не в способи, що відгукуються побільшенням добробуту інших.

17. Тенденція до рівності

Завершити це обговорення двох принципів я хотів би поясненням того, в якому розумінні вони виражають егалітаріанську концепцію справедливості. А ще я хотів би випередити той закид принципів чесних можливостей, нібито він провадить до мерітократичного суспільства. Готуючи ґрунт для цього, я відстежу декілька аспектів викладеної тут концепції справедливості.

Спочатку ми можемо відзначити, що принцип рівниці надає певної ваги міркуванням, які виокремлює принцип відшкодування. Це той принцип,

що його незаслужені нерівності закликають для відшкодування, а що нерівності народження й природного обдаровання є незаслуженими, то ці нерівності якось треба компенсувати¹⁷. Тож цей принцип вважає: аби ставитися до всіх осіб однаково, забезпечуючи щирі рівності можливостей, суспільство повинне більше уваги приділяти тим, хто має менше отриманих із народженням активів і хто народився на не такі вигідні соціальні позиції. Ідея полягає у виправленні перекосу випадковостей у напрямку рівності. При дотримуванні цього принципу можуть бути витрачені більші ресурси на освіту радше не таких розумних, аніж розумніших, принаймні протягом певного відтинку життя, скажімо, в початковій школі.

Але ж принцип відшкодування ніколи, наскільки мені відомо, не пропонувався в якості єдиного критерію справедливості, як єдина мета суспільного ладу. Ймовірно, оскільки більшість подібних принципів є насправді лише принципами на перший погляд, що й цей треба зважувати, урівноважуючи його з рештою засад. Наприклад, нам треба урівноважити його з тим принципом, щоб поліпшити середній стандарт життя а чи збільшити загальне благо¹⁸. Але, хоч би яких ми дотримувалися інших принципів, претензії на відшкодування необхідно брати до уваги. Гадається, що він представляє один із елементів у нашій концепції справедливості. Але ж принцип різниці не є, звісно, засадою відшкодування. Він не вимагає від суспільства, щоб воно силкувалося вирівняти перепони, от ніби від нас сподіваються, що ми братимемо участь, на справедливій основі, в одних і тих самих перегонах. Однак принцип різниці внесе кошти, скажімо, в освіту, аби поліпшити довготермінові сподівання найменш привілейованих. Якщо ця мета досягається приділенням більшої уваги обдарованішим, тоді вона допустима, й не інакше. А при ухваленні цього рішення цінність освіти не повинна визначатися лише в термінах економічної дієвості й соціального добро

буту. Не меншою, коли не більшою, є роль освіти у наданні особі змоги користуватися культурою свого суспільства й брати участь у його справах, забезпечуючи таким чином кожному індивідові надійне чуття своєї вартісності.

Тож, хоча принцип різниці не є тим самим, що й засада відшкодування, він усе ж досягає частини мети цієї останньої. Він так трансформує цілі основної структури, що загальна схема інституцій перестав наголошувати соціальну дієвість і технократичні цінності. По суті, принцип різниці представляє таку собі домовленість розглядати розподіл природних хистів як, у певних відношеннях, спільний набуток, причому участь у користуванні більшими соціальними та економічними вигодами уможливорюється додатковими особливостями цього розподілу. Обласкані природою, хоч би ким вони були, можуть дістати вигоду від своєї доброї долі лише на таких умовах, що поліпшували б становище тих, кого природа обділила. Носії природних переваг не повинні діставати вигоду лише завдяки тому, що ось вони талановитіші; вони повинні отримувати тільки на покриття витраченого на їхню підготовку й освіту, а також на використання їхніх обдаровань у такі способи, що допомагали б і не таким щасливим. Ніхто не заслужив ані своєї більшої природної здатності, ані вигіднішого стартового місця в суспільстві. Але, звісно, це зовсім не підстава для того, щоб нехтувати ці відмінності чи, чого доброго, їх усувати. Натомість основну структуру можна зорудувати такою, щоб ці випадковості працювали на благо найнещаснішим. Отже, ми доходимо принципу різниці, коли бажаємо закласти таку соціальну систему, де б ніхто не здобував і не втрачав через випадковість свого місця в розподілі природних активів чи своєї початкової позиції в суспільстві без того, щоб віддавати чи діставати відшкодовні переваги взамін.

З огляду на ці зауваги ми можемо відкинути твердження, що впорядкування інституцій завжди де-

фектне, оскільки розподіл природних талантів і випадковості соціальних обставин несправедливі, а ця несправедливість мусить неминуче перенестися й на людські облаштування. Час від часу це міркування пропонується як виправдання заплісаних на несправедливість очей, от ніби відмова змиритися з несправедливістю дорівнює нездатності прийняти смерть. Природний розподіл не є ні справедливим, ні несправедливим, ані не є несправедливістю те, що особи народжуються в суспільство на якусь конкретну позицію. Просто є, мовляв, природні факти. Що справедливе й що несправедливе — це просто способи, в які інституції дають раду цим фактам. Аристократичні й кастові суспільства несправедливі тому, що вони з цих випадковостей роблять приписову основу для приналежності до більш чи менш закритих і привілейованих соціальних класів. Основна структура цих суспільств утілює ту свавільність, що подибується у природі. Але ж людям немає ніякої необхідності здаватися перед цими випадковостями. Соціальна система — це не незмінний лад, неприступний для людського контролю, а взірець людської дії. У справедливості як чесності люди погоджуються використовувати випадки природи й соціальних обставин лише тоді, коли це буде на загальне благо. Два принципи — це чесний спосіб протистояти свавільності фортуни, а інституції, що задовольняють ці принципи, є справедливими, хоч і, безперечно, недовершеними в інших відношеннях.

Наступний момент той, що принцип різниці виражає певну концепцію взаємності. Це принцип взаємної вигоди. Однак, на перший погляд, він може видатися несправедливо упередженим до найменш привілейованих. Щоб розглянути це питання в інтуїтивний спосіб, припустімо, заради простоти, що в суспільстві є тільки дві групи, одній з котрих ведеться краще за другу. Суспільство, улягаючи звичайним обмеженням (визначеним через пріоритет першого принципу й чесну рівність можливос-

тей), могло б максимізувати сподівання тієї чи тієї групи, але не обох, оскільки ми можемо максимізувати, лише маючи на оці щоразу одну мету. Нібито й зрозуміло: суспільство не повинне віддавати все, що тільки може, тим, кому від початку більше поталанило; тож, коли ми відкинемо принцип різниці, нам доведеться віддати перевагу котромусь зваженому засобові обох сподівань. Та коли ми надамо хоч якоїсь більшої ваги щасливішим, ми тим самим припишемо їм здобутки тим, що їм так облагодіяні природними й соціальними випадковостями, заради них самих. Ніхто ж не мав попередньої претензії на облагодіяність у такий спосіб, тож максимізувати зважений засіб — це, так би мовити, подвійно сприяти щасливішим. Тож привілейованіші, коли вони розглядають справу із загальної перспективи, визнають, що добробут кожного засновується на такій схемі соціальної співпраці, без якої ніхто не зміг би мати задовільне життя; визнають також, що вони можуть сподіватися від усіх добровільної співпраці лише за розсудковості умов тієї схеми. Тому вони розглядають самих себе як таких, що вже, сказати б, дістали відшкодування через переваги, на які ніхто (включно й з ними) не мав попередньої претензії. Вони відмовляються від ідеї максимізування зваженого засобу й розглядають принцип різниці як справедливую основу для регулювання основної структури.

Можуть заперечити, мовляв, краще розташовані заслуговують на більші переваги, які вони могли б дістати для себе за інших схем співпраці, незалежно від того, чи здобуто ці переваги в способи, що сприяють іншим. Але ж це правда, що за справедливої системи співпраці як каркасу громадських правил і закладених нею сподівань ті, хто, мавши перспективу поліпшити свої умови, зробили те, що, як проголошує система, вона винагороджує, можуть законно сподіватись на удовolenня своїх сподіванок. У цьому розумінні наділені кращою долею мають підставу на своє ліпше становище; їхні пре-

тензії є законними сподіваннями, що їх установили соціальні інституції, а спільнота зобов'язана їх виконувати. Але це чуття заслуги є чуттям належної норми. Воно висуває попередньою умовою існування безперервної кооперативної схеми і є іррелевантним до питання, чи сама ця схема повинна бути накреслена у відповідності з принципом різниці чи яким іншим критерієм (§48).

Отже, це некоректно, щоб індивіди з більшими природними обдарованнями й зарозумілою вдачею, які уможливили їм розвиток, мали право на таку схему співпраці, котра дозволяла б їм отримувати навіть більші привілеї, і то в способи, що нічого не вносять на користь іншим. Ми заслужили наше місце в розподілі природних обдаровань не більше, ніж заслужили наше початкове стартове місце в суспільстві. Проблематичною є й заслуженість нашої зарозумілої вдачі, що дає нам змогу робити зусилля в напрямку культивування наших здібностей, адже така вдача значною мірою засновується на щасливих родинних та соціальних обставинах самого початку нашого життя, на заслуженість чого нам годі претендувати. Поняття заслуги тут не прикладається. Звичайно, привілейованіші мають право на свої природні набутки, як і всі інші, й це право підпадає під перший принцип згідно з основою свободою, що захищає цілість особи. Отож привілейованіші мають право на все, що вони можуть надбати згідно з правилами чесної системи соціальної співпраці. Проблема наша в тому, як накреслити цю схему — основну структуру суспільства. Коли поглянути з підходящої загальної точки зору, то принцип різниці видається прийнятним для обох: і для привілейованішого, й для не такого привілейованого індивіда. Звісно, ніщо з цього не є, строго кажучи, аргументацією на користь нашого принципу, оскільки у всякій теорії суспільного договору аргументи наводяться з погляду первісної позиції. Однак ці інтуїтивні міркування допомагають

прояснити принцип і те розуміння, в якому він є егалітаріанським.

Я відзначив раніше (§13), що суспільство має уникати району, де маргінальні внески тих, кому ліпше ведеться, до добробуту не таких обдарованих були б негативними. Йому годилося б діяти лише на висхідній горішній частині кривої внесків (включаючи, звісно, й максимум). На цьому сегменті кривої критерій взаємної вигоди завжди виконується. До того ж існує таке природне розуміння, в якому досягається гармонія соціальних інтересів; репрезентативні особи не виграють коштом одне одного, оскільки дозволяються лише взаємні вигоди. Безперечно, обрис і крутизна кривої внесків визначаються почасти принаймні природною лотереєю вроджених набутків, і вона як така не є ні справедливою, ні несправедливою. Але припустімо, що ми уявили собі лінію в сорок п'ять градусів, яка репрезентує ідеал довершеної гармонії інтересів; це — крива внесків (зводиться до прямої лінії в цьому випадку), що вздовж неї всяк здобуває порівну. Тоді нам видається, ніби послідовна реалізація двох принципів справедливості має тенденцію підіймати криву ближче до абсолютної гармонії інтересів. Коли вже суспільство виходить за межі максимуму, воно оперує, спускаючись по низхідній частині кривої, й тоді більше вже не існує гармонії інтересів. Коли привілейованіші здобувають, не такі привілейовані втрачають, і навпаки. Тож воно має реалізувати ідеал гармонії інтересів на тих умовах, що їх дала нам природа, й задовольняти критерій взаємної вигоди, аби ми залишалися в районі позитивних внесків.

Наступний плюс принципу різниці полягає в тому, що він надає нам певну інтерпретацію принципу братерства. У порівнянні зі свободою та рівністю ідея братерства посідала досі менше місця в демократичній теорії. Вважається вона не таким специфічно політичним концептом, оскільки сама по собі

нібито не визначає жодного з демократичних прав, передаючи натомість певні напрямки думок і форми поведінки, без яких ми б загубили із поля зору виражені цими правами цінності¹⁹. Або ж ось, близько того: братерство, як вважається, представляє певну рівність соціальної думки, що виявляється в різних громадських звичаях та відсутності манер пієтету й рабської покірливості²⁰. Безсумнівно, братерство справді містить у собі натяк на ці речі, а також на чуття громадянської дружби й суспільної солідарності, але, так тлумачене, воно не виражає ніякої визначеної вимоги. А нам треба все ж знайти такий принцип справедливості, який би дорівнювався закладеній у цьому слові ідеї. Однак принцип різниці, як видається, таки відповідає природному значенню братерства, а саме: ідеї небажання мати більші вигоди, якщо тільки це не буде на користь тим, кому гірше ведеться. Родина, в її ідеальній концепції й незрідка на практиці, є одним таким місцем, де відкидається принцип максимізування суми вигод. Члени родини назагал не бажають здобувати, якщо тільки не в такі способи, що сприяли б інтересам решти. Але ж бажання діяти за принципом різниці має достеменно саме цей наслідок. Краще «обставлені» обставинами хотіли б мати свої більші вигоди лише за такої схеми, в якій це спрацьовувало б на користь не таким щасливцям.

Іноді ідеал братерства уявляють таким, що включає й зв'язки сентименту, почуття, але сподіватися цього поміж членами ширшого суспільства було б нереалістично. І це, звісно, стає ще одним приводом для його відносного нехтування в демократичній теорії. Багато хто відчував і відчуває, що він не має свого належного місця у політичних справах. Та коли його тлумачити як такий, що втілює вимоги принципу різниці, він виявиться ще й якою застосовною концепцією. Таки вельми схоже на те, що інституції й політика, у справедливості яких ми

впевнені, задовольняють його вимоги,— принаймні в тому розумінні, що допущені ними нерівності роблять внесок до добробуту не таких облягодіаних. Чи принаймні правдоподібність цього я спробую довести в розділі V. Тож, за цією інтерпретацією, принцип братерства є абсолютно здійсненою нормою. Коли вже ми прийняли його, ми можемо пов'язати традиційні ідеї свободи, рівності й братерства з демократичною інтерпретацією двох принципів справедливості в такому порядку: свобода відповідає першому принципів, рівність — ідеї рівності в першому принципі разом із рівністю чесних можливостей, а братерство — засаді різниці. У цей спосіб ми знайшли місце для концепції братерства у демократичній інтерпретації двох принципів, і ми бачимо, що вона накладає певну означену вимогу на основну структуру суспільства. Не слід забувати й інші аспекти братерства, але принцип різниці виражає його фундаментальне значення з погляду соціальної справедливості.

Але ж видається очевидним у світлі цих спостережень, що демократична інтерпретація двох принципів не приведе до мерітократичного суспільства²¹. Ця форма суспільного ладу розвивається за принципом відкритих талантам кар'єр, послугуючись рівністю можливостей як способом вивільнення людських енергій у пошуку економічного процвітання й політичної суверенності. Тут існує помітна невідповідність між вищими й нижчими класами як у засобах існування, так і в правах та привілеях організаційної влади. Культура біднішої верстви є зубожілою, тоді як культура керівної й технократичної еліти надійно базується на службі національним цілям влади й багатства. Рівність можливостей означає рівні шанси лишати обділених долею позаду в особистому пошуку впливу й соціальної позиції²². Тож мерітократичне суспільство є небезпекою для інших інтерпретацій принципів справедливості, але не для демократичної концеп-

ції. Бо, як ми оце переконалися, принцип різниці перетворює цілі суспільства в основоположних відношеннях. Цей наслідок стає навіть ще очевиднішим, коли ми відзначимо, що нам слід за необхідності брати до уваги суттєве первинне благо самоповаги й той факт, що добре організоване суспільство є соціальним союзом соціальних союзів (§79). Звідси випливає, що впевнене чуття нашої власної вартості слід пошукувати для найменш облагодіяних, і це обмежує дозволені справедливістю форми ієрархії й ступені нерівності. Так, наприклад, кошти на освіту повинні виділятися не тільки чи здебільшого, з необхідності, відповідно до їх віддачі у вигляді оцінених продуктивно підготовлених здібностей, а й відповідно до їх вартості у справі збагачення особистого й соціального життя громадян, включаючи сюди й не таких облагодіяних. У міру поступу суспільства це останнє міркування набуває дедалі більшої ваги.

Цих зауваг має вистачити для окреслення концепції соціальної справедливості, вираженої двома принципами справедливості. Перш ніж перейти до принципів для індивідів, я мав би згадати ще одне питання. Поки що я припускав, що розподіл природних благ є фактом природи й що не робляться ніякі спроби його змінити чи бодай взяти до уваги. Але до певної міри цей розподіл неминуче зазнає впливу соціальної системи. Кастова система, наприклад, схильна ділити суспільство на окремі біологічні популяції, тоді як відкрите суспільство заохочує щонайширше генетичне розмаїття²³. На додаток можна прийняти ще й евгенічну політику, більш чи менш експліцитну. Я не вдаватимуся до питань евгеніки, обмежившись, до кінця книги, традиційними клопотами соціальної справедливості. Хоча слід відзначити, що назагал це не на користь менш ошасливлених — пропонувати такі різновиди політики, які вкорочували б таланти іншим. Натомість, приймаючи принцип різниці, вони добачають у

більших здібностях соціальний набуток, що має бути використаний для загальної вигоди. Але це також в інтересах кожного — мати більші природні набутки. Це дає змогу кожному реалізувати той план життя, якому він віддав перевагу. Отже, у первісній позиції сторони хочуть забезпечити своїх нащадків щонайкращим генетичним даром (припускаючи сталість своєї власної генетики). Плекання розсудкової політики в цьому відношенні є чимось таким, що давніші покоління завдячують пізнішим, адже це таке питання, що виникає поміж поколінь. Тож суспільство протягом тривалого часу має вживати заходів, аби принаймні зберігати загальний рівень природних здібностей, запобігаючи поширенню серйозних вад. Заходи ці мають керуватися принципами, що на них залюбки пристануть сторони заради своїх нащадків. Згадую цей спекулятивний і нелегкий предмет, аби ще раз указати на спосіб, у який принцип різниці може ймовірно трансформувати проблеми суспільної справедливості. Ми могли б припустити, що, врешті-решт, якщо існує верхня межа здібності, ми кінець кінцем дійдемо до суспільства із найбільшою рівною свободою, члени якого тішитимуться найбільшим рівним талантом. Але далі я цієї думки не розвиватиму.

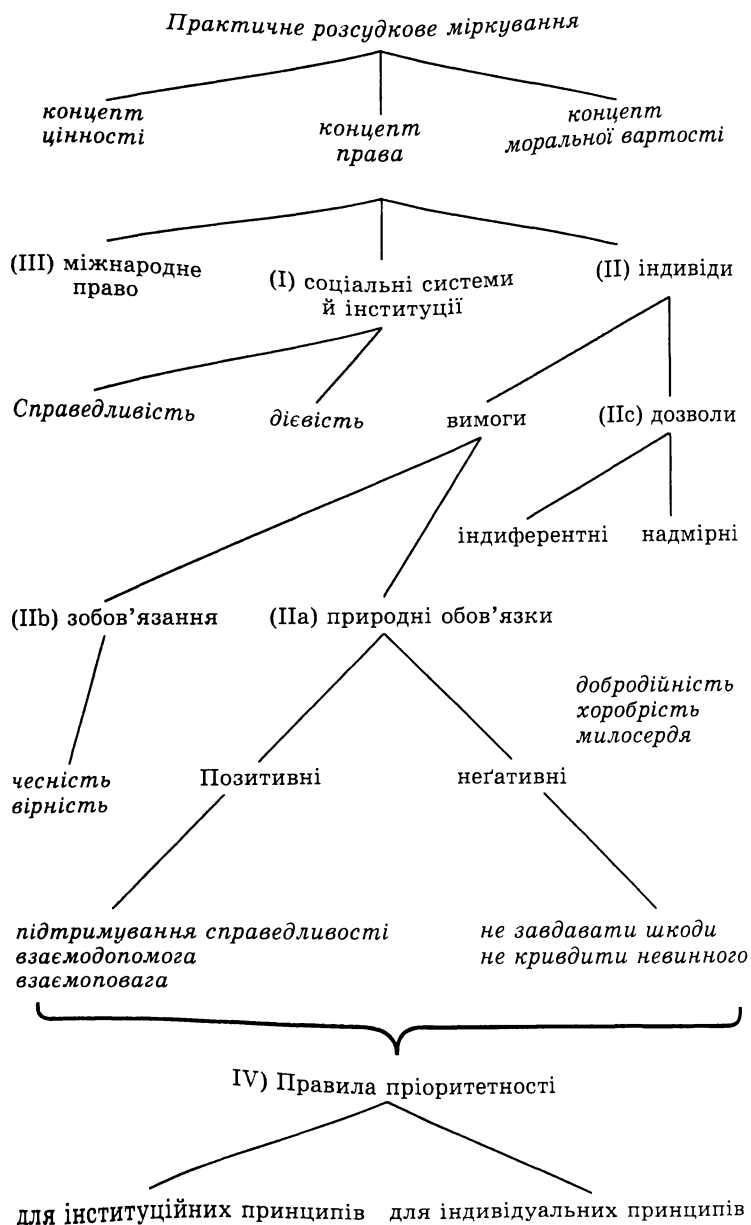
18. Принципи для індивідів: принцип чесності

Поки що в цьому обговоренні я розглядав принципи, що прикладаються до інституцій чи, коли точніше, до основної структури суспільства. Зрозуміло, однак, що мають бути вибрані й принципи іншого типу, оскільки повна теорія права містить і засади для індивідів. По суті, як показує супровідна діаграма, нам потрібні додатково принципи для міжнародного права й, звісно, правила пріоритетності для визначення важливостей на той випадок, коли принципи заходять у конфлікт. Тут

я не зачіпатиму принципів для міжнародного права, хіба побіжно згадаю (§58), і не намагатимуся дати систематичний розбір принципам для індивідів. Але певні принципи цього типу є істотною частиною всякої теорії справедливості. У цьому й наступному розділах пояснюється значення декількох із цих принципів, хоча розгляд причин, чому саме їх вибрано, відкладається на пізніше (§§51—52).

Подана діаграма є суто схематичною. Тут не припускається, ніби принципи, що пов'язуються з концептами, поміщеними нижче на діаграмному «дереві», виводяться з розташованих вище. Діаграма просто вказує на типи принципів, які слід вибрати спочатку, аби потім мати напoxваті повну концепцію права. Римські цифри виражають порядок, у якому в первісній позиції мають бути визнані декілька різновидів принципів. Тож спочатку мають бути погоджені принципи для основної структури суспільства, далі — засади для індивідів, а вже потім — ті, що для міжнародного права. І вже насамкінець приймаються правила пріоритетності, хоча ми й могли б шляхом проб, переглядаючи згодом, вибрати цей попередній контингент.

Але ж цей порядок, у якому вибираються принципи, порушує чимало питань, що їх я не заторкуватиму. Важливе тут те, що цей набір принципів має бути прийнятий у визначеній послідовності, а причини для цього впорядкування пов'язані зі складнішими частинами теорії справедливості. Для ілюстрації: хоч і можна було б вибрати чимало з природних обов'язків перед тими, що для основної структури, ніяким істотним чином не міняючи принципів, ця послідовність у будь-якому випадку відбиває факт, що передумовою для зобов'язань слугують принципи соціальних форм. І декотрі з природних обов'язків теж постулюють такі принципи, наприклад, обов'язок підтримувати справедливі інституції. Ось чому видається простішим прийняти усі принципи для індивідів після прийняття засад для основної структури.



Те, що спершу вибираються принципи для інституцій, свідчить про соціальну природу чесноти справедливості, про її тісну пов'язаність із соціальними практиками, що так часто відзначали ідеалісти. Коли Бредлі каже, ніби індивід є голою абстракцією, його слова можна витлумачити, і то без надто великого перекручення, так, начебто зобов'язання та обов'язки особи мають передумовою якусь моральну концепцію інституцій, а тому, мовляв, зміст справедливих інституцій слід визначати до того, як можуть бути висунуті вимоги до індивідів²⁴. А це означає, що в більшості випадків принципи для зобов'язань та обов'язків мають бути погоджені після засад для основної структури.

Ось чому сторони в первісній позиції, аби установити довершену концепцію права, повинні вибрати, у визначеному порядку, не саму лише концепцію справедливості, а й також принципи, що йшли б у парі з кожним чільним концептом, котрий тільки підпадає під концепт права. Ці концепти, як я припускаю, нечисленні й мають певне визначене відношення один до одного. Отже, на додаток до принципів для інституцій, має ще бути й домовленість щодо принципів для таких понять, як чесність і вірність, взаємна повага й добродійність, що прикладаються до індивідів, а також погодженість стосовно до принципів для поведінки держав. Інтуїтивна ідея тут така: поняття чогось правильного є тим самим, що й, чи, точніше, може бути замінений концептом того, що узгоджується з принципами, котрі будуть визнані в первісній позиції як застосовні до речей свого роду. Я не інтерпретую цього концепту права як такого, що дає нам аналіз значення терміну «право», як він зазвичай уживається в моральних контекстах. Він не розуміється як такий собі аналіз концепту права у традиційному розумінні слова. Швидше це ширше поняття правильності як чесності-справедливості слід розуміти як заміну існуючим концепціям. Немає необхідності говорити, нібито замість значення утримується між словом «право» (і спорідненими з ним

лексемами) в його звичайному вжитку, з одного боку, й витонченішими мовними зворотами, з другого, які потрібні для вираження цього ідеального контрактаріанського концепту права. Тут, для наших цілей, я приймаю той погляд, що надійний аналіз найкраще розуміється, коли він забезпечує собі задовільну підміну, субститут, який задовольняє певні бажані речі, уникаючи водночас певних неясностей і плутанин. Сказати б інакше, експлікація є усуненням: ми розпочинаємо з котрогось концепту, вираження якого є чомусь клопітною справою, але він слугує певним цілям, без яких годі обійтися. Експлікація досягає цих цілей в інші способи, що відносно позбавлені складності²⁵. Тож коли теорія справедливості як чесності чи, загальніш, правильності як чесності, вписується в наші зважені судження у рефлексивній рівновазі, й коли вона дає нам змогу висловити все, що, по належному розгляду, ми хотіли б сказати, тоді вона дає нам спосіб усунення узвичаєних ідіом на користь інших виразів. Тож справедливість як чесність і правильність як чесність, коли так їх тлумачити, можна вважати за такі, що забезпечують нам певне визначення, чи то експлікацію, концептів справедливості й права.

А тепер я звертаюся до одного з принципів, що прикладаються до індивідів: до засади чесності. Намагатимуся вживати цей принцип для витлумачення усіх вимог, що є зобов'язаннями, відмінними від природних обов'язків. Ця засада вважає, що від особи вимагається виконувати свою роль так, як це визначено правилами котроїсь інституції, коли задовольняються дві умови: 1) справедливість (чесність) інституції, себто коли вона відповідає двом принципам справедливості; 2) добровільність прийняття особою благ облаштування й користання можливостями, що їх відкриває інституція для просування його інтересів. Головна ідея тут та, що, коли певне число осіб заангажовується до якогось взаємовигідного кооперувального заходу згідно з

правилами, а отже, обмежує свою свободу в способи, необхідні для здобуття вигоди для всіх, тоді ті, хто підпорядкувався цим обмеженням, мають право на подібну згоду з боку осіб, котрі скористалися з їхнього підпорядкування²⁶. Ми не повинні здобувати вигоду від кооперативних трудів інших людей, не вносячи при цьому нашої чесно́ї частки до спільних зусиль. Два принципи справедливості визначають, що є чесною часткою у випадку інституцій, які належать до основної структури. Тож якщо ці облаштування справедливі, кожна особа дістає свою чесно́у частку, коли всі, й ця особа у тому числі, виконують свою частину спільної праці.

Але ж, за визначенням, точно визначені принципом чесності вимоги є зобов'язаннями. Усі зобов'язання виникають у такий спосіб. Важливо, однак, зазначити, що принцип чесності має дві частини: перша стверджує, що інституції чи практики, про які мова, мають бути справедливими, а друга характеризує необхідні добровільні дії. Перша частина формулює умови, котрі потрібні, якщо ці добровільні акти мають привести до зобов'язань. Згідно з принципом чесності, неможливо бути зобов'язаним відносно несправедливих інституцій, чи принаймні відносно таких інституцій що перевищують межі терпимої несправедливості (поки що без визначення). Зокрема, неможливо мати зобов'язання стосовно автократичних та свавільних форм урядування. Не існує необхідного тла для виникнення зобов'язань із консенсуальних чи інших актів, хоч би як вони були виражені. Зобов'язливими зв'язками передбачаються інституції справедливі чи досить справедливі з огляду на обставини. Тож хибними є закиди справедливості як чесності й теоріям суспільного договору взагалі, боцїмто вони призводять до того, що громадяни виявляються зобов'язаними перед несправедливими устроями, які витонченішими способами змушують їх до згоди чи домагаються їхнього мовчазного схвалення. Лок особ-

ливо часто ставав об'єктом цієї критики, що випускає з уваги необхідність певних фонових умов²⁷.

Зобов'язання мають кілька характерних рис, що відрізняють їх від інших моральних вимог. З одного боку, вони виникають як наслідок наших добровільних дій, а ці дії можуть бути даванням зумисних чи мовчазних зобов'язань, от як обіцянки та згоди на щось, хоча їх не конче треба давати, як не конче треба приймати вигоди. Далі: зміст зобов'язань завжди визначається котроюсь інституцією чи практикою, правила яких достеменно визначають, чим є те, що вимагається від громадян. І, нарешті, зобов'язання даються зазвичай певним індивідам, тим, власне, що співпрацюють разом для підтримання конкретного облаштування²⁸. Як приклад, що ілюструє ці риси, розгляньмо політичний акт висування кандидатури на державну посаду та (в разі успішного проходження) обіймання тієї посади за конституційного устрою. Цей акт породжує зобов'язання виконувати посадові обов'язки, а ці обов'язки визначають зміст зобов'язання. Тут я беру обов'язки не як обов'язки моральні, а як завдання й відповідальності, що приписуються певним інституційним позиціям. І все ж це той випадок, коли особа може мати таку моральну підставу (засновану на моральному принципі) для виконання цих обов'язків, яку має, коли повинна чинити так згідно з принципом чесності. А ще ж той, хто бере на себе державний пост, лишається зобов'язаним перед своїми співгромадянами, що їх віри й довіри він домагався і що з ними співпрацює у справі ведення демократичного суспільства. Подібним чином ми беремо на себе зобов'язання й коли одружуємося, а також коли приймаємо пости юридичної, адміністративної чи якої іншої влади. Ми обростаємо зобов'язаннями через обіцяння й мовчазні (по)розуміння, ба навіть коли пристаємо до гри (тут, власне, ми зобов'язуємося грати за правилами й чинити чесно).

І всі ці зобов'язання, як я вважаю, охоплює принцип чесності. Хоча два важливі випадки є трохи проблематичними, а саме: політичне зобов'язання, як воно прикладається швидше до пересічного громадянина, ніж, скажімо, до тих, хто обіймає посади, а також зобов'язання дотримуватися обіцянок. У першому випадку незрозуміло, що є необхідною зобов'язливою дією чи хто її здійснив. У другому ж випадку пояснення потрібне відносно того, як фідучіарні зобов'язання виникають із користання справедливої практики. У цьому випадку нам немає потреби вдивлятися в релевантну практику. Ці речі я обговорю деінде (§§51—52).

19. Принципи для індивідів: природні обов'язки

Хоча усі зобов'язання пояснюються принципом чесності, є багато природних обов'язків, як позитивних, так і негативних. Я не намагатимуся підвести їх усі під один принцип. Здогадно цей брак єдності ризикує перенапружити правила пріоритетності, але мені доведеться лишити цю трудність поза увагою. Ось я перелічую приклади природних обов'язків: обов'язок допомагати іншому, коли той у нужді чи в біді, за умови, що при цьому не зазнаєш сам надмірного ризику; обов'язок не кривдити й не завдавати шкоди іншому, а також обов'язок не ставати причиною чийхось зайвих страждань. Перший із цих обов'язків, обов'язок взаємодопомоги, є обов'язком позитивним, і позитивність його в тому, що він зобов'язує робити щось добре комусь іншому, тоді як останні два — обов'язки негативні: тим, що вони вимагають від нас не чинити чогось такого, що є поганим. Розрізнення між позитивними й негативними обов'язками є інтуїтивно зрозумілим у багатьох випадках, але частенько воно й не дається в руки. На ньому я не наголошуватиму. Важливе це розрізнення тільки у зв'язку з проблемою пріоритетності, оскільки, як видається,

слухним було б вважати, що, коли проведене розрізнення є чітким, негативні обов'язки переважають позитивні. Але тут я не розвиватиму цього питання далі.

Але ж, на противагу зобов'язанням, для природних обов'язків характерне те, що вони прикладаються до нас без огляду на наші добровільні дії. До того ж вони не мають необхідного зв'язку з інституціями чи соціальними практиками; зміст їхній не визначається назагал правилами цих облаштувань. Тож ми маємо природний обов'язок не бути жорстокими та ще обов'язок допомагати одне одному, байдуже, зобов'язувалися чи не зобов'язувалися ми чинити ці дії. Слова, буцімто ми не обіцялися не бути жорстокими чи мстивими чи приходили одне одному на допомогу, ніскільки нас ані виправдовують, ані захищають. Бо й справді, обіцянка, скажімо, не вбивати є, за нормальних умов, сміховинно зайвою, тож помилковим є припущення, нібито вона установлює якусь моральну вимогу там, де досі жодної такої не існувало. Подібна обітниця доречна, якщо взагалі вона може бути доречною, хіба тоді, коли якісь особливі підстави дають когось право вбивати, от як у ситуації, що виникає за справедливої війни. Наступною рисою природних обов'язків є та, що вони є чинними поміж осіб незалежно від їхніх інституційних стосунків; вони визнаються поміж усіма рівноправними моральними особами. У цьому розумінні природні обов'язки належать не тільки певним індивідам, скажімо, тим, що співпрацюють разом у якомусь конкретному соціальному облаштуванні, а й особам узагалі. Цією рисою, зокрема, припускається доречність прикметника «природний». Одна з цілей міжнародного права — забезпечити визнання цих обов'язків у поведінці держав. Це особливо важливо у справі примусового обмеження вживаних у війні засобів, виходячи з припущення, що, бодай за певних обставин, оборонні війни є виправданими (§58).

Коли подивитися з точки зору справедливості як чесності, то фундаментальний природний обов'язок є обов'язком справедливості. Цей обов'язок вимагає, щоб ми підтримували й слухали справедливі інституції, що існують і прикладаються до нас. А ще він змушує нас розвивати ще не запроваджені справедливі облаштування, принаймні коли це можна зробити без надмірних зусиль із нашого боку. Отже, коли основна структура суспільства справедлива, а чи бодай настільки справедлива, наскільки доречно від неї сподіватись за даних обставин, то кожен має природний обов'язок виконувати свою роль у рамках існуючої схеми. Всі ми є зобов'язаними перед цими інституціями, незалежно від наших добровільних дій, перформативних чи яких інших. Отже, хай навіть принципи природного обов'язку виводяться з котрогось контрактаріанського погляду, вони, щоб бути застосованими, не висувують передумовою акту згоди, зумисної чи мовчазної, чи бодай якого добровільного акту. Принципи, що є чинними для індивідів, достоту як і засади для інституцій, є тими, що були б визнані у первісній позиції. Ці принципи розуміються як вислід такої собі гіпотетичної угоди. Якщо їх формулювання показує, що жодна зобов'язлива дія, консенсуальна чи яка інша, не є передумовою для їх застосування, тоді вони застосовуються беззастережно. Причину, чому зобов'язання засновуються на добровільних діях, з'ясовує друга частина принципу чесності, що формулює цю умову. Вона не має нічого спільного з договірною природою справедливості як чесності²⁹. Насправді як тільки ми матимемо в руках повний набір принципів, довершеної концепції права, тоді ми зможемо просто забути про концепцію первісної позиції й застосовувати ці принципи, як і всякі інші.

Немає нічого непослідовного чи навіть дивного в тому факті, що справедливість як чесність допускає беззастережні принципи. Досить довести, що сторони у первісній позиції пристануть на принци-

пи, які визначають природні обов'язки, що, у сформульованому вигляді, є беззастережно чинними. Нам слід відзначити, що, оскільки принцип чесності може установлювати межі існуючим справедливим облаштуванням, охоплювані ним зобов'язання спроможні підтримувати уже наявний зв'язок, що виводиться з природного обов'язку справедливості. Тож особа може мати і природний обов'язок, і зобов'язання коритися тій чи тій інституції й виконувати свою роль. Тут відзначити слід те, що є декілька способів, у які індивід може бути пов'язаний з політичними інституціями. Переважно фундаментальнішим є природний обов'язок справедливості, оскільки він пов'язує громадян узагалі й не вимагає для свого застосування ніяких добровільних дій. Принцип чесності, з другого боку, «в'яже» лише тих, хто приймає державну посаду, скажімо, тих, хто, будучи у кращому становищі, домагається своїх цілей у рамках системи. Отже, є ще й інше розуміння вислову *noblesse oblige*, *шляхетність зобов'язує*: власне, ті, хто привілейованіший, із більшою ймовірністю набудуть зобов'язань, що дужче прив'яжуть їх до котроїсь справедливої системи.

Зовсім небагато скажу про інший різновид принципів для індивідів. Бо, хоч дозволи не є важливим класом дій, я мушу обмежити обговорення теорією соціальної справедливості. Хоча хтось міг би зауважити, що, коли вже вибрано усі принципи для визначення вимог, більш не потрібно ніяких подальших підтверджень для визначення дозволів. Це так тому, що дозволи є тими діями, що їх ми вільні чинити чи не чинити. Вони є такими діями, що не порушують ніякого зобов'язання чи природного обов'язку. Хто вивчає дозволи, той бажає виокремити такі, що є значущими з моральної точки зору, й пояснити їх відношення до обов'язків та зобов'язань. Багато таких дій є морально індиферентними чи тривіальними. Але серед дозволів є й цікавий клас понадобов'язкових, наднормових дій. Це акти доброчинності й милосердя, героїзму та самопожерт-

ви. Чинити ці дії добре, але це ні для кого не є ні обов'язком, ні зобов'язанням. Понадобов'язкові акти не вимагаються, хоча за нормальних умов їх і добре було б вимагати, коли б не втрати й ризики для самого діяча. Особа, що чинить понадобов'язкову дію, не покликається на звільнення, що допускаються у випадку природних обов'язків. Бо, хоч ми й маємо природний обов'язок створювати велике благо, скажімо, тоді, коли нам випадає зробити це відносно легко, ми вільні від цього обов'язку, коли здійснення його вимагало б від нас забагато. Понадобов'язкові акти порушують питання, що мають першорядну вагу для етичної теорії. Наприклад, на перший погляд видається, нібито класичний утилітаристський погляд не в змозі їх пояснити. Скидається на те, що тут ми зобов'язані виконувати дії, що приносять більше благо для інших, хоч би чого це коштувало для нас самих, але за умови, що сума загальних вигод переважає суму інших відкритих для нас дій. Нічого подібного до тих винятків-звільнень не входить до формулювання природних обов'язків. Отже, декотрі з дій, що їх справедливість як чесність вважає за понадобов'язкові, можуть вимагатися принципом корисності. Однак я не стану розвивати цю тему далі. Понадобов'язкові дії згадано тут заради повноти картини. А зараз нам треба звернутися до інтерпретації початкової ситуації.

Примітки

¹ Див. працю Гарта *Концепт закону*: H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), с. 59 пр., 106 пр., 109—114, де обговорюється, коли можна сказати, що існують правила й правові системи.

² Про визначальні правила й інституції див. у праці Серла *Постанови про слово*: J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), с. 33—42. Див. також дослідження Анскомба «Про грубі факти»: G. E. M. Anscombe, «On Brute Facts», *Analysis*, т. 18 (1958),— й Дірса «Правила й утилітаризм»: B. J. Diggs, «Rules and Utilitarianism», *American Philosophical Quarterly*, т. 1 (1964),— де обговорюються різні інтерпретації правил.

³ Вираз “штучна ідентифікація інтересів” узято з характеристики Бентама у праці Елі Галеві *Формування філософського радикалізму*: Elie Halevi, *La Formation du radicalisme philosophique*, т. 1 (Paris, Felix Alcan, 1901), с. 20—24. Щодо “невидимої руки” див. *Багатство народів: The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, The Modern Library, 1937), с. 423.

⁴ *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, Macmillan, 1907), с. 267.

⁵ Див. працю Перелмана *Ідея справедливості й проблема доведення*: Ch. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, trans. J. Petrie (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), с. 41. Сюди відносяться два перші розділи цілком (оригінал: *De la Justice* (Brussels, 1943), але особливо с. 336—45.

⁶ Див. працю Лона Фулера *Моральність закону*: Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), р. IV.

⁷ Різні виклади цього принципу подібуються чи не в кожній праці з цінової теорії чи соціального вибору. Ясне витлумачення його дає Купманс у своїх *Трьох есеях про державу економічної науки*: T. C. Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, McGraw-Hill, 1957), с. 41—66. Див. також працю Сена *Колективний вибір і соціальний добробут*: A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), с. 21 пр. Ці твори містять усе (й навіть більше), що потрібне для наших цілей у цій книзі, а другий з них порушує й релевантні філософські питання. Прин-

цип дієвості запровадив Вільфредо Парето у своєму *Підручнику політекономії*: Vilfredo Pareto, *Manuel d'économie politique* (Paris, 1909), р. VI, §53, і додаток, §89. Переклад відповідних уривків можна знайти у праці Пейджа *Теорія корисності: книга лекцій*: A.N. Page, *Utility Theory: A Book of Readings* (New York, John Wiley, 1968), с. 38 пр. Споріднений концепт кривих індивідуальності започаткував Еджворт у своїй *Математичній психології*: F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (London, 1888), с. 20—29; див. також у Пейджа с. 160—167.

⁸ Щодо цього див.: Koopmans, *Three Essays on the State of Economic Science*, с. 49. Купманс зауважує, що точнішим терміном було б щось таке, як «розподільча дієвість».

⁹ Про застосування критерію Парето до систем громадських правил див. у праці Б'юкенена «Релевантність оптимальності Парето»: J.M. Buchanan, «The Relevance of Pareto Optimality», *Journal of Conflict Resolution*, т. 6 (1962), — а також у його, написаній у співавторстві з Гордоном Талоком, праці *Розрахунок згоди*: with Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962). Застосовуючи цей та інші принципи до інституцій, я йду за одним із моментів із «Двох концептів правил»: «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review*, т. 64 (1955). Ця дія має ту перевагу, серед усього іншого, що обмежує застосування принципів через ефекти гласності. Див. §23, прим. 8.

¹⁰ Цей факт дістав загальне визнання в економіці добробуту, наприклад, коли говориться, що дієвість (ефективність) має бути урівноважена з безсторонністю. Див., наприклад, праці: Тібора Щитовського *Добробут і конкуренція*: Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (London, George Allen and Unwin, 1952), с. 60—69, — й Літла *Критика економіки добробуту*: I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, 2nd ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), р. VI, особливо с. 112—116. Див. Сенові зауваги щодо обмеження принципу дієвості у його дослідженні *Колективний вибір і соціальний добробут*: Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, с. 22, 24—26, 83—86.

¹¹ Це визначення зроблено в дусі Сіджвікового припущення, висловленого в: *The Methods of Ethics*, с. 285 пр. Див. також працю Р. Г. Тоні *Рівність*: R.H. Tawney, *Equality* (London, George Allen and Unwin, 1931), р. II, sec. ii; а ще — «Ідею рівності» Вільямса: B. A. O. Williams, «The Idea of Equality», in *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W.G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), с. 125 пр.

¹² Це формулювання аристократичного ідеалу взято з вилучення аристократії Сантаяною в р. IV *Розсудку й суспільства*: Santayana, *Reason and Society* (New York, Charles Scribner, 1905), р. IV, с. 109 пр. Він каже, наприклад, що «аристократичний режим може бути виправданий поширенням блага з єдиного центру й доведенням, що, коли менше дано тим, що

вгорі, то менше дістанеться і тим, що нижче їх». Я вдячний Робертові Родсу (Robert Rodes) за його підказку мені, що природна аристократія є можливою інтерпретацією двох принципів справедливості та що ідеальна феодальна система також могла б спробувати реалізувати принцип відмінності.

¹³ Щодо цього див. Сенову працю *Колективний вибір і соціальний добробут*: Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, с. 138 пр.

¹⁴ Загальне обговорення процедурної справедливості див. у праці Браєна Барі *Політичне доведення*: Brian Barry, *Political Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), р. VI. Про проблему справедливого розподілу див. дослідження Люса і Райфі *Гри й рішення*: R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), с. 363—368 — та Гуго Стайнгауса «Проблема справедливого розподілу»: Hugo Steinhaus, «The Problem of Fair Division», *Econometrica*, т. 16 (1948).

¹⁵ Це визначення див. у Бауменовому викладі так званого критерію Фукса: M. J. Bowman, «Poverty in an Affluent Society», *Contemporary Economic Issues*, ed. N. W. Chamberlain (Homewood, Ill., R. D. Irwin, 1969), с. 53—56.

¹⁶ За прояснення цього моменту я вдячний Скотові Бурмену.

¹⁷ Див. праці: Спігелберг, «Захист людської рівності»: Herbert Spiegelberg, «A Defense of Human Equality», *Philosophical Review*, т. 53 (1944), с. 101, 113—123; Рафаел, «Справедливість і свобода»: D. D. Raphael, «Justice and Liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 51 (1950—1951), с. 187 пр.

¹⁸ Див., наприклад: Spiegelberg, с. 120 пр.

¹⁹ Див. працю Пеннока *Ліберальна демократія*: J. R. Pennock, *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* (New York, Rinehart, 1950), с. 94 пр.

²⁰ Див. дослідження Пері *Пуританство й демократія*: R. B. Perry, *Puritanism and Democracy* (New York, The Vanguard Press, 1944), р. XIX, sec. 8.

²¹ Проблема мерітократичного суспільства стала темою фантастичного твору Майкла Янга *Виникнення мерітократії*: Michael Young, *The Rise of Meritocracy* (London, Thames and Hudson, 1958).

²² За розробки цього моменту я вдячний Джонові Шаару з його «Рівністю можливостей і тим, що за межами»: John Schaar, «Equality of Opportunity and Beyond», *Nomos IX: Equality*, ed. by J. R. Pennock and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967), — а також Вільямсові з його «Ідеєю рівності»: B. A. O. Williams, «The Idea of Equality», с. 125—129.

²³ Див. *Еволюцію людства* Теодозіуса Добжанскі: Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven, Yale University Press, 1962), с. 242—252, — де обговорюється це питання.

²⁴ Див. *Етичні студії* Бредлі: F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2 вид. (Oxford, The Clarendon Press, 1927), с. 163—189.

²⁵ Див. працю Квайна *Слово й об'єкт*, за якою я тут іду: W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., M. I. T. Press, 1960), с. 257—262.

²⁶ Тут я завдячую Гартові з його працею «А чи існують якісь природні права?»: H. L. A. Hart, «Are There Any Natural Rights?» *Philosophical Review*, т. 64 (1955), с. 185 пр.

²⁷ Лок вважає, що ні завоювання, ні насильство й кривда не дають ніякого права, хоч би як вони були «забарвлені ім'ям, претензіями чи формами закону». *Другий трактат про урядування*: Locke, *Second Treatise of Government*, pars. 176, 20. Див. тлумачення Лока у Ханни Піткін: Hanna Pitkin, «Obligation and Consent I», *American Political Science Review*, т. 59 (1965), особливо с. 994—997,— чий основні ідеї я поділяю.

²⁸ У розрізненні між зобов'язаннями й природними обов'язками я спираюся на праці: Гарт, «Правове й моральне зобов'язання»: H. L. A. Hart, «Legal and Moral Obligation», in *Essays in Moral Philosophy*, вид. by A. I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), с. 100—105; Вайтлі, «Про обов'язки»: C. H. Whiteley, «On Duties», *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 53 (1952—53), й Брандт, «Концепти зобов'язання та обов'язку»: R. B. Brandt, «The Concepts of Obligation and Duty», *Mind*, т. 73 (1964).

²⁹ За прояснення цих моментів я вдячний Робертові Амдуру. Погляди, що намагаються виводити політичні зв'язки з самих лише консенсуальних актів, подібуються у працях Майкла Волцера *Зобов'язання: Есеї про непослух, війну й громадянство*: Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970), особливо с. ix—xvi, 7—10, 18—21, and p. 5; й Джозефа Тасмена *Зобов'язання й політичний комплекс*: Joseph Tussman, *Obligations and the Body Politic* (New York, Oxford University Press, 1960). Про це останнє див. у Ханни Піткін, *Зобов'язання й згода Я*: Hanna Pitkin, «Obligation and Consent I», с. 997 пр. Іще обговорення проблем теорії згоди, на додаток до Піткін, див. у розвідці Алана Гевірта «Політична справедливість»: Alan Gewirth, «Political Justice», in *Social Justice*, вид. R. B. Brandt (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1962), с. 128—141; а також у праці Пламенаца *Згода, свобода й політичне зобов'язання*: J. P. Plamenatz, *Consent, Freedom, and Political Obligation*, 2 вид. (London, Oxford University Press, 1968).

Розділ III

ПЕРВІСНА ПОЗИЦІЯ

У цьому розділі я поведу мову про ту філософську інтерпретацію початкової позиції, якій віддається перевага. Я посилаюсь на цю інтерпретацію як на первісну позицію. Почну з начерку природи доведення концепцій справедливості й пояснення, як альтернативи подаються так, що сторони повинні вибирати з певного переліку традиційних концепцій. Далі я опишу умови, що характеризують початкову ситуацію, під кількома заголовками: обставини справедливості, формальні примусові обмеження концепту права, запона незнання й розумовість договірних сторін. У кожному випадку я намагаюся вказати, чому риси, прийняті для популярної інтерпретації, є розсудковими з філософського погляду. Далі розглядаються природні напрямки розмірковування, які ведуть до двох принципів середньої корисності; розглядаються вони до зважування відносних переваг цих концепцій справедливості. Я доводжу, що два принципи будуть визнані, й подаю декотрі з головних підстав на підтримку цієї точки зору. Аби прояснити розбіжності між різними концепціями справедливості, я завершую розділ іншим поглядом на класичний принцип корисності.

20. Природа доведення концепцій справедливості

Інтуїтивна ідея справедливості як чесності зводиться до уявляння першопринципів справедливості як таких, що самі є предметом первісної угоди у доречно визначеній початковій ситуа-

ції. Ці принципи є тими засадами, що їх розумові особи, заклопотані плеканням своїх інтересів, приймуть у цій позиції рівності, аби ствердити основні умови своєї спілки. Треба довести, отже, що два принципи справедливості є вирішенням проблеми вибору, представленого первісною позицією. Аби це зробити, необхідно установити, що, за даних обставин сторін, з їхніми знаннями, віруваннями й інтересами, найкращим способом для кожної особи забезпечити свої цілі, з огляду на наявні альтернативи, є домовленість стосовно цих принципів.

Але ж очевидно, що нікому не засягти всього, чого б йому хотілося; цього не дозволяє вже саме існування інших осіб. Абсолютно найліпшим для всякої людини було б, коли б уся решта приєдналась саме до її концепції блага, хай там якою вона виявиться. Або ж, коли так не вийде, щоб вимагати від усіх інших справедливої поведінки, а самому щоб дозволено було робити собі які завгодно поблажки. А що інші особи нізащо не пристануть на такі умови спілкування, то ці форми егоїзму будуть відкинуті. Однак два принципи справедливості видаються розсудковою, розсудливою пропозицією. По суті, я хотів би довести, що ці принципи є найкращою відповіддю кожного, так би мовити, на відповідні вимоги інших. У цьому розумінні вибір цієї концепції справедливості є унікальним вирішенням проблеми, поставленої первісною позицією.

Будуючи доведення у цей спосіб, ми йдемо за відомою в соціальній теорії процедурою. Себто описується спрощена ситуація, в якій розумові індивіди з певними цілями й пов'язані одне з одним у певні способи мають, з огляду на їхнє знання обставин, вибирати з-поміж різних напрямків дії. Те, що ці індивіди хочуть робити, виводиться потім через строго дедуктивне розмірковування із цих припущень про їхні переконання й інтереси, про їхнє становище й відкриті перед ними вибори. Поведінка їхня, за виразом Парето, результує з уподобань та перепон¹. У теорії ціни, наприклад, рівновага

конкуруючих ринків уявляється такою, що виникає, коли багато індивідів, кожен з яких плекає свої власні інтереси, поступаються одне одному тим, із чим їм найлегше розлучитися, аби взамін дістати те, чого вони найдужче бажають. Рівновага є результатом угод, що вільно укладаються між охочими переговорниками. Для кожної особи це — найкраща ситуація, якої вона може досягти через вільний обмін, що узгоджується з правом і свободою інших домагатися здійснення своїх інтересів у той самий спосіб. Ось чому цей стан справ є рівновагою, що зберігатиметься за відсутності подальших змін в обставинах. Ніхто не має ніякої спонуки її порушувати. Коли який-небудь відступ від цієї ситуації приводить у рух тенденції, що її відновлюють, тоді рівновага є стабільною.

Звісно, той факт, що якесь там становище є ситуацією рівноваги, хай навіть стабільної, не веде до висновку, нібито воно є правильним чи справедливим. Він тільки означає, що, коли люди цінують свою позицію, вони намагаються дієво зберегти її. Зрозуміло, що й певний баланс ненависті й ворожості може бути стабільною рівновагою; кожен може вважати всяку ймовірну зміну тієї рівноваги за погіршення. Найліпше, що тільки може кожен зробити для себе, може бути умовою хіба меншої несправедливості, а не найбільшого блага. Моральне поцінування ситуацій рівноваги залежить від фонових обставин, які їх визначають. Саме в цьому моменті концепція первісної позиції втілює риси, притаманні моральній теорії. Адже, хоча теорія цінни, скажімо, й намагається пояснювати рух ринку припущеннями про чинні діючі тенденції, улюблена у філософів інтерпретація початкової ситуації втілює умови, що їх, як вважається, є розсудководоречним накладати на вибір принципів. На противагу соціальній теорії, мета тут — схарактеризувати цю ситуацію так, аби принципи, що будуть вибрані, хоч би якими вони виявилися, були прийнятні з моральної точки зору. Первісна позиція визна-

чається в такий спосіб, що вона виступає таким собі статус-кво, у якому всякі досягнуті домовленості будуть чесними. Це такий стан справ, коли сторони є рівно представленими як моральні особи, а результат не обумовлюється довільними випадковостями чи відносною рівновагою соціальних сил. Тож справедливість як чесність виявляється здатною від самого початку послуговуватися ідеєю суто процедурної справедливості.

Тож зрозуміло, що первісна позиція є суто гіпотетичною ситуацією. Нічого їй подібного ніде й ніколи не мало місця в дійсності, хоча ми можемо, свідомо йдучи за тими примусовими обмеженнями, що їх вона виражає, зімітувати розмірковування сторін. Метою концепції первісної позиції не є витлумачення людської поведінки, ото хіба в тих межах, наскільки вона намагається пояснити наші моральні судження й допомагає з'ясувати, звідки у нас чуття справедливості. Справедливість як чесність є теорією наших моральних почуттів, як їх виявляють наші зважені судження у рефлексивній рівновазі. Ці почуття згодом відбиваються, до певної міри, на наших думках і діях. Тож, хоча концепція первісної позиції і є частиною теорії поведінки, звідси аж ніяк не впливає, нібито існують реальні ситуації, що її нагадують. Що потрібно, так це щоб принципи, які будуть прийняті, відігравали належну роль у нашій моральній думці й поведінці.

Слід також відзначити, що прийняття цих принципів не вважається таким собі психологічним законом чи якоюсь вірогідністю. В ідеальному розумінні принаймні я хотів би довести, що їх визнання — це єдиний вибір, сумісний із повним описом первісної позиції. Мое доведення має за мету бути в кінцевому підсумку строго дедуктивним. Звісно ж, особи у первісній позиції мають певну психологію, оскільки про їхні переконання й інтереси робляться різні припущення. Ці припущення я виводжу разом із іншими засновками в описі цієї

початкової ситуації. Але, зрозуміло, ці аргументи можуть бути цілковито дедуктивними, як те засвідчують політичні й економічні теорії. Нам слід прагнути до свого роду моральної геометрії, з усіма конотаціями строгості, що асоціюються з цим терміном. На лихо, тим міркуванням, що я подаватиму, далеко до цього, оскільки тут вельми багато інтуїтивного. Однак істотно важливо не випускати з уваги того ідеалу, якого ми хотіли б досягти.

І остання заувага. Є, як я сказав, чимало можливих інтерпретацій початкової ситуації. Ця концепція варіюється залежно від того, як уявляти договірні сторони, якими, за нашою характеристикою, є їхні переконання й інтереси, які є в їхньому розпорядженні альтернативи тощо. У цьому розумінні існує багато різних контрактаріанських теорій. Справедливість як чесність є лиш однією з них. Але питання виправдання розв'язується, наскільки це можливо, через доведення, що існує одна інтерпретація початкової ситуації, котра найкраще виражає умови, які широкі кола вважають досить розсудковими для накладання на вибір принципів, однак веде водночас до такої концепції, що характеризує наші зважені судження у рефлексивній рівновазі. Ось на цю найпопулярнішу, чи то стандартну, інтерпретацію я й посилюватимуся як на первісну позицію. Ми можемо припустити, що для кожної традиційної концепції справедливості існує якась така інтерпретація початкової ситуації, що в ній її принципи є вирішенням, якому віддають перевагу. Тож, наприклад, є інтерпретації, що ведуть як до класичного, так і до середнього принципів корисності. Ці варіації початкової ситуації ми згадуватимемо по ходу розвитку нашої дискусії. Отже, процедура теорій суспільного договору забезпечує нас певним аналітичним методом для порівняльного вивчення концепцій справедливості. При цьому намагаються виставляти різні умови, втілені в договірній ситуації, де будуть вибрані їхні принципи. У цей спосіб формулюють усю ту множину ос-

новних припущень, на яких нібито й вибудовуються оці концепції. Та коли більшість філософів віддає перевагу одній якійсь інтерпретації й коли її принципи характеризують наші зважені судження, тоді ми дістаємо процедуру й для виправдання. Спочатку ми не можемо знати, чи існує така інтерпретація, але ми щонайменше знаємо, чого шукати.

21. Подання альтернатив

А зараз від цих зауваг про метод звернімося до опису первісної позиції. Я розпочну з питання альтернатив, відкритих особам у цій ситуації. Звісно, в ідеалі хотілося б сказати, що вони мають вибирати з усіх можливих концепцій справедливості. Одна очевидна складність полягає тут у тому, як ці концепції так схарактеризувати, аби їх можна було представити особам у первісній позиції. І все ж, навіть коли виходити з припущення про можливість визначення цих концепцій, і тоді немає ніякої певності, чи сторони зроблять найкращий вибір; можуть виявитися опущеними ті принципи, яким мала б бути віддана найбільша перевага. Бо й справді, може й не існувати найкращої альтернативи: можна уявити, що на кожну концепцію справедливості припадає ще якась, краща за неї. А навіть коли й існує найкраща альтернатива, то видається непростим описати інтелектуальні спроможності сторін так, аби цей оптимум (чи навіть правдоподібніші концепції) міг напевне прийти до них. Деякі вирішення проблеми вибору можуть досить ясно вималюватися по ретельному розмірковуванню; інша річ — описати сторони так, щоб їхні дискусії породжували ці альтернативи. Отож, хоча два принципи справедливості й можуть бути вищими за відомі нам концепції, все ж якийсь несформульований досі набір принципів є таки ліпшим.

Аби дати раду цій проблемі, я вдамся до наступного засобу. Просто візьму як даність певний корот-

кий перелік традиційних концепцій справедливості, наприклад, тих, що ми вже обговорювали в першому розділі, й додам ще кілька можливостей, які припускаються двома принципами справедливості. Далі зроблю припущення, що сторонам представлено цей перелік і від них вимагається, аби вони одностайно погодилися: серед перелічених таки є одна, найкраща концепція. Ми можемо припустити, що цього рішення вони доходять через низку парних порівнянь. Отак і буде доведено перевагу тих двох принципів: коли вже усі погодяться, що саме їх слід вибрати, відкинувши кожную з решти альтернатив. У цьому розділі я переважно розглядатиму вибір між двома принципами справедливості й двома формами принципу корисності (класичною й середньою засадами). Далі будуть розглянуті порівняння з перфекціонізмом та змішаними теоріями. Оце в такий спосіб я намагаюся довести, що саме ті два принципи мають бути вибрані з переліку.

Але ж згодом це — не той задовільний шлях, яким варто йти. Краще було б, коли б ми спочатку могли визначити необхідні й достатні умови для унікально кращої концепції справедливості, а вже тоді й показати таку концепцію, що виконує ці умови. Зрештою, може, хтось колись і зуміє таке створити. А тим часом я не бачу, яким чином можна було б уникнути вжитку нашвидкуруч дібраних оперативних методів. До того ж використання таких процедур могло б указати й на загальне вирішення нашої проблеми. Тож може з'ясуватися, що, поки ми швидко проходимемо через ці порівняння, розмірковування сторін якраз і виокремить певні риси основної структури як бажані та що ці риси матимуть природні максимальні й мінімальні властивості. Припустімо, наприклад, що для осіб у первісній позиції було б розумовим-раціональним віддати перевагу суспільству з якнайбільшою рівною свободою. І далі припустімо, що, хоч вони й воліють мати такі соціальні й економічні вигоди, які б працювали на загальне благо, вони водночас напо-

лягають і на пом'якшенні способів, у які людей роблять привілейованими чи позбавленими привілеїв природні й соціальні випадковості. Якщо ці дві риси єдино релевантні та якщо принцип рівної свободи є природним максимумом першої риси, а принцип різниці (примусово обмежений чесною рівністю можливостей) — природним максимумом другої, тоді, не беручи до розгляду проблеми пріоритетності, два принципи й будуть оптимальним рішенням. Той факт, що неможливо конструктивно характеризувати чи бодай перелічити всі можливі концепції справедливості а чи описати сторони так, аби вони були зобов'язаними про них думати, не є перепорою цьому висновку.

Далі розвивати ці спекуляції недоцільно. Поки що ще не зроблено ж ніякого зусилля, щоб дати раду загальній проблемі найкращого вирішення. Тож я зводжу все доведення до слабкішої точки зору, що два принципи будуть вибрані з концепцій справедливості за наступним переліком.

- А. Два принципи справедливості (в серійному порядку)
 - 1. Принцип найбільшої рівної свободи
 - 2. а) Принцип (чесної) рівності можливостей
б) Принцип різниці
- Б. Змішані концепції. Підставляємо одну з них замість А2 вище
 - 1. Принцип середньої корисності, або
 - 2. Принцип середньої корисності, підпорядкований якомусь обмеженню: або
 - а) що має підтримуватися певний соціальний мінімум, або
 - б) що загальний розподіл не повинен бути зашироким; або
 - 3. Принцип середньої корисності, підпорядкований кожному з обмежень Б2 плюс принцип рівності чесних можливостей
- В. Класичні телеологічні концепції
 - 1. Класичний принцип корисності
 - 2. Середній принцип корисності

3. Принцип довершеності

Г. Інтуїціоністські концепції

1. Зрівноважити тотальну корисність супроти принципу рівного розподілу
2. Зрівноважити середню корисність супроти принципу відшкодування
3. Зрівноважити перелік принципів, що видаються вірогідними на перший погляд (як підхожих)

Д. Егоїстичні концепції (див. §23, де пояснюється, чому, строго кажучи, егоїстичні концепції не є альтернативами)

1. Диктатура першої особи: всі повинні служити моїм інтересам
2. «Вільний вершник»: нехай усі інші діють по справедливості, окрім мене, коли мені так забагнеться
3. Загальна: всім дозволяється дбати про свої власні інтереси, як кому заманеться

Заслуг цих традиційних теорій запевне вистачить для виправдання зусилля, витраченого на їх класифікування. І в будь-якому випадку вивчення цієї класифікації буде корисним способом намацати свою стежку до ширшого питання. Але ж кожна з цих концепцій має здогадно свої активи й заборгованості, й є аргументи як за будь-котру, що вибирається, альтернативу, так і проти. Той факт, що котрась концепція є відкритою критиці, не є обов'язково вирішальним контраргументом проти неї, достоту як і певні бажані риси не завжди бувають вирішальними аргументами на її користь. Рішення осіб у первісній позиції ґрунтується, як ми переконаємося, на рівновазі різноманітних міркувань. У цьому розумінні в основі теорії справедливості криється апелювання до інтуїції. Одначе, коли усе вже підраховано, ми можемо отримати цілковиту ясність щодо того, де міститься рівновага розсудку. Релевантні (розсудкові) підстави можуть бути так розкладені й проаналізовані описом первісної позиції, що одна котрась концепція справедливості виявить-

ся виразно кращою за інші. Доведення її не є, в строгому розумінні, доказом — поки що принаймні; однак, як каже Міл, воно може навести такі міркування, що виявляться здатними визначити інтелект².

Перелік концепцій є до значної міри самопояснювальним. Однак не зайвими можуть виявитися декілька коротких коментарів. Кожна концепція знаходить вираження у доладно простий спосіб і кожна є чинною беззастережно, себто незалежно від обставин чи стану суспільства. Жоден із принципів не є випадковим щодо певних соціальних чи інших умов. Але ж є одна підстава дотримуватися простоти речей. Буде легко сформулювати певний комплекс концепцій, кожному з яких задумано для застосування тільки тоді, коли це допускають особливі обставини, причому ці розмаїті умови мають бути вичерпними й взаємовиключними. Наприклад, одна концепція може бути придатною на одній стадії розвитку культури, а друга — на другій. Така «родина» концепцій може сама вважатися окремою концепцією справедливості; вона складатиметься з певного набору впорядкованих пар, і кожна з пар буде концепцією справедливості, придатною для обставин, до яких вона застосовується. Але якщо ми додамо ще й концепцій цього типу до переліку, тоді наша проблема зробиться вельми ускладненою, коли не некерованою. До того є й підстава вилучати альтернативи цього типу, бо ж природно поцікавитися, який саме принцип лежить в основі й визначає впорядковані пари. Тут я припускаю, що котрась упізнавано етична концепція точно визначає підхожі принципи за наявності кожної з тих умов. Справді, саме цей беззастережний принцип і визначає концепцію, виражену набором упорядкованих пар. Отже, допустити такі «родини» до нашого переліку означає включити такі альтернативи, що не розкривають своєї власної основи. Тож я виключатиму їх, оглядаючись іще й на цю причину. А ще, як з'ясовується, бажано характеризувати

первісну позицію так, щоб сторони мали вибирати принципи, які були б чинними беззастережно, незалежно від обставин. Цей факт пов'язаний із кантівською інтерпретацією справедливості як чесності. Але я цю справу лишаю поза розглядом — розгляну згодом (§40).

І, нарешті, один очевидний момент. Доведення двох принципів чи й, по суті, всякої концепції, завжди співвідноситься з певним переліком альтернатив. Коли ми змінимо той перелік, то назагал муситиме змінитися й саме доведення. Подібні зауваги стосуються й до всіх рис первісної позиції. Існує ж неозначено багато варіацій початкової ситуації, а тому, безперечно, — й неозначено багато теорем моральної геометрії. Лише декілька з них мають бодай якийсь філософський інтерес, оскільки більшість варіацій є іррелевантними з моральної точки зору. Ми повинні намагатися викермувати з побічних питань, не втрачаючи водночас із поля зору й специфічних припущень нашого доведення.

22. Обставини справедливості

Обставини справедливості можна описати як ті нормальні умови, за яких людська співпраця буває і можливою, й необхідною³. Тож, як я зазначив ще напочатку, хоча суспільство і є кооперативним підприємством у справі взаємовигоди, типова для нього одночасна позначеність і конфліктом, і тотожністю інтересів. Тут існує ідентичність інтересів, оскільки соціальна співпраця уможливає таке життя, яке є кращим для всіх, аніж мав би кожен порізно, коли б усяк намагався жити лише зі своїх власних зусиль. Існує тут і конфлікт інтересів, оскільки люди не байдужі до того, як розподіляються найбільші блага, витворені внаслідок їхньої співпраці, адже кожен з них, домагаючись своїх цілей, віддає перевагу більшій частці перед меншою. Тож принципи потрібні, щоб вибрати одне з-поміж багатьох соціальних облашту-

вань, які визначають цей розподіл вигод, та щоб підписатися під угодою про належні дистрибутивні частки. Оці вимоги й визначають роль справедливості. Фонові обставини, що витворюють ці потреби, і є обставинами справедливості.

Ці умови можна поділити на два типи. По-перше, існують об'єктивні обставини, що роблять людську співпрацю і можливою, й необхідною. Отже, багато індивідів співіснують разом в один і той самий час на якійсь певній географічній території. Ці індивіди є приблизно подібними і в фізичних, і в ментальних спроможностях, чи принаймні їхні здатності є порівнянними в тому, що жоден з них не може панувати над рештою. Вони вразливі перед нападом, і всі улягають потребі координувати свої плани через згуртовану силу інших. І, нарешті, існує ще умова помірної нестачі, яка, зрозуміло, охоплює широкий діапазон ситуацій. Природні та інші ресурси не бувають настільки багатими, щоб дозволити існування надмірних схем співпраці, хоча й умови не бувають такими вже тяжкими, аби через них плідні заміри неодмінно зазнавали невдачі. Хоча взаємовигідні обладунки і є реально досяжними, однак добуті через них блага все відстають від вимог, що їх висувають люди.

Суб'єктивні обставини є релевантними аспектами суб'єктів співпраці, себто осіб, що працюють разом. Тож, хоча сторони й мають приблизно подібні потреби й інтереси, чи то в численних відношеннях взаємодоповнюючі потреби й інтереси, що уможливають взаємовигідну співпрацю між ними, кожен із них, незважаючи на це, має свої власні життєві плани. Ці ж плани, чи концепції блага, ведуть до того, що індивіди починають плекати різні цілі й наміри, а також заявляти конфліктні претензії на наявні природні й соціальні ресурси. До того ж, хоча інтереси, що їх просувають ці плани, й не сприймаються як інтереси «я», вони є інтересами такого «я», котре розглядає свою концепцію блага як гідну визнання й прощовхує претензії від її імені як

такі, що заслуговують удоволення. А ще я припускаю, що люди страждають від різних недоліків знання, думки й судження. Їхнє знання є неминуче неповним, їхні здатності міркування, пам'яті й уваги — завжди обмеженими, а судження їхнє буває, з високою часткою ймовірності, спотвореним тривогою, упередженістю й заклопотаністю своїми власними справами. Декотрі з цих вад породжуються моральними хибами, егоїзмом і недбальством — однак до значної міри вони є просто частиною природного становища людей. Унаслідок чого існує не лише різність життєвих планів в індивідів, але ще й множинність філософського та релігійного переконання, а також політичних і соціальних доктрин.

От на це сузір'я умов я й посилатимусь як на обставини справедливості. Г'юмове витлумачення їх особливо ясне, а попереднє моє резюмування не додає ж нічого істотного до його куди повнішого викладу. Для простоти я часто наголошую умову помірної нестачі (серед об'єктивних обставин) й умову конфлікту інтересів (поміж обставин суб'єктивних). Тож можна б сказати коротко, що обставини справедливості визнаються завжди, коли тільки особи висувають суперечливі претензії до розподілу соціальних вигод за умов помірної нестачі. Коли б не існувало цих обставин, то не було б і нагоди виявитися чесноті справедливості, достоту як за відсутності загрози тілесному здоров'ю й життю не було б нагоди для вияву фізичної хоробрості.

І ще дещо треба прояснити. По-перше, я, звісно, виходитиму з припущення, що особи у первісній позиції знають: ці обставини справедливості визнаються. Оце стільки вони приймають за само собою зрозуміле стосовно умов свого суспільства. Наступним припущенням буде те, що сторони з усіх сил намагаються просувати кожна свою концепцію блага та що в силкуванні домогтися цього вони не є скутими якимись попередніми моральними зв'язками одного з одним.

Однак постає питання, чи особи у первісній позиції мають зобов'язання та обов'язки до третіх сторін, наприклад, до своїх безпосередніх спадкоємців. Сказати, що мають, це буде один спосіб вирішення питань справедливості між поколіннями. Однак мета справедливості як чесності — спробувати вивести всі обов'язки й зобов'язання справедливості з інших розсудкових умов. Тож слід по змозі уникати цього виходу. Перед нами відкрито декілька інших шляхів. Ми можемо прийняти яке-небудь мотиваційне припущення й уявити собі сторони такими, що представляють певну неперервну лінію претензій. Наприклад, можна припустити, що вони — голови родин, а тому мають бажання поліпшити добробут принаймні своїх безпосередніх нащадків. Або ж ми можемо вимагати від сторін, аби вони пристали на принципи, підпорядковані тому примусовому обмеженню, що вони хотіли б, щоб і всі попередні покоління дотримувалися тих же самих принципів. Я вірю, що через підхоже поєднання таких обумовлень можна б пов'язати водно весь ланцюг поколінь та узгодити принципи, які доладно враховували б інтереси кожного (§§24, 44). Якщо це правильно, то нам би пощастило вивести обов'язки перед іншими поколіннями із розсудкових умов.

Слід тут відзначити, що я не вдаюся ні до яких обмежувальних припущень відносно плеканих сторонами концепцій блага, за винятком того, що це — розумові довготермінові плани. Хоча ці плани й визначають цілі та інтереси того чи того «я», тут немає припущень про егоїстичність чи себелюбність тих цілей та інтересів. Чи це дійсно так, залежить від типів цілей, що їх плекає особа. Коли кінцевими цілями особи є багатство, пост, вплив, акалади соціального престижу, тоді, звісно, її концепція блага є егоїстичною. Її панівні інтереси — в ній самій, це не просто, як і завжди має бути, інтереси «я»⁴. Тож немає непослідовності у припущенні, що, хайно відсунеться запона незнання, сторони враз з'ясяють, що вони мають зв'язки почуття й прихиль-

ності ще й хочуть сприяти інтересам інших і бачити досягнення їхніх цілей. Але постулат взаємної незацікавленості осіб у первісній позиції вводиться, аби була певність того, що принципи справедливості не засновуються на сильних припущеннях. Пригадаймо, що призначення первісної позиції — бути втіленням широко поділюваних і все ж слабких умов. Отже, всяка концепція справедливості не повинна висувати як передумову екстенсивні зв'язки природного почуття. Вибудовуючи основу теорії, слід намагатися припускати якомога менше.

І, нарешті, я виходитиму з припущення, що стосунки у первісній позиції є взаємно незацікавленими: у них немає готовності жертвувати своїми інтересами заради інших. Намір тут — змодельовати людські поведінку й мотиви у випадках, коли виникають питання справедливості. Духовним ідеалам святих і героїв можна опиратися так само непримиренно, як і всяким іншим інтересам. Конфлікти, пов'язані з домаганням цих ідеалів, є найтрагічнішими з усіх. Тож справедливість є чеснотою таких практик, де є конкуруючі інтереси й де особи відчувають право наполягати на своїх правах одне перед одним. У якій-небудь спільці святих, що зійшлися на котромусь спільному ідеалі (якщо подібна спільнота могла б існувати взагалі), не було б ніяких диспутів про справедливість. Кожен із них безкорисливо працював би для єдиної мети, як її визначено їхньою спільною релігією, і посилення на цю мету (коли, припустимо, сформульовано її чітко) залагоджувало б усяке правове питання. Але ж людське суспільство характеризується обставинами справедливості. Витлумачення цих умов не містить ніякої конкретної теорії людської мотивації. Швидше його мета — віддзеркалювати в описі первісної позиції стосунки індивідів одного з одним, чим і створюються умови для постановки питань справедливості.

23. Формальні обмеження концепту права

Становище осіб у первісній позиції відбиває певні примусові обмеження. Альтернативи, відкриті їм та їхньому знанню своїх обставин, обмежені в декілька способів. На ці обмеження я посилаюсь як на примусові обмеження концепту права, оскільки вони є чинними для вибору всіх етичних принципів, а не лише засад справедливості. Якщо сторонам випадає визнавати принципи ще й для інших чеснот, то застосовані будуть і ці примусові обмеження.

Спочатку я розгляну примусові обмеження альтернатив. Є ж певні формальні умови, що їх, як видається, розсудково було б накласти на концепції справедливості, котрі мають бути допущені згідно із представленим сторонам переліком. Я не стверджую, ніби ці умови впливають із концепту права, і вже ж не із значення моральності. Я уникаю апелювання до аналізу концептів як вирішальних у своєму роді моментів. Існує багато примусових обмежень, що можуть бути доладно пов'язані з концептом права, і з них можна робити такий чи інший вибір, вважаючи його визначальним у рамках конкретної теорії. Вартісність усякого визначення залежить від міцності теорії, що з нього результує; само ж по собі визначення не може розв'язати жодного фундаментального питання⁵.

Відповідність цих формальних умов виводиться із завдання принципів права прилагоджувати претензії, що їх висувають особи до своїх інституцій та одне до одного. Якщо принципи справедливості мають відігравати свою роль: установлювати основні права та обов'язки й визначати розподіл вигод,— то ці вимоги є досить природними. Кожна з них є доречно слабкою, і я припускаю, що їх задовольняють традиційні концепції справедливості. Однак ці умови виключають різні форми егоїзму, як я відзначаю нижче, і це свідчить про те, що вони не по-

збавлені моральної сили. Ось чому ще потрібніше, щоб умови були виправдані не визначенням чи аналізом концептів, а лише розсудковістю теорії, що її частиною вони є. Я погрупував їх під п'ятьма відомими заголовками.

По-перше, принципи мають бути загальними. Себто має бути можливість формулювати їх, не вдаючись до того, що можна інтуїтивно розпізнати як власні назви чи жорстко визначені описи. Тож присудки, використовувані у їх ствердженні, повинні виражати загальні якості й співвідношення. На лихо, глибокі філософські складнощі, здається, перегородили шлях до задовільного витлумачення цих справ⁶. Тут я не братимуся дати їм раду. Всяк, хто подає котрись теорію справедливості, повинен уникати проблеми визначення загальних якостей і співвідношень і керуватися тим, що виглядає розсудковим. Далі: оскільки сторони не мають ніякої специфічної інформації про самих себе чи про своє становище, вони не можуть якимось чином самі себе ідентифікувати. Навіть коли б котрась особа зуміла привести інших до згоди, то вона все одно не знала б, як виставити принципи у вигідному для неї світлі. По суті, сторони змушені пристати на загальні принципи, розуміючи це поняття в інтуїтивний спосіб.

Природність цієї умови полягає почасти у тому фактові, що першопринципи повинні бути здатними слугувати чимось на кшталт такої собі громадської хартії добре організованого суспільства у його неперервному розвитку. Бувши беззастережними, вони завжди чинні (за обставин справедливості), а знання про них має бути відкритим для індивідів у будь-якому поколінні. Отже, потреба розуміти ці принципи не повинна вимагати знання випадкових конкретностей, не кажучи вже про посилення на індивідів чи спілки. Традиційно найочевиднішим випробуванням на цю умову є ідея, що правильне — це те, що узгоджується з Божою волею. Але фактично цю доктрину зазвичай підтримує який-небудь

аргумент із загальних принципів. Наприклад, Лок гадав, що фундаментальний принцип моралі такий: якщо одну особу створено другою (в теологічному розумінні), тоді та особа має обов'язок слухатися приписів, що їх установив для неї її творець⁷. Цей принцип абсолютно загальний і, якщо природа світу відповідає Локовому поглядові, виокремлює Бога як легітимний моральний авторитет. Умова загальності тут не порушується, хоча це може виглядати й так на перший погляд.

Далі: принципи мають бути універсальними в застосуванні. Вони повинні бути чинними для всіх і кожного, в силу того, що ці є моральними особами. Тож я припускаю, що всяк може зрозуміти ці принципи й послуговуватися ними у своїх розмірковуваннях. Це накладає горішню межу різновидів на те, наскільки складними вони можуть бути, а також на типи й число розрізень, що вони проводять. До того ж всякий принцип вилучається, якщо він виявиться суперечливим чи самозаперечним, аби ніхто не діяв на його підставі. Подібним же чином, коли виявиться доречним діяти згідно з котримось принципом лише за умови схилення інших до відмінної від нього засади, такий буде теж неприпустимим. Принципи слід вибирати з огляду на наслідки виконання їх усіма.

Як уже визначено, загальність із універсальністю є відмінними умовами. Наприклад, егоїзм у вигляді диктатури першої особи (кожен повинен слухатися моїм — чи то Перікловим — інтересам) задовольняє універсальність, але не загальність. Хоча всі могли б діяти у згоді з цим принципом і результати в деяких випадках могли б бути аж ніяк не поганими, залежно від інтересів диктатора, однак цей особовий займенник (чи ім'я) порушував би першу умову. Знов же, загальні принципи можуть не бути універсальними. Вони можуть бути сформульовані так, щоб мати чинність лише для обмеженого класу індивідів, наприклад, для виокремлених особливими біологічними чи соціальними ха-

рактерними рисами, скажімо, кольором волосся, класовим становищем чи ще чим. Звичайно, протягом своїх життів індивіди набувають різних зобов'язань і беруть на себе притаманні лише їм обов'язки. І все ж ці різноманітні обов'язки та зобов'язання є наслідком першопринципів, чинних для всіх як моральних осіб; виведення ж цих вимог має певну спільну основу.

Третя умова — умова гласності; вона природним чином постає з контрактаріанської точки зору. Сторони припускають, що вони вибирають принципи для котроїсь громадської концепції справедливості⁸. Вони виходять із припущення: кожен знатиме про ці принципи все, що хотів би знати, коли б їх прийняття стало наслідком якоїсь угоди. Тож загальне усвідомлення їх універсального прийняття повинне б мати бажані ефекти й підтримувати стабільність соціальної співпраці. Різниця між цією умовою й умовою універсальності зводиться до того, що ця остання спонукає сторони оцінювати принципи на основі розумного й регулярного дотримання їх усіма. Але ж може так статися, що всі мали б розуміти якийсь принцип і його дотримуватися, і все ж цей факт не стає широко відомим чи недвозначно визнаним. Головне в умові гласності — це те, щоб сторони оцінили концепції справедливості як визнані громадськістю й цілковито ефективні моральні конституції соціального життя. Умова гласності виразно проглядає з Кантового вчення про категоричний імператив, оскільки вона вимагає від нас діяти у згоді з принципами, що їх всяк, будучи розумовою особою, хотів би запровадити в якості закону для царства цілей. Він уявляв собі це царство як таку собі етичну співдружність, що має подібні моральні засади для своєї громадської хартії.

Наступною умовою буде та, що всяка концепція права повинна накладати певне упорядкування на конфліктуючі претензії. Ця потреба впливає безпосередньо з ролі її принципів у справі прилаго-

дження конкуруючих вимог. Однак тут є складність із вирішенням, що має вважатись за упорядкування. Бажано, безперечно, щоб концепція справедливості була повною, себто спроможною дати порядок усім претензіям, які тільки можуть виникнути (чи мають ймовірність виникнути) на практиці. І те впорядкування має бути назагал перехідним: коли, скажімо, перше облаштування основної структури класифікується справедливіш за друге, а друге — справедливіш за третє, тоді й перше має бути справедливішим за третє. Ці формальні умови є достатньо природними, хоча задовольнити їх буває не завжди легко⁹. Але хіба випробування боєм є різновидом ухвалення рішення? Зрештою, й фізичний конфлікт і вдавання до зброї результують у такому чи іншому впорядкуванні; певні претензії дійсно здобувають перемогу над іншими. Головний закид цьому впорядкуванню не той, ніби воно може бути неперехідним. Принципи права й справедливості приймаються швидше для уникнення апеляцій до насильства й хитрощів. Тож я припускаю, що для кожного, відповідно до його погрози, погрозна вигода не є концепцією справедливості. Їй не вдається установити якесь упорядкування в потрібному розумінні — таке впорядкування, що засновувалося б на певних релевантних аспектах осіб та їхнього становища, які є незалежними від їхньої соціальної позиції а чи їхньої здатності залякувати й примушувати¹⁰.

П'ята й остання умова — це умова остаточності. Сторони мають оцінити систему принципів як суд останньої інстанції для практичного розсудкового міркування. Немає ж бо вищих норм, до яких можна було б звернутися з аргументами на підтримку претензій; успішне висновування з цих принципів є остаточним. Якщо ми думаємо в термінах цілковито загальної теорії, котра має принципи для всіх чеснот, тоді така теорія точно визначає сукупність релевантних міркувань та їхні відповідні важливості, а її вимоги є вирішальними. Вони переважаю-

ють вимоги закону й звичаю та й соціальні правила взагалі. Ми повинні установлювати й шанувати соціальні інституції як принципи права й прямої справедливості. Виведені з цих принципів висновки також переважають міркування обачності й особистої вигоди. Це не означає, ніби ці принципи наполягають на саможертвності; адже сторони, накреслюючи концепцію права, враховують, наскільки це можливо, і свої інтереси. Претензії особистої обачності уже ж отримали належну їм вагу в рамках повної системи принципів. Довершена схема є остаточною в тому розумінні, що, коли хід практичного розсудкового міркування, яке вона визначає, сягнув свого завершення, тоді й питання розв'язано. Претензії існуючих соціальних облаштувань та особистої вигоди дістали належне їм допущення. Ми не можемо наприкінці починати розглядати їх заново тому тільки, що нам не до вподоби результати.

Отже, ці умови концепцій права, коли їх узяти разом, доходять ось такого висновку: всяка концепція права є набором принципів, загальних формою й універсальних у застосуванні, який має дістати громадське визнання як суд останньої інстанції для впорядкування конфліктуючих претензій моральних осіб. Принципи справедливості ідентифікуються через їх особливі роль і тему, до яких вони прикладаються. Але ж самі собою ці п'ять умов не виключають жодної з традиційних концепцій справедливості. Однак тут слід зазначити, що вони таки вилучають перелічені варіанти егоїзму. Умова загальності усуває і диктатуру першої особи, й вияви «вільного вершника», оскільки в кожному випадку потрібні були б котре-небудь власне ім'я, чи займенник, чи жорстко визначений опис, покликані або виокремити диктатора, або характеризувати «вільного вершника». Однак загальність не виключає загального егоїзму, адже кожній особі дозволяється робити все, що, на її думку, найімовірніше посприє здійсненню її власних цілей.

Цей принцип можна чітко виразити в абсолютно загальний спосіб. Саме умова впорядкування робить загальний егоїзм неприпустимим, бо, хоч кожному вільно домагатися своїх цілей, як йому завгодно, й хоч кожному випадає дбати про свої власні інтереси, конкуруючі претензії зовсім ніяк не класифікуються за рангом і всякий наслідок визначається силою й хитрістю.

Отже, ті декілька різновидів егоїзму не фігурують у представленому сторонам переліку. Звісно, цей висновок не викликає подиву, бо ж очевидно, що сторони у первісній позиції, вибираючи одну з концепцій, можуть куди краще подбати про самих себе. Коли вже вони поставили питання, на які принципи слід би пристати всім, жоден різновид егоїзму не є більше, ні в якому випадку, серйозним кандидатом на обміркування. Чим тільки підтверджується те, що ми й так знали, а саме: що егоїзм, хоч і логічно витриманий і не ірраціональний у цьому розумінні, є несумісним із тим, що ми інтуїтивно розглядаємо як моральну точку зору. Значущість егоїзму в філософському відношенні не є мов котроюсь альтернативною концепцією права, а постає викликом усякій такій концепції. У справедливості як чесності це відбито у тому факті, що ми можемо інтерпретувати загальний егоїзм як такий момент, що про нього не домовляються. Саме на ньому й спіткнуться сторони, коли не спроможуться досягти порозуміння.

24. Запона незнання

Ідея первісної позиції полягає в тому, щоб заснувати таку справедливу процедуру, аби й усі погоджені принципи також були справедливими. Тут мета — використати поняття суто процедурної справедливості як основу для теорії. Якось ми повинні звести до нуля ефекти специфічних випадковостей, що штовхають людей на незгоди, спокушаючи їх експлуатувати соціальні й природні

обставини собі на вигоду. Отож, аби зробити це, я припускаю, що сторони розташовані за запоною незнання. Вони не знають, як усі ті різноманітні альтернативи відіб'ються на їхньому конкретному випадку й вони зобов'язані поцінувати принципи винятково на основі загальних міркувань¹¹.

Отже, припускається, що сторони не знають певних типів конкретних фактів. І, найперше, ніхто тут не знає свого місця в суспільстві, свого класового становища чи соціального статусу; не знає тут жодна особа ні своєї частки в розподілі природних активів і здібностей, ні своїх розуму й сили тощо. Ані, знов же, не знає ніхто своєї концепції блага, конкретних частковостей свого розумового плану життя, ба навіть особливих рис своєї психіки, таких, як відраз до ризику або схильність до оптимізму чи песимізму. Навіть більше: я припускаю, що сторони не знають конкретних обставин свого власного суспільства. Себто вони не відають ані його економічного чи політичного становища, ані рівня цивілізованості й культури, якого воно спромоглося досягти. Особи у первісній позиції не мають інформації й про те, до якого покоління вони належать. Ці ширші обмеження їхніх знань є підхожими почасти тому, що питання соціальної справедливості виникають поміж поколінь, а також у рамках кожного покоління, наприклад, питання належного відсотка капітальних заощаджень та збереження природних ресурсів і довкілля. Існує тут, теоретично принаймні, й питання розважливої розсудкової генетичної політики. У цих випадках також, аби провести ідею первісної позиції, сторони повинні не знати тих випадковостей, що роблять їх опонентами. Вони мають вибрати принципи, що їх наслідки вони були б готові прийняти, незалежно від того, до котрого покоління їм трапиться належати.

Отже, наскільки це можливо, сторони повинні тільки й знати, з конкретних фактів, що їхнє суспільство улягає обставинам справедливості, хоч би

що під цим розумілося. Однак вважається за само собою зрозуміле, що їм відомі загальні факти про людське суспільство. Знаються вони на політичних справах і на принципах економічної теорії; тямлять на основі соціальної організації й законах людської психології. Справді-бо, вважається, що сторони знають загальні факти, які тільки впливають на вибір принципів справедливості. Тут немає обмежень на загальну інформацію, себто на загальні закони й теорії, оскільки концепції справедливості мають бути пристосовані до характерних рис систем соціальної співпраці, що їх їм випадає регулювати, й немає ніякої підстави вилучати ці факти. Це, наприклад, міркування проти такої концепції справедливості, за якою люди, з огляду на закони моральної психології, не здобудуться на бажання діяти згідно з нею, навіть коли її задовольнятимуть інституції їхнього суспільства. Бо в цьому випадку була б складність у забезпеченні стабільності соціальної співпраці. Важливою рисою всякої концепції справедливості є та, що вона сама повинна породжувати свою власну підтримку. Її принципи мали б бути такими, що, коли їх утілити в основній структурі суспільства, люди старатимуться набути відповідного чуття справедливості й розвинути в собі бажання діяти у згоді з її засадами. У цьому випадку концепція справедливості буде стабільною. Цей тип загальної інформації припустимий у первісній позиції.

Поняття запони незнання зачіпає декілька трудностей. Хтось може заперечити, що вилучення майже всієї конкретної інформації утруднює досягнення того, що розуміється під первісною позицією. Тож помічним може виявитися спостереження, що одна чи й більше осіб можуть в будь-який час увійти в цю позицію чи, краще, либонь, просимулювати розмірковування цієї гіпотетичної ситуації через просте судження у згоді з належними обмеженнями. Доводячи хоч би яку концепцію справедливості, ми повинні бути певними, що вона належить

до дозволених альтернатив і задоволення обумовлені формальні обмеження. Не можна розвивати ніяких міркувань на її користь, якщо тільки вони не настільки розумові для нас, аби нас спонукати, коли нам забракне того різновиду знання, який виключено. Поцінування принципів має відбуватися в термінах загальних наслідків громадського їх визнання й універсального застосування і то за припущення, що їм коритимуться всі. Сказати, що якусь певну концепцію справедливості буде вибрано у первісній позиції, дорівнює словам: розумове-раціональне розмірковування, яке задовольняє певні умови та обмеження, дійде певного вивершення. При потребі аргументацію цього результату можна викласти і в формальнішому вигляді. Однак я протягом усього цього викладу висловлюватимуся в термінах поняття первісної позиції. Вона економніша й більше наводить на плідні висновки, а ще ж вияскравлює певні істотні риси, що їх без неї можна легко випустити з уваги.

Ці зауваги свідчать, що первісну позицію не слід уявляти як такий собі загальний збір, який охоплює разом усіх, хто житиме в якийсь час, і вже ж не як збір усіх, хто міг би жити в якийсь певний час. Це не збіговисько всіх реально існуючих чи можливих осіб. Коли б ми уявили первісну позицію в перший чи в другий із цих способів, то наша концепція перестала б правити за природного провідника для інтуїції, їй забракло б ясного сенсу. В будь-якому випадку первісну позицію слід інтерпретувати так, аби можна було в будь-який час прийняти її перспективу. Не має бути ніякої різниці, коли чи хто там перейметься цим поглядом: обмеження повинні бути такими, щоб завжди вибиралися одні й ті самі принципи. Запона незнання є ключовою умовою у вдоволенні цієї умови. Вона забезпечує не тільки те, щоб наявна інформація була релевантною, а й щоб була вона у всі часи одна й та сама.

Тут хтось міг би заперечити, мовляв, ця умова запони незнання — ірраціональна. Звісно, нам можуть закинути: принципи слід вибирати у світлі всього наявного знання. На цей закид є декілька відповідей. Тут я окреслю ті, що наголошують спрощення, без яких не обійдешся, коли хочеш зладнати хоч сяку-таку теорію взагалі. (Відповіді, засновані на кантівській інтерпретації первісної позиції, я наводжу далі, в §40.) Почну з того, що зрозуміло: оскільки відмінності між сторонами їм, сторонам, невідомі й всяк однаковою мірою і розумовий-раціональний, і становище подібне має, то й переконані всі одними й тими самими аргументами. Ось чому ми можемо розглядати ту домовленість у первісній позиції з точки зору будь-котрої, вибраної навмання, особи. Якщо кожен, по належному розміркуванню, віддає перевагу котрійсь одній концепції справедливості перед іншою, то й всі вони так само воліють мати саме ту концепцію, і тому можна досягти одностайної згоди. Ми можемо, аби зробити обставини ще яскравішими, уявити, що від сторін вимагається спілкуватися одне з одним через суддю як посередника й то йому випадає оголосити, які запропоновано альтернативи та якими їх підперто розсудковими підставами. Він забороняє спроби утворення коаліцій та інформує сторони, коли вони дійшли порозуміння. Але такий суддя фактично зайвий, адже ми припускаємо, що міркування сторін мають бути подібними.

Звідси випливає, отже, той архіважливий наслідок, що сторони не мають ніякої основи для домовляння у звичайному розумінні слова. Ніхто ж бо не знає ні свого становища в суспільстві, ні своїх природних набутків, а тому ніхто не здатен викроювати принципи собі на вигоду.

Ми могли б уявити, що ось хтось один із тих, хто домовляється, погрожує вийти з договірнього процесу, якщо тільки решта не пристане на сприятливі для нього принципи. Але ж звідки йому знати, котрі принципи особливо відповідають його інтере-

сам? Те саме є чинним і щодо утворення коаліцій: якщо котрась група має вирішити згуртуватися на шкоду іншим, то їм годі втямити, як посприяти самим собі у виборі принципів. Хай навіть вони й спроможуться умовити всіх прийняти їхню пропозицію, все одно у них не буде певності, чи ж вона їм на користь, оскільки вони нездатні ідентифікувати самі себе ні за іменами, ні за описом. Єдиний випадок, коли цей висновок нас підводить, це питання заощаджень. Оскільки особи у первісній позиції знають, що вони — сучасники (беручи теперішній час інтерпретації входження у ці стосунки), вони можуть посприяти своєму поколінню через відмову взагалі робити хоч би які пожертви для своїх наступників; вони просто визнають такий принцип, що ніхто не має обов'язку ощаджати для потомства. Попередні покоління чи ощаджали, чи й ні, але сторони тепер ніяк не владні на них вплинути. Тож у цьому випадку запона незнання виявляється неспроможною забезпечити бажаний результат. Ось чому я, аби дати раду питанню справедливості поміж поколінь, змінюю мотиваційне припущення й додаю ще одне примусове обмеження (§22). Із врахуванням цих поправок, жодне покоління не є здатним формулювати принципи, спеціально призначені для сприяння своїй власній справі, й можна вивести певні значущі обмеження для принципів ощаджання (§44). Хоч би якою була тимчасова позиція кожної особи, а всяк мусить вибирати для всіх¹².

Отже, обмеження конкретної інформації у первісній позиції має фундаментальну вагу. Без них ми не були б спроможними взагалі виробити хоч би яку визначену теорію справедливості. Нам довелося б задовольнятися якоюсь туманною формулою, котра констатувала б, що справедливість — це таке, на що можна пристати без спроможності сказати багато (чи бодай щось) про сутність самої угоди. Формальних примусових обмежень концепту права, які б прикладалися до принципів безпосеред-

ньо, недосить для нашого задуму. Запона незнання уможливорює певний одностайний вибір котроїсь конкретної концепції справедливості. А без цих обмежень знання проблема домовляння у первісній позиції ускладнилася б безнадійно. Навіть коли б теоретично мало існувати подібне рішення, ми не були б у змозі, принаймні тепер, його визначити. Поняття запони незнання проглядає імпліцитно, на мою думку, в Кантовій етиці (§40). І все ж проблема визначення знання сторін та характеризувannya відкритих перед ними альтернатив незрідка лишалася поза увагою навіть у теоріях суспільного договору. Іноді ситуація, що визначає моральне розмірковування, подається в такий невизначений спосіб, що годі упевнитися, як вона обернеться насправді. Отже, доктрина Пері є, по суті, контрактаріанською: він вважає, що соціальна й особиста інтеграції повинні виходити з цілковито відмінних принципів: перша — з узгодженості між особами доброї волі, а друга — з розумової, раціональної розважливості. Здається, він хотів би відкинути утилітаризм на підставах, що вельми схожі на викладені вище, а саме: що він (утилітаризм) неналежним чином розширює принцип вибору для однієї особи на вибори, що постають перед цілим суспільством. Правильний курс дій характеризується як те, що найкраще сприяє соціальним цілям, як їх буде сформульовано рефлексивною угодою, коли дано, що сторони володіють повним знанням обставин і спонукуються доброзичливою турботою про інтереси одне одного. Однак тут не робиться ніякого зусилля так чи інак точно визначити можливі наслідки подібної домовленості. Справді-бо, коли не вдаватися до набагато докладнішого витлумачення, тут годі зробити хоч би які висновки¹³. Тут я не хотів би займатися критикою інших — радше я хочу пояснити необхідність у тому, що може іноді видаватися чимось подібним до стількох іррелевантних деталей.

Але ж підстави для запони незнання виходять за межі чистої простоти. Ми хочемо визначити первісну позицію так, щоб дістати бажане вирішення. Якщо допускається знання конкретних деталей, тоді результат налаштовується через свавільні випадковості. Як ми вже спостерегли, принцип «кожному — за його погрозною перевагою» не є засадою справедливості. Якщо первісна позиція має породити угоди, що є справедливими, то сторони повинні бути чесно розташовані й ставлення до них має бути однакове як до моральних осіб. Свавільність світу слід виправляти, прилагоджуючи обставини початкової договірної ситуації. До того ж, якби при виборі принципів ми вимагали однастайності навіть тоді, коли б існувала повна поінформованість, то вирішити можна було б хіба що декілька досить очевидних випадків. Усяка концепція справедливості, котра б за цих обставин засновувалася на однастайності, була б насправді слабкою й тривіальною. Та, коли вже знання виключено, тоді вимога однастайності не є недоречною і велику вагу має факт, що її можна задовольнити. Це дає нам змогу сказати про ту концепцію справедливості, якій віддано перевагу, що вона представляє щире примирення інтересів.

І остання заувага. Здебільшого я виходитиму з припущення, що сторони володіють усією загальною інформацією. Ніякі загальні факти не є для них закритими. Я вдаюся до цього переважно, щоб уникнути ускладнень. І все ж усяка концепція справедливості має бути громадською основою для умов соціальної співпраці. А що загальне розуміння робить потрібними певні межі складності принципів, то подібним чином можуть бути й обмеження на застосування теоретичного знання у первісній позиції. Але ж зрозуміло, що було б зовсім нелегко покласифікувати й проградувати складність усіх різноманітних типів загальних фактів. Я й не пробуватиму це зробити. Однак ми розпізнаємо заплутану теоретичну побудову, коли на таку натрапляємо.

Тож видається доречним сказати, що, за рівності всього іншого, треба віддати перевагу одній котрійсь концепції справедливості перед іншою, коли та одна засновується на помітно простіших загальних фактах, а вибір її не ґрунтується на мудрованих обрахунках у світлі неосяжного набору теоретично визначених можливостей. Бажано, щоб підстави для всякої громадської концепції справедливості були очевидними для всіх і кожного, коли це дозволяють обставини. Гадаю, що це міркування віддає перевагу двом принципам справедливості перед критерієм корисності.

25. Розумовість сторін

Я весь час виходжу з припущення, що особи у первісній позиції є розумовими-раціональними. Але я ще ж припускаю й те, що вони не відають своєї концепції блага. Це означає, що, хоча вони й знають про існування у них якогось там плану на життя, деталі того плану, конкретні цілі й інтереси, для сприяння яким його й складено, лишаються для них невідомими. Як же ж тоді їм вирішити, котрі з концепцій справедливості принесуть їм найбільше користі? Чи нам випадає припустити, що їхні можливості зведено до простого вгадування? Для розв'язання цієї складності я ставлю умову, що вони приймають те витлумачення блага, яке ми заторкнули в попередньому розділі: вони припускають, що зазвичай радше віддають перевагу первиннішим соціальним благам перед не такими первинними. Звісно, може з'ясуватися, що, коли вже відкинуто запону незнання, декотрі з них можуть, із причин релігійних чи яких інших, і не бажати фактично більше цих благ. Але, з точки зору первісної позиції, розумовим, раціональним для сторін буде припускати, що вони таки бажають більшої собі частки, оскільки в будь-якому випадку ніщо не примушує їх приймати більше, коли вони того не хочуть. Отож хай сторони навіть і

позбавлені інформації про їхні конкретні цілі, їм вистачає знання, щоб покласифікувати альтернативи. Їм відомо, що назагал вони мусять намагатися захищати свої вольності, розширювати свої можливості й нарощувати свої засоби, аби просувати справу здійснення своїх цілей, хоч би якими ті цілі були. Керовані теорією блага й загальними фактами моральної психології, їхні розмірковування вже не будуть гаданням. Вони-бо спроможні ухвалювати розумові рішення у звичайному розумінні слова.

Заторкнутий тут концепт розумовості є, за винятком однієї істотної риси, нормативним поняттям, знаним у соціальній теорії¹⁴. Тож зазвичай розумову особу уявляють як таку, що має собі когерентний набір преференцій між відкритими їй можливостями вибору. Розумова особа класифікує ці можливості вибору відповідно до того, наскільки вони виявляються сприятливими для її замірів; вона діє за планом, що задовольняв би більше, а не менше, її бажань і що мав би більші шанси на успішне здійснення. Особливе припущення, яке я роблю, зводиться до того, що розумовий індивід не страждає від заздрощів. Він не готовий змиритися зі своєю особистою втратою, якщо тільки інші не втратили стільки ж. Він не пригнічений усвідомленням чи уявленням того, що інші ж мають більший індекс первинних соціальних благ. Чи принаймні це є істинним доти, доки відмінності між ним і рештою не перевищують певних меж, і він не вірить у заснованість існуючих нерівностей на несправедливості чи в результування їх із дозволеності шансові пробиватись самому й не заради якогось компенсуючого соціального заміру (§80).

Припущення про те, що сторони не керуються заздрістю, тягне за собою певні питання. Либонь, нам годилося б іще припустити, що вони не схильні й до кількох інших таких почуттів, як сором і припущення (§67). Але ж задовільному витлумаченню справедливості також доведеться, зрештою, мати

справу з цими речами, але поки що я не братиму цих ускладнень до розгляду. Ще один закид нашої процедури — що вона занадто нереалістична. Звісно, люди бувають уражені цими почуттями. Як може концепція справедливості нехтувати цей факт? Цю проблему я вирішуватиму через поділ доведення принципів справедливості на дві частини. У першій принципи виводяться на припущенні, що заздрості не існує, тоді як у другій ми розважаємо, чи отримана концепція є придатною з огляду на обставини людського життя.

Одна підстава для цієї процедури є та, що заздрість має тенденцію впливати так, щоб кожному велося гірше. У цьому розумінні вона показує себе колективно несприятливою. Припущення про її відсутність веде нас до гіпотези, що у виборі принципів людям годилося б уявляти себе наділеними своїм власним життєвим планом, який сам по собі є самодостатнім. Вони мають надійне чуття своєї власної вартості, так що у них немає бажання полишати хоч би котру зі своїх цілей, за умови, що інші мають менше засобів для просування справи здійснення їхніх мет. Я вироблю свою концепцію справедливості на підґрунті цієї умови, аби побачити, що то буде. Згодом я спробую довести, що, коли прийняті принципи застосувати на практиці, вони приведуть до таких соціальних облаштувань, за яких малоймовірною буде сила заздрості й інших руйнівних почуттів. Ця концепція справедливості усуває ті умови, що породжують підривні позиції. Ось чому вона має природну стабільність (§§80—81).

Отже, припущення про взаємно незацікавлену розумовість приходить саме до цього: особи у первісній позиції намагаються визнати такі принципи, що виявляються якнайсприятливішими для реалізації їхньої системи цілей. Роблять вони це, намагаючись здобути для себе щонайвищий індекс первинних соціальних благ, оскільки це дає їм змогу якнайефективніш розвивати свою концепцію блага, хоч би чим вона в тому розвитку виявилася.

Сторони не вишукують способів осипати одне одного доброчинствами чи завдавати одне одному кривди, оскільки вони не спонукуються ні прихильністю, ні злобою. Ані не поспішають вони одне з одним родичатися; не заздрісні вони й не марнославні. Коли висловлюватися в термінах гри, ми могли б сказати: вони прагнуть досягти якнайвищого, абсолютного результату. Причому вони не зичать своїм опонентам високого там чи низького результату, ані не дошукуються способів максимізувати чи мінімізувати різницю між своїми та їхніми успіхами. Ідея гри насправді не дуже сюди підходить, оскільки сторони не переймаються тим, щоб виграти, а просто хочуть набрати якнайбільше очок, судячи за цінностями своєї власної системи цілей.

Є ще одне, додаткове, припущення для гарантії строгого послуху. Припустімо, що сторони здатні на чуття справедливості, й це є фактом громадського знання поміж них. Ця умова має забезпечити єдність угоди, досягнутої у первісній позиції. Це не означає, ніби сторони у своїх розмірковуваннях удаються до якоїсь конкретної концепції справедливості, бо цим анулювався б момент мотиваційного припущення. Швидше це означає, що сторони можуть покладатися одна на одну для розуміння й для дії у відповідності з хоч би якими погодженими насамкінець принципами. Коли вже принципи визнано, тоді сторони можуть покладатися одна на одну в дотримуванні їх. Отже, досягаючи якогось порозуміння, вони усвідомлюють, що їхній захід не даремний, бо їхня спроможність на чуття справедливості забезпечує шанованість вибраних засад. Однак тут важливо відзначити, що це припущення все-таки дозволяє враховувати спроможність людей діяти, виходячи з багатьох концепцій справедливості. Загальні факти людської психології й принципи моральної науки є релевантними речами для розгляду їх сторонами. Коли малоймовірно, щоб котрась концепція справедливості породила сама собі підтримку, або ж їй бракує стабільності, тоді

цього факту не можна випускати з уваги. Бо тоді перевага може бути віддана котрійсь відмінній концепції справедливості. Це припущення тільки проголошує, що сторони мають здатність на справедливість у чисто формальному розумінні: беручи все релевантне до уваги, включно із загальними фактами моральної психології, сторони дотримуватимуться принципів, що їх вони нарешті вибрали. Вони є розумовими у тому, що не бажають укласти таких договорів, про які знають, що не зможуть виконати їх умови, а коли й зможуть, то лише з великими труднощами. Вони враховують, разом із іншими міркуваннями, також напруження зобов'язаності (§29). Отже, особи в первісній позиції, складаючи ціну концепціям справедливості, мають виходити з того припущення, що, яку концепцію приймуть, такої й будуть беззастережно дотримуватися. Саме на цій основі й повинні вони виробляти наслідки своєї угоди.

Із цими попередніми заувагами про розумовість і мотивацію сторін маємо завершений в основному опис первісної позиції. Ми можемо підсумувати цей опис наступним переліком елементів початкової ситуації та їх варіацій. (Зірочками позначено ті інтерпретації, що становлять первісну позицію.)

1. Природа сторін (§22)

*а. особи, що продовжуються (голови родин чи родоводи)

б. одиничні індивіди

в. спілки (держави, церкви чи інші корпоративні утвори)

2. Предмет справедливості (§2)

*а. основна структура суспільства

б. правила корпоративних спілок

в. міжнародне право

3. Подання альтернатив (§21)

*а. короткий (чи довший) перелік

б. загальне характеризування можливостей

4. Час входження (§24)

- *а. будь-який час (протягом віку достатньої розумності) для живих осіб
- б. усі існуючі особи (що живуть у певний час) одночасно
- в. усі можливі особи одночасно
- 5. Обставини справедливості (§22)
 - *а. Г'юмові умови помірної нестачі
 - б. згадане вище плюс додаткові крайнощі
- 6. Формальні умови для принципів (§23)
 - *а. загальність, універсальність, гласність, упорядкування й кінцевість
 - б. згадане вище мінус, скажімо, гласність
- 7. Знання й переконання (§24)
 - *а. запона незнання
 - б. повна поінформованість
 - в. часткове знання
- 8. Мотивація сторін (§25)
 - *а. взаємна незацікавленість (обмежений альтруїзм)
 - б. елементи соціальної солідарності й доброї волі
 - в. абсолютний альтруїзм
- 9. Розумовість (§§25, 28)
 - *а. залучення дієвих засобів для цілей з уніфікованими сподіваннями та об'єктивною інтерпретацією ймовірності
 - б. як і згадане вище, але без уніфікованих сподівань і з використанням принципу недостатньої розсудкової підстави
- 10. Умова угоди (§24)
 - *а. одностайність у неперервності
 - б. прийняття більшістю (чи як там іще) на обмежений період
- 11. Умова послуху (§25)
 - *а. беззастережний послух
 - б. частковий послух у різних градаціях
- 12. Ніякого моменту домовленості (§23)
 - *а. загальний егоїзм
 - б. природний стан

Тепер ми можемо повернутися до вибору принципів. Але спочатку я згадаю кілька непорозумінь,

яких слід уникати. По-перше, ми повинні пам'ятати, що сторони у первісній позиції є теоретично визначеними особистостями. Підстави для їхньої згоди формулюються описом договірної ситуації та перевагою, яку вони віддають первинним благам. Отже, слова: будуть прийняті принципи справедливості,— означають, як ці особи вирішуватимуть, коли їх спонукатимуть у способи, що їх змальовує наш виклад. Звісно, коли ми спробуємо зімітувати первісну позицію в буденному житті, себто коли спробуємо поводитися у моральному доведенні, як вимагають його примусові обмеження, то ми здогадно з'ясуємо, що наші розмірковування й судження перебувають під впливом наших особливих нахилів й ставлень. Виявиться, звісно, що нелегко робити поправки з огляду на наші різноманітні схильності й відрази, коли ми прагнутимемо дотримуватися умов цієї ідеалізованої ситуації. Але ніщо з цього не міняє тієї точки зору, що в первісній позиції розумові-раціональні особи, саме так схарактеризовані, ухвалють певне рішення. Це твердження належить до теорії справедливості. Інше питання — як людські істоти можуть узяти на себе цю роль у регулюванні свого практичного розсудкового міркування.

Оскільки припускається, що особи у первісній позиції не цікавляться інтересами одне одного (хоча вони можуть і турбуватися про треті сторони), можна б подумати, ніби справедливість як чесність сама є егоїстичною теорією. Звісно ж, вона не є однією з трьох згаданих раніше різновидів егоїзму, але дехто міг би подумати, як Шопенгауер думав про Кантове вчення, що вона все-таки егоїстична¹⁵. Але ж це хибна концепція. Бо той факт, що у первісній позиції сторони характеризуються як взаємно незацікавлені, зовсім не веде до висновку, нібито особи у звичайному житті, а чи в добре організованому суспільстві, які дотримуються принципів, що були б погоджені в початковій ситуації, подібним чином не цікавляться одне одним. Зрозумі-

ло, що два принципи справедливості й принципи зобов'язаності та природного обов'язку вимагають від нас, щоб ми враховували й права, претензії інших. А чуття справедливості є зазвичай нормальним дієвим бажанням користися цим обмеженням. Мотивацію осіб у первісній позиції не слід плутати з мотивацією індивідів у повсякденному житті, які приймають принципи справедливості й мають відповідне чуття справедливості. У практичних справах усякий індивід дійсно володіє знанням свого становища й може, за бажанням, мати вигоду з випадковостей. Коли ж його чуття справедливості спонукає його діяти у злагоді з принципами права, що були б вибрані у первісній позиції, тоді його бажання й цілі не є, звісно, егоїстичними. Він добровільно бере на себе ті обмеження, виражені цією інтерпретацією моральної точки зору. Тож, коли брати загальніші, мотивація сторін у первісній позиції не визначає прямо мотивації людей у справедливому суспільстві. Адже в останньому випадку ми припускаємо, що члени його виростають і живуть за справедливої основної структури, як того вимагають два принципи, а тоді ми намагаємося виробити таку концепцію блага й моральних почуттів, якої хотіли б набути люди (р. VIII). Ось чому взаємна незацікавленість сторін визначає інші мотивації лише непрямо, себто через свій вплив на погодження принципів. Саме ці ж принципи, вкупі з законами психології (як ці останні спрацьовують за умов справедливих інституцій), і формують мети й моральні почуття громадян добре організованого суспільства.

Коли вже ми розглядаємо ідею теорії, такої чи іншої, суспільного договору, нам спокусливо буває уявити, що їй годі породити бажані нам принципи, якщо тільки сторони не будуть бодай до певної міри спонукуваними доброзичливістю чи зацікавленістю інтересами одне одного. Пері, як я згадував раніше, уявляє правові норми й рішення такими, що сприяють цілям, яких досягнуто рефлекти-

вною домовленістю за обставин, що схиляють до безсторонності й доброї волі. Але ж поєднання взаємної незацікавленості й запони незнання досягає майже того самого результату, що й доброзичливість. Бо це поєднання умов змушує кожну особу в первісній позиції брати до уваги й благо інших. Тож у справедливості як чесності вплив доброї волі виступає наслідком сукупної дії декількох умов. Відчуття, нібито ця концепція справедливості егоїстична, є ілюзією, що виникає, коли дивитися лише на один із елементів первісної позиції. Навіть більше: ця пара припущень має величезні переваги над парою доброзичливості плюс знання. Як я вже зазначав, остання є настільки складною, що з неї не вивести взагалі ніякої теорії. І це не тільки тому, що непереборними є ускладнення, спричинені такою кількістю інформації, а й тому, що мотиваційне припущення тут потребує прояснення. Наприклад, що є відносною силою доброзичливих бажань? Сказати б коротко, поєднання взаємної незацікавленості й запони незнання має достоїнства простоти і ясності, хоча водночас забезпечує й ефекти того, що на перший погляд виглядає привабливішими в моральному відношенні припущеннями.

І нарешті: якщо сторони уявити такими, що самі висувають пропозиції, тоді в них не буде спонуки пропонувати безглузді чи свавільні принципи. Наприклад, ніхто ж не виступить за те, щоб надати особливі привілеї тим, хто має зріст у шість футів чи хто народився сонячного дня. І ніхто ж не стане висувати й принцип, щоб елементарні права засновувалися на кольорі шкіри чи на особливостях волосся. Ніхто ж не може сказати, чи отакий принцип був би йому на користь. До того ж кожен такий принцип є обмеженням людської свободи дії, а подібні обмеження не випадає приймати безпідставно. Звісно, ми могли б уявити якісь чудні обставини, за яких ці особливості були б релевантними. Народжені сонячного дня можуть бути наділені радісною вдачею, і для якихось владних постів це мо-

гло б виявитися визначальною рисою. Але такі відмітні розрізнення ніколи не будуть запропоновані поміж першопринципів, бо ці останні повинні мати певний розумовий, раціональний зв'язок із висуванням широко визначених людських інтересів. Розумовість сторін та їх становище у первісній позиції гарантують наявність цього загального змісту в етичних принципах і концепціях справедливості¹⁶. Тож неминуче расова й статева дискримінація висуває передумову, щоб дехто посідав привілейоване місце в соціальній системі, яку той дехто хоче експлуатувати собі на користь. Із точки зору осіб, що мають подібне становище у такій початковій ситуації, яка є чесною, засади виразно расистських доктрин є не тільки несправедливими. Вони є ірраціональними. З цієї причини ми могли б сказати, що вони виступають не моральними концепціями взагалі, а просто засобами гніту. Вони не мають місця в будь-якому розсудковому переліку традиційних концепцій справедливості¹⁷. Звісно, ця точка зору зовсім не є справою дефініції. Радше це — наслідок умов, що характеризують первісну позицію, надто ж умов розумовості сторін і запони незнання. Отже, те, що концепції права мають певний зміст і виключають свавільні та безглузді принципи, є висновком із цієї теорії.

26. Розмірковування, що веде до двох принципів справедливості

У цьому розділі й наступних двох я розглядаю вибір між двома принципами справедливості й принципом середньої корисності. Визначення розумової преференції між цими двома варіантами є, либонь, центральною проблемою в розвитку концепції справедливості як чесності в якості життєздатної альтернативи утилітаристській традиції. Почну цей розділ із подання декотрих інтуїтивних зауваг на користь двох принципів. А ще я коротко розгляну якісну структуру доведення, що

його таки треба зробити, якщо випадок цих принципів має бути переконливим.

От поміркуймо над точкою зору будь-кого, хто перебуває у первісній позиції. Йому немає ніяких способів домогтися особливих переваг для себе. Ані, з другого боку, немає для нього підстав миритися з особливими невигодами. Оскільки нерозсудковим було б йому розраховувати на більше, ніж рівна частка у розподілі соціальних первинних благ, і оскільки нерозумовим було б йому погоджуватися на менше, то він учинить розважливо, коли визнає за перший крок такий принцип справедливості, який вимагає рівного розподілу. Справді-бо, цей принцип такий очевидний, коли дано симетрію сторін, що він кожному незагойно спадає на думку. Отже, сторони розпочинають із такого принципу, що вимагає рівних основних свобод для всіх, а також чесної рівності можливостей разом із рівним розподілом прибутку й достатку.

Але, навіть коли твердо дотримуватися пріоритету основних свобод та чесної рівності можливостей, немає підстави для того, щоб це початкове визнання ставало остаточним. Суспільство повинне брати до уваги й економічну дієвість, і вимоги організації та технології. Коли існують нерівності в прибутку й достатку та ще відмінності у владі й ступенях відповідальності, які спрацьовують так, щоб кожному краще велося порівняно з опорною позначкою рівності, то чом би й не дозволити їх? Можна подумати, що в ідеалі годилося б, аби індивіди хотіли служити одне одному. Але, оскільки ми виходимо з припущення, що сторони є взаємно незацікавленими, прийняття ними цих економічних та інституційних нерівностей є лише визнанням стосунків опозиції, в якій стоять люди за обставин справедливості. У них немає підстав нарікати на мотиви одне одного. Тож сторони погодяться на ці відмінності лише тоді, коли їм буде прикро від самого знання чи усвідомлення того, що іншим краще ведеться; однак я припускаю, що вони роблять свої

ухвали так, ніби їх не зачіпає заздрість. Отже, основна структура повинна б допускати ці нерівності так довго, поки вони поліпшуватимуть становище кожного, включно із ситуацією найменш привілейованих, за тієї умови, що вони узгоджуються з однаковою свободою й чесними можливостями. Оскільки сторони починають із рівного розподілу всіх соціальних первинних благ, таким чином ті, хто дістає найменше вигоди, мають, сказати б, своє вето. Ось так ми доходимо принципу відмінності. Беручи рівність за основу порівняння, ті, кому перепало більше, мусять чинити так на умовах, що можуть бути виправдані для тих, кому дісталось найменше.

Отже, через десь таке розсудкове розмірковування сторони можуть дійти двох принципів справедливості в серійному впорядкуванні. Я не братимуся виправдовувати це впорядкування тут, але наступні зауваги можуть донести інтуїтивну ідею. Припускаю, що сторони розглядають самих себе як вільних осіб, що мають фундаментальні цілі й інтереси, в ім'я яких, гадають вони, можна законно заявляти претензії одне одному стосовно накреслення основної структури суспільства. Релігійний інтерес — ось відомий історичний приклад. І ще один: зацікавленість у цілісності особи. У первісній позиції сторони не знають, яких конкретних форм набувають ці інтереси; але вони дійсно припускають, що мають такі інтереси та що необхідні для їх захисту основні свободи гарантує їм перший принцип. А що вони повинні забезпечити ці інтереси, то й ставлять перший принцип перед другим. Випадок із двома принципами може бути підкріплений докладнішим виписуванням поняття вільної особи. Ось, дуже приблизно: сторони розглядають самих себе як таких, що мають інтерес вищого порядку в тому, як усі їхні інші інтереси, включно навіть з їхніми фундаментальними зацікавленостями, формуються й регулюються соціальними інституціями. Вони не мають себе за невідворотно зв'язаних чи

тотожних із плеканням хоч би якого комплексу фундаментальних інтересів, що їх вони можуть мати в будь-котрий даний час, хоч і хочуть права домогатися реалізації цих інтересів (за умови їх припустимості). Радше вільні особи сприймають самих себе як істот, що спроможні переглядати й змінювати свої кінцеві цілі та що надають першого пріоритету збереженню своєї свободи у цих справах. Ось чому вони не тільки мають кінцеві цілі, що їх вони в принципі вільні плекати чи відкинути, але їхня первісна вірність і неперервна відданість цим цілям повинні формуватися й стверджуватись за вільних умов. А що ті два принципи забезпечують певну соціальну норму, яка підтримує ці умови, то сторони радше пристануть на них, ніж на засаду корисності. Лише завдяки цій угоді сторони можуть бути певними гарантованості їхнього інтересу вищого порядку як вільних осіб.

Пріоритет свободи означає, що, коли тільки є змога установити основні свободи, тоді неможливо виміняти меншу чи нерівну свободу за якесь там поліпшення економічного добробуту. Лише коли соціальні обставини не допускають дієвого запровадження цих основних прав, аж тоді особа може поступитися й прийняти їх обмеження; але навіть тоді ці обмеження можуть бути визнані тільки до тієї міри, що вони необхідні, аби підготувати шлях для того часу, коли вони більше вже не будуть виправданими. Заперечення рівних свобод можна захищати хіба тоді, коли буває вкрай важливо так змінити умови цивілізації, аби в належний час можна було знову тішитися цими свободами. Тож сторони, приймаючи серійне впорядкування двох принципів, виходять із припущення, що, хоч би якими були умови їхнього суспільства, ті умови дозволяють дієву реалізацію рівних свобод. Або, коли й не дозволяють, то ті обставини все ж є досить сприятливими, так що пріоритет першого принципу вказує на найнагальніші зміни й ідентифікує кращий шлях до соціальної держави, де всі основні свободи

можуть бути повністю інституційованими. Повна реалізація двох принципів у серійному порядку є розрахованою на тривалий час тенденцією цього впровадження, принаймні за помірно щасливих умов.

Ці зауваги можуть справити таке враження, ніби два принципи є щонайменше правдоподібною концепцією справедливості. Однак питання тут у тому, як довести їх систематичнішим чином. Але ж треба зробити декілька речей. Можна б вивести їхні наслідки для інституцій, відзначивши при цьому їхні імплікації для фундаментальної соціальної політики. У цей спосіб вони й випробовуються — через порівняння з нашими зваженими судженнями про справедливість. Цьому присвячено частину II. Але ж можна спробувати й підшукати такі аргументи на її користь, які були б вирішальними з погляду первісної позиції. Аби переконатися в тому, як це можна зробити, корисно буде, в якості евристичного засобу, уявити два принципи в якості міні-максового вирішення проблеми соціальної справедливості. Є певний зв'язок між двома принципами й правилом міні-макс для вибору за умов непевності¹⁸. З усією очевидністю впливає той факт, що два принципи є тими засадами, які всяка особа вибрала б для плану такого суспільства, де її ворог має визначити їй її місце. Правило міні-макс показує нам категорійні альтернативи через найгірші з можливих наслідків: нам випадає прийняти ту альтернативу, найгірший наслідок якої перевищує найгірші результати інших¹⁹. Особи у первісній позиції не виходять, звісно, з припущення, ніби їхнє початкове місце в суспільстві визначається якимось зловмисним опонентом. Як я зазначаю нижче, вони у своїх розсудкових міркуваннях не повинні виходити з хибних засновків. Запона незнання не порушує цієї ідеї, оскільки відсутність інформації не є дезінформацією. Але те, що два принципи справедливості будуть вибрані, коли сторони будуть змушені захищатися проти подібної випадковості, пояснює, в якому розумінні ця концепція буває міні-максовим

вирішенням. І ця аналогія наводить на думку, що, коли первісну позицію описано так, що для сторін буде розумово-раціонально прийняти виражене цим правилом консервативне ставлення, тоді й справді для цих принципів можна вибудувати переконливе доведення. Зрозуміло, що правило міні-макс не є, назагал, підходящим провідником для вибирання за умов непевності. А чинним він буває тільки в ситуаціях, що прикметні певними особливими рисами. Отже, моя мета — довести, що можна проілюструвати добрим прикладом два принципи, засновані на тому фактові, що первісна позиція має ці риси у вельми високому ступені.

Але ж, як видається, існують три основні риси ситуацій, що надають правдоподібності цьому незвичайному правилу²⁰. По-перше, оскільки це правило не бере до уваги ймовірності можливих ситуацій, мусить бути якась підстава для такого різкого нехтування оцінками цих можливостей. На перший погляд, видається найприроднішим правилом вибору вирахувати сподівану величину грошового здобутку для кожного рішення, а тоді вже прийняти шлях дії з найвищою перспективою. (Ця сподівана величина визначається так: припустімо, що g_{ij} репрезентує числа у таблиці здобутків-втрат, де i є рядковим, а j — колонковим індексом; і нехай p_j , $j = 1, 2, 3$, буде ймовірностями обставин, коли $\sum p_j = 1$. Тоді сподівана величина дорівнюватиме $\sum p_j g_{ij}$.) Тож може бути, наприклад, що ситуація така, в якій знання ймовірностей неможливе чи, в кращому випадку, вкрай непевне. У цьому випадку було б нерозсудковим, нерозважливим не поставитися скептично до ймовірнісних обрахунків, якщо тільки немає іншого виходу, надто коли рішення є таким фундаментальним, що потребує бути виправданим для інших.

Другою рисою, яка підштовхує до правила міні-макс, є наступне: вибираюча особа має таку концепцію блага, що не дуже й переймається (коли переймається взагалі) тим, що вона могла б собі здобу-

ти понад ту мінімальну винагороду, яку могли б мати, коли триматиметься правила міні-макс. Такому індивідові не варто ризикувати заради ще там якоїсь вигоди, особливо ж коли може з'ясуватися, що він при цьому втратить чимало такого, яке для нього є важливим. Ця остання умова вводить і третю рису, а саме: що відкинуті альтернативи відкривають такі результати, які навряд чи хто може прийняти. З цією ситуацією пов'язані серйозні небезпеки. Звісно, найдієвіші ці риси працюють у поєднанні. Парадигматичною ситуацією для удавання до правила міні-макс є така, де всі три риси реалізуються у найвищій мірі.

Перегляньмо коротко природу первісної позиції, маючи на оці три ці особливі риси. Почнімо з того, що запона незнання виключає всяке знання ймовірностей. Сторони не мають основи для визначення можливої природи їхнього суспільства чи свого місця в ньому. Тож у них немає й основи для розрахунків імовірності. А ще вони повинні взяти до уваги той факт, що їхній вибір принципів має видаватися розсудковим для інших, надто ж для їхніх нащадків, на чий права тому вибору судилося справити глибокий вплив. Ці міркування підсилюються тим фактом, що сторони знають дуже мало про можливі стани суспільства. Вони не тільки нездатні припускати ймовірності всього розмаю можливих обставин — небагато можуть вони сказати й про те, які вони, ці можливі обставини, і вже ж їм годі перелічити їх та передбачити результат кожної наявної альтернативи. Особи, що зібралися вирішувати, перебувають у більшій пітьмі, ніж те можна виснувати з ілюстрацій числовими таблицями. Ось чому я й говорю лише про співвідношення з правилом міні-макс.

Деякі типи аргументів за два принципи справедливості ілюструють другу рису. Тож, коли ми зможемо наполягати, що ці принципи дають нам здійсненню теорію соціальної справедливості та що вони сумісні з розсудковими вимогами дієвості, тоді

ця концепція гарантуватиме певний задовільний мінімум. Може з'ясуватися, по належному розмірчуванню, що є небагато сенсу намагатися домогтися кращого результату. Оце стільки доведення, особливо в частині II, і має довести, через застосування його до певних головних питань соціальної справедливості, що два принципи є задовільною концепцією. Ці деталі мають філософське спрямування. До того ж цей напрямок думки буде практично вирішальним, якщо ми спроможемося установити пріоритет свободи. Бо цей пріоритет підказує, що особи у первісній позиції не мають бажання домагатися більших здобутків за рахунок основних рівних свобод. Того мінімуму, що його забезпечено двома принципами у їх лексичному впорядкуванні, сторони нізачо не захочуть піддати ризикові заради більших економічних та соціальних вигод (§§33—35).

І нарешті: третя риса є чинною, якщо ми можемо припустити, що й інші концепції справедливості можуть призвести до інституцій, що виявляться для сторін нестерпними. Наприклад, іноді вважалося, що за певних умов принцип корисності (в будь-якій формі) виправдовує коли не рабство й кріпацтво, то принаймні серйозні порушення свободи задля більших соціальних вигод. Нам немає потреби допевнюватися тут в істинності цього твердження. Тим часом ця точка зору повинна лише проілюструвати спосіб, у який концепції справедливості можуть допускати такі результати, що їх можуть і не прийняти сторони. А маючи напхваті готову альтернативу двох принципів справедливості, що забезпечують певний задовільний мінімум, як сторонам не дійти висновку, що нерозумно, коли не ірраціонально, було б дозволити цим умовам не реалізуватися.

Оцього й вистачить, щоб коротко окреслити риси ситуацій, де правило міні-макс є корисною максимою, та спосіб, у який, за цих ситуацій, можна по-групувати аргументи на користь двох принципів справедливості. Тож коли перелік традиційних по-

глядів (§21) представляє можливі рішення, тоді цим правилом будуть вибрані ці принципи. Первісна позиція виявляє ці особливі риси достатньо значною мірою, з огляду на фундаментальний характер вибору концепції справедливості. Ці зауваги про правило міні-макс покликані тільки прояснити структуру проблеми вибору в первісній позиції. Завершу ж я цей розділ розбором закиду, що, ймовірно, буде висунутий проти принципу різниці, провадячи до важливого питання. Закид зводиться до того, що, оскільки ми маємо максимізувати (в підпорядкованості звичайним примусовим обмеженням) перспективи найменш привілейованих, видається, ніби справедливість великих стрибків чи спадів сподівань у привілейованіших може залежати від дрібних змін у перспективах тих, кому гірше ведеться. Проілюструймо це: найкричущіші відмінності в достатку й прибутку допускаються за умови, що вони потрібні для того, щоб хоч скількись підняти сподівання найнещасніших. Але ж водночас подібні нерівності, що сприяють привілейованішим, забороняються, коли ті, що перебувають у гіршій позиції, втрачають через найменший обсяг. Однак виглядає дивовижно, щоб справедливість збільшення — на якийсь мільярд доларів, скажімо, — сподівань краще влаштованих залежала від того, зростуть чи знизяться бодай на пенні перспективи найменш ошачливлених. Цей закид аналогічний наступній відомій складності з правилом міні-макс. Розгляньмо послідовність таблиць здобутків-втрат:

$$\begin{array}{cc} 0 & n \\ 1/n & 1 \end{array}$$

для всіх цілих чисел n . Навіть для котрогось дрібного числа доречним буде вибрати другий ряд. Звісно, далі в цій послідовності є ще один момент, де буде ірраціональним не вибрати, всупереч правилу, першого ряду.

Частина відповіді буде та, що принцип різниці не покликаний застосовуватися до таких абстрактних можливостей. Як я вже сказав, проблема соціальної справедливості не є питанням розміщення *ad libitum*, як заманеться, різних обсягів чогось там, хай то будуть гроші, чи власність, чи що інше, серед даних індивідів. І вже ж немає ніякої такої субстанції, що з неї були б утворені сподівання та що її можна було б перекидати від одного репрезентативного індивіда до іншого у всіх можливих комбінаціях. Можливості, що їх передбачає цей закид, не можуть виникати в реальних випадках; ймовірний їх набір настільки обмежений, що вони виключаються²¹. Причина тут та, що два принципи пов'язані докупи як одна концепція справедливості, що прикладається до основної структури суспільства загалом. Дія принципів рівної свободи й чесної рівності можливостей не дозволяє цим випадковостям ставатися. Бо ми нарощуємо сподівання краще влаштованих лише в ті способи, що вимагаються для поліпшення становища тих, кому найгірше ведеться. Адже більші сподівання обласканих долею згодом покривають затрати на підготовку чи відповідають організаційним вимогам, завдяки чому й роблять внесок до загальної вигоди. Хоча ніщо й не гарантує того, що нерівності не будуть значними, існує стійка тенденція вирівнювання їх зростаючою наявністю освіченого таланту й все ширшими можливостями. Установлені цими принципами умови забезпечують те, що нерівності як ймовірний результат виявляться значно меншими за ті відмінності, що їх люди часто терпіли в минулому.

І ще нам слід зазначити, що принцип різниці не лише припускає дію й інших принципів — він також висуває передумовою й певну теорію соціальних інституцій. Зокрема, як я доводитиму в розділі V, він спирається на ту ідею, що в економічній конкуренції (з приватною власністю чи без неї) з відкритою класовою системою надмірні нерівності не стануть правилом. Коли існують розподіл при-

родних набутків і закони мотивації, тоді великі відмінності довго не затримаються. Але тут слід наголосити той момент, що немає заперечень обґрунтуванню вибору першопринципів на загальних фактах економіки й психології. Як ми вже переконалися, припускається, що сторонам у первісній позиції відомі загальні факти про людське суспільство. А що ця обізнаність входить до засновків їхніх розмірковувань, то й їхній вибір принципів відноситься до цих фактів. Архіважливо, звісно, щоб ці засновки були істинними й досить загальними. Часто заперечують, наприклад, що утилітаризм може допускати рабство й кріпацтво разом з іншими зазіханнями на свободу. Можливість виправдання цих інституцій вимушено залежить від того, чи статистичні підрахунки засвідчують, що вони породжують вищу рівновагу щастя. На це утилітарист відповідає: природа суспільства така, що зазвичай ці підрахунки свідчать проти таких заперечень свободи.

Отже, теорія суспільного договору погоджується з утилітаризмом у тому, що фундаментальні принципи справедливості цілком належно засновуються на природних фактах життя людського суспільства. Ця залежність стає експліцитною через опис первісної позиції: рішення сторін ухвалюється у світлі загального знання. До того ж ті різноманітні елементи первісної позиції передбачають багато речей щодо обставин людського життя. Дехто з філософів гадає, що етичні першопринципи мусять бути незалежними від усіх випадкових припущень, що вони не повинні приймати за само собою зрозуміле ніяких істин, окрім істин логіки й таких, що з них виводяться через аналіз концептів. Моральні концепції повинні бути істинними, чинними для всіх можливих світів. Але ж цей погляд робить із моральної філософії науку про етику створення світу: таке собі вивчення міркувань, що їх могло мати всемогутнє божество при визначенні, котрий з усіх можливих світів був би кращим. Навіть загальні

факти природи мають вибиратися. Звісно, ми маємо якийсь природний релігійний інтерес до етики світотворення. Але ж вона, схоже, виходить за рамки людського сприйняття. Із точки зору теорії суспільного договору вона, теорія, зводиться до припущення, що особи у первісній позиції не відають нічого ні про самих себе, ні про свій світ. Як же ж тоді їм спромогтися ухвалити якесь рішення? Проблема вибору є добре визначеною тільки тоді, коли альтернативи належно обмежено природними законами та іншими рамками, а ті, хто вирішує, вже мають певні схильності, що з усього вибрати. Без якоїсь певної структури цього типу поставлене питання лишиться невизначеним. Ось чому нам не випадає вагатися, змушуючи вибір принципів справедливості мати за свою передумову певну теорію соціальних інституцій. Справді-бо, тут без припущень про загальні факти не обійтися достоту, як і без концепції блага, що на її основі сторони класифікують альтернативи. Якщо ці припущення істинні й до належної міри загальні, тоді все гаразд, адже без цих елементів уся схема буде безглуздою і пустою.

Із цих зауваг випливає очевидність того, що і загальні факти, й моральні умови потрібні навіть при доведенні першопринципів справедливості. (Звісно, завжди було очевидно, що другорядні моральні правила й конкретні етичні судження засновуються на фактових засновках, а також на нормативних засадах.) У всякій теорії суспільного договору ці моральні умови прибирають подобу якогось опису початкової договірної ситуації. Зрозуміло також, що при побудові концепцій справедливості існує поділ праці між загальними фактами й моральними умовами, й цей поділ може різнитися, від теорії до теорії. Як я вже зазначав раніше, принципи різняться мірою, до якої вони виступають втіленнями жаданого морального ідеалу. Для утилітаризму характерно, що він дуже вже багато покладається на доведення від загальних фактів. Утилітарист схильний

боронитися від закидів твердженнями, буцім закони суспільства й людської природи витісняють випадки, що не вписуються в наші зважені судження. А справедливість як чесність, навпаки, безпосередніше вводить ідеали справедливості, як вони зазвичай розуміються, у свої першопринципи. Ця концепція менше налягає на загальні факти при досягненні злагоди з нашими судженнями про справедливість. Вона забезпечує це «влучання» по широкому діапазону можливих випадків.

Є дві підстави, що виправдовують це вкладання ідеалів у першопринципи. По-перше, і найочевидніше: утилітаристові стандартні припущення, що ведуть до бажаних наслідків, можуть бути лише ймовірно істинними — чи навіть сумнівно істинними. До того ж їхнє повне значення й застосування можуть виявитися вкрай здогадними. Те саме може бути чинним і щодо всіх необхідних загальних припущень, на яких тримається принцип корисності. З точки зору первісної позиції може бути нерозсудковим спиратися на ці гіпотези, а тому куди більше сенсу втілити ідеал нарочитіше у вибраних принципах. Тож видається, що сторони волітимуть забезпечити свої свободи відразу ж, аніж лишити їх у залежності від того, що може виявитися непевними й спекулятивними статистичними обрахунками. Ці зауваги знаходять іще підтвердження через бажаність уникнення складних теоретичних доведень при виробленні певної громадської концепції справедливості (§24). Коли порівнювати з розсудковим обґрунтуванням двох принципів, то підстави для критерію корисності виходять за рамки цього примусового обмеження. Але, по-друге, є реальна перевага в заявлянні осіб одна одній, раз і назавжди, що, навіть коли б завжди так траплялося, що теоретичні підрахунки корисності сприяють рівним свободам (припускаючи, ніби так воно насправді тут і є), вони не бажають, аби все було інакше. А що у справедливості як чесності моральні концепції є громадськими, то вибір двох принципів і є, по

суті, такою заявою. І переваги цього колективного запевнення сприяли б цим принципам навіть тоді, коли б припущення утилітариста виявилися істинними. Ці речі я розглядатиму докладніш у зв'язку із гласністю й стабільністю (§29). Релевантний момент тут той, що хоча, назагал, всяка етична теорія може, звісно, покликатися на природні факти, можуть все ж бути добрі підстави для безпосереднішого закріплення переконань справедливості у першопринципах, аніж того може насправді потребувати якесь там теоретично повне досягнення випадковостей світу.

27. Аргументація, що веде до принципу середньої корисності

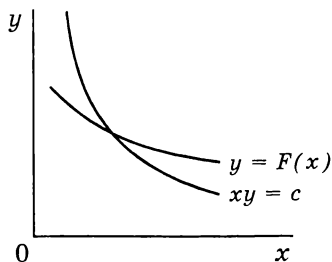
Тепер я хочу розглянути аргументацію, що підпирає принцип середньої корисності. Класичний принцип обговорюється далі (§30). Одне з достоїнств теорії суспільного договору полягає в тому, що вона розкриває ці принципи як помітно відмінні концепції, байдуже, наскільки можуть збігатися їх практичні наслідки. Покладені їм в основу аналітичні припущення далеко розходяться в тому розумінні, що вони пов'язуються з контрастними інтерпретаціями початкової ситуації. Але спершу слово про значення корисності. В традиційному сенсі вона розуміється як удоволення бажання, а ще вона допускає міжособистісні порівняння, підсумувати які можна щонайменше десь на краю. Я припускаю також, що корисність вимірюється якоюсь такою процедурою, котра незалежна від вибірань, пов'язаних із ризиком, скажімо, через постулювання здатності категоризувати відмінності між рівнями задоволення. Це традиційні припущення, але тут ми їх, попри всю їхню силу, не будемо критикувати. Я хочу, наскільки це можливо, розглядати цю історичну доктрину в її власних термінах.

Класичний принцип, застосований до основної структури, вимагає такого впорядкування інституцій, щоб максимізувати абсолютну зважену суму сподівань релевантних репрезентативних осіб. Добуваємо ж цю суму через зважування всякого сподівання певним числом осіб у відповідній позиції, а потім їх додаючи. Отже, за рівності всіх інших речей, коли число осіб у суспільстві подвоюється, подвійною стає й сукупна корисність. (Звісно, як на утилітаристський погляд, сподівання повинні вимірювати зазнані й передбачені сукупні задоволення. Вони не є, як у справедливості як чесності, просто показниками первинних благ). На противагу цьому, принцип середньої корисності скеровує суспільство до максимізування не сукупної, а середньої корисності (на душу населення). Це видається нам сучаснішим поглядом: його поділяли Міл із Вікселом, а нещодавно й інші надали йому нового обґрунтування²². Аби прикласти цю концепцію до основної структури, створюються інституції — так, щоб максимізувати зважену в відсотках суму сподівань репрезентативних індивідів. Щоб вирахувати цю суму, ми помножимо сподівання на частину суспільства у відповідній позиції. Отже, це вже не є істинним, за рівності всього іншого, що коли котрась спільнота подвоює своє населення, то й корисність зростає удвічі. Навпаки: поки ті відсоткові суми в різних позиціях лишаються незмінними, тією самою застається й корисність.

Котрому ж із цих принципів корисності буде віддано перевагу в первісній позиції? Щоб відповісти на це запитання, слід з'ясувати, що обидва варіанти зводяться до одного й того самого, коли постійно лишається чисельність населення. Та коли чисельність населення улягає зміні, тут уже буде різниця. Класичний принцип вимагає, що, поки інституції впливають на величину родин, на вік одруження й таке інше, вони мають бути так улаштовані, аби досягався максимум сукупної корисності. З цього випливає, що, поки середня корисність на

одну особу зменшується досить повільно, коли збільшується число індивідів, населення слід заохочувати до невизначеного зростання, незалежно від того, наскільки впав середній показник. У цьому випадку сума корисностей, доданих більшим числом осіб, є достатньо великою, щоб компенсувати спад у частці на душу населення. При цьому може вимагатися досить низький середній показник добробуту — як предмет справедливості, а не воління. (Див. малюнок нижче.)

НЕВИЗНАЧЕНЕ ЗРОСТАННЯ НАСЕЛЕННЯ



Формально умовою для невизначеного зростання населення є те, що крива $y = F(x)$, де y є середнім показником на душу населення, має бути пологіша за прямокутну гіперболу $xy = c$. Бо xy дорівнює сукупній корисності, а зона прямого кута, що представляє цю сукупність, зростає в міру того, як зростає x , коли тільки крива $y = F(x)$ стає пологішою за $xy = c$.

Але ж цей вислід із класичного принципу чи не свідчить про те, що сторони відкинуть його, віддавши перевагу принципів середньої корисності. Два принципи стануть еквівалентними тільки тоді, коли ми припустимо, що середній добробут завжди падає досить швидко (нижче принаймні певної позначки), так що між ними немає ніякого серйозного конфлікту. Але це припущення видається сумнівним. Із погляду осіб у первісній позиції розумові-

шим начебто було б пристати на якийсь різновид найнижчого рівня, щоб вище підтримувати середній добробут. А що сторони мають на оці сприяти просуванню своїх власних інтересів, то вони не мають бажання в будь-якому випадку максимізувати сумарну сукупність задоволення. Ось чому я припускаю, що ймовірнішою утилітаристською альтернативою двом принципам справедливості є середній, а не класичний принцип.

А зараз я хочу обміркувати, як сторони могли б дійти принципу середньої корисності. Аргументація, яку я накреслю, є абсолютно загальною, і вона, коли б була логічною, цілковито змістила б проблему, як подавати альтернативи. Середній принцип був би визнаний як єдиний розсудковий варіант. Уявімо таку ситуацію, коли окремий розумовий індивід має змогу вибирати, в котре з декількох суспільств увійти²³. Щоб прояснити ідею, припустимо спочатку, що члени цих суспільств усі мають одні й ті самі преференції-воління. І ще припустимо, що ці воління задовольняють умови, які дають людині змогу визначити кардинальну корисність. Далі: всяке суспільство має одні й ті самі ресурси, один і той самий розподіл природних талантів. І все ж індивіди з різними талантами мають різні прибутки, й кожне суспільство має якусь свою політику перерозподілу, котра, коли зайде за певну позначку, вже й ослабить спонуки, чим знизить виробництво. Припускаючи, що в цих суспільствах провадять різну політику, як тоді одному індивідові вирішити, до якого з суспільств пристати? Якщо він достеменно знає свої здібності й інтереси та ще володіє докладною інформацією про ці суспільства, то він може виявитися здатним передбачити добробут, що його він майже напевне матиме в кожному з них. Тоді він може ухвалити рішення на цій основі. Йому немає потреби удаватися до ймовірнісних розрахунків.

Але це досить-таки особливий випадок. Нумо змінювати його крок за кроком так, аби він дедалі

більше нагадував випадок кого-небудь у первісній позиції. Тож припустімо спочатку, що той гіпотетичний прихідько не певен ролі, яку його таланти допоможуть йому виконати в цих різних суспільствах. Ось хай він припустить, ніби його воління ті самі, що й у хоч би кого іншого; тоді він може вирішити через спробу максимізувати свій сподіваний добробут. Він прораховує свої перспективи для котрогось даного суспільства, беручи за альтернативні корисності вигоди репрезентативних членів того суспільства, а за ймовірності для кожної позиції — свої оцінки власних шансів на її здобуття. Отже, його сподівання визначається зваженою сумою корисностей репрезентативних індивідів, себто формулою $\sum p_1 u_1$, де p_1 є ймовірністю здобуття ним енної позиції, а u_1 — корисністю відповідного представницького індивіда. Тоді він вибирає те суспільство, котре пропонує йому найвищу перспективу.

Кілька подальших модифікацій наближують ситуацію до первісної позиції. Припустімо, що той гіпотетичний прихідько нічого не відає ні про свої здібності, ні про місце, яке він імовірно посяде в кожному суспільстві. Хоча все ще припускається, що його воління-преференції є тими самими, що й у людей із цих суспільств. А тепер припустімо, що він продовжує розмірковувати у ймовірнісних напрямках, вважаючи, що він має однаковий шанс бути будь-яким індивідом (себто що його шанс потрапити «під графу» всякої представницької особи і є тим зрізом суспільства, який репрезентує ось цей чоловік). У цьому випадку його перспективи є все ще ідентичними середній корисності для кожного суспільства. Ці модифікації нарешті привели його сподівані здобутки у відповідність із його середнім добробутом.

Досі ми виходили з того припущення, що всі індивіди мають подібні воління, байдуже, належать вони до того самого суспільства чи ні. Їхні концепції блага приблизно одні й ті самі. Коли вже ми облишили це вкрай обмежувальне припущення, тоді

робимо наступний крок і доходимо певного варіанта початкової ситуації. Нічого не відомо, скажімо, про конкретні воління членів цих суспільств чи про особу, котра вирішує. Ці факти, а також знання структури цих суспільств виключаються. Запона незнання тепер уже повна. Але можна все ще уявляти, що гіпотетичний прихідько міркує в основному десь так, як і досі міркував. А він виходить із припущення, що існує однакова ймовірність йому виявитися хоч би ким, цілковито обдарованим воліннями, здібностями й соціальною позицією того «хоч би кого». Знов його перспективи є найвищими для того суспільства з найбільшою середньою корисністю. Ми можемо переконатися в цьому ось таким чином. Хай n буде числом осіб у суспільстві, а їхні рівні добробуту нехай будуть $u_1, u_2, \dots, u_n$. Тоді сукупна корисність буде $\sum u_i$, а середня — $\sum u_i / n$. Припускаючи, що всяк має рівний шанс бути будь-якою особою, перспектива його буде: $1/n u_1 + 1/n u_2 + \dots + 1/n u_n$ або $\sum u_i / n$. Цінність цієї перспективи тотожна середній корисності.

Тож коли ми відкинемо проблему міжособистісних порівнянь корисності й подивимося на сторони як на розумових індивідів, що не мають відрази до ризику й дотримуються принципу недостатньої підстави у вирахуванні ймовірностей (принцип, що лежить в основі попередніх імовірнісних розрахунків), тоді ідея початкової ситуації природним чином приведе нас до середнього принципу. Вибираючи його, сторони максимізують свій сподіваний добробут, розглядуваний саме з цієї точки зору. Отже, якась форма теорії суспільного договору та забезпечує спосіб доведення більшої істинності не класичного, а саме середнього погляду. Хіба є, по суті, який інший спосіб витлумачення середнього принципу? Зрештою, це, строго кажучи, — не телеологічне вчення, як класичний погляд, а тому йому бракує трохи інтуїтивної привабливості ідеї максимі-

зування блага. Здогадно той, хто сповідує середній принцип, захоче й покликатися на теорію суспільного договору — щонайменше до цього місця.

У попередньому обговоренні я виходив із припущення, що корисність розуміється в традиційному сенсі як задоволення бажання, а кардинальні міжособистісні порівняння розглядаються як можливі. Але економічна теорія останніх десятиріч переважно відкидає це поняття корисності; вважається, нібито воно надто туманне й не відіграє істотної ролі в поясненні економічної поведінки. Нині корисність розуміється як спосіб представлення вибирань економічних діячів, а не як спосіб задоволення. Визнаний тепер головний тип кардинальної корисності походить із побудови Ноймана-Моргенштерна, що ґрунтується на вибираннях із-поміж перспектив, пов'язаних із ризиком (§49). На відміну від традиційного поняття, цей спосіб бере до уваги ставлення до непевності, не силкуючись при цьому забезпечити основу для міжособистісних порівнянь. Незважаючи на це, все одно можливо сформулювати принцип середньої корисності, удаючись саме до цього мірила: треба припустити, що сторони у первісній позиції (чи в якомусь її варіанті) наділені функцією корисності Ноймана-Моргенштерна, й відповідно поцінувати їхні перспективи²⁴. Звісно, тут не обійтися без певних засторог; наприклад, ці функції корисності не можуть брати до уваги усіх типів міркувань, мусячи відбивати оцінку сторонами того, що сприяє їхньому благу. Коли б на них впливали інші причини, тоді б ми не мали телеологічної теорії.

Однак, коли дотримано цих обмежень, тоді можна сформулювати такий середньо-утилітаристський погляд, що брав би до уваги той високий рівень відрази, який видається нормальним для всякої нормальної особи у первісній позиції; і що більша ця відраза до ризику, то дужче ця форма принципу корисності нагадуватиме принцип різниці, принаймні коли йдеться про оцінку економічних вигод.

Звісно, ці два принципи — не одне й те саме, адже між ними є чимало важливих відмінностей. Але є й ось ця подібність: ризик і непевність із належно загальної перспективи ведуть до того, що обидва погляди надають більшої ваги вигодам тих, чие становище не таке щасливе. Насправді ж виправдана відраза до ризику, коли вже повністю оцінено незмірні ризики ухвалення рішення у первісній позиції, може бути такою великою, що утилітаристське зважування може виявитися для практичних цілей настільки близьким до принципу різниці, що простота цього останнього (§49) стане вирішальною на його користь.

28. Деякі складнощі з принципом середньої корисності

Перш ніж нам узятись за аргументи на користь двох принципів справедливості, я хотів би згадати кілька трудностей із принципом середньої корисності. Спочатку, однак, нам слід відзначити один закид, що виявляється просто очевидним. Як ми вже переконалися, цей принцип можна вважати за етику одного-єдиного розумового індивіда, ладного ухопитись за будь-які шанси, потрібні для максимізування його перспектив із точки зору початкової ситуації. (Коли ж немає об'єктивної основи для ймовірностей, вони вираховуються через принцип недостатньої підстави.) Але ж спокусливо довести всупереч цьому принципові, що він передбачає реальне й рівне прийняття ризику всіма членами суспільства. Водночас хочеться сказати, всі ж, либонь, насправді пристали на те, щоб мати одні й ті самі шанси. Оскільки, зрозуміло, ніякої такої нагоди не було, то цей принцип є нелогічним. Розгляньмо крайній випадок: рабовласник, коли проти нього виступили його раби, намагається виправдати свою позицію перед ними, стверджуючи, що, передовсім, зважаючи на обставини їхнього суспільства, інституція рабства є фактично необхідною

для продукування найбільшого середнього щастя, а, по-друге, він би в початковій договірній ситуації вибрав середній принцип навіть за ризику, що він, і то виправдано, опиниться у становищі раба. Але тут ми схильні експромтом відкинути аргумент того рабовласника як неслухняний, ба навіть обурливий. Можна б подумати: яка різниця, що він там вибере! Поки індивіди не пристали насправжки на таку концепцію справедливості, що улягає реальним ризикам, ніхто не є зв'язаним її вимогами.

Однак, згідно з договірним поглядом, загальна форма аргументації того рабовласника є коректною. Помилкою буде з боку рабів відказати йому, мовляв, його точка зору іррелевантна, оскільки ж не було ніякої справжньої нагоди для здійснення вибору, ніякого рівного розподілу ризику щодо того, як можуть скластися обставини. Вчення про суспільний договір є суто гіпотетичним: якщо на котрись концепцію справедливості пристануть у первісній позиції, то її принципи і є підходящими для застосування. Це не заперечення, що, мовляв, до подібного порозуміння діло ніколи не доходило чи ніколи не дійде. Ми не можемо мати обидва підходи: не можемо інтерпретувати теорію справедливості гіпотетично, коли не вдається знайти відповідні випадки згоди для пояснення обов'язків та зобов'язань індивідів, а тоді наполягати на реальних ситуаціях ризикування, аби відкинути небажані нам принципи справедливості²⁵. Отже, у справедливості як чесності спосіб спростування рабовласникової аргументації зводиться до доведення того, що принцип, на який він покликається, був би відкинутий у первісній позиції. Ми не маємо іншої альтернативи, як тільки експлуатувати різноманітні аспекти початкової ситуації (в популярнішій її інтерпретації), аби визначити, що рівновага розсудкових підстав є сприятливою для двох принципів справедливості. У наступному розділі я візьмуся за це завдання.

Першу складність із середнім принципом я вже згадував, коли вів мову про правило міні-макс у якості евристичного засобу для впорядкування аргументації на користь двох принципів. Вона стосується способу, в який розумовому індивідові випадає оцінювати ймовірності. Питання це постає тому, що, як видається, немає в початковій ситуації підстав припускати, ніби всяк має однакові шанси виявитися ким завгодно. Себто це припущення не засновується на відомих рисах хоч би якого суспільства. На ранніх стадіях доведення середнього принципу той гіпотетичний прихідко таки має якесь знання про свої здібності та про устрій суспільств, з-поміж яких він вибирає собі потрібне. Оцінки його шансів базуються на його поінформованості. Але на останній стадії панує цілковите невідання конкретних фактів (за винятком тих, що імплікуються обставинами справедливості). Побудова індивідової перспективи залежить на цій стадії тільки від принципу недостатньої підстави. До цього принципу вдаються, щоб визначити ймовірності для результатів за відсутності будь-якої інформації. Коли ми зовсім не маємо ніяких свідчень, тоді приймаємо всі можливі випадки за однаково ймовірні. Так Лаплас розмірковував, що коли ми беремо кульки з двох урн, у кожній з яких міститься різне співвідношення чорних і червоних кульок, і в нас немає інформації про те, котра з урн перед нами, тоді нам слід спочатку припускати, ніби шанс того, що нам дістанеться з кожної з урн, приблизно один і той самий. Ідея тут та, що стан незнання, на основі якого визначаються ці попередні ймовірності, подає той самий тип проблеми як ситуацію, коли особа має масу свідчень про щирість конкретної монети. Відмітне у використанні цього принципу те, що він дає особі змогу втілювати різномірну інформацію в рамках однієї строго ймовірнісної структури й робити висновки відносно ймовірностей навіть за відсутності знання. Попередні ймовірності, байдуже, яким способом здобуті, є частиною однієї теорії поруч із

тими оцінками шансів, що ґрунтуються на вибиранні навмання. Обмежуючий випадок відсутності інформації не створює теоретичної проблеми²⁶. В міру того, як накопичуються свідчення, попередні ймовірності якось переглядаються й принцип недостатньої підстави щонайменше забезпечує те, щоб від самого початку не виключалися й інші можливості.

Але ж я виходитиму з припущення, що сторони не враховують ймовірностей, які отримуються лише на основі цього принципу. Це припущення є правдоподібним з огляду на фундаментальну вагу первісного порозуміння й бажання, щоб твоє рішення виглядало відповідальним в очах твоїх нащадків, на яких воно відіб'ється. Ми з більшою нехиттю йдемо на великі ризики заради них, аніж задля нас самих, а хочемо чинити так хіба тоді, коли у нас немає способу уникнути цих непевностей, чи тоді, коли можливі здобутки, як вони оцінюються об'єктивною інформацією, настільки значні, що їм видалося б безвідповідальним відмовитися від пропонуваного шансу, хай навіть прийняття його обернулося б недоброю стороною. А що сторони мають альтернативу двох принципів справедливості, то вони можуть до значної міри обійти непевності первісної позиції. Вони можуть ґарантувати захист їхніх свобод і доладно задовільний стандарт життя, наскільки це дозволяють умови їхнього суспільства. По суті, як я доводжу в наступному розділі, видається сумнівним, чи вибір середнього принципу справді пропонує якусь кращу перспективу, відкидаючи той факт, що засновується він на принципові недостатньої підстави. Тож здається, що дія запони незнання виявляється в сприянні двом принципам. Ця концепція справедливості найкраще підходить ситуації цілковитого невідання.

Існують, безперечно, й такі припущення про суспільство, які, коли б вони були логічними, дозволили б сторонам дійти об'єктивних оцінок рівної ймовірності. Для того, щоб переконатися в цьому,

можна обернути Еджвортове доведення класичного принципу в аргументацію на користь засади середньої корисності²⁷. По суті, його розмірковування можна пристосувати на підтримку чи не будь-якого загального стандарту політики. Еджвортівська ідея зводиться до формулювання певних розсудкових, розсудливих припущень, за яких було б розумово-раціонально з боку егоїстично налаштованих сторін пристати на норму корисності як на такий політичний принцип, яким би оцінювати соціальну політику. Потреба в такій засаді виникає тому, що політичний процес не є процесом конкуренції, й ці рішення не можна полишати на ринок. Необхідно знайти якийсь інший метод, щоб примирити розбіжні інтереси. Еджворт вірить, що егоїстичні сторони пристали б на принцип корисності як на бажаний критерій. Думка його, здається, така, що на всю довгу послідовність численних випадків політика максимізування корисності на кожен випадок найімовірніше дасть найбільшу корисність для кожної окремої особи. Послідовне застосування цього стандарту до законодавства оподаткування, власності тощо прораховується так, аби принести найкращі, на хоч би чий погляд, результати. Ось чому егоїстично налаштовані сторони, приймаючи цей принцип, мають розсудкову певність того, що вони не те що не програють у кінцевому підсумку, а навіть якнайкраще поліпшать свої перспективи.

Недолік Еджвортівської ідеї той, що необхідні для неї припущення є вкрай нереалістичними, надто у випадку основної структури²⁸. Сформулювати ці припущення означає переконатися, наскільки вони неправдоподібні. Ми мусимо припустити, нібито впливи рішень, що складають політичний процес, є не тільки більш чи менш незалежними, а й приблизно того самого ладу в соціальних своїх результатах, які не можуть бути дуже великими в будь-якому випадку, а інакше ці впливи не могли б бути незалежними. До того ж треба ще припускати, що або люди переходять із однієї соціальної позиції до

іншої наважання і живуть досить довго, щоб втрати й здобутки могли підрівнятися до середньої величини, або ж є якийсь механізм забезпечення того, щоб законодавство, керуючись принципом корисності, рівномірно розподіляло в часі свої милості. Але законодавство, звісно, не є якимось стохастичним процесом цього типу, а декотрі питання соціальної політики є набагато важливішими за інші, часто спричиняючись до великих, тривалих зрушень в інституційному розподілі вигод.

Розгляньмо, наприклад, випадок, коли котресь суспільство має намір запровадити певну історичну зміну в торгівельній політиці відносно зарубіжних країн. Питання зводиться до того, чи завдяки цій зміні будуть зняті довготривалі тарифи на імпорт сільськогосподарської продукції, аби домогтися здешевлення харчів для робітників у нових галузях промисловості. Той факт, що ця зміна має утилітарне виправдання, не означає, ніби вона не відбиватиметься постійно на відносних позиціях тих, хто належить до аграрних та промислових класів. Еджвортова аргументація тримається купи тільки тоді, коли кожне з численних рішень має відносно невеликий і тимчасовий вплив на дистрибутивні частки й існує якийсь інституційний засіб забезпечення випадковості рішень. Тож за реалістичних припущень його аргументація в найліпшому випадку може ствердити хіба те, що принцип корисності посідає підпорядковане місце як така собі законодавча норма для дрібніших питань політики. Але це прозоро натякає на те, що даний принцип не спрацьовує в чільних проблемах соціальної справедливості. Проникаючий і неперервний вплив нашого початкового місця в суспільстві й наших вроджених обдаровань, а також того факту, що соціальний лад є єдиною системою,— ось те, що насамперед характеризує проблему справедливості. Нам не слід спокущатися математично привабливими припущеннями, удаючи при цьому, нібито випадковості соціальних позицій людей та асиметрії їхніх становищ

якось урешті-решт та вирівнюються. Радше ми повинні вибирати нашу концепцію справедливості, цілковито визнаючи те, що це не так і не може бути так.

Тож схоже на те, що, коли має бути прийнятий принцип середньої корисності, тоді сторони повинні розмірковувати, виходячи з принципу недостатньої підстави. Вони повинні йти за тим, що дехто назвав Лапласовим правилом вибору за умов непевності. Можливості ідентифікуються в якийсь природний спосіб, і кожній приписується та сама ймовірність. На підтримку цим оцінкам не надаються ніякі загальні факти про суспільство; сторони просуваються вперед з імовірнісними розрахунками, от ніби й не вичерпалася інформація. Тут я не можу обговорювати концепт імовірності, але декілька моментів таки слід відзначити²⁹. По-перше, може викликати подив те, що значення ймовірності має поставати як проблема у моральній філософії, надто ж у теорії справедливості. Однак саме неминучий висновок із доктрини суспільного договору змальовує моральну філософію як частину теорії розумового вибору. Міркування ймовірності обов'язково мають піти шляхом, яким визначено початкову ситуацію. Запона незнання веде безпосередньо до проблеми вибору за умов цілковитої непевності. Звісно, можна розглядати сторони як абсолютних альтруїстів, припускаючи, що вони розмірковують так, нібито мають певність свого перебування в позиції кожної особи. Ця інтерпретація початкової ситуації усуває елемент ризику й непевності (§30).

Однак у справедливості як чесності немає способу повністю уникнути цього питання. Істотне тут — не допустити, щоб вибрані принципи засновувалися на особливих ставленнях до ризику. Ось чому запона незнання виключає ще й знання цих нахилів: сторони не знають, мають вони чи не мають якусь особливу відразу до ризикування. Вибір концепції справедливості мав би, наскільки це можливо, засновуватися на розумовій-раціональній оцінці при-

йняття ризиків, де б не було впливу особливих індивідуальних волінь ризикувати в такий чи такий спосіб. Звісно, соціальна система може скористатися цими варійованими схильностями через наявність інституцій, що дозволяли б їм повну свободу дій задля спільних цілей. Але принаймні в ідеалі основний план системи не повинен ґрунтуватися на одному з цих ставлень (§81). Ось чому це не аргумент на користь двох принципів справедливості, боцїм вони виражають особливо консервативну точку зору на ризикування у первісній позиції. Що тут треба доводити, так це те, що, за даності унікальних рис цієї ситуації, згода на ці принципи, а не на засаду корисності, буде розумовою, раціональною для кожного, чия відраза до непевності відносно здатності забезпечувати фундаментальні інтереси не виходить за рамки норми.

По-друге, я просто припускаю, що судження ймовірності, якщо вже їм випадає бути підставами для розумового рішення, повинні мати певну об'єктивну основу, себто основу в знанні конкретних фактів (чи в розсудкових переконаннях). Цьому свідченню не потрібно прибирати форми звітів відносних частот — воно повинне забезпечити підстави для оцінки відносної сили різноманітних тенденцій, що впливають на результат. Необхідність в об'єктивних підставах є тим нагальнішою з огляду на фундаментальну значущість вибору в первісній позиції й на факт, що сторони хочуть, аби їхнє рішення виглядало для інших добре обґрунтованим. Тому я припускати́му, щоб заповнити опис первісної позиції, що сторони скидають з рахунку оцінки ймовірностей, не підперті знанням конкретних фактів і виведені переважно, коли не винятково, з принципу недостатньої підстави. Вимога об'єктивного обґрунтування не виглядає предметом суперечки поміж необаєсіанськими (neo-Bayesian) теоретиками й прихильниками класичніших ідей. Сперечаються в цьому випадку про те, до якої міри інтуїтивні й неточні оцінки ймовірностей, засновані на здорово-

му глузді й такому іншому, мають швидше знайти втілення у формальному апараті теорії ймовірності, аніж у якомусь спеціальному способі для прилагодження висновків, досягнутих методами, що лишають цю інформацію поза увагою³⁰. Тут необаєсіанці мають сильну перевагу. Звісно, краще, коли можливо використовувати наше інтуїтивне знання й передчуття здорового глузду в якийсь систематичний, а не в безладний і непояснений спосіб. Але ніщо з цього не спростовує тієї точки зору, що судження ймовірності повинні мати певну об'єктивну основу у відомих фактах про суспільство, якщо їм судилося бути розумовими підставами рішення в особливій ситуації первісної позиції.

Остання трудність, яку я згадаю тут, зачіпає глибоку проблему. Хоча я не можу дати їй належну раду, але й обійти її годі. Цей клопіт породжується особливістю сподівання на остаточний крок у доведенні середнього принципу. Коли сподівання вираховуються у нормальному випадку, тоді корисності альтернатив (u_i у формулі $\sum p_i u_i$) виводяться з єдиної системи преференцій-волінь, а саме: волінь індивіда, що здійснює вибір. Ці корисності репрезентують вартість альтернатив для цієї особи як їх оцінено її схемою цінностей. Однак у цьому випадку кожна корисність засновується на воліннях котроїсь іншої особи. Скільки різних осіб, стільки й корисностей. Звісно, зрозуміло, що це доведення висуває умовою міжособистісні порівняння. Але, як лишити на хвилюку обіч проблему визначення цих останніх, тут варто відзначити той момент, що індивідове вибирання мислиться таким, нібито він зовсім і не має цілей, що їх вважав би за свої. Він ризикує бути будь-ким із певного числа осіб, яке вивершується системою цілей, здібностей і соціального становища кожного індивіда. Ми можемо сумніватися у значущості цього сподівання. А що немає такої єдиної схеми цілей, із допомогою якої досягнуто його оцінок, то йому й бракує необхідної єдності.

Аби прояснити цю проблему, нумо розрізнати між поціновуванням об'єктивних ситуацій та оцінюванням аспектів особи: здібностей, рис характеру й системи цілей. Ну, а з нашої точки зору часто буває досить легко дати оцінку становищу іншого індивіда, визначаючи його, скажімо, за його соціальною позицією, достатком тощо або ж за його перспективами в термінах первинних благ. Ми входимо в його становище, довершуючи його нашими (а не його) вдачею та воліннями, й беремо до уваги те, як це відіб'ється на наших планах. Ми можемо піти й ще далі. Можемо поцінувати вартість для нас нашого перебування на місці когось іншого із щонайменше декотрими з його рис і цілей. Знаючи наш план на життя, ми можемо вирішити, чи було б для нас розумово-раціонально мати ті риси й мети, а отже, чи доречно б нам, по змозі, розвивати, заохочувати їх. Але, вибудовуючи наше сподівання, як нам скласти оцінку способів життя й системі кінцевих цілей когось іншого? «Договірне» доведення виходить із припущення, нібито ми мусимо вирішувати, дивлячись із нашої власної точки зору: вартість для нас способу життя когось іншого й реалізація його цілей (його сукупних обставин) не є, як те припускає попередньо вибудоване сподівання, вартістю всього цього для нього. До того ж обставини справедливості наводять на думку, що ці цінності дуже різняться одна від одної. Конфліктуючі претензії виникають не лише тому, що люди бажають мати подібні речі для удоволення подібних бажань (наприклад, їжі й одєжі для необхідних потреб), а й тому, що різняться також їхні концепції блага; тож, хоча вартість для нас елементарних первинних благ може бути погоджена, щоб бути порівнянною з вартістю їх для інших, цю домовленість годі розширити до вдоволення наших кінцевих цілей. Авжеж, сторони не відають своїх власних кінцевих цілей, але вони достеменно знають, що назагал мети ці не протиставляються й не улягають ніякій прийнятній для всіх мірі. Ця цінність

чиїхось сукупних обставин для того когось не є тим самим, чим є цінність їх для нас. Отже, сподівання остаточного кроку в доведенні середнього принципу корисності не може бути коректним.

Можемо сформулювати цю трудність у трохи відмінний спосіб. Аргументація середнього принципу повинна якимось чином визначити певне уніфіковане сподівання. Припустімо, отже, що сторони погоджуються засновувати міжособистісні порівняння на певних правилах. Ці правила стають частиною значення принципу корисності, достоту як використання індексу первинних благ є частиною значення принципу різниці. Отже, можна уявити, що ці правила порівняння (як я їх відтепер називатиму) виводяться, наприклад, із певних психологічних законів, що визначають задоволення людей, виходячи з певних параметрів, як от: сила волінь і бажань, природні здібності й фізичні атрибути, користування з приватних і громадських благ тощо. Індивіди, характеризовані цими ж самими параметрами, погодилися мати одне й те саме задоволення; і, забезпечивши так прийняття цих правил порівняння, ми можемо визначити середнє задоволення, припускаючи, що сторони максимізують їхнє тлумачене подібним чином сподіване задоволення. Тож усі уявляють себе, так би мовити, наділеними однією й тією самою глибокою функцією корисності, а те задоволення, що його досягають інші, розглядають як легітимні внески до їхніх власних сподівань, бачених із перспективи первісної позиції. Одне й те саме уніфіковане сподівання є чинним для всіх, і з нього випливає (згідно з Лапласовим правилом) порозуміння щодо принципу середньої корисності.

Вкрай важливо відзначити, що це доведення передбачає якусь конкретну концепцію особи. Сторони уявляються такими, що не мають визначених інтересів вищого порядку чи фундаментальних цілей, через посилання на які вони й вирішують, якими саме особами вони хотіли б бути. От ніби во-

ни не мають визначеного характеру волі. Ми могли б сказати, що вони — оголені особи: як такі, що їх урівноважено певними правилами порівняння, вони є однаково готовими прийняти, за визначальні для їхнього блага, будь-які оцінки, що їх визначать ці правила для реалізації їхніх, а чи будь-чи-їх, кінцевих цілей, хай навіть ці оцінки заходять у конфлікт із оцінками, яких потребують їхні існуючі фундаментальні інтереси. Але ж ми вже припустили, що сторони таки мають визначені характер і волю, хай навіть їм і лишається невідомою особлива природа їхньої системи цілей. Вони, сказати б, визначені особи: мають-бо певні інтереси вищого порядку й фундаментальні цілі, посиляючись на котрі вони вирішуватимуть, які саме тип життя й підпорядковані цілі є для них прийнятними. Саме ці інтереси й цілі, хоч би якими вони були насправді, вони й повинні намагатися захистити. Оскільки ж їм відомо, що охоплені першим принципом основні свободи забезпечуватимуть їхні інтереси, то вони мусять визнати радше два принципи справедливості, аніж засаду корисності.

Тож підсумуймо: я доводив, що сподівання, на яке спирається доведення середнього принципу, є хибним у двох відношеннях. По-перше, оскільки у первісній позиції немає об'єктивних підстав для прийняття рівних ймовірностей чи навіть будь-якого іншого розподілу вірогідності, то ці ймовірності є просто от ніби вірогідностями. Засновуються вони лише на принципові недостатньої підстави, не забезпечуючи незалежної підстави для прийняття принципу корисності. Натомість апелювання до цих ймовірностей є насправді непрямим способом обумовлення цього принципу. По-друге, утилітаристське доведення виходить із припущення, нібито сторони не мають визначених характеру чи волі, начебто вони не є особами з визначеними кінцевими інтересами чи з котроюсь конкретною концепцією їхнього блага, що їм його слід би захищати. Тож, коли ми зберемо обидва ці моменти до купи, вся утиліта-

ристська аргументація зведеться до суто формального вираження котрогось сподівання — але такого, якому бракує належного значення. Виглядає так, ніби хтось продовжує удаватися до ймовірнісних аргументів і способів здійснення міжособистісних порівнянь уже після того, як умови для їх легітимного вжитку давно виключено обставинами первісної позиції.

29. Деякі чільні підстави для двох принципів справедливості

У цьому розділі я вдаюся до умов гласності й кінцевості, аби навести деякі чільні аргументи на користь двох принципів справедливості. При цьому я спиратимуся на той факт, що сторони, заради чинності їхнього договору, повинні бути здатними його шанувати за всіх релевантних і передбачуваних обставин. Має бути якась розумова-раціональна гарантія його здійсненності. Аргументи, що я наведу, вписуються до евристичної схеми, яку підказують підстави для дотримання правила міні-макс. Себто вони допомагають довести, що два принципи є адекватною мінімальною концепцією справедливості в ситуації великої непевності. Всякі подальші вигоди, що їх можна здобути з допомогою принципу корисності, є вкрай проблематичними, тоді як труднощі, коли обставини повернуться несприятливим боком, виявляються нестерпними. Саме в цьому моменті концепт суспільного договору має певну визначену роль: він підказує умову гласності й установлює межі того, що можна узгодити.

Першу підставу, яка підтверджує два принципи, можна пояснити термінами того, на що я раніше посилавсь як на напруження зобов'язаності. Я говорив (§25), що сторони мають здатність на справедливість у розумінні їхньої спроможності бути певними у недаремності свого починання. Припускаю-

чи, що вони все врахували, включно і з загальними фактами моральної психології, вони можуть покладатися одне на одного у вірності прийнятим засадам. Тож вони розглядають і напруження зобов'язаності (strains of commitment). Вони не можуть складати угоди з неприйнятними для них наслідками. Їй уникатимуть тих договорів, що пристати на них вони могли б лише з великими труднощами. Оскільки ж та первісна угода є й остаточною, бо складається навіки, то ніякого другого шансу тут немає. З огляду на серйозну природу можливих наслідків, питання тягаря зобов'язаності постає особливо гостро. Тут особа вибирає раз і назавжди ті норми, що мають скеровувати її життєві перспективи. До того ж, коли ми приєднуємося до якоїсь угоди, ми повинні бути здатними шанувати її, навіть якщо дійсністю виявляться щонайгірші можливості. Інакше наша поведінка буде кривоприсяжницькою. Тож сторони мусять добре зважувати, чи стане їм здатності дотримувати свого зобов'язання за всіх обставин. Звісно, відповідаючи на це запитання, вони мають у своєму розпорядженні лише загальну обізнаність із людською психологією. Але цієї інформації досить, щоб сказати, котра з концепцій справедливості потягне за собою більше напруження сил.

У цьому відношенні два принципи справедливості мають певну перевагу. Сторони не лише захищають свої основні права, а й убезпечують самих себе супроти найгірших випадковостей. Вони не ризикують допустити примирення з утратою свободи на все своє життя, аби тільки інші тішилися більшим благом: на таке вони навряд чи спромоглися б за реальних обставин. А ми їй справді могли б поміркувати, чи можливо взагалі щиро укласти подібну угоду. Договори цього типу перевищують спроможність людської натури. Звідки сторонам знати чи мати достатню певність того, що вони здатні дотримати подібної угоди? Звісно, вони не можуть засновувати свою впевненість на якомусь загальному знанні

моральної психології. Авжеж, усякий вибраний у первісній позиції принцип може вимагати від декого великої жертвовності. Натхненникам запевне несправедливих інституцій (заснованих на принципах, що їх ніяк не можна прийняти) таки нелегко буде змиритися з тими змінами, які доведеться запровадити. Але в цьому випадку вони ж знатимуть, що їм своїй позиції, хоч як крути, не відстояти. В будь-якому випадку два принципи справедливості дають певну альтернативу. Коли б єдино можливі кандидати всі приносили з собою подібні ризики, тоді довелось б відкинути проблему напруження зобов'язаності. Насправді ж воно не так, тож два принципи справедливості, коли про них судити в цьому світлі, видаються помітно ліпшими.

Друге міркування покликається на умову гласності, а також на умову примусових обмежень на угоди. Я подам це доведення в термінах питання психологічної стабільності. Раніше я стверджував, що сильним аргументом на користь такої чи іншої концепції справедливості є те, що вона породжує свою власну підтримку. Коли громадськість знає, що основна структура суспільства задовольняє його принципи протягом тривалого періоду часу, то улеглі цим облаштуванням бувають схильні розвивати в собі бажання діяти у відповідності до цих принципів та виконувати свою роль в інституціях, що правлять за їх ілюстрації. Яка-небудь концепція справедливості є стабільною, коли громадське визнання її реалізації соціальною системою схильне викликати відповідне чуття справедливості. Але ж, чи воно так станеться, залежить, звісно, від законів моральної психології й наявності людських мотивів. Я обговорюватиму ці речі далі (§§75—76). А тим часом ми можемо спостерегти, що принцип корисності начебто вимагає більшої ідентифікації з інтересами інших, ніж того вимагають два принципи справедливості. Тож це останнє буде стабільнішою концепцією до такої міри, що й нелегко досягти цієї ідентифікації. Коли задовольнити два прин-

ципи, тоді основні свободи кожної особи забезпечено й існує чуття, що визначається принципом різниці, за яким всяк має вигоду від соціальної співпраці. Тому ми можемо пояснити прийняття соціальної системи й принципів, які її задовольняють, тим психологічним законом, що особи схильні любити, плекати й підтримувати все, що тільки стверджує їхнє власне благо. Оскільки ж благо кожного стверджується, всі набувають нахилів підтримувати цю схему.

Однак, коли задовольнити принцип корисності, тоді вже немає такої певності, що всяк має вигоду. Вірність соціальній системі може вимагати від декого, особливо ж від не таких ошчасливлених, відмови від вигод заради більшого блага сукупності. Тож схема не буде стабільною, якщо тільки ті, хто мусить жертвувати своїм, не ідентифікуються чимдуж із інтересом, що є ширшим за їхній власний. Але домогтися цього нелегко. Пожертви, про які мова, це не та жертвовність, що вимагається в часи соціального лиха, коли всі (чи дехто) мусять надсаджуватися для загального блага. Принципи справедливості застосовуються до основної структури соціальної системи й до визначення життєвих перспектив. А принцип корисності якраз і вимагає жертвувати цими перспективами. Навіть коли ми не такі обласкані долею, нам слід пристати на більші вигоди для інших як на достатню підставу для нижчих сподівань протягом усього нашого життєвого шляху. Це, звісно, крайня вимога. Насправді ж, коли суспільство задумано як систему співпраці, покликану сприяти благу його членів, видається геть неймовірним, щоб від декого з громадян сподівалися, на основі політичних принципів, прийняття ще нижчих життєвих перспектив — заради інших. Тож очевидно, чому утилітаристам треба наголошувати роль симпатії у моральному вченні й центральне місце зичливості серед моральних цінностей. Їхній концепції справедливості загрожує несталість у разі неспромоги широко й потужно

культивувати симпатію й зичливість. Дивлячись на це питання з точки зору первісної позиції, сторони відкинуть принцип корисності й приймуть реалістичнішу ідею накреслення соціального ладу на основі принципу взаємної вигоди. Звісно, нам немає потреби припускати, нібито у повсякденному житті особи ніколи не роблять істотних жертв одне заради одного, адже вони таки часто роблять це, спонукувані прихильністю й зв'язками почуття. Але такі дії не вимагаються основною структурою суспільства як предмет справедливості.

Навіть більше: громадське визнання двох принципів надає більшій підтримки самоповазі людей, а це, своєю чергою, збільшує дієвість соціальної співпраці. Обидва наслідки є підставами для згоди на ці принципи. Ясна річ, розумовим з боку людей є забезпечення своєї самоповаги. Чуття власної вартості необхідне для них, якщо вони мають іти за своєю концепцією блага й мати втіху від її здійснення. Самоповага — це не стільки частина хоч би якого розумового життєвого плану, скільки почуття того, що ось мій план варт, аби його здійснити. Але ж наша самоповага зазвичай залежить від поваги інших. Поки ми не відчуємо, що вони поважають наші зусилля, тяжко, коли не неможливо, буде нам підтримувати переконаність, що наших цілей варто домагатися (§67). Тож саме тому сторони приймуть природний обов'язок взаємної поваги, який вимагає від них чемного ставлення одне до одного й готовності пояснити підстави їхніх дій, надто ж коли скасовуються претензії інших (§51). До того ж можна припустити, що хто сам себе шанує, той імовірніш шануватиме й інших, і навпаки. Самозневага призводить до зневажання інших і загрожує їхньому благу, як і заздрість, незгірш. Самоповага є взаємно самопідтримувальною.

Тож бажана риса всякої концепції справедливості полягає в тому, що вона повинна публічно виражати повагу людей одне до одного. У цей спосіб вони й забезпечують собі чуття своєї власної самоцін-

ності. Але ж саме цієї мети й досягають два принципи. Бо коли суспільство йде за цими принципами, тоді благо кожного охоплюється схемою взаємної вигоди, і це громадське ствердження зусиль кожної людини в інституціях підтримує самоповагу в людях. Запровадження рівної свободи й дія принципу різниці неминуче повинні мати цей ефект. Два принципи є рівновеликими, як я вже відзначав, для такого заходу, що розглядає розподіл природних здібностей у певних відношеннях як колективний набуток, аби удатніші мали вигоду лише в такі способи, що сприяють тим, хто зазнав невдачі (§17). Я не кажу, ніби сторони спонукує етична належність цієї ідеї. Але вони мають підстави прийняти цей принцип. Адже через запровадження нерівностей задля взаємної вигоди й через утримування від експлуатації випадковостей природи та соціальних обставин у рамках структури рівних свобод особи виражають свою повагу одне до одного в самій конституції їхнього суспільства. У цей спосіб вони забезпечують себе самоповагою, оскільки це для них — розумово-раціонально.

Є ще один спосіб це висловити: сказати, що принципи справедливості ясно показують в основній структурі суспільства бажання людей ставитися одне до одного не лише як до засобів, а й як до цілей у самих собі. Мені тут не випадає розглядати Кантів погляд³¹. Натомість я вільно інтерпретува- тиму його у світлі теорії суспільного договору. Поняття трактування людей як цілей у самих собі, а ніколи тільки як засобів, потребує, очевидно, пояснення. Як можемо ми завжди ставитися до всіх як до цілей, але ніколи — як до лише засобів? Звісно, ми не можемо сказати, що справа таки доходить до потрактування кожного тими самими загальними принципами, оскільки ця інтерпретація робить концепт еквівалентним формальній справедливості. Інтерпретація суспільного договору, що трактує людей як цілі в самих собі, зовсім мало на- тякає на ставлення до них у відповідності з прин-

цями, на які вони пристали б у первісній позиції рівності. Адже в цій ситуації люди мають рівну репрезентацію як моральні особи, що розглядають себе як цілі, а принципи, котрі вони приймають, будуть розумово накреслені для захисту претензій їхньої особи. «Договірний» погляд як такий визначає те розуміння, що в ньому люди мають бути трактовані як цілі, а не тільки як засоби.

Але тут виникає питання, чи існують істотні принципи, котрі виражали б цю ідею. Якщо сторони бажать помітно виразити це поняття в основній структурі суспільства, аби забезпечити розумовий інтерес кожного у своїй самоповазі, то які їм слід вибрати принципи? Але ж, як видається, саме два принципи справедливості й досягають цієї мети: всі ж бо мають рівні основні свободи, а принцип різниці витлумачує розрізнення між потрактуванням людей лише як засобів і ставленням до них також як до цілей у самих собі. Розглядати осіб як цілі в самих собі в основному накресленні суспільства означає відмову від тих здобутків, що не роблять внеску до сподівань усіх і кожного. Навпаки: розглядати осіб як засоби — це бути готовими накласти на не таких обласканих іще нижчі життєві перспективи заради вищих сподівань інших людей. Тож ми переконаємося, що принцип різниці, який спочатку виглядає досить екстремістським, має розсудкову інтерпретацію. Далі: коли ми припустимо, що соціальна співпраця серед тих, хто шанує одне одного й самих себе, як те виявляється в їхніх інституціях, буде ймовірно дієвішою й гармонійнішою, тоді й загальний рівень сподівань (якщо ми, припустимо, змогли б його оцінити) міг би бути вищим, коли б задовольнити два принципи справедливості, ніж можна було б подумати за інших обставин. Перевага ж принципу корисності в цьому відношенні вже не виглядає такою очевидною.

Принцип корисності згодом вимагає від когось, кому менш поталанило, прийняти ще нижчі життєві перспективи заради інших. Не потрібно,

звісно, щоб ті, кому доводиться йти на такі жертви, ще й раціоналізували цю вимогу через засвоєння ще нижчої оцінки своєї власної вартості. З утилітаристської доктрини не випливає, ніби сподівання деяких індивідів є меншими через те, що їхні цілі тривіальні чи неважливі. Але ж сторони повинні брати до уваги загальні факти моральної психології. Звісно, це природно: переживати втрату самоповаги, ослаблення нашого чуття цінності здійснення наших цілей, коли ми вже стали не такими привілейованими. Є велика ймовірність того, що саме так воно й буває, коли соціальну співпрацю влаштовано на благо індивідів. Себто привілейованіші не стверджують, що їм потрібно зберігати певні реальні чи культурні цінності, підтримання яких є обов'язком кожного. Тут ми розглядаємо не так доктрину традиційного ладу чи принцип перфекціонізму, як принцип корисності. Тоді в цьому випадку самоповага людей ґрунтуватиметься на тому, як вони дивляться одне на одного. Коли сторони приймуть критерій корисності, їм забракне підтримки їхній самоповазі, яку надає громадська заангажованість інших, щоб так зладнати нерівності, аби вони були на користь кожному й гарантували всім основні свободи. У громадському утилітаристському суспільстві люди, особливо ж найзнедоленіші, переконуються, що тут їм тяжче бути певними своєї власної вартості.

Утилітарист може відповісти, що вже при максимізуванні середньої корисності ці речі взято до уваги. Якщо, наприклад, рівні свободи необхідні для самоповаги людей, а середня корисність вища, коли вони стверджені, тоді, звичайно, їх слід запровадити. Поки що все гаразд. Але річ у тім, що ми не повинні губити з поля зору умову гласності. Це вимагає, аби ми при максимізуванні середньої корисності так підпорядкували її цьому обмеженню, щоб громадськість прийняла утилітаристський принцип і дотримувалась його як основоположної хартії суспільства. Чого нам не втнути, так це підвищення

середньої корисності через заохочування людей до прийняття й застосування неутилітаристських принципів справедливості. Коли з якихось причин громадське визнання утилітаризму призведе до певної втрати самоповаги, тоді немає ніякого способу обійти цей недолік. Це — неunikненні збитки утилітаристської схеми, коли дано наші застереження. Тож припустимо, що середня корисність є й справді більшою, якщо два принципи справедливості визнано громадськістю й зреалізовано в основній структурі. Із згаданих уже причин цілком імовірно, що так воно й може бути. Тоді ці принципи репрезентуватимуть найпривабливішу перспективу, два принципи будуть прийняті по обох напрямках доведення. Утилітарист не може відповісти, що ось тепер справді максимізується середня корисність. По суті, сторони вибрали б два принципи справедливості.

Тоді нам слід відзначити, що утилітаризм, як я його визначив, — це такий погляд, що принцип корисності є коректною засадою для громадської концепції справедливості суспільства. І, щоб це довести, треба аргументувати, що саме цей критерій буде вибрано у первісній позиції. Якщо ми захочемо, ми зможемо визначити котрийсь відмінний варіант початкової ситуації, де б мотиваційне припущення зводилося до того, що сторони хочуть прийняти ті принципи, які максимізують середню корисність. Попередні зауваги вказують, що все ще можуть бути вибрані два принципи справедливості. Але в такому разі було б помилкою називати ці принципи й теорію, в якій вони з'являються, утилітаристськими. Мотиваційне припущення само по собі не визначає характеру всієї теорії. Фактично позиції принципів справедливості зміцниться, якщо вони будуть вибрані й за інших мотиваційних припущень. Це вказує на те, що теорія справедливості стоїть на міцних підвалинах і не є чутливою до незначних змін у цій умові. Що нам тут треба знати, так це те, котра ж концепція справедливості характеризує наші зважені судження у рефлексивній

рівновазі й найкраще слугує за громадську моральну основу суспільства. Всяк, хто не стверджує, нібито цю концепцію дає принцип корисності, той не є утилітаристом³².

Напруження зобов'язаності й умова гласності, дві риси, що ми їх уже обговорили в цьому розділі, також є важливими. Перша постає з того факту, що назагал клас речей, який може бути погодженим, уписується в рамки класу речей, котрий може бути вибраним розумово, хоч і є меншим за той другий клас. Ми можемо вирішити піти на ризик, зберігаючи водночас цілком серйозний намір зробити все можливе, аби виправити становище, коли справа повернеться на гірше. Та коли ми складаємо угоду, ми мусимо прийняти й результат; тож, щоб надати якомусь заходowi щирості, ми повинні не тільки намірятися шанувати його, а й вірити обґрунтовано, що нам до снаги його здійснити. Отже, договірна ситуація виключає певний тип дії навмання. Не можна пристати на котрийсь принцип, коли існує реальна можливість того, що принцип цей призведе до такого результату, прийняття якого виявиться неможливим. Більше я не коментуватиму умови гласності, а тільки зауважу, що вона узгоджується з бажаністю поміщення ідеалів у першопринципах (кінець §26), із простотою (§49) і зі стабільністю. Ця ж остання розглядається далі, в тому, що я назвав другою частиною доведення (§§79—82).

Форма доведення двох принципів полягає в тому, що рівновага розсудкових підстав вивичує їх над принципом середньої корисності й, припускаючи перехідність, також над класичною доктриною. Тож порозуміння сторін залежить від зважування кількох міркувань. Доведення це неформальне і не є доказовим, а ще ж тут звучить апелювання до інтуїції як основи теорії справедливості. І все ж, як я зазначав (§21), коли усе впорядковано, тоді може й з'ясуватися, де криється рівновага розсудкових підстав. Коли так, тоді твердження, що сторони пристануть на принципи справедливості, є абсолютно

гідним довіри — до тієї міри, що первісна позиція втілює розсудкові умови, вживані для виправдання принципів у повсякденному житті. Тож вони можуть правити за концепцію справедливості у громадському прийнятті, де особи можуть розпізнати щирість одне одного.

Помічним у цьому моменті може виявитися перелік чільних підстав, що вивищують два принципи справедливості над принцип середньої корисності. Те, що умови загальності принципу, універсальності застосування та обмеженої інформації не є достатніми самі по собі, щоб потребувати цих принципів, випливає з доведення засади корисності (§27). Ось чому подальші припущення слід утілювати в первісну позицію. Отже, я припустив, що сторони розглядають себе як таких, котрі мають певні фундаментальні інтереси, й ці інтереси їм треба по змозі захищати; а також, що вони мають інтерес вищого порядку підтримувати свою свободу, аби переглядати й змінювати ті цілі (§26). Сторони — це, сказати б, особи з радше визначеними інтересами, аніж із голими потенційними можливостями для всіх можливих інтересів, навіть коли особливий характер цих інтересів лишається їм невідомим. Вони мусять спробувати забезпечити сприятливі умови для просування справи здійснення цих кінцевих цілей, хоч би якими вони були (§28). Ієрархію інтересів та її співвідношення з пріоритетом свободи розглядаємо пізніше (§§39, 82), але загальна природа доведення основних свобод ілюструється випадком свобод совісті й думки (§§33—35).

На додачу до всього подається ще така інтерпретація заповни не знання (§24), що сторони не мають не тільки ніякого уявлення про свої конкретні цілі й наміри (за винятком утиснутого в блаженську теорію блага), а й доступу до історичних записів. Вони не знають і не злічать ні соціальних обставин, серед яких могли опинитися, ні набору технічних засобів, що їхнє суспільство може мати у своєму розпорядженні. Тому вони не мають об'єктивних підстав

покладатися більше на один розподіл ймовірностей, ніж на інший, і неможливо послатися на принцип недостатньої підстави як на спосіб обійти це обмеження. Ці міркування та ще отримані з розгляду сторін як таких, котрі мають визначені фундаментальні інтереси, наводять на думку, що сподівання, вибудоване доведенням принципу корисності, є нелогічним та що йому бракує необхідної єдності (§28).

30. Класичний утилітаризм, безсторонність і зичливість

Тепер я хочу порівняти класичний утилітаризм із двома принципами справедливості. Як ми вже переконалися, сторони у первісній позиції схильні відкинути класичний принцип на користь засади максимізування середньої корисності. А що вони зацікавлені просувати справу реалізації своїх власних інтересів, то у них немає бажання максимізувати сукупність (або чисту рівновагу) задоволень. Із подібних причин вони волітимуть мати два принципи справедливості. Отже, з контрактаріанського погляду, класичний принцип перебуває нижче за обидві ці альтернативи. Тож він повинен мати цілком відмінне виведення, адже історично це — найважливіша форма утилітаризму. Великі утилітаристи, які написали його ім'я на своєму прапорі, аж ніяк, звісно, не сумнівались: саме його мали вибрати в тому, що я назвав первісною позицією. Дехто з них, особливо Сіджвік, чітко визнавали принцип середньої величини як альтернативу й відкидали його³³. А що класичний погляд тісно пов'язаний із концептом безстороннього доброзичливого (sympathetic) глядача, то я розгляну цей погляд, аби прояснити інтуїтивну основу традиційної доктрини.

Обміркуймо наступне визначення, що нагадує нам про Г'юма й Адама Сміта. Щось є правильним, скажімо, соціальна система, коли ідеально розумовий-

раціональний та безсторонній спостерігач схвалить те щось, виходячи з якоїсь загальної точки зору й за умови, що він володіє всім релевантним знанням обставин. Правильно організованим є таке суспільство, яке здобувається на схвалення подібного ідеального споглядача³⁴. Але ж із цим визначенням може бути кілька проблем. Наприклад: чи поняття схвалення й релевантного знання можна точно визначити без кругової замкнутості? Але цих питань я не братиму до розгляду. Істотний момент тут той, що тим часом немає ніякого конфлікту між цією дефініцією й справедливістю як чесністю. Бо, припустимо, ми визначаємо концепт права, кажучи, що щось є правильним, коли й тільки коли воно задовольняє принципи, що були б вибрані у первісній позиції для застосування до речей того типу. Цілком може бути так, що ідеально розумовий та безсторонній спостерігач схвалить котрусь соціальну систему, коли й тільки коли вона задовольнятиме принципи справедливості, які будуть прийняті в рамках договірної схеми. Ці визначення можуть бути обидва істинними щодо одних і тих самих речей. Ця можливість не виключається визначенням ідеального споглядача. А що ця дефініція не робить ніяких особливих психологічних припущень стосовно безстороннього спостерігача, то не породжує вона й принципів для витлумачення його схвалення за ідеальних умов. Хто приймає цю дефініцію, той вільний прийняти й справедливість як чесність для цієї мети: просто він допускає, що ідеальний споглядач схвалюватиме соціальні системи до тієї міри, до якої вони задовольняють два принципи справедливості. Тоді тут є одна істотна відмінність між цими двома визначеннями права. Визначення безстороннього спостерігача не робить ніяких таких припущень, із яких можна б вивести принципи права й справедливості³⁵. Його призначення натомість — виокремити певні центральні, характерні для моральної дискусії риси, й ми намагаємось апелювати до цього факту після сумлін-

ного розмірковування і таке інше. Контрактаріанське визначення на цьому не зупиняється: воно намагається надати дедуктивної основи принципам, що пояснюють ці судження. Умови початкової ситуації й мотивація сторін покликані створити засновки, необхідні для досягнення цієї мети.

Але ж, хоча й можливо доповнити дефініцію безстороннього спостерігача контрактаріанським поглядом, є ще й інші способи надання їй дедуктивної основи. Тож припустімо, що ідеальний споглядач уявляється нам абсолютно доброзичливою істотою. Тоді є природне виведення класичного принципу корисності у таких напрямках. Скажімо, як-небудь інституція буде правильною, коли ідеально доброзичливий та безсторонній спостерігач поставиться до неї прихильніше, ніж до будь-якої іншої інституції, можливої за даних обставин. Задля простоти ми можемо ще припустити, як іноді це робить Г'юм, що схвалення є особливим різновидом задоволення, яке виникає більш чи менш інтенсивно при спогляданні діяльності інституцій та її наслідків для щастя залучених до тих інституцій. Це особливе задоволення є результатом доброзичливості (*sympathy*). У Г'юмовому витлумаченні це — цілком буквально відтворення в нашому переживанні задоволень і втіх, що їх ми розпізнаємо як такі, що їх зазнають інші³⁶. Отже, безсторонній спостерігач зазнає цієї втіхи, споглядаючи соціальну систему пропорційно до чистої суми задоволення, яку відчують ті, хто ним пройнявся. Сила цього схвалення відповідає обсягові задоволення у споглядуваному суспільстві чи вимірюється тим обсягом. Тому вираження його схвалення подаються відповідно до класичного принципу корисності. Звісно, як відзначає Г'юм, доброзичливість — не сильне почуття. Егоїзм не лише з усією ймовірністю притлумлює той лад духу, в якому ми переживаємо доброзичливість, — він ще й схильний, при визначенні наших дій, відкидати її повеління. І все ж, коли люди справді розглядають свої інституції

із загальної точки зору, доброзичливість, як гадав Г'юм, лишається єдино дієвим психологічним принципом, і він, як мінімум, керуватиме нашими зваженими моральними судженнями. Хай там якою слабкою може бути доброзичливість, все ж вона становить певну спільну підставу для приведення наших моральних опіній до згоди. Належно узагальнена природна здатність людей до доброзичливості створює перспективу, з якої вони можуть досягти порозуміння на основі спільної концепції справедливості.

Так ми доходимо наступного погляду. Розумовий та безсторонній спостерігач є особою, що виходить на загальну перспективу: він обирає таку позицію, де його власні інтереси не поставлено на карту, володіючи при цьому всією необхідною інформацією й спроможністю розмірковувати. Отак розташувшись, він однаковою мірою доброзичливий до бажань і задоволень кожного, кого тільки залучено до соціальної системи. Відгукуючись на інтереси всякої особи в один і той самий спосіб, безсторонній спостерігач дає волю своїй спроможності на доброзичливу ідентифікацію, розглядаючи становище кожної особи, як воно на тій особі відбивається. Отже, він уявляє себе на місці кожної особи по чергово, а коли вже зробить це для всіх, тоді сила його схвалення визначиться тією рівновагою задоволень, на яку він доброзичливо відгукнувся. Коли він, так би мовити, обійшов усі заангажовані сторони, тоді його схвалення виражає сукупний результат. Ті спочуття до болів нейтралізують доброзичливо уявлені задоволення, тож остаточна сила схвалення відповідає чистій сумі позитивного почуття.

Повчально буде відзначити контраст між рисами доброзичливого спостерігача й умовами, що визначають первісну позицію. Елементи визначення доброзичливого спостерігача: безсторонність, володіння релевантним знанням і спроможність на уявну ідентифікацію, — мають забезпечити повний і достеменний відгук природної доброзичливості. Без-

сторонність запобігає спотворенням упередженості й егоїзму, знання й здатність до ідентифікації гарантують правильність оцінки прагнень інших. Ми можемо зрозуміти суть визначення, коли допевнимося, що його частини задумано на те, щоб дати вільний простір дії спочуття. А в первісній позиції навпаки: сторони є скорше взаємно байдужими, аніж доброзичливими, але, мавши замало знання про свої природні набутки чи соціальне становище, вони вимушені розглядати свої облаштування у загальний спосіб. В одному випадку абсолютна обізнаність і доброзичлива ідентифікація результатують у коректній оцінці чистої суми задоволення; в другому — підпорядкована запоні незнання взаємна незацікавленість провадить до двох принципів справедливості.

Але ж, як я вже згадував, є таке розуміння, що в ньому класичний утилітаризм не спробається серйозно враховувати розрізнення між особами (§5). Принцип розумового вибору для однієї людини також береться як принцип соціального вибору. Де ж береться цей погляд? Це наслідок, як ми вже можемо переконатися, бажання надати дедуктивної основи ідеально-споглядацькій дефініції права й припущення, що природна здатність людей на доброзичливість забезпечує єдиний засіб, із допомогою якого можна узгодити їхні моральні судження. Ті схвалення з боку безстороннього, доброзичливого спостерігача приймаються в якості норми справедливості, й це результує в безособовості, у злитті всіх бажань в єдину систему бажання³⁷.

Із погляду справедливості як чесності, немає ніякої підстави, щоб особи у первісній позиції погоджувалися на схвалення котрогось там безстороннього й доброзичливого спостерігача як на норму справедливості. Ця згода має усі вади класичного принципу корисності, якому вона й дорівнює. Коли ж, однак, сторони уявляти як абсолютних альтруїстів, себто як осіб, чиї бажання пристосовуються до схваленень подібного спостерігача, тоді, звісно,

буде прийнято класичний принцип. Що більша чиста рівновага щастя, до якого треба бути доброзичливим, то більше реалізовує альтруїст своє бажання. Тож ми доходимо несподіваного висновку, що, хоча принцип середньої корисності є етикою котрого окремого розумового індивіда (без відрази до ризику), який намагається максимізувати свої власні перспективи, класична доктрина є етикою абсолютних альтруїстів. Разючий контраст, що й казати! Дивлячись на ці принципи з точки зору первісної позиції, ми бачимо в їхньому підґрунті відмінний комплекс ідей. Вони не тільки засновуються на супротивних мотиваційних припущеннях, але й поняття ризикування, відіграючи певну роль в одному погляді, до іншого ніяк не входить. У класичній концепції вибирають так, от ніби всяк напевне хоче пережити досвід кожного індивіда, *seriatim*, як каже Льюїс, а тоді підсумувати результати³⁸. Ідея ризикнути — кинути жереб, щоб дізнатись, якою особою виявишся,— тут не виникає. Тож навіть коли б концепт первісної позиції не послужив ніякій іншій меті, він став би корисним аналітичним засобом. Хоча різноманітні принципи корисності можуть часто мати подібні практичні наслідки, ми можемо переконатися, що ці концепції виводяться з помітно відмінних припущень.

Є, однак, особлива риса абсолютного альтруїзму, яку варто згадати. Абсолютний альтруїст може сповнити своє бажання лише тоді, коли хто-небудь інший має незалежні, або ж першого порядку, бажання. Щоб проілюструвати цей факт, припустімо: вирішуючи, що робити, всі голосують за те, що хоче робити кожен інший. Очевидно ж, ніщо й не злягодиться; по суті, тут нічого вирішувати. Аби виникла проблема справедливості, якнайменше дві особи повинні хотіти робити щось не те, що хочуть чинити всі інші. Тож неможливо припустити, ніби сторони є просто абсолютними альтруїстами. Вони повинні мати якісь осібні інтереси, що можуть суперечити один одному. Справедливість як чесність

моделює цей конфлікт через припущення існування у первісній позиції взаємної незацікавленості. Хоча це може обернутися надмірним спрощенням, все ж можна розробити на цій основі доладно вичерпну концепцію справедливості.

Дехто з філософів прийняв утилітаристський принцип, повіривши, що ідея безстороннього доброзичливого спостерігача є коректною інтерпретацією безсторонності. Справді-бо, Г'юм гадав, що вона надає єдину перспективу, з якої моральні судження можна зробити внутрішньо узгодженими й довести їх до ладу. Але ж моральні судження мали б бути безсторонніми. Та є й інший спосіб досягти цього. Безстороннім, могли б ми сказати, є таке судження, яке приводять у відповідність із тими принципами, що були б вибрані у первісній позиції. А безстороння особа — це такий індивід, чиї становище й характер дають йому змогу судити у злагоді з цими принципами без упередженості чи передсуду. Замість визначати безсторонність із точки зору доброзичливого споглядача, ми визначаємо безсторонність із погляду саме тих, що судяться. Якраз вони й повинні вибрати свою концепцію справедливості раз і назавжди у первісній позиції рівності. Вони мусять вирішити, з допомогою яких принципів мають бути залагоджені їхні претензії одне до одного, а той, кому випадає розсуджувати людей, слугує їм як їхній агент. Хиба утилітаристської доктрини полягає в тому, що вона підмінює безсторонність безособовістю.

Попередні зауваги цілком природно викликають запитання: яка ж теорія справедливості вийде в результаті, коли хтось прийме ідею доброзичливого спостерігача, однак не схарактеризує цього спостерігача як такого, що зливає усі бажання в одну систему? Г'юмова концепція надає один *modus operandi*, спосіб дії для доброзичливості, але чи є це єдина можливість? Але ж любов безперечно має серед своїх чільних складників бажання сприяти такому благові інших осіб, якого бажав би для себе

розумовий егоїзм ось цієї особи. Вельми часто буває досить зрозуміло, як особі реалізувати це бажання. Складність тут та, що любов кількох осіб приводиться в стан сум'яття, як тільки законфліктують претензії цих осіб. Якщо ми відкидаємо класичну доктрину, то що тоді велить любов до людства? Безглуздо повторювати, мовляв, слід судити про ситуацію так, як нам диктує доброзичливість. Цим припускається, що наше переживання за нас самих хилить нас не в той бік. Наша проблема криється десь інде. Доброзичливість опиняється посеред моря без керма і без вітрил, коли її численні любові стають в опозицію одна до одної в особах своїх численних об'єктів.

Ми могли б випробувати тут ідею, що доброзичлива особа має керуватися тими принципами, які вибрав би хтось, коли б той хтось знав, що він має розпорошитися, так би мовити, на множинність усіх членів суспільства³⁹. Себто йому слід уявити, що йому випадає розділитися на певне мноство осіб, чий життя й досвіди будуть різнитися у звичайний спосіб. Досвіди й пам'яті мають лишитися в кожної особи свої власні, й не повинно бути ніякого злиття бажань і пам'ятей у бажаннях і пам'яті котроїсь однієї особи. А що котрийсь один індивід має стати в буквальному розумінні багатьма особами, то й не постає питання, котрий же з них; знову проблема ризикування вже не виникає. Але, коли знати це (чи в це вірити), тоді котру ж концепцію справедливості вибере така особа для суспільства, що складається зі стількох індивідів? Коли ж ця особа спроможеться (припустімо) полюбити цю множинність осіб так, як вона любить саму себе, тоді, либонь, принципи, що їх вона вибере, й схарактеризують цілі добромисності.

Коли облишити складнощі з ідеєю розщеплення особистості, яка може виникнути з проблем ідентичності особи, очевидними видаються дві речі. По-перше, все ще лишається незрозумілим, що ж вирішить особа, позаяк ситуація не дає відповіді екс-

промтом. Але, по-друге, два принципи справедливості видаються тепер порівняно ймовірнішим вибором, ніж класичний принцип корисності. Цей останній більше вже не є природною преференцією, і це наводить на думку, що злиття осіб водно таки справді гніздиться в корені класичного погляду. Причина, чому ситуація лишається неясною, є та, що любов і добромисність — це поняття другого порядку: вони шукають способів побільшувати благо коханих індивідів, яке й так є даністю. Коли претензії цих благ заходять у конфлікт, добромисність розгублюється, як діяти далі: доти принаймні, доки вона трактує цих індивідів як окремих осіб. Ці почуття вищого порядку не залучають принципів права на те, щоб розсуджувати ці конфлікти. Тому любов до людства, яка бажає зберегти розрізнення осіб, визнавати окремішність життя й досвіду, скористається двома принципами справедливості, аби ними визначати свої цілі, коли всі ті численні блага, що їх вона плекає, стануть суперечити одне одному. Це означає просто сказати: ця любов керується тим, на що самі індивіди пристали б у справедливій початковій ситуації, яка дає їм рівну репрезентацію в якості моральних осіб. Тепер ми переконалися, чом нічого не здобулося б через приписування добромисності сторонам у первісній позиції.

Однак ми повинні розрізняти любов до людства й чуття справедливості. Різниця не в тому, що вони керуються різними принципами, оскільки до обох входить бажання нести справедливість. Скорше перша виявляється через більшу інтенсивність і проникливість цього бажання, а також у готовності виконувати всі природні обов'язки на додаток до обов'язку справедливості, ба навіть виходити за рамки цих вимог. Любов до людства є вичерпнішою за чуття справедливості, надихаючи на дії понадналежності, тоді як чуття справедливості на таке не подвигає. Тож ми переконуємося, що припущення про взаємну незацікавленість сторін не відвертає розсудкового тлумачення добромисності й любові

до людства у рамках справедливості як чесності. Той факт, що ми починаємо з припущення про взаємну незацікавленість сторін та конфліктність їхніх бажань першого порядку, все ж дозволяє нам побудувати вичерпне пояснення. Бо коли вже ми маємо напохваті принципи права й справедливості, їх можна використати для визначення моральних чеснот, достоту як і у всякій іншій теорії. Чесноти — це почуття, себто споріднені сім'ї схильностей і пристрастей, що регулюються певним бажанням вищого порядку (в цьому випадку — бажанням діяти, виходячи з відповідних моральних принципів). Хоча справедливість як чесність починається з визначення осіб у первісній позиції як індивідів чи, точніше, як неперервних рис, це не заважає нам тлумачити моральні почуття вищого порядку, що слугують для згуртування певної спільноти осіб. У частині III я повернуся до цих речей.

Цими заувагами завершується теоретична частина нашого обговорення. Я не робитиму спроби підсумувати цей довгий розділ. Після того, як ми виклали початкову аргументацію про перевагу двох принципів справедливості над двома різновидами корисності, пора вже подивитись, як ці принципи прикладаються до інституцій та наскільки добре вони начебто відповідають нашим зваженим судженням. Лише в цей спосіб ми можемо домогтися більшої ясності їхнього значення й допевнитися, чи справді вони досконаліші за інші концепції.

Примітки

¹ Паперо, *Підручник політекономії*: V. Pareto, *Manuel d'économie politique* (Paris, 1909), р. III, §23. Паперо говорить: «L'équilibre résulte précisément de cette opposition des goûts et des obstacles» [«Рівновага результує достеменно з цього протистояння уподобань і перепон»].

² *Utilitarianism*, р. I, пар. 5.

³ Моє витлумачення йде в основному за Г'юмовим; див.: *A Treatise of Human Nature*, bk. III, pt. II, sec. ii, and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. I. Але див. іще й Гартів *Концепт права*: H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), с. 189—195,— а також Люкасові *Принципи політики*: J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), с. 1—10.

⁴ На цю тему див. працю Стейса *Концепт моралі*: W. T. Stace, *The Concept of Morals* (London, Macmillan, 1937), с. 221—223.

⁵ Різні інтерпретації концепту моральності обговорюються у працях Франкени «Останні концепції моральності» й «Концепт моральності»: W. K. Frankena, «Recent Conceptions of Morality», in *Morality and the Language of Conduct*, вид. H. N. Castañeda and George Nakhnikian (Detroit, Wayne University Press, 1965), and «The Concept of Morality», *Journal of Philosophy*, т. 63 (1966). Перший із цих есеїв містить численні посилання. Виклад тут чи не найближчий до витлумачення, яке дає Курт Баєр у своєму *Моральному погляді*: Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958), р. VIII. Я йду за Баєром у наголошуванні умов гласності (він цього терміну не вживає, хоча й імплікує своїм обумовленням універсальної наукованості, с. 195 і д.), упорядкування, кінцевості й матеріального змісту (хоча, згідно з «договірним» поглядом, ця остання умова виходить наслідком, див. §25 і прим. 16 унизу). Щодо інших поглядів, див. праці: Гер, *Мова моралі*: R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, The Clarendon Press, 1952); Фолк, «Моральність, «Я» й інші»: W. D. Falk, «Morality, Self, and Others», also in *Morality and the Language of Conduct*; Стросон, «Соціальна моральність і індивідуальний ідеал»: P. F. Strawson, «Social Morality and Individual Ideal», *Philosophy*, т. 36 (1961).

⁶ Див., напр., працю Квайна *Онтологічна відносність та інші есеї*: W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), p. 5 entitled «Natural Kinds» (p. 5 під заголовком «Природні типи»).

⁷ Див. *Есеї про закони природи*: Locke, *Essays on the Laws of Nature*, вид. W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954), 4 есей, особливо с. 151—157.

⁸ Гласність виразно імплікується у Кантовому понятті морального закону, але мені відоме тільки одне місце, де він свідомо зупиняється на аналізі її: це у *Вічному мирі*, додаток II; див.: *Political Writings*, вид. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), с. 125—130. Подибується в нього, звісно, й короткі, розсипані деінде, вислови на цю тему. Наприклад, у *Метафізиці моралі*, ч. I (*Rechtslehre*), §43, він говорить: «Громадське право є загальною сумою тих законів, які вимагають, щоб їх зробили універсально громадськими, аби витворити державу права». У «Теорії й практиці» він зауважує в примітці: «Жодного права в державі неможливо включити, тихо й підступно, через якесь таємне резервування, і вже ж ніяким робом не протягти нишком такого права, що люди мають його за частину конституції, адже усі вміщені в ній закони слід уявляти такими, що постають із волі народу. Отож, коли б котрась конституція дозволила заколот, їй довелося б проголосити це право привселюдно, достеменно з'ясувавши, як би його можна запровадити». *Political Writings*, с. 136, 84 n, гесп. Гадаю, що Кант має на увазі застосування цієї умови до котроїсь притаманної суспільству концепції справедливості. Див. також прим. 4, §51, нижче, а ще Баєра, цитованого у прим. 5 вище. Обговорення спільного знання та його відношення до угоди можна знайти в праці Льюїса *Договір*: D. K. Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969), особливо с. 52—60, 83—88.

⁹ Див. розгляд співвідношення впорядкування й віддавання переваги у працях Сена *Колективний вибір і соціальний добробут*: A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), chs. 1 and 1*,— та Ероу, *Соціальний вибір та індивідуальні цінності*: K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2 вид. (New York, John Wiley, 1963), p. II.

¹⁰ *Теорія ігор як знаряддя для філософа-мораліста*: *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge, The University Press, 1955). Згідно з наведеним у ній аналізом, з'ясовується: справедливий поділ гравального часу між Метью й Льюком залежить від їхніх преференцій, а ці останні, своєю чергою, пов'язані з інструментами, на яких ті бажають грати. Оскільки Метью має погрозу перевагу над Льюком, яка випливає з того факту, що сурмач Метью віддає перевагу тому, щоб їм грати удвох разом, аніж щоб ніхто з них не грав, а піа-

ніст Льюк віддає перевагу тиші перед какофонією, то Метью отримує двадцять шість вечорів гри порівняно з Льюковими сімнадцятьма. Коли б ситуацію перевернути, тоді погрозна перевага була б на боці Льюка. Див. с. 36 і д. Але нам лишається тільки припускати, що Метью є ентузіастом джазу й грає на ударних інструментах, а Льюк — скрипалем, що виконує сонати, і в цьому випадку справедливим було б, згідно з цим аналізом, аби Метью грав так часто, як тільки йому забагнеться, вдаючись до правдоподібного припущення, що йому байдуже, грає Льюк чи ні. Звісно ж, щось тут негаразд. А бракує тут доладного визначення такого статус-кво, що був би прийнятним із моральної точки зору. Ми не можемо брати різноманітні випадковості в якості відомих індивідуальних преференцій як даність і сподіватися на прояснення концепту справедливості (або чесності) теоріями торгу. Концепцію первісної позиції задумано на те, щоб вона розв'язувала проблему підхожого статус-кво. Подібне заперечення Брейсвейтовому (Braithwaite) аналізу можна знайти в Льюкаса, у його «Моралістах і гравцях»: J. R. Lucas, «Moralists and Gamesmen», *Philosophy*, т. 34 (1959), с. 9 пр. Інший підхід подає Сен у своєму *Колективному виборі...*, с. 118—123, доводячи, що Нешове вирішення в «Проблемі торгу»: J. F. Nash, «The Bargaining Problem», *Econometrica*, т. 18 (1950), — так само є хибним із етичної точки зору.

¹¹ Запона незнання — це настільки природний стан, що подібне їй, либонь, ставалося багато з ким. Формулювання мого тексту імплікується, як я гадаю, в Кантовій доктрині категоричного імперативу: і в способі визначення цього процедурного критерію, і в тому, як його використовує Кант. Тож коли Кант каже нам випробувати нашу максиму, зміркувавши, як би воно виглядало, коли б це був універсальний закон природи, він, либонь, припускає, що ми не знаємо нашого місця в цій уявленій системі природи. Див., наприклад, його розгляд теми практичного судження в *Критиці практичного розуму: The Critique of Practical Reason*, Academy Edition, т. 5, с. 68—72. Подібне обмеження інформації подибуємо і в праці Гарсані «Кардинальна корисність в економіці добробуту і в теорії ризикування»: J. C. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking», *Journal of Political Economy*, т. 61 (1953). Однак інші аспекти погляду Гарсані цілком відмінні, й він удається до примусового обмеження для розробки утилітаристської теорії. Див. останній абзац §27.

¹² Русо, *Суспільний договір*: Rousseau, *The Social Contract*, bk. II, р. IV, пар. 5.

¹³ Див. *Загальну теорію цінності* Пері: R. B. Perry, *The General Theory of Value* (New York, Longmans, Green and Company, 1926), с. 674—682.

¹⁴ Щодо цього поняття розумовості див. посилання на Сена й Ероу вище, §23, прим. 9. Релевантним буде тут і виклад його в Літловій *Критиці економіки добробуту*: I. M. D. Little, *The Critique of Welfare Economics*, 2 вид. (Oxford, Clarendon Press, 1957), р. II. Розумовий вибір за умови непевності див. нижче, §26, прим. 18. Саймон обговорює обмеженість класичних концепцій розумовості й потребу реалістичнішої теорії в «Бихейвористській моделі розумового вибору»: H. A. Simon, «A Behavioral Model of Rational Choice», *Quarterly Journal of Economics*, т. 69 (1955). Див. також його есей у: *Surveys of Economic Theory*, т. 3 (London, Macmillan, 1967). Філософське обговорення цього питання див. у працях: Доналд Девідсон, «Дії, підстави й причини»: Donald Davidson, «Actions, Reasons, and Causes», *Journal of Philosophy*, т. 60 (1963); Гемпел, *Аспекти наукового пояснення*: C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York, The Free Press, 1965), с. 463—486; Джонатан Бенет, *Розумовість*: Jonathan Bennett, *Rationality* (London, Routledge and Kegan Paul, 1964) й Мабот, «Розсудок і бажання»: J. D. Mabbott, «Reason and Desire», *Philosophy*, т. 28, (1953).

¹⁵ Див. його працю *На основі етики*: *On the Basis of Ethics* (1840), trans. E. F. J. Payne (New York, The Liberal Arts Press, Inc., 1965), с. 89—92.

¹⁶ Відмінний спосіб досягнення цього висновку див. у творах: Філіппа Фут, «Моральні аргументи»: Philipra Foot, «Moral Arguments», *Mind*, т. 67 (1958),— та «Моральні переконання»: «Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 59 (1958—1959); а також Біердсмор, *Моральне розмірковування*: R. W. Beardsmore, *Moral Reasoning* (New York, Schocken Books, 1969), особливо р. IV. Проблема змісту коротко обговорює Варнок у *Сучасній моральній філософії*: G. F. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (London, Macmillan, 1967), с. 55—61.

¹⁷ Подібний погляд див. у праці Вільямса «Ідея рівності»: B. A. O. Williams, «The Idea of Equality», *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), с. 113.

¹⁸ Приступне обговорення цього та інших правил вибору за умов непевності можна знайти в праці Баумола *Економічна теорія й аналіз операцій*: W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2 вид. (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall Inc., 1965), р. 24. Баумол подає геометричну інтерпретацію цих правил разом із діаграмою, використаною в §13 для ілюстрування принципу різниці. Див. с. 558—562. Див. також, для повнішої картини, дослідження Люса й Райфа *Ігри та рішення*: R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), р. XIII.

¹⁹ Розгляньмо подану внизу таблицю здобутків-втрат. Вона представляє здобутки і втрати для такої ситуації, що не є стра-

тегічною грою. Тут немає нікого, хто б грав проти особи, що приймає рішення; натомість перед нею стоять декілька можливих обставин, що можуть визнаватися або й ні. Те, котрим обставинам випаде заіснувати, не залежить від того, що вирішить особа, яка вибирає, або від того, чи оголосить вона наперед про свої кроки. Числа в таблиці є монетарними цінностями (в сотнях доларів), що порівнюються з певною початковою ситуацією. Здобуток (g) залежить від індивідуального рішення (d) та обставин (c). Отже, $g = f(d, c)$. Коли ми припустимо, що є три можливі рішення й три можливі обставини, то можемо отримати ось цю таблицю здобутків-втрат.

Обставини			
Рішення	c_1	c_2	c_3
d1	-7	8	12
d2	-8	7	14
d3	5	6	8

Правило міні-макс вимагає, щоб ми ухвалили третє рішення. Бо в цьому випадку найгірше, що може скотися, — це те, що здобудеш п'ятсот доларів, а це ж краще за найгірше у випадку інших дій. Якщо ми приймемо одне з цих, то можемо втратити вісімсот чи сімсот доларів. Отже, вибір d3 максимізує $f(d, c)$ для тієї цінності c , яка для даного d мінімізує f . Термін «міні-макс» (*maximin*) означає *maximum minimorum*, «максимальне з мінімальних», а правило скеровує нашу увагу на найгірше, що може трапитися за будь-котрого з пропонованих напрямків дії, аби ми у світлі цього й ухвалили рішення.

²⁰ Тут я йду в позички до Вільяма Фелнера з його *Ймовірністю й вигодою*: William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, Ill., R. D. Irwin, Inc., 1965), с. 140—142, — де він відзначає ці риси.

²¹ За цей момент я вдячний С. А. Марглінові.

²² Про Міла й Віксела (Wicksell) див. у дослідженні Гунара Мердала *Політичний елемент у розвитку економічної теорії*: Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, trans. Paul Streeten (London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953), с. 38 пр. Сمارт у своєму *Начерку системи утилітаристської етики*: J. J. C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 19961), с. 18, — залишає це питання нерозв'язаним, але стверджує класичний принцип у випадку, де потрібно рвати зв'язки. Як недвозначних прихильників доктрини середньої корисності див. Гарсанї, «Кардинальна корисність в економіці добробуту й теорія ризикування» та «Кардинальний доб-

робут, індивідуалістична етика й міжособистісні порівняння корисності»: J. C. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking», *Journal of Political Economy*, т. 61 (1953), and «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, т. 63 (1955); та Брандта, «Деякі достоїнства однієї форми утилітаризму правила»: R. B. Brandt, «Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism», in *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), с. 39—65. Але зверніть увагу на визначення Брандтового погляду в §29 нижче, прим. 31. Тлумачення праці Гарсаньї див. у дослідженнях Патанайка «Ризик, безособовість і функція соціального добробуту»: P.K. Pattanaik, «Risk, Impersonality, and the Social Welfare Function», *Journal of Political Economy*, т. 76 (1968),— і Сена *Колективний вибір і соціальний добробут*: Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, с. 141—146.

²³ Тут я йду за першими стадіями подання Вікрі в його праці «Корисність, стратегія й правила соціального рішення»: W. S. Vickrey, «Utility, Strategy, and Social Decision Rules», *Quarterly Journal of Economics*, т. 74 (1960), с. 523 пр.

²⁴ Як це можна зробити, показав Гарсаньї. Див. його «Кардинальну корисність в економіці добробуту й теорію ризикування»: «Cardinal Utility in Welfare Economics and the Theory of Risk Taking», *Journal of Political Economy*, т. 61 (1953),— й «Кардинальний добробут, індивідуалістичну етику й міжособистісні порівняння корисності»: «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility», *Journal of Political Economy*, т. 63 (1955). Обговорення деяких труднощів, пов'язаних із цим формулюванням, див. у працях: Патанайк, *Голосування й колективний вибір*: P. K. Pattanaik, *Voting and Collective Choice* (Cambridge, The University Press, 1971), р. 9,— та Сен, *Колективний вибір і соціальний добробут*: A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, с. 141—146. Доступне витлумачення контрасту між традиційним поняттям корисності й концептом Ноймана-Морґенштерна можна знайти в дослідженні Деніела Елсберґа, «Класичне й теперішнє поняття “вимірюваної корисності”»: Daniel Ellsberg, «Classic and Current Notions of “Measurable Utility”», *Economic Journal*, т. 64 (1963).

²⁵ Я сам помилявся у цій справі. Див. «Конституційну свободу й концепт справедливості»: «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos VI: Justice*, ed. C. J. Friedrich and J.W. Chapman (New York, Atherton Press, 1963), с. 109—114. Я вдячний Гарманові (О. Н. Harman) за прояснення цього моменту.

²⁶ Див. Вільям Фелнер, Ймовірність і вигода: William Fellner, *Probability and Profit*, с. 27 пр. Відомо, що принцип недостатньої підстави у його класичному вигляді призводить до

складнощів. Див. Кейнс, Тракта́т про ймовірність: J. M. Keynes, *A Treatise on Probability* (London, Macmillan, 1921), р. IV. Частиною мети Рудольфа Карнапа у його *Логічних основах ймовірності*: Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, 2 вид. (Chicago: University of Chicago Press, 1962), с. 344 пр. — було вибудувати систему індуктивної логіки через знаходження інших теоретичних засобів, які зробили б те, на що був покликаний класичний принцип.

²⁷ Див. Еджворт, *Математична психологія*: F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (London, 1888), с. 52—56, а також перші сторінки з його ж «Чистої теорії оподаткування»: «The Pure Theory of Taxation», *Economic Journal*, т. 7 (1897). Див. також працю Брандта *Етична теорія*: R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, Inc., 1959), с. 376 пр.

²⁸ Тут я прикладаю до Еджворта доведення, яке здійснив Літл у своїй *Критиці економіки добробуту*: I. M. D. Little, *Critique of Welfare Economics*, 2 вид. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), с. 93 пр., 113 пр.,— супроти запропонованого Гіксом (J. R. Hicks).

²⁹ Вільям Фелнер, *Ймовірність і вигода*: William Fellner, *Probability and Profit*, с. 210—233,— подає корисну бібліографію з короткими коментарями. Особливо важливою для сучасного розвитку так званого «баєсіанського погляду» стала праця Севіджа *Основи статистики*: L. J. Savage, *The Foundations of Statistics* (New York, John Wiley and Sons, Inc., 1954). Путівником до філософської літератури може послужити праця Кібурга *Ймовірність та індуктивна логіка*: H. E. Kyburg, *Probability and Inductive Logic* (Riverside, N.J., Macmillan, 1970).

³⁰ Див.: Fellner, *Probability and Profit*, с. 48—67, and Luce and Raiffa, *Games and Decisions*, с. 318—334.

³¹ Див. *Основи метафізики моралі*, т. IV, с. 427—430, *Kants Gesammelten Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1913), де вводиться друге формулювання категоричного імперативу.

³² Тож, хоча Брандт і вважає, що моральний кодекс суспільства повинен мати громадське визнання та що найліпшим кодексом, із філософської точки зору, є той, котрий максимізує середню корисність, він не стверджує, нібито принцип корисності має належати до самого цього кодексу. По суті, він заперечує те, що в рамках громадської моралі кінцевий апеляційний суд має бути за корисністю. Тож, за визначенням нашого тексту, його погляд не є утилітаристським. Див. його працю «Деякі достоїнства однієї форми правління утилітаризму»: Brandt, «Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism», *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), с. 58 пр.

³³ *Methods of Ethics*, с. 415 пр.

³⁴ Див. праці: Родерік Ферт, «Етичний абсолютизм та ідеальний споглядач», і Шарп, *Добра й зла воля: Roderick Firth, «Ethical Absolutism and the Ideal Observer», Philosophy and Phenomenological Research*, т. 12 (1952); and F. C. Sharp, *Good and Ill Will* (Chicago, University of Chicago Press, 1950), с. 156—162. Г'юмове витлумачення див. у: *Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 1888), bk. III, sec. I, особливо с. 574—584; а Смітове — у: *The Theory of Moral Sentiments*, in L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, т. I (Oxford, 1897), с. 257—277. Загальне ж обговорення див. у праці Брода «Деякі міркування про теорії морального почуття в етиці»: C. D. Broad, «Some Reflections on Moral-Sense Theories in Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 45 (1944—45). Див. також «Об'єктивність у моралі» Ніла: W. K. Kneale, «Objectivity in Morals», *Philosophy*, т. 25 (1950).

³⁵ Так Ферт, наприклад, вважає, що ідеальний споглядач має різноманітні загальні інтереси, але ніяких конкретних, та що ці інтереси є справді необхідними, коли подібний споглядач повинен мати бодай скількись значущі моральні реакції. Але він не говорить нічого особливого про зміст цих інтересів, що дає змогу виробити те, як будуть визначатися схвалення й несхвалення ідеального споглядача. Див.: «Ethical Absolutism and the Ideal Observer», с. 336—341.

³⁶ Див.: *A Treatise of Human Nature*, bk. II, pt. I, sec. XI, and bk. III, pt. I, sec. I, (перші частини кожного розділу), and sec. VI. Відповідні сторінки у виданні Селбі-Біра: L. A. Selby-Bigge, с. 316—320, 575—580 і 618 пр.

³⁷ З усіх мені відомих викладів цього погляду найдоступніший і найкраще розроблений подибується у праці Льюїса *Аналіз знання й оцінювання: C.I. Lewis, The Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946). Релевантним є зміст усього пар. 13 с. 18. Льюїс пише: «Цінність для більшого числа, ніж одна особа, слід визначати так, ніби їхні окремі переживання цінності зливаються в досвід однієї-єдиної особи» (с. 550). Однак Льюїс використовує цю ідею на те, щоб дати емпіричне витлумачення соціальній цінності; його теорія права не є ні утилітаристською, ні емпіричною. Сمارт, відповідаючи на ідею, що чесність є примусовим обмеженням максимізування щастя, точно схоплює суть, коли питається: «Якщо це розумово-раціонально для мене вибрати біль візиту до дантиста, аби запобігти зубному болю, то чом це не раціонально для мене вибрати біль за Джонса, подібний до болю мого візиту до дантиста, коли це — єдиний спосіб для мене уникнути болю, подібного до мого зубного,— болю за Робінсона?» Смарт, *Начерк системи утилітаристської етики: J.J.C. Smart, An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, с. 26. Ще інший короткий виклад є у праці Гера *Свобода й*

розсудок: R.M.Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, The Clarendon Press, 1963), с. 123.

Серед класичних авторів, наскільки мені відомо, злиття усіх бажань в одну-єдину систему не стверджується досить чітко. Але натяк на нього прозирає в Еджвортівому порівнянні «*mécanique celeste*» (небесної механіки) й «*mécanique sociale*» (механіки соціальної), а також в ідеї, що одного чудового дня ця остання може посісти місце з тією першою, оскільки обидві вони засновані на одному принципі максимуму, «найвищому шпилі моральної, як фізичної, науки». Він говорить: «Достоту як рухи кожної часточки, скutoї чи вільної, в матеріальному космосі безперервно підпорядковуються єдиній максимальній сумі-сукупності акумульованої енергії, так і рухи кожної душі, хай то егоїстично ізольованої чи пов'язаної спочуттям, можуть безнастанно реалізувати максимальну енергію задоволення, Божественну любов універсуму». *Mathematical Physics*, с. 12. Сіджвік завжди стриманіший, і в його *Методах етики* містяться лише натяки на це вчення. Тож в одному місці у нього можна вчитати, що поняття універсального блага конструюється з благ різних індивідів у той самий спосіб, що й загальне благо одного котрогось індивіда вибудовується з різних благ, що змінюють одне одного в часових серіях його свідомих станів (с. 382). Ця інтерпретація підтверджується його ж висловом далі: «Якщо, отже, коли будь-хто гіпотетично зосереджує свою увагу на самому собі, благо природно й майже неминуче сприймається як задоволення, ми можемо розсудково висувати, що благо будь-якого числа подібних створінь, хай там якими будуть їхні взаємні стосунки, по суті не може різнитися якістю» (с. 405). Сіджвік вірив також, що аксіома розумової розважливості є не менш проблематичною за аксіому розумової добромисності. Ми могли б із не меншим успіхом запитати, чому нам слід морочити собі голову нашими майбутніми почуттями як сентиментами інших осіб (с. 418 і д.). Здогадно він мислив собі відповідь тотожною в кожному випадку: треба досягти найбільшої суми задоволення. Ці зауваги начебто натякають на погляд злиття.

³⁸ Див.: *The Analysis of Knowledge and Valuation*, с. 547.

³⁹ Цю ідею можна знайти у праці Томаса Нагеля *Можливість альтруїзму*: Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), с. 140 пр.

Частина II

ІНСТИТУЦІЇ

Розділ IV

РІВНА СВОБОДА

У трьох розділах частини II моя мета буде проілюструвати зміст принципів справедливості. Робитиму я це через описування основної структури, що задовольняє ці принципи, й через розглядання тих обов'язків та зобов'язань, які принципи ці породжують. Головні інституції цієї структури — це установлення конституційної демократії. Я не доводжу, нібито ці облаштування єдино справедливі. Мій намір радше — довести, що засади справедливості, які досі обговорювалися в абстрагованості від інституційних форм, визначають здійсненну політичну концепцію і є доладним розсудковим наближенням до наших зважених суджень, а також розширенням цих останніх. Цей розділ я почну з викладу чотириступеневої послідовності, що прояснить те, як належить застосовувати ці принципи до інституцій. Коротко опишу дві частини основної структури й визначу концепт свободи. Далі я обговорю три проблеми рівної свободи: рівну свободу совісті, політичну справедливість і рівні політичні права, а також рівну свободу особи та її відношення до правління закону. А вже потім я розгляну значення пріоритету свободи й закінчу коротким витлумаченням кантівської інтерпретації первісної позиції.

31. Чотириступенева послідовність

Очевидно, що потрібен якийсь каркас, аби спростити застосування двох принципів справедливості. Наприклад, розгляньмо три типи суджень, що їх випадає робити громадянину. По-пер-

ше, він мусить судити про справедливість законодавства й соціальної політики. Але ж він ще й знає, що його думки про це не завжди збігаються з опініями інших, оскільки зазвичай судження й переконання людей різняться між собою, надто ж коли зачіпаються їхні інтереси. Тому, по-друге, громадянин мусить вирішувати, котрі з конституційних облаштувань справедливі, щоб примирити конфліктуючі думки про справедливість. Ми можемо уявляти собі політичний процес як таку собі машину, що продукує соціальні рішення, коли в неї вносяться погляди представників і їхніх виборців. Громадянин дивитиметься на певні способи конструювання цієї машини як на справедливіші за інші. Тож повна концепція справедливості не лише спроможна поціновувати закони й напрямки політики, а ще й може класифікувати процедури вибирання, котру б із політичних думок утілити в закон. Є тут іще й третя проблема. Громадянин приймає певну конституцію як справедливу, й він гадає, що підходящими є певні традиційні процедури, наприклад, процедура правління більшості, коли її належно окреслити. Все ж, оскільки політичний процес є в кращому випадку процесом неабсолютної процедурної справедливості, громадянин мусить допевнитися, коли треба змиритися із законодавством більшості, а коли ті закони можна й відкинути як такі, що більше не зобов'язують до виконання. Одне слово, він мусить бути спроможним визначати підстави та межі політичним обов'язку й зобов'язанню. Отже, всякій теорії справедливості випадає мати справу з щонайменше трьома типами питань, і це вказує на те, що може виявитися корисним уявляти ці принципи застосованими в кількаступеневій послідовності.

Тож у цьому місці я вводжу докладний опис первісної позиції. Досі я виходив із припущення, що, коли вже вибрано принципи справедливості, сторони повертаються на свої місця в суспільстві й відтоді саме за цими принципами судять про свої пре-

тензії до соціальної системи. Та коли уявити, що мають місце декілька проміжних стадій у певній визначеній послідовності, то ця послідовність може дати нам схему для класифікування ускладнень, яким треба дати раду. Кожна стадія має репрезентувати якусь точку зору, що з неї розглядаються певні типи питань¹. Тож я припускаю, що сторони, після того, як вони прийняли принципи справедливості у первісній позиції, переходять до конституційних зборів. Тут вони мають ухвалити рішення щодо справедливості політичних форм і вибрати конституцію: вони є, сказати б, делегатами на такі збори. Улягаючи примусовим обмеженням уже вибраних принципів справедливості, вони повинні накреслити певну систему для конституційних повноважень уряду й основних прав громадян. Саме на цій стадії вони зважують справедливість процедур, покликаних давати раду різним політичним поглядам. Оскільки вже погоджено належну концепцію справедливості, то й запону незнання почасті піднято. Особи, що беруть участь у конституційних зборах, не мають, звісно, інформації про конкретних індивідів: вони не знають ні свого власного соціального становища, ні свого місця в розподілі природних атрибутів, ні своєї концепції блага. Але, на додаток до якогось певного розуміння принципів соціальної теорії, тепер вони знають релевантні загальні факти про своє суспільство, себто їм відомі його природні обставини й ресурси, його рівень економічного розвитку й політичної культури тощо. Більше вони вже не обмежені інформацією, що імпліцитна в обставинах справедливості. Отримавши свої загальні знання й належні загальні факти про своє суспільство, вони повинні вибрати найдієвішу справедливу конституцію — ту конституцію, що задовольняє принципи справедливості й якнайкраще розрахована, аби привести до справедливого й дієвого законодавства².

У цьому моменті нам потрібно розрізняти дві проблеми. В ідеалі справедлива конституція була б та-

кою собі справедливою процедурою, установленою для забезпечення якогось справедливого результату. Ця процедура була б тим політичним процесом, що ним керує конституція, наслідок комплексу запровадженого законодавства, тоді як принципи справедливості визначали б незалежний критерій і для процедури, й для результату. На шляху до цього ідеалу довершеної процедурної справедливості (§14) перша проблема — це накреслити справедливу процедуру. Щоб зробити це, треба втілити свободи рівного громадянства й захистити їх конституцією. До цих вольностей входять свободи совісті й думки, свобода особи й рівні політичні права. Політична система, що, як я припускаю, є певною формою конституційної демократії, не буде справедливою процедурою, коли не слугуватиме втіленням цих свобод.

Зрозуміло, що всяка здійснення політична процедура може породити й несправедливий результат. По суті, немає такої схеми процедурних політичних правил, котра б гарантувала неухвалення несправедливого законодавства. У випадку конституційного устрою чи насправді й будь-якої політичної форми ідеал довершеної процедурної справедливості не може бути реалізованим. Найкраща з досяжних схем — це схема недовершеної, неабсолютної процедурної справедливості. І все ж деякі схеми мають більшу тенденцію, ніж інші, призводити до несправедливих законів. Тож друга проблема — це вибрати з-поміж процедурних облаштувань, що є і справедливими, й здійсненими, ті, котрі найімовірніш приведуть до справедливого й дієвого правового ладу. Це, знов же, й Бентамова проблема штучної ідентифікації інтересів — тільки тут правила (справедливу процедуру) треба сформулювати, аби створити ймовірність того, що законодавство (справедливий результат) швидше узгодиться з принципами справедливості, аніж із засадою корисності. Розважливе вирішення цієї проблеми вимагає такого знання переконань та інтересів, яке з усією

ймовірністю можуть мати люди в системі, а ще — політичної тактики, що видасться їм розумово-раціональною для використання за даних обставин. Тож припускається, що делегати знають ці речі. За умови, що вони не мають ніякої інформації про конкретних індивідів, у тому числі й про самих себе, ідея первісної позиції лишається неспотвореною.

Я припускаю, що при складанні справедливої конституції два вже вибрані принципи справедливості визначають певну незалежну норму бажаного результату. Якщо такої норми немає, тоді проблема конституційного задуму не є добре поставленою, бо це рішення ухвалюється, перебираючи здійсненні справедливі конституції (дані, скажімо, через перелік на основі соціальної теорії) й підшукуючи таку, котра за існуючих обставин найвірогідніш результуватиме в дієвих і справедливих соціальних облаштуваннях. Але ж у цьому моменті ми приходимо до легіслативної стадії, щоб зробити наступний крок у цій послідовності. Саме з цієї перспективи й слід оцінювати справедливість законів та політик. Про запропоновані законопроекти судять із позиції репрезентативного законодавця, що, як завжди, не знає нічого конкретного про самого себе. Закони повинні задовольняти не тільки принципи справедливості, а й усі обмеження, які лише закладено в конституції. Рухаючись уперед-назад поміж стадіями конституційних зборів і законодавства, якраз і відшукують найкращу конституцію.

Але ж питання справедливості чи несправедливості законодавства, особливо у зв'язку з економічними й соціальними різновидами політики, підпорядковується звичай розсудковим розбіжностям у думках. У цих випадках судження часто засновується на спекулятивних політичних та економічних доктринах, а також на соціальній теорії взагалі. Незрідка найкраще, що ми можемо сказати про котрийсь закон чи про якусь політику, — це що той закон, та політика не є виразно несправедливими.

Застосування принципу різниці в точний спосіб вимагає зазвичай більше інформації, ніж ми можемо сподіватися дістати і, в будь-якому випадку, більше, ніж застосування першого принципу. Часто буває абсолютно зрозумілим та очевидним, коли порушується рівність свобод. Ці порушення не тільки є несправедливими — їхня несправедливість яскраво помітна, бо виявляється вона в громадській структурі інституцій. Але цей стан справ порівняно рідкісний у соціальних та економічних різновидах політики, регульованих принципом різниці.

Тоді я уявляю такий розподіл праці між стадіями, у якому кожен ступінь має справу з різними питаннями соціальної справедливості. Цей розподіл приблизно відповідає двом частинам основної структури. Перший принцип рівної свободи є первинною нормою для конституційних зборів. Головні його вимоги: щоб були захищені фундаментальні свободи особи разом із свободами совісті й думки та щоб політичний процес був назагал справедливою процедурою. Отже, конституція установлює безпечний загальний статус рівного громадянства й реалізує політичну справедливість. Другий принцип вступає в гру на стадії законодавства. Він диктує, щоб соціально-економічна політика націлювалася на максимізування довготермінових сподівань найменш привілейованих за умов чесної рівності можливостей, які підпорядковуються підтримуваним рівним свободам. У цьому моменті приводиться в рух весь діапазон загальних економіко-соціальних фактів. Друга частина основної структури містить розрізнення й ієрархії політичних, економічних та соціальних форм, необхідних для дієвої й взаємовигідної соціальної співпраці. Так пріоритет першого принципу справедливості перед другим відбивається у пріоритеті конституційних зборів перед законодавчою стадією.

Остання стадія — це ступінь застосування правил до конкретних випадків суддями й адміністраторами й дотримання правил громадянами взага-

лі. На цій стадії всяк має повний доступ до всіх фактів. Не зостається ніяких обмежень на знання, оскільки вже прийнято повну систему правил і вона застосовується до осіб залежно від їхніх характерних рис та обставин. Однак не з цього погляду нам випадає вирішувати про підстави та межі політичних обов'язку й зобов'язаності. Цей, третій тип проблеми належить до теорії часткового послуху, а його принципи обговорюються з точки зору первісної позиції після того, як уже вибрано засади ідеальної теорії (§39). А коли вже ці принципи є напівхваті, тоді ми можемо дивитися на нашу конкретну ситуацію з перспективи останньої стадії, як, наприклад, у випадках громадянської непокори й відмови від якогось обов'язку через веління совісті (§§57—59).

Наявність обізнаності в чотиристадійній послідовності буде приблизно така. Нумо розрізняти три різновиди фактів: першопринципи соціальної теорії (та інших теорій, коли вони релевантні) з їх наслідками; загальні факти про суспільство, як-от: його розміри й рівень економічного розвитку, його інституційну структуру й природне довкілля тощо, і, нарешті, конкретні факти про індивідів: їхнє соціальне становище, природні атрибути й особливі інтереси. У первісній позиції єдиними конкретними фактами, відомими сторонам, є ті даності, що можуть бути виснуті з обставин справедливості. Хоча вони й знають першопринципи соціальної теорії, хід історії лишається для них закритим; вони не мають інформації ні про те, як часто суспільство прибирало цієї чи тієї форми, ні про існуючі нині типи суспільств. Однак на наступних стадіях наявними для них стають загальні факти їхнього суспільства — але не конкретні обставини їхнього власного становища. Обмеження обізнаності можуть бути послаблені, оскільки принципи справедливості вже ж вибрано. Потік інформації визначається на кожному етапі тим, що потрібне, аби розважливо застосувати ці принципи до того різновиду питання

справедливості, який нині напихваті, хоча водночас усунуто всяке знання, що ймовірно може викликати упередженість і перекручення й зіштовхнути людей одне з одним. Поняття розумового-раціонального й безстороннього застосування принципів визначає той тип знання, що є допустимим. А на останній стадії, зрозуміло, немає підстав для запони незнання хоч би в якому вигляді, тож і знімаються всі обмеження.

Важливо згадати, що чотиристадійна послідовність — це засіб для застосування принципів справедливості. Ця схема є частиною теорії справедливості як чесності, а не витлумаченням того, як насправді працюють конституційні збори й конгреси законодавців. Вона викладає низку точок зору, з яких мають бути вирішені різні проблеми справедливості, причому кожна точка зору успадковує прийняті на попередніх стадіях примусові обмеження. Тож справедливою є така конституція, яку розумові делегати, улеглі обмеженням другої стадії, прийняли б для свого суспільства. Подібним же чином справедливими є ті закони й різновиди політики, що були б запроваджені на законодавчій стадії. Звісно, цей тест часто буває невизначеним: не завжди-бо зрозуміло, котра з декількох конституцій чи там економіко-соціальних наробок буде вибрана. Але в такому випадку до тієї ж міри лишається невизначеною й справедливість. Інституції в рамках дозволеного діапазону є однаково справедливими, а це означає, що вони могли б бути вибраними; вони сумісні з усіма примусовими обмеженнями теорії. Тож у багатьох питаннях соціальної й економічної політики нам доводиться відступати назад до поняття майже чистої процедурної справедливості: закони й політики є справедливими за умови, що вони не виходять за рамки дозволеного діапазону, а законодавство фактично запровадило їх із допомогою схвалених справедливою конституцією способів. Ця невизначеність у теорії справедливості не є сама по собі недоліком. Це те, чого нам слід сподіватися.

Справедливість як чесність покаже себе вартісною теорією, коли визначить діапазон справедливості більше у відповідності з нашими зваженими судженнями, аніж спроможуться на те існуючі теорії, та ще коли виокремить із більшою виразністю тяжчі з кривд, яких мало б уникнути суспільство.

32. Концепт свободи

Ведучи мову про застосування першого принципу справедливості, я намагатимуся обійти дискусію про значення свободи, яка так часто встрявала до цієї теми. Контроверза між прибічниками негативної й позитивної свобод стосовно того, як слід визначати свободу, є такою, що я ліпше не братиму її до розгляду. Гадаю, що ці дебати здебільшого не мають ніякого стосунку до визначень, зосереджуючись більше на відносних цінностях декількох свобод, коли вони заходять у конфлікт. Таким чином кому-небудь може забажати ствердити ще раз, за прикладом Констана, буцімто так звана свобода нових має більшу цінність, аніж вольність древніх. Оскільки обидва різновиди свободи кореняться глибоко в людських прагненнях, то свободи думки, совісті, особи, громадянські свободи не годиться приносити в жертву свободі політичній — свободі рівноправної участі в політичних справах³. Це питання недвозначно належить до реальної політичної філософії, й для відповіді на нього потрібна теорія права й справедливості. А питання визначення можуть відігравати тут, у крайньому випадку, лише допоміжну роль.

Тому я просто припускати, що всяку свободу можна пояснити посиланням на три пункти: на чинників, що є вільними, на обмеження, від яких вони вільні, й на те, що вони вільні робити чи не робити. Повні пояснення свободи забезпечують нас релевантною інформацією про ці три речі⁴. Вельми часто певні речі бувають зрозумілими з контексту, не потребуючи повного пояснення. Загальне пояс-

нення свободи, отже, має ось такий вигляд: ця чи та особа (чи особи) є вільною чи невільною (вільними чи невільними) від цього чи того примусового обмеження (чи комплексу обмежень), щоб робити (чи не робити) так і так. Спілки й природні особи можуть бути вільними чи не вільними, а примусові обмеження можуть мати діапазон від визначених законом обов'язків та заборон до примусових впливів, породжуваних громадською думкою й соціальним тиском. Переважно я розглядатиму свободу у зв'язку з конституційними й правовими обмеженнями. У цих випадках свобода є певною структурою інституцій, певною системою громадських правил, що визначають права та обов'язки. Поставлені в це тло особи вільні робити щось, коли їх звільнено від певних примусових обмежень (на роблення чи на нероблення того чогось) та коли їхнє роблення чи нероблення чогось захищене від втручання з боку інших осіб. Коли, наприклад, ми розглядаємо свободу совісті як визначену законом, тоді індивіди мають цю основну свободу за умови волі їм плекати свої моральні, філософські чи релігійні інтереси без правових обмежень, що вимагали б від них займатися чи не займатися хоч би якою конкретно формою релігійної чи іншої діяльності, а також за умови правового обов'язку інших людей не перешкоджати їм. Досить-таки заплутаний комплекс прав та обов'язків характеризує будь-яку конкретну основну свободу. Тут не тільки має бути дозволенням для індивідів робити чи не робити щось, а й уряд та інші особи мусять мати правовий обов'язок не чинити їм перешкод. Я не беруся докладно окреслювати ці права з обов'язками, а виходитиму з припущення, що ми для наших цілей досить добре розуміємо їхню природу.

Декілька коротких пояснень. Найперше: слід зазначити, що основні свободи треба схоплювати як одне ціле, як єдину систему. Вартість однієї такої свободи ґрунтується зазвичай на точному визначенні інших вольностей. По-друге, я припускаю,

що за розсудково сприятливих умов завжди є спосіб такого визначення цих свобод, щоб і найцентральніші застосування кожної з них були забезпечені, й найфундаментальніші інтереси захищені. Чи принаймні щоб це було можливим за умови послідовного дотримання двох принципів і пов'язаних із ними пріоритетів. І, нарешті, коли вже є точне визначення основних свобод, припускається, що переважно існує ясність стосовно того, чи інституція або закон справді обмежує котрусь основну свободу чи просто її регулює. Наприклад, потрібні певні правила порядку для регулювання дискусії; без прийняття ж розсудкових процедур добування інформації й дебатування свобода слова втрачає свою цінність. А, з другого боку, заборона дотримування чи доведення певних релігійних, моральних чи політичних поглядів є обмеженням свободи, й про неї слід відповідно судити⁵. Тож сторони в якості чи делегатів конституційних зборів, чи членів законодавчого органу повинні вирішити, як слід визначити всі різні свободи, аби дати щонайкращу сукупну систему свободи. Вони повинні зазначити розрізнення між регулюванням та обмеженням, але в багатьох моментах їм доведеться урівноважувати одну основну свободу з котроюсь іншою, наприклад, свободу слова — з правом на справедливий суд. Найкраще узгодження тих декількох свобод засновується на сукупності обмежень, яким вони підпорядковуються.

Тому, хоча рівні свободи й можуть обмежуватися, обмеження ці улягають певним критеріям, що виражені значенням рівної свободи й серійним упорядкуванням двох принципів справедливості. Зразу на думку спадають два способи заперечування першого принципу. Свобода є нерівною, коли один клас осіб має більшу, ніж інший, свободу, або ж свобода виявляється не такою широкою, якою мала б бути. Але ж усі свободи рівного громадянства повинні бути одними й тими ж самими для всіх членів суспільства. І все ж декотрі з основних свобод мо-

жуть бути ширшими за інші, коли виходити з припущення, що їх розширення можна порівнювати. За реалістичнішого ж підходу, коли виходити з припущення, що в найліпшому випадку всяку свободу можна зміряти за її власним масштабом, тоді всі декілька свобод можна розширювати чи звужувати відповідно до того, як вони впливають одна на одну. Всяка основна свобода, що охоплюється першим принципом, може бути обмежена тільки заради самої свободи, себто лише щоб була певність того, що та сама чи яка інша основна свобода є належно захищеною, та щоб у якнайкращий спосіб зладнати єдину систему свобод. Ладнання повної схеми свободи засновується винятково на визначенні й величині конкретних свобод. Звісно, цю схему завжди слід оцінювати з точки зору репрезентативного рівноправного громадянина. Дивлячись із перспективи конституційних зборів чи законодавчої стадії (залежно від випадку), ми повинні запитати, котрій системі раціонально буде для нього віддати перевагу.

І останній момент. Нездатність скористатися своїми правами й можливостями внаслідок бідності й невігластва, а також брак засобів узагалі, зараховуються іноді до тих примусових обмежень, що визначають свободу. Однак я не скажу цього, а радше уявлятиму ці речі такими, що впливають на вартість свободи, на цінність для індивідів прав, які визначає перший принцип. Маючи це розуміння й припускаючи, що в допіру пояснений спосіб накреслюється вся сукупна система основної свободи, ми можемо відзначити: двостороння основна структура допускає примирення свободи й рівності. Отже, свобода й вартість свободи розрізняються в наступний спосіб: свободу репрезентує вивершена система свобод рівного громадянства, тоді як вартість свободи для осіб та груп ґрунтується на їхній здатності домагатися своїх цілей у рамках структури, що її визначає система. Свобода як рівна для всіх вольність є однією й тією самою для кожного; питання

відшкодувань за меншу, ніж рівна, свободу не виникає. Але вартість свободи не є однією й тією самою для кожного. Дехто ж має більші влади й достаток, а отже й більші засоби для досягнення власних цілей. Однак менша вартість свободи компенсується, оскільки спроможність не таких щасливих членів суспільства досягати своїх цілей була б навіть іще меншою, коли б вони не приймали існуючих нерівностей щоразу, як тільки задовольняється принцип різниці. Але відшкодування за меншу вартість свободи не слід плутати із здійсненням нерівної свободи. Зібравши два принципи до купи, треба зладнати основну структуру так, щоб максимізувати ту вартість для найменш привілейованих у цілій схемі поділюваної всіма рівної свободи. Цим визначається мета соціальної справедливості.

На жаль, ці зауваги щодо концепту свободи досить-таки абстрактні. На цьому етапі безглуздо було б пробувати систематично класифікувати усі свободи. Натомість я виходитиму з припущення, що ми маємо досить виразну ідею відмінностей між ними та що в ході заторкування різних випадків ці речі поступово ставатимуть на свої місця. У наступних розділах я розглядатиму перший принцип справедливості у зв'язку зі свободами совісті й думки з політичною свободою й свободою особи як таких, що захищені правлінням закону. Ці застосування дають нам нагоду прояснити значення рівних свобод і навести подальші підстави для першого принципу. До того ж кожен випадок ілюструє вживання критеріїв для обмежування й взаємного прилагоджування усіх свобод, чим пояснюється значення пріоритету свободи. Однак слід наголосити, що це витлумачення основних свобод не пропонується в якості точного критерію, котрий визначає, коли нам виправдано обмеження свободи, хоч основної, хоч якої іншої. Немає способу уникнути певного покладання на наше чуття рівноваги й судження. Як завжди, метою нашою буде сформулювати таку концепцію справедливості, котра б, хоч би скільки

вона могла покликатися на наші інтуїтивні спроможності, допомагала нам змусити наші зважені судження про справедливість злитися водно (§8). Наявні декілька правил пріоритетності мають сприяти досягненню цієї мети через виокремлювання певних фундаментальних структурних рис морального погляду людини.

33. Рівна свобода совісті

У попередньому розділі я зауважив, що однією з привабливих рис принципів справедливості є те, що вони гарантують рівним свободам надійний захист. У наступних кількох параграфах я хочу докладніш розглянути аргументацію на користь першого принципу через зважування підстав для свободи совісті⁶. Поки що, хоча й припускалося, що сторони репрезентують неперервні лінії претензій та турботу за своїх безпосередніх спадкоємців, ця риса не наголошувалась. Не наголошував я й того, що сторони мусять припускати, нібито вони можуть мати моральні, релігійні чи філософські інтереси, піддати які небезпеці вони не можуть, якщо тільки їм немає альтернативи. Можна б сказати, що вони розглядають самих себе як таких, що мають моральні чи релігійні зобов'язаності, котрі їм належить шанувати. Звісно, з точки зору справедливості як чесності ці зобов'язаності є самонакладеними; вони не є узами, установленими цією концепцією справедливості. Річ тут швидше в тому, що особи у первісній позиції не повинні дивитися на самих себе як на окремих ізольованих індивідів. Навпаки: вони припускають, що мають інтереси, захищати які їм випадає з усіх їхніх сил, та що у них є зв'язки з певними членами наступного покоління, котрі також заявлять подібні претензії. Коли вже сторони беруться розглядати ці речі, справа принципів справедливості отримує велими значне підкріплення, як я й постараюсь зараз довести.

Питання рівної свободи совісті розв'язано. Це — одна з фіксованих точок у наших зважених судженнях про справедливість. Але саме завдяки цьому фактові воно й ілюструє природу доведення принципу рівної свободи. Аргументацію в цьому випадку можна узагальнити, щоб прикладати й до інших свобод, хоча не завжди це виходить з однаковою силою. Повертаючись тоді до свободи совісті, очевидним видається, що сторони мають вибирати такі принципи, що забезпечували б цілість їхньої релігійної й моральної свободи. Вони, звісно, не відають, які то в них релігійні чи моральні переконання а чи який конкретний зміст їхніх моральних і релігійних зобов'язаностей — під час їх інтерпретації. Справді-бо, вони не знають, що вони вважають себе за таких, які мають подібні зобов'язаності. Для доведення досить самої можливості такого їхнього вважання, хоча я зроблю ще сильніше припущення. Далі: сторони не відають, як ведеться в їхньому суспільстві їхньому релігійному чи моральному поглядів: чи, наприклад, він має підтримку більшості а чи меншості. Все, що вони знають, це те, що у них є зобов'язаності, які вони інтерпретують у цей спосіб. А питання, що його вони мають вирішити, таке: котрий із принципів їм слід прийняти, щоб урегулювати свободи громадян відносно їхніх фундаментальних релігійних, моральних та філософських інтересів.

Але ж, здається, рівна свобода совісті — це єдиний принцип, що його можуть визнати особи у первісній позиції. Вони не можуть піддати ризикові свою свободу, дозволивши панівній релігійній чи моральній доктрині переслідувати чи гнобити інших, коли їй заманеться. Навіть коли припустити (що можна піддати сумніву), ніби найімовірніш виявиться, що ось ти належиш до більшості (коли більшість існує), подібний азартний хід тільки засвідчить, що ти не ставився серйозно до своїх релігійних чи моральних переконань або ж невисоко ставив свободу при вивченні своїх переконань. Ані, з

другого боку, не змогли б сторони пристати й на принцип корисності. У цьому випадку їхня свобода виявиться підпорядкованою розрахункові соціальних інтересів, а ці останні схвалюватимуть її обмеження, якщо це приведе до більшого чистого балансу задоволення. Звісно, як ми вже переконалися, утилітарист міг би спробувати довести на загальних фактах суспільного життя, мовляв, підрахунок вигод, коли його здійснити належним чином, ніколи не виправдовує таких обмежень, принаймні за розсудково сприятливих умов культури. Але, хай навіть хтось переконав би сторони в цьому, вони могли б так само відразу гарантувати свою свободу прийняттям принципу рівної свободи. Невчиненням цього не виграється нічого, й до такої міри, до якої результат подібного статистичного підрахунку неясний, може бути втрачено дуже багато. Справді-бо, коли ми даємо реалістичну інтерпретацію наявному в сторін загальному знанню (див. кінець §26), вони вимушені відкинути утилітаристський принцип. Ці міркування мають тим більшу силу, коли зважити на складність і непевність цих калькуляцій (якщо можна так їх описати), якими вони неминуче виявляться на практиці.

До того ж ця початкова угода на основі принципу рівної свободи є й остаточною. Індивід, що визнає релігійні й моральні зобов'язаності, вважає їх за зобов'язливі абсолютно в тому розумінні, що він не може, заради більших засобів інших своїх інтересів, заприсягтися виконувати їх. Більші економічні й соціальні вигоди не є достатньою підставою для прийняття меншого, ніж рівна свобода. Видається можливим згодитися на нерівну свободу, тільки якщо існує загроза примусу, чинити опір якому було б неумудро з точки зору самої свободи. Наприклад, ситуація може бути такою, що в ній толерантно ставитимуться до релігії чи до морального погляду особи лише за умови, що особа не протестуватиме, тоді як домагання рівної свободи принесе ще більший гніт, якому годі буде вчинити дієвий

опір. Але з перспективи первісної позиції немає способу допевнитися у відносній силі різних доктрин, отож ці міркування й не виникають. Запона незнання веде до певної згоди на основі принципу рівної свободи, а сила релігійних і моральних зобов'язаностей, як їх витлумачують люди, вимагає, здається, щоб два принципи були поєднані в серійному впорядкуванні — тоді принаймні, коли їх прикладають до свободи совісті.

Можуть сказати навсупереч принципів рівної свободи, що релігійні секти, скажімо, не спроможні визнати взагалі хоч би який принцип для обмеження їхніх взаємних претензій. Оскільки обов'язок стосовно релігійного й божественного закону абсолютний, то, з релігійної точки зору, ніяке порозуміння між особами різних вірувань не є дозволеним. Звісно, люди часто діяли й діють так, ніби вони є послідовниками цього вчення. Однак сперечатися з ним — зайва річ. Нам досить визнати: коли й є якийсь принцип, на котрий могли б пристати всі, то це, либонь, засада рівної свободи. Особа й справді може уявляти собі, ніби інші повинні визнавати ті самі переконання й першопринципи, що й вона, та ніби через невчинення цього решта людей безнадійно потопає в помилці, не потрапляючи на шлях до свого спасіння. Але розуміння релігійної зобов'язаності й філософських та моральних першопринципів доводить, що ми не можемо сподіватися від інших, щоб вони змирилися з нижчою свободою.

Тепер нам слід зазначити, що ці підстави для першого принципу дістають і подальшу підтримку, як тільки до уваги взято й турботу сторін про наступне покоління. А що вони мають бажання здобути подібні вольності й для своїх нащадків, а вольності ці також стверджуються принципом рівної свободи, то немає й конфлікту інтересів поміж поколіннями. До того ж наступне покоління могло б щось закинути цьому принципіві тільки тоді, коли б перспективи, пропоновані котроюсь іншою концеп-

цією, скажімо, корисності чи довершеності, були такими привабливими, що особи у первісній позиції, коли відкидали ту, іншу, либонь неналежно зважили на своє потомство. Ми можемо виразити це, зазначивши, що коли б батько, наприклад, ствердив, що він хотів би прийняти принцип рівної свободи, то його син не міг би заперечити, що коли б його батько мав так учинити, він би тим самим знехтував синовими інтересами. Переваги інших принципів не є аж такими великими й виглядають, по суті, непевними й здогадними. Той батько міг би відказати, що коли вибір принципів відбивається на свободі інших, рішення повинне, по змозі, видаватися розсудковим-розважливим і відповідальним для тих інших, коли вони дійдуть повноліття. Хто потерпає за інших, мусить вибирати для них у світлі того, чого вони напевне хотітимуть, незалежно від усіх інших їхніх бажань, коли сягнуть зрілості. Ось чому сторони, спираючись на витлумачення первинних благ, припускають, що їхні нащадки хотітимуть мати захищену свободу.

У цьому моменті ми заторкуємо принцип патерналізму, який має керувати рішеннями, що ухвалюються стосовно інших (§39). Ми мусимо вибирати за інших, оскільки маємо підставу вірити, що ті вибирали б за самих себе, коли б досягли віку розсудку й могли вирішувати розумово-раціонально. Опікуни, попечителі й добродійці повинні діяти в цей спосіб, але, оскільки зазвичай вони знають ситуацію й інтереси своїх підопічних та бенефіціаріїв, їм часто буває легко зробити точні оцінки того, що є чи буде бажаним. Однак особи у первісній позиції вбережені від більшого знання про своїх нащадків, ніж вони мають про самих себе, отож і в цьому випадку мусять спиратися на теорію первинних благ. Отже, батько може сказати, що він був би безвідповідальним, коли б не спромігся, через прийняття принципу рівної свободи, гарантувати права своїм нащадкам. Він повинен, дивлячись із перспе-

ктиви первісної позиції, припустити, що ось це і є тим, що вони згодом визнають за своє благо.

Я спробував довести, взявши за приклад свободу совісті, як справедливість як чесність подає сильні аргументи на користь рівної свободи. Гадаю, цей самий тип доведення підходить і для інших випадків, хоч і не щоразу він виглядає настільки ж переконливим. Однак я не заперечую того, що переконливі аргументи на користь свободи прийдуться й для інших поглядів. Принцип корисності, як його розуміє Міл, незрідка підтримує свободу. Міл визначає концепт цінності через посилення на інтереси людини як прогресивної істоти. Цією своєю ідеєю він наголошує інтереси, що їх люди воліють мати, й різновиди діяльності, якими вони воліли б займатись за умов, що заохочують свободу вибору. Він приймає, по суті, вибірний критерій цінності: один різновид діяльності є ліпшим за інший, якщо йому віддають перевагу ті, хто здатен і на перше, й на друге і хто перепробував обидва варіанти за обставин свободи⁷.

Удаючись до цього принципу, Міл наводить в основному три підстави для трьох інституцій. З одного боку, вони потрібні для розвитку здатностей і спроможностей людини, для зростання сильних, могутніх натур. Люди, коли не культивувати інтенсивно їхніх здібностей, не оживляти їхніх натур, не спроможуться зайнятися тими цінними різновидами діяльності, на які вони здатні, не зроблять їх своїм досвідом. По-друге, інституції свободи й допущені ними можливості для набуття досвіду є необхідними, принаймні до певної міри, якщо воління людей вибирати з-поміж різних діяльностей мають бути розумовими-раціональними та обізнаними. Адже людські істоти не мають ніякого іншого способу пізнати, що вони можуть робити чи яка діяльність принесе їм найкращі плоди. Отже, коли плекання цінності, осмисленої в термінах прогресивних інтересів людства, має бути раціональним, себто керованим пізнаними людськими здібностями-

ми й вдало сформульованими воліннями-преференціями, тоді необхідні й певні свободи. А інакше намагання суспільства йти за принципом корисності буде блуканням наосліп. Придушення свободи завжди має ймовірність обернутися ірраціональністю. Хай навіть були б відомі загальні спроможності людства (а вони таки невідомі), то кожна особа все ще має знайти себе, а передумовою для цього якраз і є свобода. І, нарешті, Міл вірить, що людські створіння воліють жити за інституцій свободи. Історичний досвід переконує нас, що люди бажають бути вільними завжди, коли тільки не піддалися апатії й відчаю, тоді як ті, хто вільний, ніколи не хочуть зректися своєї свободи. Хоча люди можуть і нарікати на тягарі свободи, все ж переважає у них бажання самим визначати, як їм слід жити, й самим влаштовувати свої власні справи. Отже, за Міловим вибірним критерієм, вільні інституції мають цінність самі по собі як основні аспекти форм життя, яким розумово-раціонально віддається перевага⁸.

Звісно, це потужні аргументи, й за певних обставин принаймні вони спроможні дати виправдання багатьом рівним свободам, коли не більшості їх. Вони чітко ґарантують те, що за сприятливих умов значний ступінь свободи буває передумовою розумового пошуку цінності. Але навіть Міловим твердженням, хоч яким переконливим, годі, либонь, дати виправдання рівній свободі для всіх. Ми все ще потребуємо аналогів знайомих утилітаристських припущень. Доводиться припускати певну подібність серед індивідів, скажімо, їхню рівну-однакову здатність на діяльності й інтереси людей як прогресивних істот, і на додаток — принцип усе меншої маргінальної цінності основних прав, коли їх прикладати до індивідів. За відсутності цих презумпцій просування справи здійснення людських цілей може виявитися сумісним із гнобленням декотрих осіб — чи принаймні ґарантованою, але обмеженою свободою. Як тільки суспільство береться

максимізувати суму справжньої цінності або чистої рівноваги задоволення інтересів, воно цілком може з'ясувати, що відмову в свободі для деякого виправдовують в ім'я цієї єдиної мети. Свободи рівноправного громадянства виявляються непевними, коли їх засновувати на телеологічних принципах. Доведення їх спирається на ненадійні розрахунки, а також на спірні й непевні засновки.

До того ж ми нічого не здобуваємо, коли кажемо, що особи мають рівну справжню цінність, якщо тільки це не є просто способом удаватися до стандартних припущень, от ніби вони — частина принципу корисності. Себто цей принцип застосовується так, ніби ці припущення істинні. Перевага такого вжитку полягає, звісно, в тому, що ми маємо більше довіри до принципу рівної свободи, ніж до істинності засновків, із яких його виводив би перфекціоністський чи утилітаристський погляд. Підстави для цієї довіри, відповідно до контрактаріанського погляду, ті, що рівні свободи мають різні основи взагалі. Вони не є способом максимізування суми справжньої цінності чи досягнення найбільшої чистої рівноваги задоволення. Поняття максимізування певної суми цінності через прилагодження прав індивідів тут не виникає. Скорше ці права визначаються для здійснення тих принципів співпраці, що їх громадяни визнають, коли кожен є справедливо репрезентованим як моральна особа. Визначена цими принципами концепція не є ідеєю максимізування чогось там — хіба що в пустому розумінні найкращого задоволення вимог справедливості, коли зважено все інше.

34. Терпимість і загальний інтерес

Справедливість як чесність подає, як ми допіру переконалися, переконливі аргументи на користь рівної свободи совісті. Я виходитиму з припущення, що ці аргументи можуть бути узагальнені в підхожі способи, аби підперти ними принцип

рівної свободи. Ось чому сторони мають добрі підстави прийняти цей принцип. Очевидним є те, що ці міркування також мають свою вагу в доведенні пріоритету свободи. Коли дивитися з перспективи конституційних зборів, то ці аргументи ведуть до вибору такого устрою, що гарантував би моральну свободу, а також свободи думки, переконань і релігійної практики, хоча все це може регулюватися й так, як завжди: державним інтересом у громадському порядку й безпеці. Держава не може сприяти жодній з конкретних релігій, і ніякі покарання чи утиски в правах не можуть бути накладені на хоч би яке членство чи відсутність такого в релігійній організації. Поняття конфесійної держави відкидається. Натомість конкретні спілки можуть організовуватися вільно, за бажанням їхніх членів, і вони можуть мати своє власне внутрішнє життя, свою дисципліну, які підлягають тому обмеженню, що їхні члени мають реальний вибір стосовно продовження свого членства. Закон захищає право притулку в тому розумінні, що відступництво не визнається, і вже ж не карається, як заборону порушення,— достоту як і несповідування жодної релігії. Оце в такі способи держава підтримує моральну й релігійну свободу.

Свобода совісті обмежується, всі це визнають, загальною зацікавленістю в громадському порядку та безпеці. Саме це обмеження легко виводиться з контрактаріанської точки зору. По-перше, з прийняття цього обмеження не впливає, нібито громадські інтереси є хоч би в якому розумінні вищими за моральні й релігійні інтереси, ані не вимагає воно, щоб уряд дивився на релігійні справи як на індивідуальні речі чи претендував на право придушувати філософські переконання щоразу, коли вони входять у конфлікт із державними справами. Уряд має не більше повноважень робити спілки законними чи незаконними, ніж він має право чинити це з мистецтвом та наукою. Ці справи просто не входять у його компетенцію, як її визначено справед-

ливою конституцією. Скорше, за наявності принципів справедливості, державу слід розуміти як спільку, що її складають рівноправні громадяни. Вона не переймається філософськими та релігійними вченнями, а регулює плекання індивідами власних моральних і духовних інтересів у відповідності з засадами, на які вони б самі пристали у початковій ситуації рівності. Здійснюючи свої повноваження у цей спосіб, уряд виступає в якості агента громадян, задовольняючи вимоги їхньої громадської концепції справедливості. Ось чому відкидається й поняття всекомпетентної секуляристської держави, оскільки з принципів справедливості випливає, що уряд не має ні права, ні обов'язку чинити те, що він чи більшість (чи хто там іще) хоче робити в питаннях моралі й релігії. Його обов'язок зводиться до підпису під умовами рівної моральної та релігійної свободи.

Коли визнати все це, тоді видається очевидним, що, обмежуючи свободу посиленням на загальний інтерес у громадському порядку та безпеці, уряд чинить за принципом, котрий був би вибраний у первісній позиції. Адже в цій позиції всяк визнає, що порушення цих умов є небезпекою для свободи всіх. Такий впливає наслідок, коли підтримання громадського порядку починають розуміти як необхідну умову для досягнення кожним своїх цілей, хоч би якими вони були (за умови невиходу їх за певні межі) й для здійснення кожним своєї власної інтерпретації своїх моральних і релігійних зобов'язаностей. Обмежування свободи совісті на кордоні, хоч якому нечіткому, державного інтересу в громадському порядку — це така межа, що виводиться з принципу загального інтересу, себто інтересу репрезентативного рівноправного громадянина. Право уряду підтримувати громадський лад та безпеку є успроможнюючим правом, таким правом, що його уряд мусить мати, коли йому судилося виконати свій обов'язок безстороннього підтримування умов, необхідних для того, аби всяк домагався здійснен-

ня своїх інтересів і жив відповідно до своїх зобов'язаностей, як він їх розуміє.

Далі: свобода совісті має обмежуватися тільки тоді, коли є розсудкове сподівання на те, що нездійснення цього завдасть шкоди громадському порядку, що його має підтримувати уряд. Це сподівання повинне засновуватися на таких свідченнях і способах доведення, які були б прийнятними для всіх. Воно має спиратися на звичайні спостереження й способи мислення (включно з методами розумового-раціонального наукового дослідження, коли ці останні не є суперечливими), що були б визнані загалом як коректні. Але ж це покладання на те, що може бути установлене й знане кожним, саме засновується на принципах справедливості. Воно не має на увазі жодної конкретної метафізичної доктрини чи теорії пізнання. Адже цей критерій апелює до того, що всяк може прийняти. Він представляє певну домовленість обмежувати свободу лише через посилання на якесь загальне знання й світорозуміння. Прийняття цієї норми не зазіхає ні на чию рівну свободу. З другого ж боку, відступ від загальновизнаних способів доведення потяг би за собою й привілейоване місце для поглядів одних над думками інших, а такий принцип, що допускав би це, не був би схвалений у первісній позиції. Навіть більше: у вважанні, що наслідки для безпеки громадського порядку повинні бути не просто можливими чи, у певних випадках, навіть ймовірними, а розсудково певними чи неминучими, немає, знов же, жодного натяку на якусь там конкретну філософську теорію. Скорше ця вимога виражає те високе місце, що має бути віддане свободам совісті й думки.

Ми можемо відзначити в цьому моменті аналогію з методом здійснення міжособистісних порівнянь добробуту. Ці останні засновуються на індексів первинних благ, яких можна розсудково сподіватися (§15), де первинні блага — це те, чого, як припускається, кожен собі хоче. Це та основа для порів-

няння, на яку сторони можуть погодитися заради цілей соціальної справедливості. Вона не потребує витончених оцінок здатності людей на щастя, і вже ж їй аж ніяк не потрібна відносна вартість їхніх життєвих планів. Нам не треба дошукуватися значущості цих понять, але вони не підходять для планування справедливих інституцій. Подібним чином і сторони пристають на визнані громадськістю критерії для визначення рахованого за свідчення того, що вони домагаються своєї рівної свободи способами, шкідливими для загального інтересу в громадському порядку й для свободи інших. Ці принципи свідчення приймаються для цілей справедливості; задумано їх не на те, щоб застосовувати до всіх питань значення й істинності.

Характерною рисою цих доведень свободи совісті є те, що засновуються вони винятково на котрійсь концепції справедливості. Терпимість не виводиться з практичних потреб чи підстав держави. Моральна й релігійна свобода впливає з принципу рівної волі, тож, коли ми припускаємо пріоритет цього принципу, єдина підстава заперечувати рівні свободи — це щоб уникнути ще більшої несправедливості, навіть більшої втрати свободи. До того ж це доведення не спирається ні на яку особливу метафізичну чи філософську доктрину. Воно не вимагає попередньої умови установлення всіх істин визнаними здоровим глуздом способами мислення і не вважає, нібито все є, в певному визначуваному розумінні, такою собі логічною побудовою з того, що можна спостерегти чи засвідчити з допомогою раціонального наукового дослідження. Апелювання тут дійсно до здорового глузду, до поділюваних загальним способом доведення і приступних для всіх очевидних фактів, але формулюється воно в такий спосіб, аби уникати цих розлогих презумпцій. Ані, з другого боку, не має доведення свободи на увазі філософського скептицизму чи байдужості до релігії. Можуть, либонь, бути взяті на користь свободи совісті аргументи, що мають засновком одну чи й бі-

льше цих доктрин. Немає підстави дивуватися з цього, оскільки різні доведення можуть вести до одного й того самого висновку. Але нам немає потреби заглиблюватися в це питання. Аргументація на користь свободи є принаймні настільки переконливою, як і найсильніший доказ; слабкі й хибні аргументи найкраще забуваються. Ті, хто хотів би заперечити свободу совісті, не годні виправдати свою дію ні засудженням філософського скептицизму та байдужістю до релігії, ні апелуванням до соціальних інтересів і державних справ. Обмеження свободи є виправданим тільки тоді, коли воно необхідне для самої свободи, щоб запобігти ще гіршому зазіханню на волю.

Отже, сторони на конституційних зборах повинні вибрати таку конституцію, що гарантувала б рівну свободу совісті, регульовану самими лише загальноприйнятими формами доведення, а обмежувану тільки тоді, коли таке доведення запроваджує досить певне порушення основ громадського порядку. Свобода керується умовами, необхідними для самої ж свободи. Але ж, згідно лише з цим елементарним принципом, помилковими є чимало прийнятих у минулі віки підстав для нетерпимості. Так, наприклад, Тома Аквінський виправдовував смертну кару для еретиків на тій підставі, що підбив віри, цього життя душі, — куди гірша річ за підроблення грошей, які лише підтримують життя. Тож коли справедливо віддавати на страту фальшивомонетників та інших злочинців, то з еретиками *a fortiori, i pogotiv*, слід розправлятися подібним чином⁹. Але засновки, на які спирається Аквінат, годі установити з допомогою загальновизнаних способів доведення. Це — питання догми, буцім віра є життям душі, а придушення ересі, себто відступів від церковного авторитету, необхідне для безпеки душ.

Знов же, й підстави, що наводяться на користь обмеженої терпимості, часто розходяться з цим принципом. Так Русо гадав, нібито люди з'ясують для

себе, що їм неможливо жити в мирі з тими, кого вони вважають за проклятих, адже любити їх означатиме ненавидіти Бога, який їх карає. Він вірив, що ті, хто розглядає інших як проклятих, мусять або замучувати, або навертати їх, а тому не випадає покладатися на секти, котрі проповідують це засудження, в справі збереження громадянського миру. Отже, Русо не хотів би терпіти ті релігії, котрі стверджують, буцім поза церквою немає спасіння¹⁰. Але наслідки такого догматичного вірування, яке припускає Русо, не підтверджуються досвідом. Априорного психологічного доведення, хай там якого правдоподібного, аж ніяк не досить, щоб відкинути принцип терпимості, позаяк справедливість вважає, що порушення громадського порядку й самої свободи має бути твердо установленим із допомогою загального досвіду. Однак тут є одна важлива розбіжність між Русо й Локом, що виступали за обмежену терпимість, і Аквінатором укупі з протестантськими реформаторами, які за неї не виступали¹¹. Лок і Русо обмежували свободу на основі того, що, як вони припускали, було ясними й недвозначними наслідками громадського порядку. Якщо католиків з атеїстами не годилося терпіти, то це тому, що видавалося очевидним, нібито на таких осіб не можна покладатися у справі підтримування зв'язків громадянського суспільства. Припускалося, начебто якийсь більший історичний досвід та знання ширших можливостей політичного життя мали б переконати їх у їхній помилці чи принаймні в тому, що їхні погляди бувають істинними лише за особливих обставин. Але в Томи Аквінського й протестантських реформаторів підстави для нетерпимості самі є предметом віри, тож ця розбіжність фундаментальніша за обмеження, що реально накладаються на терпимість. Бо ж коли заперечення свободи виправдовують апелюванням до громадського ладу, як його засвідчує здоровий глузд, тоді завжди можна наполягти, що межі окреслено некоректно, що досвід насправді не виправдовує обмеження. Де придушення

свободи засновується на теологічних принципах чи предметах віри, там неможливе ніяке доведення. Один погляд визнає пріоритет принципів, що були б вибрані у первісній позиції, тоді як інший його не визнає.

35. Терпимість до нетерпимого

А зараз погляньмо, чи справедливість вимагає терпимості щодо нетерпимого, й, коли так, то за яких умов. Трапляється багато ситуацій, у яких виникає це питання. Деякі політичні партії в демократичних державах дотримуються таких доктрин, що велять їм придушити конституційні свободи, як тільки ці партії прийдуть до влади. Знов же, є й ті, хто відкидає інтелектуальну свободу, але, попри це, обіймає посади в університеті. Може видатися, нібито терпимість у цих випадках не узгоджується з принципами справедливості чи принаймні не вимагається ними. Із внесенням належних змін це доведення можна поширити й на ці інші випадки.

Тут слід розрізняти кілька питань. По-перше, є питання, чи котра-небудь нетолерантна секта має хоч якесь право скаржитися, коли її не терплять; по-друге, за яких умов толерантні секти мають право не терпіти тих, хто є нетолерантним,— і останнє: коли вони таки мають право не терпіти їх, то для яких цілей має здійснюватися нетерпимість. Почнімо з першого. Виглядає на те, що нетолерантна секта не має права скаржитися, коли їй відмовляють у рівній свободі. Принаймні такий виходить висновок, коли припускається, що ти не маєш права заперечувати таку поведінку інших, яка узгоджується з принципами, що їх ти дотримувався б за подібних обставин, аби виправдати свої проти інших дії. Право особи скаржитися обмежується порушеннями принципів, які визнає вона сама. Скарга — це протест, адресований іншому в згоді з сумлінням. Вона заявляє про порушення якогось

такого принципу, що його приймають обидві сторони. Але ж можна не сумніватися, що нетолерантний індивід заявить, буцімто він діє у згоді з сумлінням та що він не просить для себе нічого такого, в чому відмовляв би іншим. Припустімо, цей індивід дотримується погляду, що він діє за тим принципом, що треба коритися Богові та що всі повинні приймати істину. Цей принцип абсолютно загальний, тож індивід, діючи згідно з ним, не робить винятку й для самого себе. На його думку, він дотримується правильного принципу, який відкидають інші.

Відповіддю на цю відсіч буде те, що, з точки зору первісної позиції, жодне конкретне витлумачення релігійної істини не може бути визнаним за обов'язкове для всього загалу громадян; не можна також погодитися з тим, нібито має бути один-єдиний авторитет із правом розв'язувати питання теологічної доктрини. Кожна особа має наполягати на рівному праві вирішувати, що саме є її релігійними зобов'язаннями. Вона не може поступитися цим своїм правом котрійсь іншій особі чи інституційній владі. Фактично людина здійснює свою свободу, коли вирішує прийняти когось іншого як владу-авторитет, навіть коли має цю владу за непомилну, адже, чинячи так, вона ніяким робом не розлучається зі своєю рівною свободою совісті як справою конституційного закону. Адже ця свобода як така, що забезпечується справедливістю, є невід'ємною: особа ж завжди вільна змінити своє вірування, й це право не залежить від того, чи регулярно й розважливо здійснювала вона досі своє повноваження вибору. Ми можемо спостерегти, що людське володіння рівною свободою совісті узгоджується з ідеєю, що всі люди мали б коритися Богові й приймати істину. Проблема свободи зводиться до вибирання принципу, за яким слід регулювати претензії, що їх висувають одне до одного люди в ім'я їхньої релігії. Припущання того, що треба виконувати волю Божу й визнавати істину, ще не є визначенням прин-

ципу ухвалення рішення. Із того факту, що треба коритися Божому намірові, не випливає, нібито всяка особа чи інституція має повноваження втручатися в те, як хтось інший інтерпретує свої релігійні зобов'язаності. Цей релігійний принцип не виправдовує нічиїх домагань більшої для себе свободи в праві чи політиці. Єдиними принципами, що схвалюють претензії до інституцій, є засади, що були б вибрані у первісній позиції.

Тож припустімо, що яка-небудь нетолерантна секта не має права скаржитися на чийось нетолерантність до себе. Ми все ще не можемо визнати право толерантних сект придушувати нетолерантних. З одного боку, інші можуть мати право скаржитися. Вони можуть мати це право не як право скаржитися від імені нетолерантних, а просто як право протестувати щоразу, коли тільки порушується котрийсь принцип справедливості. Бо справедливість порушується щоразу, коли тільки заперечується чиясь рівна свобода без достатньої на те підстави. Отже, питання стоїть так: чи нетерпимість до іншого є достатньою підставою для обмеження чиеїсь свободи? Для більшої простоти припустімо, ніби толерантні секти мають право бути нетерпимими до нетолерантних за щонайменш однієї обставини, а саме: коли вони щиро й небезпідставно вірять, що нетерпимість необхідна їм для власної безпеки. Це правило досить легко висновується, адже, оскільки первісну позицію визначено, всяк пристане на право самовизначення. Справедливість не вимагає, щоб люди стояли з опущеними руками в той час, коли інші руйнують основу їхнього існування. А що, коли дивитися з загальної точки зору, відмова від права на самозахист ніколи не може бути на користь людині, то лишається єдине питання: чи толерантні мають право приборкувати нетолерантних, поки ті не становлять безпосередньої небезпеки для рівних свобод інших людей?

Припустімо, що в такий чи інший спосіб котрася нетолерантна секта заіснувала в рамках добре орга-

нізованого суспільства, яке приймає два принципи справедливості. Як громадянам цього суспільства діяти щодо неї? Ну, звісно ж, вони не повинні придушити її просто тому, що члени нетолерантної секти не змогли б поскаржитися, коли б мали таку потребу. Скорше, оскільки існує справедлива конституція, всі громадяни мають природний обов'язок справедливості її підтримувати. Ми не звільняємося від цього обов'язку, хай-но інші викажуть схильність до несправедливих дій. Тут вимагається суворіша умова: мають бути якісь значні небезпеки для наших законних інтересів. Тож справедливі громадяни повинні прагнути зберігати конституцію з усіма рівними свободами так довго, поки самій свободі й волі їх самих не загрожує небезпека. Вони можуть належним чином змусити нетолерантних шанувати свободу інших, оскільки від особи можна вимагати поваги до прав, запроваджених згідно з принципами, що їх особа визнала б у первісній позиції. Та коли сама конституція в безпеці, немає підстави відмовляти нетолерантним у свободі.

Питання, чи терпіти нетерпимих, безпосередньо пов'язане з проблемою стабільності регульованого двома принципами добре організованого суспільства. Ось як ми можемо переконатися в цьому. Саме з позиції рівноправного громадянства громадяни приєднуються до різних релігійних спілок, і саме з цієї позиції вони повинні провадити свої дискусії одне з одним. У вільному суспільстві громадяни не повинні уявляти одне одного неспроможними на чуття справедливості — якщо тільки немає такої необхідності заради самої рівності свободи. Коли нетолерантна секта з'являється у добре організованому суспільстві, тоді інші мають пам'ятати про внутрішню притаманну стабільність своїх інституцій. Надані нетолерантним свободи можуть переконати їх, що варто вірити в свободу. Це переконання спрацьовує за тим психологічним принципом, що ті, чиї свободи захищено справедливою конституцією й хто має користь від неї, набувають,

за рівності всього іншого, вірності їй на певний період часу (§72). Тож навіть коли й має виникнути котрась там нетолерантна секта, то за умови, що вона не настільки могутня від самого початку, аби спромогтися прямо накинути свою волю, чи не росте так швидко, що цей психологічний принцип не встигає подіяти, вона помалу схилатиметься до втрати своєї нетерпимості й до прийняття свободи совісті. Це — наслідок стабільності справедливих інституцій, бо стабільність означає, що, коли з'являться тенденції до несправедливості, тоді до гри будуть покликані інші сили, які працюють на збереження справедливості всього облаштування. Звісно, нетолерантна секта може від самого початку бути настільки могутньою чи рости так швидко, що силам — охоронницям стабільності годі встигнути повернути її до свободи. Ця ситуація становить таку практичну дилему, розв'язати яку самій філософії не до снаги. Від обставин залежить, чи слід обмежити волю нетолерантних задля збереження свободи, забезпечуваної справедливою конституцією. Теорія справедливості лише характеризує справедливую конституцію, цю мету політичної діяльності, через посилення на яку й мають ухвалюватися практичні рішення. Прямуючи до цієї мети, не слід забувати природної сили вільних інституцій, а ще не варто припускати, нібито тенденції до відступу від них ніяк не контролюються й завжди перемагають. Знаючи внутрішньо притаманну справедливій конституції сталість, члени добре організованого суспільства мають довірене їм право обмежувати свободу нетолерантних лише в особливих випадках, коли це необхідно для збереження самої рівної свободи.

Тож висновуємо, що, поки нетолерантна секта сама не має підстави скаржитися на нетолерантність, її свободу слід обмежувати лише тоді, коли толерантні щиро й небезпідставно повірять у небезпеку, яка загрожує безпеці їх самих та інституцій свободи. Лише в цьому випадку толерантні повинні

приборкувати нетолерантних. Провідний принцип має установити справедливую конституцію зі свободами рівноправного громадянства. Справедливим слід керуватися принципами справедливості, а не тим фактом, що несправедливі не можуть поскаржитися. І, нарешті, треба зазначити, що навіть тоді, коли свободу нетолерантних обмежено заради захисту справедливої конституції, робиться це не в ім'я максимізування свободи. Свободи декого придушуються не на те, щоб просто уможливити більшу свободу для інших. Справедливість забороняє подібне доведення у зв'язку зі свободою достоту, як вона це забороняє стосовно до суми вигод. Тільки свобода нетолерантних має обмежуватися, й чиниться це заради рівної свободи за справедливої конституції, принципи якої навіть самі нетерпимці визнали б у первісній позиції.

Аргументація цього й попереднього розділів наводить на думку, що прийняття принципу рівної свободи можна розглядати як обмежувальний випадок. Хай навіть відмінності ці й глибокі й ніхто не відає, як примирити їх із допомогою розсудку, люди все ж таки спроможні, з точки зору первісної позиції, пристати на цей принцип, коли вже вони можуть зійтися хоч би на якому принципі взагалі. Цю ідею, що виникла історично разом із віротерпимістю, можна поширити й на інші випадки. Тож можемо припустити, що в первісній позиції особи знають: у них є моральні переконання, хоча, як того вимагає запона незнання, їм невідомо, що ж то за переконання. Вони розуміють, що принципи, які вони визнають, повинні переважити ці переконання, коли дійде до конфлікту, — але в інших випадках їм не потрібно переглядати свої думки-опінії чи від них відмовлятися, коли ці принципи їх не підтримують. Ось у цей спосіб принципи справедливості можуть розсудити поміж супротивними моральними засадами — достоту як вони регулюють претензії релігій-суперниць. У рамках установленої справедливістю структури моральні кон-

цепції з різними принципами чи такі концепції, що являють собою різне урівноваження тих самих принципів, можуть бути прийняті різними частинами суспільства. Істотно важливе тут те, що, коли особи з різними переконаннями роблять конфліктуючі вимоги відносно основної структури як справи політичного принципу, вони мають судити про ці претензії за принципами справедливості. Засади, що були б вибрані у первісній позиції, — це ядро політичної моралі. Вони не лише точно визначають умови співпраці між особами, але й визначають пакт примирення поміж різними релігіями й моральними переконаннями, а також формами культури, до яких належать. Якщо ж тепер ця концепція справедливості стала видаватися надто негативною, ми зараз переконуємося, що вона має й приємнішу сторону.

36. Політична справедливість і конституція

Тепер я хотів би розглянути політичну справедливість, себто справедливість конституції, й окреслити значення рівної свободи для цієї частини основної структури. Політична справедливість має два аспекти, які випливають із того факту, що всяка справедлива конституція є випадком неабсолютної процедурної справедливості. По-перше, конституція повинна бути такою справедливою процедурою, що задовольняла б вимоги рівної свободи, а по-друге, вона має бути так сформульованою, щоб з усіх здійснених справедливих облаштувань вона б імовірніш за всі інші результувала в справедливій і дієвій системі законодавства. Справедливість конституції слід оцінювати в обох напрямках і в світлі того, що дозволяють обставини, причому ці оцінки робляться з точки зору конституційних зборів.

На принцип рівної свободи, коли його прикладено до визначеної конституцією політичної процеду-

ри, я посилатимусь як на засаду (рівної) участі. Він вимагає, аби всі громадяни мали рівне право брати участь у конституційному процесі й визначати його результат — того процесу, що установлює закони, яким вони мають користися. Справедливість як чесність починається з ідеї, що там, де на користь усім і кожному потрібні загальні принципи, їх належить виробити, виходячи з точки зору доладно визначеної початкової ситуації рівності, в якій справедливо представлено кожную особу. Принцип участі переносить це поняття із первісної позиції в конституцію як найвищого порядку систему соціальних правил для творення правил. Якщо держава має здійснювати кінцеву й примусову владу над певною територією та якщо саме в цей спосіб їй випадає постійно впливати на перспективи людей у житті, то конституційний процес повинен зберігати рівне представлення первісної позиції, до здійсненої на практиці міри.

Тимчасово я припускаю, що конституційну демократію можна облаштувати так, щоб задовольнити принцип участі. Але ж нам треба знати точніше, чого вимагає цей принцип за сприятливих обставин, коли його взяти, сказати б, до межі. Вимоги ці, звісно, відомі, включно з тими, що їх Констан назвав вольністю древніх на протигагу свободі нових. І все ж варто подивитись, як ці свободи підпадають під принцип участі. Які треба робити прилагодження до існуючих обставин та яке доведення регулює ці компроміси я обговорюватиму в наступному параграфі.

Почати можемо з пригадування певних елементів конституційного устрою. Найперше: повноваження визначати основні соціальні політики покладається на репрезентативний орган, обраний на обмежений термін і підзвітний, в остаточному підсумку, електоратові. Цей репрезентативний орган має більшу, ніж чисто дорадчу, спроможність. Це — легіслатура з повноваженнями законотворчості, а не просто такий собі з'їзд делегатів від різних

верств суспільства, якому виконавча влада пояснює свою діяльність і розрізняє порухи громадського настрою. І політичні партії не є простими групами інтересів, які закидають уряд проханнями на свою користь; натомість вони повинні, аби дістати достатню підтримку й здобути пости, висувати якусь концепцію громадського блага. Конституція, звісно, може окреслити легіслатуру в багатьох аспектах, і конституційні норми визначають її діяльність як функціонування парламентського органу. Але тверда більшість електорату спроможна, в належний час, досягти своїх цілей, коли треба — шляхом конституційної поправки.

Всі наділені здоровим глуздом дорослі, за певними загальновизнаними винятками, мають право брати участь у політичних справах, і припис: один виборець — один голос, — поважається, наскільки це можливо. Вибори є справедливими й вільними, й проводяться вони регулярно. Спорадичних і непередбачуваних тестів громадського настрою через плебісцит чи які інші засоби не буває досить для репрезентативного устрою. Існують тверді конституційні захисти для певних свобод, надто ж свобод слова, зібрань та утворення політичних спілок. Принцип лояльної опозиції визнається, сутички політичних переконань, а також інтересів і ставлень, здатних уплинути на них, приймаються як нормальна умова людського життя. Брак одностайності є частиною обставин справедливості, оскільки незгода неминуче існує навіть серед чесних людей, що бажають дотримуватися приблизно тих же самих політичних принципів. Без концепції лояльної опозиції та відданості конституційним правилам, що її виражають і захищають, політику демократії годі провадити належним чином чи зробити тривалою.

Три моменти, причетні до рівної свободи, як вона визначається принципом участі, просяться, щоб їх обговорили: її значення, її величина й заходи, що побільшують її вартість. Почнімо з питання зна-

чення. Припис «один виборець — один голос» має на увазі, коли його суворо дотримуватися, що кожен голос має приблизно одну й ту саму вагу при визначенні результату виборів. А це, своєю чергою, вимагає, коли брати одночленні територіальні округи, щоб члени легіслатури (де кожен має один голос) представляли те саме число вибірників. А ще я виходитиму з припущення, що цей припис унеможливає віднесення законодавчих округів під керівництво певних загальних норм, наперед визначених конституцією й використовуваних якомога більше через котрусь безсторонню процедуру. Ці застережні заходи потрібні, щоб запобігти передвиборчим махінаціям, оскільки на вагу голосу може вплинути як махінаторство, так і непропорційна величина округів. Необхідні норми й процедури слід ухвалювати з точки зору конституційних зборів, де жоден не має того знання, що ймовірно могло б занежити передсудом начерк виборчих округів. Політичні партії не можуть перекроїти кордони на свою користь у світлі виборчої статистики; округи визначаються з допомогою таких критеріїв, що їх уже погоджено за відсутності подібної інформації. Звісно, може трапитися необхідність у запровадженні певних випадкових елементів, оскільки критерії для створення виборчих округів є до певної міри, безперечно, довільними. Може не виявитися ніякого іншого чесного способу дати раду цим випадковостям¹².

Принцип участі передбачає також, що всі громадяни повинні мати рівний доступ, принаймні у формальному розумінні, до державних посад. Кожен має право вступати до політичних партій, кандидувати на виборні посади, а також посідати владні пости. Звичайно, можуть бути вимоги до віку, місця проживання тощо. Але їх слід розважливо співвідносити з завданнями посади; згодом ці обмеження є в інтересах усіх і не дискримінують несправедливо осіб чи груп у тому розумінні, що вони

рівномірно розподіляються на всіх і кожного за нормального плину життя.

Другий момент, що стосується рівної політичної свободи, — це її величина. Як широко слід визначати ці свободи? Так відразу й не скажеш, що тут означає слово «величина». Кожну з політичних свобод можна окреслити ширше чи вужче. Трохи довільно, але все ж таки у згоді з традицією, я припущу, що головна варіантність величини рівної політичної свободи зводиться до міри, до якої конституція є мажоритарною. Визначення інших вольностей я вважатиму за більш-менш фіксоване. Отже, найширша політична свобода установлюється такою конституцією, що послуговується процедурою так званого правила чистої більшості (процедурою, в якій меншість не може ні переважити, ні стримати більшість) для всіх значущих політичних рішень, коли усунуто будь-які конституційні обмеження. Щоразу, коли конституція обмежує діапазон і владу більшостей, чи через вимогу більшого плюралізму для певного типу заходів, чи через котрий-небудь білль про права, що обмежує повноваження законодавства, й таке інше, рівна політична свобода стає вужчою. Традиційні засоби конституціоналізму: двопалатний законодавчий орган, розділення влад разом зі стримуваннями та урівноважуваннями, білль про права з юридичним переглядом, — обмежують діапазон принципу участі. Однак я припускаю, що ці облаштування є сумісними з рівною політичною свободою — за умови прикладання подібних обмежень до кожного та ймовірності того, що запроваджені примусові обмеження з плином часу припадуть порівну на всі верстви суспільства. І це видається можливим, якщо підтримувати справедливу цінність політичної свободи. Отже, головна проблема — це наскільки широкою повинна бути рівна участь. Це питання я поки що облишу — до наступного параграфа.

Тепер повернімося до вартості політичної свободи. Конституція має вживати заходів заради поби-

льшення цінності рівних прав участі для всіх членів суспільства. Вона повинна гарантувати кожному чесну можливість узяти участь у політичному процесі й вплинути на нього. Тут розрізнення аналогічне зробленому попереду (§12): в ідеалі всі наділені подібними обдарованнями й подібно мотивовані повинні мати десь один і той самий шанс доскочити постів політичної влади, незалежно від їхньої економічно-класової приналежності. Але як же має бути забезпечена ця справедлива цінність цих свобод?

Ми можемо взяти за само собою зрозуміле те, що демократичний устрій передбачає свободи слова, зібрань, думки й совісті. Ці інституції не лише вимагаються першим принципом справедливості, а й, як доводив Міл, необхідні, якщо політичні справи мають провадитися в розумовий, раціональний спосіб. Хоча розумовість не гарантується цими облаштуваннями, за їх відсутності більш розсудковий курс, либонь, буде запевне відкинутий заради політичних напрямів, що їх домагаються особливі інтереси. Якщо громадському форумові судилося бути вільним і відкритим для всіх, та ще й засідати постійно, то всяк має бути спроможним дістати від нього певну користь. Усім громадянам слід мати засоби для поінформованості про політичні питання. Вони повинні бути спроможними оцінити, як пропозиції відіб'ються на їхньому добробуті й які політичні напрями сприятливі для їхньої концепції громадського блага. До того ж їм треба мати справедливу змогу додавати альтернативні пропозиції до порядку денного політичної дискусії¹³. Свободи, захищені принципом участі, втрачають чимало своєї цінності щоразу, хай-но тим, хто володіє більшими приватними засобами, буде дозволено використати свої переваги для контролювання ходу публічних дебатів. Адже зрештою ці нерівності дадуть змогу привілейованішим здійснювати більший вплив на розвиток законодавства. В належний час вони найімовірніш здобудуться на домінуючу вагу

в справі залагодження соціальних питань, принаймні щодо тих речей, на які вони зазвичай погоджуються, себто щодо тих справ, котрі підтримують їхні улюблені обставини.

Отже, слід удаватися до відшкодовних кроків, аби зберегти справедливу цінність для всіх рівних політичних свобод. До використання — розмай засобів. Наприклад, у суспільстві, що допускає приватне володіння засобами виробництва, власність і достаток слід тримати у широкому розпорошенні, а урядові кошти мають на регулярній основі заохочувати вільне публічне обговорення. А ще треба зробити політичні партії незалежними від приватних економічних інтересів, наділивши їх достатніми прибутками з податків, аби оплатити їхню участь у конституційній схемі. (Їхні фінансові надходження можна б, приміром, заснувати на якомусь правилі стосовно числа голосів, здобутих на останніх кількох виборах, тощо.) Що тут потрібно, так це аби політичні партії були автономними відносно приватних домагань, себто вимог, яких не висловлено на публічному форумі, але які доводяться відкрито через посилення на котру-небудь концепцію громадського блага. Коли суспільство не бере на себе організаційних видатків і партійні фонди доводиться випрошувати у привілейованіших соціально-економічних інтересів, тоді клопотання цих груп неминуче здобудуть надмірну увагу партії. І це стане тим вірогідніше, коли не такі привілейовані члени суспільства, ставши фактично виключеними із здійснення належної їм справедливої міри впливу через їхній брак засобів, обуряться й піддадуться апатії.

Історично так склалося, що одним із чільних недоліків конституційного урядування стала його неспроможність забезпечити справедливу цінність політичної свободи. Заходів, необхідних для усунення цього, не вжито, ба навіть, як видається, їх ніколи серйозно й не розглядали. Правова система назагал досі мириться з нерівностями в розподілі

власності й достатку, які далеко переважають те, що є сумісним із політичною рівністю. Державні ресурси й досі не адресуються підтримуванню інституцій, необхідних для справедливої цінності політичної свободи. Біда, власне, в тому, що демократичний політичний процес — це, в кращому випадку, регульоване суперництво; він-бо навіть у теорії не має тих бажаних властивостей, які теорія ціни приписує істинно конкурентним рынкам. Як на те, впливи несправедливостей у політичній системі є куди серйознішими й тривалішими за ринкові недосконалості. Політична влада швидко накопичується й стає нерівною, і ті, хто здобуває вигоду, незрідка можуть, використовуючи примусовий апарат держави з її правом, забезпечити собі привілейоване становище. Тож нерівності в економіко-соціальній системі можуть незабаром і підірвати всяку політичну рівність, що могла якось заіснувати за щасливих історичних умов. Загальне виборче право — недостатня цьому противага, бо, коли партії й вибори фінансуються не з державних фондів, а з приватних внесків, тоді політичний форум стає настільки обмеженим бажаннями панівних інтересів, що основні заходи, потрібні для установаження справедливого конституційного правління, рідко подаються належним чином. Однак ці питання належать до політичної соціології¹⁴. Згадую я їх тут як спосіб краще наголосити, що наше обговорення є частиною теорії справедливості та що його не слід плутати з якою-небудь теорією політичної системи. Ми взялися описати певне ідеальне облаштування, порівняння з яким визначає норму, щоб судити про реальні інституції, і вказує, що саме слід підтримувати, аби виправдати відступи від нього.

Шляхом підсумування витлумачення принципу участі ми можемо сказати, що справедлива конституція запроваджує певну форму чесного суперництва за політичну посаду і владу. Подаючи концепції громадського блага й політичних напрямів, покликаних сприяти соціальним цілям, партії-суперниці

домагаються схвалення громадян у відповідності зі справедливими процедурними правилами й на тлі свобод думки та зібрань, у яких і забезпечується справедлива цінність політичної свободи. Принцип участі спонукає тих, хто при владі, бути готовими відгукуватися на відчуті ними інтереси електорату. Авжеж, представники не є простими агентами своїх виборців, оскільки вони мають певну свободу дій і повинні сподівано здійснювати своє судження при ухвалюванні законів. І все ж у добре організованому суспільстві вони мусять репрезентувати своїх виборців у самостійний спосіб: вони повинні, поперше, прийняти справедливі й дієві закони, оскільки саме законодавство є найпершим інтересом громадянина в уряді, й, по-друге, просувати й інші інтереси своїх виборців, допоки ті інтереси є сумісними зі справедливістю¹⁵. Принципи справедливості належать до головних критеріїв, що за ними слід судити про репутацію того чи цього представника та про підстави, на яких він її захищає. А що конституція є підвалиною соціальної структури, найвищого порядку системою правил, яка регулює й контролює інші інституції, то всяк має однаковий доступ до установлюваної нею політичної процедури. Коли задовольняється принцип участі, тоді всі мають загальний статус рівноправних громадян.

І, нарешті, аби уникнути непорозуміння, треба не випускати з уваги того, що принцип участі прикладається до інституцій. Він не визначає ідеалу громадянина й не накладає ніякого обов'язку, що вимагав би від усіх брати активну участь у політичних справах. Обов'язки й зобов'язаності індивідів — це окреме питання, яке я розгляну згодом (див. розділ VI). Суттєве тут те, що конституція повинна установлювати рівні права, які мають діяти у сфері державних справ, та що слід ужити заходів на підтримання справедливої цінності цих свобод. У державі з добрим правлінням лише невелика частина населення може присвятити чимало свого часу політиці. Ще ж є багато й інших різновидів люд-

ського блага. Але цей відсоток, хай там який малий, набереться найімовірніше з усіх верств суспільства більш чи менш порівну. Всі існуючі спільноти інтересів та осередки політичного життя матимуть своїх активних членів-політиків, що клопотатимуться про їхні справи.

37. Обмеження принципу участі

Із попереднього витлумачення принципу участі з усією очевидністю випливає, що є три способи обмежувати його застосування. Конституція може визначити ширшу чи вужчу свободу участі: може допускати нерівності у політичних свободах і віддавати більш чи менші соціальні ресурси на забезпечення вартості цих свобод для репрезентативного громадянина. Я розглядатиму ці типи обмежень по порядку й то з єдиною метою: прояснити значення пріоритету свободи.

Обсяг принципу участі визначається як міра, що до неї обмежується, через механізми конституціоналізму, процедура правила (чистої) більшості. Засоби ці слугують для обмеження діапазону правила більшості, типів справ, на які більшості мають кінцеву владу, й швидкості, що з нею цілі більшості втілюються в життя. Який-небудь білл про права може взагалі усунути певні свободи з регулювання проблеми більшості, а розділення влад із юридичним переглядом можуть уповільнити хід законодавчої зміни. Отже, питання зводиться до того, як ці механізми можуть бути виправдані у згоді з двома принципами справедливості. Ми повинні не допитуватися, чи є ці засоби виправданими насправді, а дошукатись, який для них вимагається тип доведення.

Однак для початку нам слід застерегти, що припускається: межі на обсяг принципу участі припадають на всіх порівну. З цієї причини ці обмеження легше виправдати, ніж нерівні політичні свободи. Коли б усі могли мати більшу свободу, тоді

принаймні кожен втрачав би порівну, за однакової всього іншого, а коли б ця менша свобода була непотрібна й не накидалася через який-небудь людський чинник, то схема свободи саме до цієї міри була б швидше ірраціональною, ніж несправедливою. Нерівна свобода, як тоді, коли порушується припис «одна людина — один голос», це вже інша річ, і вона незагадно зачіпає питання справедливості.

Коли ми припустимо тимчасово, що обмеження на правило більшості лягають на плечі всіх громадян порівну, тоді виправданням для засобів конституціоналізму буде те, що вони згодом захищають інші свободи. Найліпше облаштування знаходять через відзначення наслідків для повної системи свободи. Інтуїтивна ідея тут проста. Ми вже сказали, що політичний процес є випадком неабсолютної процедурної справедливості. Вважається, що така конституція, яка обмежує мажоритарне правило різними традиційними засобами, провадить до справедливішого законодавчого органу. А що на мажоритарний принцип, цю засаду більшості, необхідно до певної міри спиратись як на практичну потребу, то проблемою буде вишукати, котрі з обмежень найкраще спрацьовують за даних обставин на користь цілей свободи. Звісно, ці речі не вписуються в рамки теорії справедливості. Нам не треба розмірковувати, котрий з конституційних механізмів (чи взагалі хоч котрий-небудь) дієво досягає свої мети або наскільки його успішна дія передбачає певне підґрунтя соціальних умов. Релевантний момент тут той, що, аби виправдати ці обмеження, треба стверджувати, буцім із перспективи репрезентативного громадянина на конституційних зборах вужчу свободу участі достатньо переважає більша безпека й величина інших свобод. Необмежена влада більшості часто вважається ворожою для цих свобод. Конституційні накреслення спонукають більшість не поспішати з утіленням своєї волі в житті, змушуючи її ухвалити більш зважене, обмірко-

ване рішення. У цей та в інші способи процедурні обмеження, кажуть, нібито зм'якшують вади мажоритарного принципу. Це виправдання апелює до більшої рівної свободи. Тут у жодному моменті немає посилення на відшкодування за економічні й соціальні вигоди.

Один із постулатів класичного лібералізму проголошує, що політичні свободи мають меншу істотну вагу, ніж свободи совісті й особи. Коли б людям довелося вибирати між політичними свободами й усіма іншими вольностями, тоді куди більшу шану склали б володарюванню доброго монарха, котрий визнавав би ці останні й підтримував би владу закону. Як на цей погляд, то головна заслуга принципу участі така, що він має забезпечувати поважання урядом прав і добробуту керованого ним народу¹⁶. Однак, на щастя, нам не часто доводиться складати ціну відносній сукупній вазі різних свобод. Звичайна тут процедура — застосувати для прилагодження повної системи свободи принцип однакової вигоди. Ніхто нас не закликає ні цілковито занедбати принцип участі, ні дозволити йому сягати необмеженого розмаху. Натомість нам слід чи звужувати, чи розширювати його обсяг, щоб досягти тієї точки, де небезпека свободі від маргінальної втрати контролю над тримачами політичної влади якраз урівноважує безпеку свободи, здобуту завдяки більшому використанню конституційних засобів. Це рішення — не така справа, що або все, або нічого. Це — питання зважування однієї проти одної невеликих варіацій в обсязі й визначенні різних свобод. Пріоритет свободи не виключає маргінальних обмінів у рамках системи свободи. До того ж він дозволяє, хоч і не вимагає, щоб деякі свободи (ті, скажімо, які охоплюються принципом участі) визнавались за не такі істотні — в тому, що їхня головна роль зводиться до захисту решти вольностей. Різні думки про цінність свобод, звісно, будуть відбиватися на уявленні різних осіб про те, як має бути облаштована повна схема свободи. Ті, хто

надає більшій вартості принципів участі, будуть готові піти на більші ризики зі свободами особи, щоб, скажімо, відвести більше місця політичній свободі. В ідеалі ці конфлікти не відбудуться, й повинна існувати, за сприятливих умов принаймні, можливість віднайдення такої конституційної процедури, що допускала б достатній діапазон для цінності участі, не ставлячи під удар інші свободи.

Іноді мажоритарному правилу закидають, мовляв, йому, хоч як його окреслюй, не щастить враховувати інтенсивність бажання, адже більша частина може переважити сильні почуття меншості. Ця критика засновується на тому хибному погляді, ніби сила бажання є релевантним резонансом при ухваленні законів (див. §54). Навпаки: завжди, коли тільки порушуються питання справедливості, ми повинні виходити не із сили почуття, а націлюватися натомість на більшу справедливість законопорядку. Фундаментальним критерієм для судження про будь-яку процедуру є справедливість її ймовірних результатів. Подібну відповідь можна дати й на питання доречності мажоритарного правила, коли голоси розділилися більш-менш порівну. Все ґрунтується на ймовірній справедливості результату. Якщо різні верстви суспільства мають розсудкову доречну довіру одна до одної й поділяють при цьому котру-небудь спільну концепцію справедливості, тоді правило чистих більшостей може мати досить добрий успіх. І до тієї міри, до якої бракує підґрунтя цієї згоди, мажоритарний принцип стає тяжче виправдати, бо менше ймовірності провадження справедливих політичних напрямів. Однак може й не виявитися надійних процедур, хай-но в суспільстві запанують недовіра й ворожнеча. Я не маю бажання розвивати далі ці думки. А згадую ці відомі всім моменти щодо правління більшості лиш на те, щоб наголосити: випроба конституційних облаштувань — це завжди всеосяжна рівновага справедливості. Там, де заторкнуто питання справедливості, не випадає брати до уваги силу бажань. Звісно,

за реального стану речей законодавці мусять рахуватися з сильними почуттями громадськості. Хоч яке ірраціональне людське чуття наруги, а воно ставить кордони тому, що є політично досяжним, і популярні погляди таки відбиваються на стратегіях законотворчості у цих рамках. Але питання стратегії не слід плутати з проблемами справедливості. Коли котрий-небудь білль про права, що гарантував би свободи совісті, думки й зібрань, виявиться дієвим, то його й слід прийняти. Хоч би яка глибина почуттів збурилася проти цих прав, а треба зробити все, що можливо, аби вони лишилися чинними. Сила супротивних ставлень має вплив не на питання права, а тільки на здійсненність накреслень свободи.

Виправдання нерівної політичної свободи робиться десь у такий самий спосіб. Стають на точку зору репрезентативного громадянина на конституційних зборах і складають оцінку сукупній системі свободи, якою вона їм бачиться. Але в цьому випадку є й важлива різниця. Тепер ми повинні будувати доведення, дивлячись із перспективи тих, кому дісталося менше політичної свободи. Нерівність в основній структурі завжди має бути виправданою для тих, хто опинився у невигідній позиції. Це є чинним за будь-якого первинного соціального блага й особливо — для свободи. Ось чому правило пріоритетності вимагає від нас довести те, що нерівність права буде прийнята не такими привілейованими взамін за більший захист інших їхніх свобод, який результує з цього обмеження.

Чи не найочевиднішою політичною нерівністю є порушення припису «одна особа — один голос». І все ж донедавна автори здебільшого відкидали рівне загальне виборче право. Справді-бо, особи зовсім не розглядалися як належні суб'єкти репрезентації. Незрідка мали бути представлені саме інтереси, коли різниця між вігами й торі зводилася до того, що й дедалі дужчому середньому класові слід надати місце поруч з інтересами землевласників і

церковників. Для інших те, що треба представляти, це регіони чи форми культури, от як коли говорять про представлення в суспільстві сільських та міських елементів. На перший погляд, ці різновиди репрезентації видаються несправедливими. І те, наскільки вони відходять від принципу «одна особа — один голос», є мірою їхньої абстрактної несправедливості, свідчаючи про силу супротивних підстав, що мають бути взаємно чемними¹⁷.

Але ж часто з'ясовується, що ті, хто чинить опір рівній політичній свободі, висувають свої виправдання потрібної форми. Вони щонайменше готові доводити, нібито нерівність буде на користь тим, котрі zostалися з меншою свободою. Як ілюстрацію розгляньмо Мілову думку, що особи з більшими розумом та освіченістю повинні мати додаткові голоси, аби їхня думка могла справляти більший вплив¹⁸. Міл гадав, що в цей спосіб множинне голосування особи узгоджується з природним ладом людського життя, адже, мовляв, лише коли особи ведуть спільне підприємство, де мають спільний інтерес, вони визнають, що, хоч усім слід надати голос, немає потреби, щоб кожен голос мав однакову вагу. Судження мудріших і компетентніших повинне, мовляв, переважувати. І таке облаштування буде в інтересах усіх і кожного й узгоджуватиметься з людським чуттям справедливості. А національні справи — це ж достоту отаке саме спільне підприємство. Хоча й справді всі повинні мати голос, але хто наділений більшою спроможністю керувати громадським інтересом, тому, мовляв, слід надати більший голос. Їхній вплив мусить бути досить великим, аби захистити їх від класового законодавства неосвічених, але ж і не настільки значним, щоб проводити класове законодавство на свою власну користь. В ідеалі ті, хто наділений вищим розумом та судженням, повинні виступати постійною силою на боці справедливості й загального блага, такою силою, яка, хоч завжди слабка сама по собі, часто може зрушити шальку терезів у потрібному напря-

мку, коли вже більші сили не забезпечать рівноваги. Міл був переконаний, що всяк виграє від цього облаштування, включно з тими, чий голоси важать менше. Звісно, що в такому вигляді це доведення не виходить за межі загальної концепції справедливості як чесності. Міл не формулює чітко, що виграш неосвічених слід найперше оцінювати більшою безпекою їхніх інших свобод, хоча хід його міркувань і натякає, що саме це він і мав на увазі. В будь-якому випадку, якщо Мілів погляд має задовольняти обмеження, накинута на пріоритет свободи, то саме так повинне будуватися доведення.

Я не хочу критикувати Мілову пропозицію. Моє витлумачення її подано тут лише задля ілюстрації. Його точка зору дозволяє нам збагнути, чому політичну рівність іноді розглядають як не таку істотну порівняно з рівними свободами совісті чи особи. Припускається, що мета уряду — загальне благо, себто підтримування умов і досягнення цілей, що були б десь однаково всім на користь. До тієї міри, до якої є чинним це припущення, а декого з людей можна ідентифікувати як таких, що мають вище розуміння й судження, інші мають готовність довіряти їм і надавати їхній думці більшої ваги. Пасажири корабля залюбки здаються на капітана у справі визначення курсу, бо вірять у його більшу компетентність і в те, що й йому, не менше, ніж їм, хочеться безпечно прибути до місця призначення. Тут є й ідентичність інтересів, і помітно більше вміння, й розважливості у його реалізації. Але ж корабель держави багато чим подібний до корабля морського, і, наскільки це так, настільки й політичні свободи справді підпорядковуються іншим свободам, що, сказати б, визначають істинне благо пасажирів. Коли виходити з цих припущень, тоді голосування може виявитися абсолютно справедливим.

Звісно, підстави для самоврядування не є винятково інструментальними. Рівна політична свобода, коли забезпечено її справедливую цінність, немину-

че мусить мати глибокий вплив на моральну якість громадянського життя. Стосункам громадян одного з одним надається надійна основа у ясній конституції суспільства. Видно, що середньовічну максиму: все, що стосується до всіх, всіх і турбує, — тут беруть всерйоз і проголошують наміром громадськості. Так тлумачену політичну свободу задумано не на те, щоб задовольнити індивідове бажання навчитися володіти собою, і вже ж не для його домагань влади. Участь у політичному житті не робить індивіда господарем самого себе, а скорше надає йому рівноправний серед інших голос у з'ясуванні того, як мають бути облаштовані основні соціальні умови. Не відповідає вона і його прагненню диктувати свою волю іншим, оскільки тепер від кожного вимагається пригамувати свої претензії тим, що всяк здатен визнати за справедливе. Воля держави радитися з кожним і брати переконання й інтереси всіх до уваги закладає підвалини для громадянської дружби й формує етос політичної культури.

До того ж самоврядування там, де рівні політичні права мають свою справедливу цінність, має своїм наслідком підвищення самоповаги й чуття політичної компетентності пересічного громадянина. Усвідомлення ним своєї власної вартості, що розвивалося в дрібніших спілках його громади, знаходить тепер своє підтвердження в конституції цілого суспільства. Від нього сподіваються участі в виборах — отже, розраховують на те, що він має політичні опінії. Час і мислення, які він присвячує формуванню своїх поглядів, не визначаються ймовірністю матеріальної за те компенсації набуттям політичного впливу. Скорше саме діяльність, втішна сама по собі, веде до якоїсь більшої концепції суспільства й до розвитку його інтелектуальних та моральних спроможностей. Як відзначав Міл, громадянина закликають зважувати інші, не його власні, інтереси й керуватися не так своїми нахилами, як певною концепцією справедливості й громадського блага¹⁹. Завдяки потребі пояснювати й випра-

вдовувати свої погляди перед іншими він мусить покликатися на такі засади, що їх можуть прийняти й інші. До того ж, додає Міл, ця освіта в громадянському дусі необхідна, якщо громадяни мають набути ствердне чуття політичного обов'язку й зобов'язаності, себто таке, що виходить за межі чистої готовності коритись законові й урядові. Без цих усеохопних почуттів люди робляться відчуженими й ізольованими по своїх дрібніших спілках, а емоційні зв'язки можуть і не виходити за вузьке коло родини чи друзів. Громадяни перестають дивитися одне на одного як на партнерів, що з ними можна кооперуватися для розвитку певної інтерпретації громадського блага, розглядаючи натомість одне одного як суперників чи як перепони на шляху до здійснення своїх цілей. Ці свободи зміцнюють людям чуття їхньої власної вартості, збільшують їхні інтелектуальні й моральні чутливості, закладаючи при цьому основу для певного чуття обов'язку та зобов'язаності, на якому засновується сталість справедливих інституцій. Зв'язок цих речей із людським благом і чуттям справедливості я більше не заторкуватиму — аж до частини III. А там я спробую зв'язати ці речі до купи у концепції блага справедливості.

38. Верховенство права

А зараз я хотів би розглянути, як права особи захищаються принципом верховенства права (влади закону)²⁰. Як і досі, моїм наміром є не лише пов'язати ці поняття з принципами справедливості, а й прояснити сенс пріоритету свободи. Я вже зазначав (§10), що концепція формальної справедливості, регулярне безсторонне здійснення правил державного життя, стає владою закону в її застосуванні до правової системи. Одним із різновидів несправедливої дії є невдале застосування судами та іншими представниками влади належних правил чи некоректна їх інтерпретація. Перекон-

лівішим у цьому зв'язку буде подумати не про грубі порушення, прикладами яких є хабарництво й корупція, чи про зловживання правовою системою з метою покарати політичних супротивників, а радше про тонкі викривлення у вигляді передсуду й упередженості, оскільки ці останні дієво дискримінують певні групи в юридичному процесі. Регулярне та безсторонне і в цьому розумінні справедливе здійснення закону ми могли б назвати «справедливістю як регулярністю». Цей вираз місткий за «формальну справедливість».

Але ж очевидно, що верховенство права близько споріднене зі свободою. Ми можемо переконатися в цьому, коли розглянемо поняття правової системи й її тісного зв'язку з приписами, визначальними для справедливості як регулярності. Правова система є примусовим ладом громадських правил, адресованих розумовим особам заради регулювання їхньої поведінки й забезпечення структури для соціальної співпраці. Коли ці правила справедливі, вони закладають основу для законних сподівань. Вони створюють підстави, на яких особи можуть покладатися одне на одного й справедливо протестувати, коли не сповняються їхні сподівання. Коли ж основи для цих претензій непевні, такими самими виявляються й кордони людських свобод. Звісно, й інші правила мають чимало з цих рис. Правила ігор і приватних спілок подібним чином адресуються розумовим особам, надаючи їхній діяльності конкретних обрисів. Коли чесність чи справедливість цих правил є даністю, тоді, хай-но люди вступають до цих облаштувань і приймуть блага, що з них результатують, як зобов'язаності, котрі при цьому виникають, вже й закладуть підвалини для законних сподівань. Чим вирізняється правова система, так це своїм усеосяжним діапазоном і своїми спроможностями регулювати інші спілки. Визначувані нею конституційні чинники мають загалом виняткове законне право принаймні на ближчі до крайніх форми примусу. Ті різновиди жорсткості,

до яких можуть удаватися приватні спілки, є суворо обмеженими. До того ж правопорядок здійснює кінцеву владу над котроюсь певною чітко визначеною територією. А ще він відзначається широким діапазоном різновидів діяльності, що їх регулює, й фундаментальною природою інтересів, які покликаний забезпечувати. Ці риси просто відбивають той факт, що закон визначає основну структуру, в рамках якої й провадиться всяка інша діяльність.

Коли нам дано, що правопорядок є системою адресованих розумовим особам громадських правил, тоді ми можемо тлумачити приписи справедливості, що пов'язуються з владою закону. Це ті приписи, яких дотримувалася б усяка така система правил, що була б абсолютним утіленням ідеї правової системи. Це, звісно ж, не означає, нібито існуючі закони неминуче задовольняють ці приписи в усіх випадках. Скорше ці максими впливають із якогось-небудь ідеального поняття, що до нього згодом наближаються закони. Коли відхилення від справедливості як регулярності виявляються надто всепроникними, тоді може постати серйозне питання, чи система права існує як протиставлення такому собі збірникові конкретних наказів, покликаних сприяти інтересам котрогось диктатора чи ідеалові деспота-благодійника. Часто буває годі знайти чітку відповідь на це питання. Сенс уявляти законопорядок як таку собі систему громадських правил той, що він дає нам змогу вивести приписи, що асоціюються з принципом законності. До того ж ми можемо сказати, що, за рівності всього іншого, один законопорядок здійснюється справедливіше за інший, коли він гармонійніше виконує приписи влади закону. Він забезпечуватиме надійнішу основу для свободи й дієвіші засоби для організації схем співпраці. І все ж, оскільки ці приписи гарантують лише безсторонне й регулярне здійснення правил, байдуже яких, вони сумісні й з несправедливістю. Вони накладають досить слабкі примусові обмежен-

ня на основну структуру — але такі, що ними аж ніяк не випадає нехтувати.

Почнімо з того припису, що повинність означає й змогу. Цей припис ідентифікує декілька очевидних рис правових систем. По-перше, дії, що їх вимагають чи забороняють правила закону, мають бути такого типу, аби можна було розважливо сподіватися від людей виконання рекомендованого та уникання забороненого. Система правил, яка адресується розумовим особам для організації їхньої поведінки, сама переймається тим, що вони можуть, а чого не можуть робити. Вона не повинна накидати обов'язок робити те, чого робити не можна. По-друге, поняття повинності, яка означає й змогу, проводить ідею, що ті, хто ухвалює закони й видає накази, мають чинити це щиро. Законодавці, судді й інші функціонери системи мусять вірити в можливість законслухняності; вони мають виходити з припущення, що будь-які віддані накази можуть бути виконані. До того ж власті не лише повинні діяти по всій щирості, а й щирість їхню мають визнавати ті, хто підпорядковується їхнім ухвалам. Закони й укази приймаються як закони й укази тільки тоді, коли загал вірить, що їм можна користися та що їх можна виконувати. Якщо ж це виявляється під питанням, тоді згодом дії властей мають якусь іншу мету, але не організацію поведінки. І, нарешті: цей припис виражає вимогу, що правова система повинна визнавати неможливість виконання чогось у якості оборони чи принаймні пом'якшуючої обставини. Правова система, ухвалюючи правила, не може розглядати неспроможність виконувати як іррелевантну. Це був би нестерпний для свободи тягар, коли б схильність до покарань не була зазвичай обмеженою діями, що не виходять за рамки нашої спроможності робити чи не робити.

Верховенство права передбачає також припис: подібне трактувати подібним чином. Люди не могли б регулювати свої дії з допомогою правил, коли б не

керувалися цим приписом. Авжеж, із цим поняттям ми далеко не зайдемо. Бо мусимо припускати, що критерії подібності даються нам через самі правила закону та через принципи для їх інтерпретації. Незважаючи на це, припис ухвалення подібних рішень у подібних випадках істотно звужує свободу дій суддів та інших представників влади. Цей припис змушує їх виправдовувати розрізнення, які вони роблять між особами, посилянням на релевантні принципи й правила закону. В будь-якому конкретному випадку, хай-но правила виявляться складними взагалі й доведеться їх інтерпретувати, можна легко виправдати довільне рішення. Але, в міру накопичення числа випадків, стає дедалі тяжче вибудовувати вірогідні виправдання для упереджених суджень. Вимога послідовності є чинною, звісно, для інтерпретації всіх правил і для виправдання на всіх рівнях. Зрештою, стає важко формулювати оснащені розсудковими підставами аргументи для дискримінаційних суджень, а спроби протягти це звучать уже непереконливо. Чинний цей припис і в випадках неупередженості, себто якщо доводиться робити виняток, коли усталене правило раптом створює непередбачену складність. Але з ось цим застереженням: позаяк немає чіткої риси, що розділяла б ці виняткові випадки, настає момент, подібно до справ інтерпретації, де чи не всяка різниця веде до розрізнення. У цих випадках застосовується принцип владного рішення й вистачає ваги прецеденту чи оголошеного присуду²¹.

Правило, що немає злочину без закону на нього (*Nullum crimen sine lege*), з імплікованими ним вимогами, також впливає з ідеї правової системи. Це правило вимагає, щоб закони були відомими й поширюваними, щоб значення їх було чітко сформульованим, щоб законодавчі акти були загальними і в викладі, і в призначенні їх та щоб не використовувалися на кривду конкретним індивідам, які можуть бути зумисне названими (випадки парламентського засудження винного в державній зра-

ді), щоб принаймні найтяжчі переступи були строго витлумаченими та щоб закони кримінального права не мали зворотної сили на шкоду тим, до кого вони прикладаються. Саме ці вимоги має на увазі поняття регулювання поведінки громадськими правилами. Адже коли, скажімо, закони не є зрозумілими в тому, що вони схвалюють, а що забороняють, тоді громадянин не знає, як йому поводитися. До того ж, хоч і можуть траплятися випадкові парламентські засудження винного в державній зраді й ухвали, що мають зворотну силу, вони не можуть бути поширеними чи характерними ризиками системи — або ж ця остання мусить мати іншу мету. Тиран може, оком не моргнувши, змінювати закони й відповідно карати (якщо можна це так кваліфікувати) своїх підданців, бо він розважається, спостерігаючи, скільки часу їм треба буде на те, щоб виснувати, в чому суть нових правил, із творених ним покарань. Але цим правилам не стати правовою системою, оскільки вони не служать справі організації соціальної поведінки через забезпечення основи для законних сподівань.

І, нарешті, є ще правила визначення поняття природної справедливості. Це такі директиви, що покликані зберегти цілість юридичного процесу²². Якщо закони — це директиви, адресовані розумовим особам, аби вони ними керувалися, то судам належить дбати про застосування, втілення в життя цих правил у належний спосіб. Слід докласти сумлінних зусиль, аби визначити, чи не припустилися де порушення, і, коли так, накласти правильне покарання. Отже, правова система повинна створити умови для проведення належних слідств і судових процесів; у ній мають міститися правила про свідчення, які гарантували б раціональність процедур слідства. Хоча ці процедури й не без варіативності, а проте влада закону вимагає певної форми належного процесу, себто такого процесу, що був би розсудково накреслений для віднайдення істини (і то в способи, які узгоджувалися б і з іншими ці-

лями правової системи): чи ж порушення справді мало місце і за яких саме обставин. Наприклад, судді мусять бути незалежними та безсторонніми, й ніхто щоб не смів бути суддею на своєму процесі. Судові засідання мають бути справедливими й відкритими, але захищеними від передсудів галасливої публіки. Правила природної справедливості повинні створити певність того, що закономірний порядок підтримуватиметься безсторонньо й регулярно.

Але ж не зовсім ясним видається зв'язок влади закону зі свободою. Свобода, як я вже говорив, — це комплекс прав та обов'язків, що визначаються інституціями. Всі ті кілька свобод дають точне визначення речам, що ми ними, на вибір, можемо займатися, якщо захочемо, й що відносно них, коли природа свободи забезпечує їх прийнятність, інші мають обов'язок не втручатися²³. Та коли правило «немає злочину без закону на нього» порушується, скажімо, туманністю й неточністю законодавчих актів, тоді так само й наша свобода щось робити виявляється туманною і неточною. Межі нашої свободи стають непевними. І до тієї міри, до якої це так, свобода обмежується зрозумілим страхом її реалізації. Такі самі наслідки будуть і тоді, коли подібні випадки трактуватимуться неподібним чином, коли юридичному процесові бракуватиме істотної для нього цілісності, коли закон не визнаватиме неможливості дії як оборони й таке інше. Принцип законності має, отже, тверду основу в домовленості розумових осіб установити для самих себе найбільшу з можливих свободу. Громадяни добре організованого суспільства, щоб мати певність у володінні й здійсненні цих свобод, хотітимуть за нормальних умов утримання влади закону.

Ми можемо дійти того самого висновку в трохи інший спосіб. Розсудково, розважливо буде припустити, що навіть у добре організованому суспільстві потрібні, до певної міри, примусові функції урядування — задля стабільності соціальної співпраці. Адже, хоча люди й знають, що вони поділяють пев-

не спільне чуття справедливості й що кожен хоче твердо триматися існуючих облаштувань, усе ж таки їм може бракувати повної впевненості одного в одному. Вони можуть підозрювати, що дехто, можливо, не виконає своїх обов'язків, і спокуситися на невиконання й своїх. Загальне усвідомлення цих спокус може зрештою спричинитися до краху всієї схеми. Підозра, що інші не шанують своїх обов'язків і зобов'язань, ще й дужчає від того факту, що, за відсутності авторитетного тлумачення й запровадження правил, буває особливо легко знайти привід для їх порушення. Тож навіть за розсудково ідеальних умов нелегко уявити, наприклад, успішну схему оподаткування прибутків на добровільній основі. Таке облаштування нестабільне. Роль підпертої владою державної інтерпретації правил за підтримки колективних санкцій саме в тому й полягає, аби перебороти цю несталість. Через запровадження публічної системи покарань уряд усуває підстави думати, нібито інші не підкоряються правилам. Тільки з цієї причини, згодом, й потрібен завжди такий собі примусовий суверен, хай навіть у добре організованому суспільстві санкції не суворі та й потреба в застосуванні їх може так ніколи й не виникнути. Існування дієвої каральної машинерії слугує людям скорше як така собі запорука безпеки одного перед одним. Це твердження разом із його доведенням ми можемо вважати за Гобсову тезу²⁴ (§42).

Але ж при злагодженні отакої системи санкцій сторони на конституційних зборах мусять зважити й її недоліки. Їх є щонайменше два різновиди: один — це вартість утримування організації, наділеної, скажімо, функцією оподаткування, а другий тип — це безпека свободі репрезентативного громадянина, яка вимірюється ймовірністю того, що ці санкції некоректно обмежать його свободу. Заснування подібної примусової організації раціональне лише тоді, коли ці вади є злом, меншим за втрату свободи від нестабільності. Виходячи з при-

пущення, що так воно і є, найліпшим облаштуванням буде те, котре мінімізує ці ризики. Зрозуміло, що, за рівності всього іншого, небезпеки свободі будуть меншими, коли закон здійснюється безсторонньо й регулярно, у відповідності до принципу законності. Хоча примусовий механізм необхідний, очевидною є важливість точного визначення тенденції його дій. Знаючи, які саме речі він пеналізує, робить карними, й пам'ятаючи, що все це в їхніх силах: чинити чи не чинити, громадяни можуть відповідно й будувати свої плани. Хто підкоряється проголошеним правилам, тому ніколи не доводиться боятись зазіхань на свою свободу.

Із попередніх зауваг зрозуміло, що ми потребуємо витлумачення карних санкцій, хоч би якими обмеженими вони були навіть для ідеальної теорії. Коли дано нормальні умови людського життя, без якихось таких облаштувань не обійтися. Я весь час стверджую, що принципи, які виправдовують ці санкції, можна вивести з принципу свободи. Ідеальна концепція показує в цьому випадку, як принаймні накреслюється неідеальна схема, чим підтверджується припущення, що саме ідеальна теорія є фундаментальною. А ще ми бачимо: що принцип відповідальності не засновується на ідеї, що покарання є первісно ретрибутивним чи обвинувальним. Натомість його визнають заради самої свободи. Коли громадяни не можуть знати, в чому полягає закон, і їм не дано чесної можливості взяти до уваги його директиви, тоді карні санкції не повинні застосовуватися до них. Цей принцип є просто результатом розглядання правової системи як такого собі ладу громадських правил, адресованих розумовим особам задля налагодження їхньої співпраці, а також наслідком надання свободі належної їй ваги. Я вважаю, що цей погляд відповідальності дає нам змогу пояснити більшість виправдань і захистів, які визнаються карним правом під рубрикою *mens rea*, *винувата воля*, та що він слугує за провідника до правової реформи. Однак тут не ви-

падає розвивати ці моменти далі²⁵. Досить буде зазначити, що ідеальна теорія вимагає витлумачення карних санкцій як стабілізуючого засобу й вказує на спосіб, у який слід виробити цю частину теорії часткового послуху. Зокрема принцип свободи веде до засади відповідальності.

Моральні дилеми, що виникають у теорії часткового послуху, також слід розглядати, пам'ятаючи про пріоритет свободи. Тож ми можемо уявити собі такі прикрі ситуації, коли може виявитися дозволеним не так дуже наполягати на дотримванні приписів влади закону. Наприклад, у деяких крайніх непередбаченостях особи можуть вважатися відповідальними за певні правопорушення, всупереч правилу «повинність означає змогу». Припустимо, що члени суперницьких сект, розпалені гострими релігійними антагонізмами, заходилися, готуючись до громадянської чвари, накопичувати зброю й формувати збройні загони. Уряд, зіткнувшись із цією ситуацією, може видати указ, що заборонить володіння вогнепальною зброєю (припускаємо, що таке володіння не є вже правопорушенням). І цей указ може проголосити, що достатнім доказом для засудження є знайдення зброї в будинку чи маєтностях обвинуваченого, якщо тільки він не спроможний довести, що ту зброю йому підкинув хтось інший. За винятком цього застереження, відсутність злочинного наміру, незнання про знаходження зброї а чи дотримання належних норм її зберігання, проголошуються нечинними. Доводиться, що ці нормальні заперечення відповідача зробили б указ не-ефективним і навіть унеможливили б його втілення в життя.

Але ж, хоча цей указ і порушує правило «повинність означає змогу», представничий громадянин може його прийняти як менше зло, ніж була б утрата свободи, принаймні за умови не надто великої суворості покарань. (Тут я виходжу з припущення, що, скажімо, ув'язнення є радикальним обмеженням свободи, й тому слід узяти до уваги су-

ворість зважуваних покарань.) Коли подивитися на цю ситуацію з перспективи законодавчої стадії, то можна вирішити, що формування парамілітарних груп, якому може запобігти прийняття цього указу, є куди більшою загрозою свободі пересічного громадянина, ніж накладення на нього суворої відповідальності за зберігання зброї. Громадяни можуть ствердити цей закон як менше з двох лих, поклавшись на той факт, що, хоч їх і можуть звинуватити в тому, чого вони не скоїли, ризики для їхньої свободи за будь-якого іншого курсу були б грізнішими. Оскільки існують гострі розбіжності, немає способу відвернути декотрі несправедливості, як ми зазвичай це називаємо, щоб вони нас не спіткали. Все, що можна вдіяти, це обмежити ті несправедливості в найменш несправедливий спосіб.

І знов ми доходимо висновку, що аргументи на користь обмеження свободи впливають із самого принципу свободи. До певної міри принаймні, пріоритет свободи переноситься й на теорію часткового послууху. Отже, в розглянутій ситуації більше блага декого не врівноважувалось супроти меншого блага інших. Ані не приймали меншої свободи заради більших економічних і соціальних вигод. Скорше тут апелюється до загального блага у вигляді основних рівних свобод репрезентативного громадянина. Нещасливі обставини й несправедливі накреслення декого спричиняють необхідність куди меншої свободи, ніж та, якою тішаються в добре організованому суспільстві. Всяка несправедливість у соціальному ладі неминуче візьме свою данину; цілковите усунення її наслідків неможливе. При застосуванні принципу законності ми повинні пам'ятати всю ту сукупність прав та обов'язків, яка визначає свободи й відповідно прилагоджує свої претензії. Іноді ми можемо бути вимушені допускати певні порушення її приписів, якщо нам треба зм'якшити втрату свободи від соціальних лих, що їх годі усунути, й мати на меті скількимога меншу несправедливість, яку тільки дозволяють умови.

39. Визначення пріоритету свободи

Арістотель зауважує: відмітною особливістю людей є те, що вони володіють чуттям справедливого й несправедливого та що саме завдяки поділянню ними спільного розуміння справедливості й утворюється поліс²⁶. За аналогією можна б сказати, маючи на оці предмет нашого обговорення, що саме спільне розуміння справедливості як чесності й створює конституційну демократію. Адже я намагався показати, навівши багато аргументів на користь першого принципу, що основні свободи демократичного устрою найміцніш забезпечуються саме цією концепцією справедливості. У кожному випадку доходимо відомих висновків. Я ставив собі за мету відзначити не тільки те, що принципи справедливості вписуються в наші зважені судження, а й що вони забезпечують найвагоміші аргументи на користь свободи. На противагу їм телеологічні принципи допускають, у найкращому випадку, непевні підстави для свободи чи принаймні для рівної свободи. А свободи совісті й думки не повинні засновуватися ні на філософському чи етичному скептицизмі, ні на байдужості до релігійних і моральних інтересів. Принципи справедливості визначають належний шлях між догматизмом і нетерпимістю, з одного боку, й редукціонізмом, що розглядає релігію й мораль як прості воління-преференції, з другого. А що теорія справедливості спирається на слабкі й поділювані широкими верствами припущення, то вона може здобути й загальне прийняття. Звісно, наші свободи матимуть найтвердіші підвалини, коли їх виводити з таких принципів, що на них можуть пристати особи, котрі перебувають у справедливому становищі й поважають одне одного, — якщо вони спроможні пристати бодай на що-небудь узагалі.

Тепер я хотів би пильніше придивитися до значення пріоритету свободи. Тут я ще не доводитиму цього пріоритету (лишаючи розгляд цього питання

аж на §82), а натомість хочу прояснити його смисл, з огляду й на попередні приклади. Є декілька пріоритетів, які слід розрізняти. Під пріоритетом свободи я розумію перевагу принципу рівної свободи над другою засадою справедливості. Ці два принципи перебувають у лексичному впорядкуванні, а тому насамперед належить задовольнити претензії свободи. Поки цього не досягнуто, до гри не входить жоден інший принцип. Поки що ми не переймаємося пріоритетом права над благом чи справедливою можливістю — над принципом різниці.

Як засвідчують усі попередні приклади, вищість свободи означає, що свобода може бути обмежена лише заради самої свободи. Є два типи випадків. Основні свободи можуть бути або не такими широкими, хоча все ще рівними, або ж нерівними. Коли свобода не така широка, то репрезентативний громадянин мусить переконатися, що це — виграш для його волі, й, отже, терези зрівноважені; а коли свобода не є рівною, тоді має бути краще забезпечена воля тих, хто лишається з меншою свободою. В обох випадках виправдання робиться через посилення на цілу систему рівних свобод. Ці правила пріоритетності ми вже відзначали, й то з багатьох нагод.

Є, однак, і ще одне розрізнення, яке треба робити між двома типами обставин, що виправдовують чи вибачають обмеження свободи. За першого типу можна виводити обмеження з обмежень природних і несподіванок людського життя, а також із історичних та соціальних випадковостей. Питання справедливості цих примусових обмежень при цьому не виникає. Наприклад, навіть у добре організованому суспільстві за сприятливих обставин свобода совісті й думки є предметом розсудкових регулювань, і обсяг принципу участі звужується. Походять ці примусові обмеження з більш чи менш постійних умов політичного життя, тоді як інші — це прилагодження до таких природних рис людського становища, як, скажімо, менша свобода дітей. У цих

випадках проблема зводиться до знаходження справедливого способу задовольнити певні дані обмеження.

За другого типу обставин несправедливість уже існує: або в соціальних облаштуваннях, або в поведінці індивідів. Питання тут: який справедливий спосіб відповідати на несправедливість? Несправедливість ця, звісно, має чимало пояснень, і ті, хто діє несправедливо, часто чинять це з переконанням, що так вони роблять якусь вищу справу. Цю можливість ілюструють приклади нетолерантних і суперницьких сект. Але схильність людей до несправедливості не є постійним аспектом життя в спільноті — значною мірою вона більш чи менш залежить від соціальних інституцій, зокрема від справедливості чи несправедливості цих останніх. Добре організоване суспільство має тенденцію усувати чи принаймні контролювати нахили людей до несправедливості (див. розділи VIII—IX) — ось чому тут куди менша ймовірність існування, скажімо, ворогуючих і нетерпимих сект а чи загроженості від них, коли вже засновано таке суспільство. Як справедливість вимагає від нас давати відсіч несправедливості — ця проблема досить-таки відмінна від того, як найліпше дати раду неминучим обмеженням і випадковостям людського життя.

Ці два типи випадків порушують кілька питань. Пригадаймо, що беззастережний послух є однією з умов первісної позиції; принципи справедливості тут вибираються, виходячи з припущення загального їм послуху в майбутньому. Будь-які у цій справі невдачі скидаються з рахунку як винятки (§25). Розташовуючи ці принципи у лексичному впорядкуванні, сторони вибирають таку концепцію справедливості, котра підійшла б для сприятливих умов, а виходять при цьому з припущення, що в належний час можна побудувати справедливе суспільство. Розташовані в цьому порядку, ці принципи тоді визначають певну абсолютно справедливу схему; вони належать до ідеальної теорії й формулюють мету,

що нею керуватиметься курс суспільного реформування. Але навіть коли нам виходити з припущення логічності цих принципів для цієї цілі, ми все ж мусимо поставити запитання, наскільки добре вони прикладаються до інституцій за не таких сприятливих умов і чи забезпечують вони якесь керівництво для випадків несправедливості. Принципи та лексичне їх упорядкування визнавалися ще тоді, коли не було думок про ці ситуації, тож, може бути, вони вже й не є чинними.

Я не намагатимуся дати систематичну відповідь на ці запитання. Кілька особливих випадків розглядаються далі (див. розділ VI). Інтуїтивна ідея підказує розділити цю теорію справедливості на дві частини. Перша, чи то ідеальна частина, виходить із припущення про неухильний послух і випрацьовує принципи, що характеризують добре організоване суспільство за сприятливих обставин. Вона розвиває концепцію абсолютно справедливої основної структури й відповідних обов'язків та зобов'язань осіб за фіксованих примусових обмежень людського життя. Найдужче мене обходить саме ця частина теорії. Неідеальна ж теорія, себто друга частина, витворюється вже після того, як вибрано ідеальну концепцію справедливості; тільки тоді сторони заторкують питання, які принципи прийняти для не таких щасливих обставин. Цей поділ теорії має, як я зазначав, дві досить відмінні підчастини. Одна складається з принципів, що ними керуватися в прилагодженнях до природних обмежень та історичних випадковостей, а друга — із засад для боротьби з несправедливістю.

Ідеальна частина, розглядаючи теорію справедливості як цілість, подає нам котру-небудь концепцію справедливого суспільства, що його нам, по змозі, треба досягти. Про існуючі інституції слід судити у світлі цієї концепції, вважаючи їх за несправедливі до тієї міри, до якої вони відходять від концепції без достатньої на те підстави. Лексична категоризація принципів точно визначає, котрі еле-

менти ідеалу є порівняно нагальнішими, а правила пріоритетності, що їх пропонує це впорядкування, належить застосовувати й до неідеальних випадків. Тож, наскільки дозволяють обставини, ми маємо природний обов'язок усувати будь-які несправедливості, починаючи з найтяжчих, ідентифікуючи їх за ступенем відхилення від абсолютної справедливості. Звісно, ця ідея вкрай приблизна. Визначення міри відступу від ідеалу практично полишається на інтуїцію. І все ж ми в нашому судженні керуємося пріоритетністю, на яку вказує лексичне впорядкування. Якщо ми маємо розсудково ясну картину того, що є справедливим, тоді наші зважені переконання про справедливість можуть краще відповідати ідеалові, хай навіть нам не щастить точно сформулювати, яким саме чином здійснюється та більша збіжність. Отже, хоча принципи справедливості належать до теорії ідеального стану справ, назагал вони є релевантними.

Деякі частини неідеальної теорії можна проілюструвати різними прикладами, що з них деякі ми вже й розглянули. Один тип ситуації — це такий, що охоплює вужчу свободу. Оскільки тут немає нерівностей, а всім доводиться задовольнятися не ширшою, а скорше вужчою волею, це питання можна оцінити з перспективи репрезентативного рівноправного громадянина. Апелювати до інтересів цієї репрезентативної людини у застосуванні принципів справедливості означає покликатися на засаду загального інтересу. (Спільне благо я уявляю як певні загальні умови, що в належному розумінні є вигідними для всіх порівну.) Деякі з наведених попереду прикладів охоплюють не таку широку свободу: регулювання свобод совісті й думки у способи, сумісні з державним ладом, а також обмеження діапазону влади більшості, належать до цієї категорії (§§34, 37). Ці примусові обмеження виникають із постійних умов людського життя, а тому ці випадки належать до тієї частини неідеальної теорії, яка має справу з природними обмежен-

нями. Два приклади приборкування свобод нетолерантних та примусового обмеження насильства ворогуючих сект належать, оскільки сюди входить несправедливість, до тієї частини неідеальної теорії, де розглядається частковий послух. Однак у кожному з цих чотирьох випадків доведення вибудовується з точки зору репрезентативного громадянина. Коли ми дотримуємося ідеї лексичного впорядкування, тоді обмеження обсягу свободи будуть задля самої свободи й результуватимуть у меншій, хоча все ще рівній свободі.

Другий тип — це випадок нерівної свободи. Коли дехто має більше голосів за інших, тоді політична свобода є нерівною, і це ж саме є істинним, коли голосам декого надають куди більшої ваги чи коли котру-небудь верству суспільства позбавлено права голосу взагалі. У багатьох історичних ситуаціях може бути виправданою менша політична свобода. Можливо, Беркове нереалістичне витлумачення репрезентації мало певний елемент чинності у контексті суспільства XVIII століття²⁷. Коли так, то це його подання відбиває той факт, що різні свободи не всі одна одній рівні, бо, хай на той час нерівна політична свобода й могла ймовірно бути допустимим прилагодженням до історичних обмежень, кріпацтво й рабство, разом із релігійною нетерпимістю, нічим таким, звісно ж, не були. Ці примусові обмеження не виправдовують утрати свободи совісті й прав, що визначають цілість особи. Випадок певних політичних свобод і прав чесної рівності можливостей не такий непереборний. Як я зазначав раніше (§11), може виявитися необхідним знехтувати частину цих свобод, коли це необхідно для перетворення не настільки щасливого суспільства на таке, де можна буде повністю користуватися всіма основними свободами. За умов, що їх годі змінити нині, може й не існувати способу інституювати дієве здійснення цих свобод, але центральніші з них слід, по змозі, реалізувати в першу чергу. В будь-якому разі, аби прийняти лексичне впорядкування

двох принципів, ми не мусимо заперечувати те, що здійсненність основних свобод залежить від обставин. Однак ми повинні допевнитися, чи взятий курс на зміни є таким, що зрештою створяться соціальні умови, за яких обмеження цих свобод більше вже не будуть виправданими. Повне досягнення їх є, сказати б, внутрішньо притаманною довготривалою тенденцією справедливої системи.

У цих заувагах я виходив із припущення, що відшкодування завжди слід надавати саме тим, кому припало менше свободи. Ми повинні завжди оцінювати ситуацію з їхньої точки зору (дивлячись із перспективи конституційних зборів чи законодавчого органу). Але ж саме це обмеження дає нам практично певність того, що рабство й кріпацтво, принаймні у званих формах, є стерпними хіба тоді, коли вони звільняють людей від іще гірших несправедливостей. Можуть бути випадки перехідних форм, коли краще вже уярмлення, аніж прийнята в даний момент практика. Припустімо, наприклад, що міста-держави, які досі під час воєн не брали в полон, а завжди умертвляли бранців, домовилися й зобов'язалися в угоді: віднині полонених не вбивати, утримуючи їх натомість як рабів. Хоча ми й не можемо допустити інституцію рабства на підставах того, нібито здобутки одних переважають втрати інших, може виявитися, що за цих умов, оскільки всім однаково загрожує полон на війні, ця форма рабства не така несправедлива, як теперішній звичай. Принаймні передбачене такою угодою рабство не є спадковим (припустімо це), і його позaproваджували в себе вільні громадяни більш чи менш рівних міст-держав. Це облаштування, либонь, надається до виправдання як крок уперед у розвої установлених інституцій, коли поводитися з рабами не надто жорстоко. З часом, згодом, його скасують узагалі, адже обмін військовополоненими буде ще бажанішою оборудкою: як не віддати переваги поверненню полонених членів громади перед послугами рабів? Але жодне з цих міркувань, хоч би як вигад-

ливо сформульоване, нікотрим чином не схиляється до виправдання спадкового рабства чи кріпацтва через посилання на природні й історичні обмеження. До того ж у цей момент не випадає апелювати до необхідності чи принаймні до великої користі цих рабовласницьких оборудок для вищих форм культури. Як я доведу згодом, принцип довершеності буде відкинуто у первісній позиції (§50).

На деяку увагу тут заслуговує принцип патерналізму, оскільки він згадувався у доведенні рівної свободи й стосується меншої волі. У первісній позиції сторони припускають, що вони в суспільстві розумові-раціональні й спроможні давати раду своїм власним справам. Тому вони не визнають ніяких обов'язків стосовно самих себе, оскільки це нічого не додасть у справі побільшення їхнього блага. Та, коли вже вибрано ідеальну концепцію, їм захочеться убезпечитися й від можливості того, що раптом їхні спроможності виявляться нерозвиненими й вони не зможуть розумово дбати про свої інтереси, от як у випадку з дітьми, або ще через якесь лихо чи нещасливий випадок утратять здатність ухвалювати рішення на благо собі, як у випадку з тяжко скаліченими чи душевно хворими. А ще раціонально було б з їхнього боку вбезпечитися проти своїх власних ірраціональних нахилів, приставши на таку схему покарань, яка могла б надати їм достатній мотив для уникнення осудних дій, і прийнявши певні санкції, покликані відшкодовувати прикрі наслідки їхньої нерозважливої поведінки. Для цих випадків сторони ухвалюють принципи, що обумовлюють, коли інші бувають уповноважені діяти у своїх інтересах і переважити, при потребі, свої теперішні бажання, й роблять вони це, визнаючи, що іноді їхня спроможність діяти раціонально для свого блага може не спрацювати чи й звестися нанівець²⁸.

Отже, принципи патерналізму є засадами, що їх сторони визнали б у первісній позиції, аби убезпечитися проти недолугості й слабкості їхніх розсуд-

ку й волі в суспільстві. Інші уповноважуються й іноді зобов'язуються діяти в наших інтересах і робити те, що ми б робили задля самих себе, коли б були розумовими-раціональними, причому ця уповноваженість стає чинною тільки тоді, коли ми не можемо самі подбати про наше благо. Згідно з теорією первинних благ, слід при ухваленні патерналістських рішень керуватися індивідовими власними усталеними преференціями й інтересами за умови, що вони не є ірраціональними чи що індивідові про них відомо. А що ми знаємо про особу менше й менше, то діємо для неї так, як діяли б для самих себе з погляду первісної позиції. Ми намагаємося домогтися для неї тих речей, що їх вона згодано хоче, хоч би якими були її інші бажання. Ми повинні бути спроможними довести, в міру розвитку чи відновлення розумових здатностей індивіда, про якого мова, що він схвалить наше прийняте від його імені рішення й погодиться з нами в тому, що ми вчинили для нього якнайкраще.

Однак вимога, щоб інша особа в належний час прийняла своє становище, аж ніяк не є достатньою, навіть коли це становище не є відкритим для раціональної критики. Тож уявімо собі дві особи при повному розсудку й при повній волі, які обстоюють різні релігійні чи філософські переконання, й припустімо, що відбувається певний психологічний процес, котрий наводить цього у віру того, а того — у віру цього, попри факт, що цей процес накинуто їм всупереч їхнім бажанням. І в належний час, припустімо, обидва дійдуть до того, що свідомо приймуть свої нові переконання. Усе одно нам іще не дозволено піддати їх патерналістському трактуванню. Тут необхідні ще дві умови: патерналістське втручання має бути виправдане очевидною неспроможністю чи відсутністю розсудку й волі, а ще воно має керуватися принципами справедливості й тим, що відомо про сталіші цілі й воління суб'єкта, а чи витлумаченням первинних благ. Ці обмеження на ініціювання й спрямування патерналі-

стських заходів впливають із припущень первісної позиції. Сторони хочуть гарантувати цілість своєї особи й своїх кінцевих цілей та переконань, хоч би якими вони були. Патерналістські принципи є захистом від нашої ірраціональності, й, поки вони дають перспективу забезпечення згоди на них десь потім, їх не слід так інтерпретувати, ніби цим дозволяються нападки на чиїсь переконання й характер хоч би якими засобами. І, коли брати загальніш, методи освіти мають подібним же чином шанувати ці примусові обмеження (§78).

Сила справедливості як чесності походить, як видається, від двох речей: вимоги виправданості всіх нерівностей стосовно найменш привілейованих та пріоритету свободи. Ця пара примусових обмежень відрізняє її від інтуїціонізму й телеологічних теорій. Беручи до уваги все дотеперішнє обговорення, ми можемо переформулювати перший принцип справедливості й поєднати з ним підхоже правило пріоритету. Ці зміни й доповнення є, як на мене, самопояснювальними. Ось як прочитується тепер цей принцип.

ПЕРШИЙ ПРИНЦИП

Кожна особа повинна мати рівне право на якнайширшу сукупну систему рівних основних свобод, сумісних із подібною системою свободи для всіх.

ПРАВИЛО ПРІОРИТЕТУ

Принципи справедливості слід категоризувати у лексичному впорядкуванні, а тому свободу можна обмежувати лише заради самої свободи. Тут є два випадки: а) не така широка свобода повинна укріплювати поділювану всіма сукупну систему свободи; б) свобода, що менша за рівну, мусить бути прийнятною для тих громадян, які наділені меншою свободою.

Я, либонь, повторюся, коли скажу, що все ще маю вибудувати систематичне доведення правила пріоритету, хоч і пробував уже це робити в багатьох важливих випадках. Схоже, що воно досить добре вписується в наші зважені судження. Але доведення з точки зору первісної позиції я відкладаю аж до частини III, коли можна буде ввести до гри доктрину суспільного договору на всю її повну силу (§82).

40. Кантівська інтерпретація справедливості як чесності

Досі я переважно розглядав зміст принципу рівної свободи й визначуваний ним смисл пріоритету прав. Видається доречним відзначити в цьому моменті, що існує кантівська інтерпретація концепції справедливості, з якої й виводиться цей принцип. Ця інтерпретація засновується на Кантовому понятті автономності. Наголошування місця загальності й універсальності в Кантовій етиці я вважаю за помилку. Те, що моральні принципи є загальними й універсальними, навряд чи його нововведення, та й, як ми переконалися, ці умови в будь-якому випадку не ведуть нас дуже далеко. Неможливо вибудувати моральну теорію на такій слабкій основі, й тому обмежити обговорення Кантового вчення цими поняттями означає звести його до банальності. Справжня сила його погляду криється деінде²⁹.

З одного боку, він розпочинає з ідеї, що моральні принципи є предметом розумового, раціонального вибору. Вони визначають той моральний закон, що його люди можуть розумово захотіти, аби керуватися ним у своїй поведінці в етичній співдружності. Моральна філософія стає вивченням цієї концепції й результатом доладно визначеного розумового рішення. Ця ідея має свої безпосередні наслідки. Бо, коли вже ми уявили собі моральні принципи як законодавство для такого собі царства цілей,

нам стає зрозуміло, що ці принципи мають бути не лише прийнятними для всіх, але й громадськими, державними також. І, нарешті, Кант припускає, що це моральне законодавство має бути погодженим за умов, які характеризували б людей як вільних і розумових істот. Опис первісної позиції є спробою витлумачення цієї концепції. Я не збираюся тут вибудовувати доведення цієї інтерпретації на основі Кантового тексту. Звісно, комусь іншому захочеться прочитати його й по-іншому. Либонь, подальші зауваги найкраще буде сприймати як припущення, мета яких — піднести справедливість як чесність до високого рівня контрактаріанської традиції Канта й Русо.

Кант, як мені видається, вважав, що особа діє автономно, коли принципи її дії вибираються для неї як найадекватніше з можливих виражень її природи як вільної й рівноправної розумової істоти. Принципи, за якими діє особа, ухвалюються не з огляду на її соціальне становище чи природні обдаровання, чи на конкретний тип суспільства, де їй випало жити, чи на ті особливі речі, що їх їй трапилось забажати. Діяти за такими принципами означає діяти гетерономно. Але ж запона незнання позбавляє осіб у первісній позиції того знання, що успроможнило б їх вибрати гетерономні принципи. Сторони доходять свого вибору спільно як вільні й рівноправні розумові особи, тільки й знаючи, що визнаються ті обставини, котрі породжують потребу в принципах справедливості.

Авжеж, доведення цих принципів таки додає де-що, й то по-різному, до Кантової концепції. Додає, наприклад, ту рису, що вибрані принципи мають застосовуватися до основної структури суспільства, а засновки, які характеризують цю структуру, використовуються при виведенні принципів справедливості. Але я гадаю, що цей та й інші додатки є досить природними й залишаються вельми близькими до Кантової доктрини, тоді принаймні, коли розглядати всі його етичні твори в їх сукупності.

Тож, припускаючи, що аргументація на користь принципів справедливості є коректною, ми можемо сказати, що, коли особи діють згідно з цими принципами, діють вони у відповідності до засад, котрі вони вибрали б як розумові й незалежні особи у первісній позиції рівності. Принципи їхніх дій засновуються не на соціальних чи природних випадковостях; не відбивають вони й упередженості конкретних елементів їхнього життєвого плану чи прагнень, що рухають ними. Діючи за цими принципами, особи виражають свою природу як вільних і рівноправних розумових істот, підпорядкованих загальним умовам людського життя. Адже виразити свою природу як істоти певного виду означає діяти за принципами, що були б вибрані, коли б ця природа була вирішним визначальним елементом. Звісно, вибір сторін у первісній позиції улягає обмеженням тієї ситуації. Але коли ми свідомо діємо за принципами справедливості у звичайному ході подій, тоді ми обдуманно беремо на себе обмеження первісної позиції. Для осіб, що можуть і хочуть так діяти, однією з підстав це чинити є потреба дати вираження своїй природі.

Принципи справедливості є також аналогічними категоричним імперативам. Адже під категоричним імперативом Кант розуміє таку засаду поведінки, яка застосовується до особи в силу її природи як вільної й рівноправної розумової істоти. Чинність цього принципу не вимагає передумови, аби особа мала якесь конкретне бажання чи якусь мету. Тоді як гіпотетичний імператив, за контрастом, таки припускає це: він підштовхує нас до певних кроків як дієвих засобів досягнення котроїсь особливої цілі. Коли бажання спрямовується до конкретної речі а чи до чогось загальнішого, от як певні різновиди приємних почуттів або втіх, тоді відповідний імператив є гіпотетичним. Його застосовність залежить від того, чи має особа таку мету, що її вона не потребує мати як умову, щоб бути розумовим індивідом, людиною. Аргументація на користь двох

принципів справедливості виходить не з припущення, ніби сторони мають конкретні цілі, а з того тільки, що вони бажають собі певних первинних благ. Оце ті речі, бажати які є розумовим-раціональним, байдуже, що тобі ще бажається. Тож, коли маємо людську природу, бажати їх є частиною нашої розумовості, й, хоч припускається, що всяк має яку-небудь концепцію блага, нічого не відомо про кінцеві цілі всіх і кожного. Отже, воління до первинних благ виводиться лише з найзагальніших припущень про розумовість та умови людського життя. Діяти за принципами справедливості означає чинити за категоричними імперативами в тому розумінні, що вони прикладаються до нас, хоч би якими були конкретні наші цілі. Це просто відбиває той факт, що при виведенні їх ніякі такі випадковості не виступають у якості засновків.

Ми можемо зазначити, що мотиваційне припущення взаємної незацікавленості відповідає Кантовому поняттю автономності й дає ще одну підставу для цієї умови. Досі ми вдавалися до цього припущення, щоб схарактеризувати обставини справедливості й забезпечити якусь прозору концепцію, аби нею керувалося доведення сторін. Ми також переконалися, що концепт зичливості, бувши поняттям другого порядку, не спрацював би як слід. Тепер ми можемо додати, що припущення про взаємну незацікавленість має допускати свободу при вибиранні системи кінцевих цілей³⁰. Свобода при ухваленні концепції блага обмежується тільки принципами, що виводяться дедуктивно з такої доктрини, яка б не накидала попередньо жодних примусових обмежень на ці концепції. Вивершує ж цю ідею припущення про взаємну незацікавленість сторін у первісній позиції. Ми постулюємо, що сторони мають супротивні претензії, в доречно загальному розумінні. Коли б їхні цілі та були обмежені в котрий-небудь конкретний спосіб, це б виявилось ще наприпочатку як свавільний утиск свободи. До того ж, коли б сторони мислились як альтруїсти чи

як такі, хто домагається певних типів насолоди, тоді вибрані принципи прикладалися б, наскільки це засвідчилося б доведенням, лише до осіб, чию свободу обмежено вибираннями, що сумісні з альтруїзмом чи гедонізмом. А при теперішній побудові доведення принципи справедливості охоплюють усіх осіб із розумовими планами життя, байдуже, якого змісту, й ці засади репрезентують підхожі обмеження свободи. Тож можна сказати, що примусові обмеження концепцій блага є результатом такої інтерпретації договірної ситуації, яка не накидає жодних попередніх обмежень на те, чого можуть бажати люди. Отже, існує чимало підстав для мотиваційного засновку взаємної незацікавленості. Цей засновок не є лише справою реалізму стосовно обставин справедливості чи способом зробити теорію легко керованою. Він ще й править за місток до кантівської ідеї автономності.

Є тут, однак, складність, яку слід прояснити. Її добре виразив Сіджвік³¹. Він зауважує, що в Кантовій етиці нічого так не вражає, як ідея, що людина реалізує своє істинне «я», коли діє згідно з моральним законом, а коли дозволяє своїм діям визначатися чуттєвими бажаннями чи випадковими цілями, тоді вона стає підпорядкованою законові природи. Однак, на думку Сіджвіка, ця ідея зводиться нанівець. Йому видається, начебто, на Кантову думку, життя святого й животіння негідника однаковою мірою є наслідком вільного вибору (з боку ноуменального «я») й однаково улягає причинним законам (як феноменальне «я»). Кант ніколи не пояснює, чом негідник не виражає у своєму нечестивому житті своєї характеристичної й вільно обраної самості у той же спосіб, у який святий виражає свою характеристичну й вільно обрану самість у житті доброму. Сіджвіків закид є вирішальним, гадаю, поки припускається, як начебто дозволяє Кантова експозиція, що ноуменальне «я» може вибирати будь-котрий логічний набір принципів і що дія згідно з цими засадами, хоч би якими вони

були, є достатньою для вираження чийогось вибору як такого, що його робить вільна й рівноправна розумова істота. Кантова відповідь буде, либонь, та, що, хоча дія за всяким логічним набором принципів і могла б бути наслідком рішення з боку ноуменального «я», не всяка така дія феноменального «я» виражає це рішення як рішення вільної й рівноправної розумової істоти. Отже, коли особа реалізує своє істинне «я» через вираження його у своїх діях і коли вона бажає, понад усе інше, зреалізувати це «я», тоді вона вибере діяти за такими принципами, що виявляють її природу як вільної й рівноправної розумової істоти. Та частина доведення, якої бракує, стосується концепту вираження. Кант не довів, що дія за моральним законом виражає нашу природу в способи, які надаються до ідентифікації, а дія за супротивними принципами так її не виражає.

Цей недолік усувається, на мою думку, концепцією первісної позиції. Тут істотно важливий той момент, що нам потрібне таке доведення, яке б засвідчило, котрі принципи вибрали б (коли взагалі вибрали б) вільні й рівноправні розумові особи, й ці засади мусять бути застосовними на практиці. Аби зняти Сіджвіків закид, потрібна визначена відповідь на це запитання. Моє припущення таке, що ми уявляємо собі первісну позицію ніби у важливі способи, подібні до точки зору, що з неї ноуменальні «я» бачать світ. Сторони як ноуменальні «я» мають повну волю вибирати які завгодно принципи, але вони ще ж мають бажання виражати свою природу як розумові й рівноправні члени інтелігібельної сфери з достеменною ось цією свободою вибирати, себто як істоти, що можуть дивитися на світ у цей спосіб і виражати цю перспективу у своєму житті як члени суспільства. Отже, вони повинні вирішити, котрі з принципів, коли їх свідомо дотримуватися й діяти згідно з ними у повсякденному житті, найкраще виявлятимуть цю свободу у їхній спільноті, як найповніш розкриваючи їх незалежність від приро-

дних випадковостей та соціальних несподіванок. Але ж, коли доведення доктрини про суспільний договір є коректним, ці принципи дійсно є тими засадами, що визначають моральний закон, чи, точніше: засадами справедливості для інституцій та індивідів. Опис первісної позиції нагадує точку зору ноуменальних «я» — на те, що означає бути вільною і рівноправною розумовою істотою. Наша природа як натура таких істот виявляє себе, коли ми діємо, виходячи з принципів, що їх ми вибрали б тоді, коли б ця природа була відбита в умовах, які визначають той вибір. Тож люди й виказують свою волю, свою незалежність від випадковостей природи й суспільства, діючи в способи, які вони визнали б у первісній позиції.

Отже, належно досягнуте бажання діяти справедливо виводиться почасти з бажання якнайповніше виразити те, чим ми є чи можемо бути, а саме: вільними й рівноправними розумовими істотами, наділеними свободою вибору. Саме з цієї причини, гадаю, Кант говорить про невдачу в намаганні діяти згідно з моральним законом як про те, що породжує сором, а не почуття вини. І це відповідає істині, адже для нього діяти несправедливо означає діяти таким чином, що не спромагається виразити нашу природу як вільної й рівноправної розумової істоти. Ось чому такі дії вражають нашу самоповагу, наше чуття самовартості, й переживанням цієї втрати є сором (§67). То ми діяли так, неначе опустили до якогось нижчого порядку, от ніби побули таким створінням, першопринципи якого визначаються природними випадковостями. Хто уявляє Кантову моральну доктрину як вчення про закон і вину, той його дуже погано розуміє. Кантова головна мета — поглибити й виправдати ідею Русо, що свобода є дією в злагоді з таким законом, якого ми даємо самі собі. А це веде не до моральності суворого повелівання, а до етики взаємоповаги й почуття власної гідності³².

Отже, первісну позицію можна розглядати як таке собі процедурне тлумачення Кантової концепції автономії й категоричного імперативу в рамках структури емпіричної теорії. Принципи, що регулюють царину цілей, — це засади, які були б вибрані в цій позиції, й опис цієї ситуації дає нам змогу пояснити, чому саме дія за цими принципами виражає нашу природу як вільних і рівноправних розумових осіб. Ці поняття більше не є чисто трансцендентними й такими, яким бракує пояснених зв'язків з людською поведінкою, оскільки процедурна концепція первісної позиції дозволяє нам утворювати ці зв'язки. Звісно, я відступив від Кантових поглядів у кількох відношеннях. Тут не місце обговорювати ці речі, але два моменти таки слід відзначити. Я припустив, що вибір особи як ноуменального «я» є колективним вибором. Сила рівності «я» в тому, що вибрані принципи мають бути прийнятними й для інших «я». А що всі подібним чином є вільними й розумовими, то кожен повинен мати рівне право в ухваленні державних принципів етичного співжиття. Це означає, що в якості ноуменальних «я» всі мають пристати на ці принципи. Якщо ж вони пристануть на негідні принципи, їм годі виразити цей вільний вибір, хоч би як котресь там одиничне «я» бажало прийняти їх. Згодом я спробую дати прозорий виклад того, як ця одностайна угода виражала б природу навіть одиничного «я» (§85). Вона жодним чином не переважає інтересів особи, як те начебто впливає з колективної природи цього вибору. Але поки що я не беруся це розглядати.

По-друге, я весь час виходжу з припущення, ніби сторони знають, що вони підпорядковуються умовам людського життя. За умов справедливості вони мають певне місце у світі разом з іншими людьми, що подібним же чином стоять перед обмеженнями помірної нестачі й змаганням претензій. Людську свободу слід регулювати принципами, вибраними з огляду на ці природні обмеження. Отже, справедливість як чесність є однією з теорій людської спра-

ведливості, серед засновків якої є й елементарні відомості про людей та їхнє місце в природі. Ця теорія не розглядає свободи чистих розумів, що не улягають цим примусовим обмеженням (Бога й ангелів). Кант, можливо, мав на увазі, що його доктрина прикладається до всіх розумових істот як таких і, отже, що соціальне становище людей у світі не повинне відігравати ніякої ролі у визначенні першопринципів справедливості. Коли так, то ми маємо ще одну відмінність справедливості як чесності від Кантової теорії.

Але кантівську інтерпретацію задумано як інтерпретацію не стільки самої Кантової реальної доктрини, скільки справедливості як чесності. Кантів погляд позначений масою глибоких дуалізмів, зокрема парними протилежностями між необхідним і випадковим, формою й змістом, розсудком і бажанням, ноуменами й феноменами. Для багатьох дослідників відкинути ці дуалізми, як їх розумів автор, означало б знехтувати саме те, чим вирізняється його теорія. Я гадаю інакше. Його моральна концепція має таку характеристичну структуру, що проступила б виразніше, коли б ці дуалізми брати не в тому розумінні, в якому він їх подав, а в переосмисленому, переформулювавши їхню моральну силу в рамках діапазону емпіричної теорії. Те, що я називаю кантівською теорією, показує, як це можна зробити.

Примітки

¹ Ідею чотиристадійної послідовності підказала Конституція Сполучених Штатів з її історією. Деякі зауваги стосовно того, як цю послідовність можна інтерпретувати теоретично й пов'язати з процедурною справедливістю, див. у праці Ероу *Social Choice and Individual Values*, 2 вид. (New York, John Wiley and Sons, 1963), с. 89—91.

² Важливо відрізнити чотиристадійну послідовність із її концепцією конституційних зборів від того різновиду конституційного вибору, що подибується в соціальній теорії й прикладом якого є праця Б'юкенена й Гордона Талока *Розрахунок згоди*: J. M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963). Ідея чотиристадійної послідовності є частиною моральної теорії, не належачи до такого чи іншого витлумачення діяльності реальних конституцій, за винятком хіба що, коли політичні чинники перебувають під впливом концепції конституції, про яку мова. У доктрині суспільного договору принципи справедливості вже погоджені, й наша проблема зводиться до формулювання такої схеми, що допомогла б нам їх застосувати. Мета тут — схарактеризувати певну справедливую конституцію, а не доповнюватися, який тип конституції був би прийнятий чи вимушено визнаний за більш чи менш реалістичних (хоч і спрощених) припущень про політичне життя, не кажучи вже про індивідуалістичні припущення того типу, що характерний для економічної теорії.

³ Див. есей Константа *Древня й нова свобода*: Constant, *Ancient and Modern Liberty* (1819). Ці його ідеї обговорює Гвідо де Руджеро у своїй *Історії європейського лібералізму*: Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, trans. R. G. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), с. 159—164, 167—169. Загалом же обговорення теми див. у праці Ісаї Берліна *Чотири есеї про свободу*: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, Oxford University Press, 1969), — особливо третій есей і сс. xxxvii—lxiii вступу, а також у дослідженні МакКалума “Негативна й позитивна свобода”: G. G. MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, *Philosophical Review*, т. 76 (1967).

⁴ Тут я йду за працею МакКалума “Негативна й позитивна свобода”. Див. далі: Фелікс Опенгайм, *Виміри свободи*: Felix

Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (New York, St. Martin's Press, 1961), особливо с. 109—118, 132—134, — де також поняття соціальної свободи визначається з допомогою тріади.

⁵ Див. працю Александера Міклдждона *Вільне слово та його відношення до самоврядування*: Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (New York, Harper and Brothers, 1948), р. I, sec. 6.

⁶ Поняття рівного права є, звісно, добре відомим у тому чи іншому вигляді й подибується в численних аналізах справедливості навіть там, де думки авторів про ці речі широко розходяться. Тож коли принцип рівного права на свободу асоціюється назагал із Кантом — див. його *Метафізичні елементи справедливості*: *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (New York, The Library of Liberal Arts, 1965), с. 43—45, — то можна стверджувати, що його можна знайти і в нарисі Дж. С. Міла *Про свободу* (J. S. Mill, *On Liberty*), й деінде в його творах, а також у багатьох інших ліберальних мислителів. Гарт доводить щось подібне у своїй праці “Чи існують якісь природні права?": H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review*, т. 64 (1955); подібне твердить і Річард Волгайм у збірці статей “Рівність”: Richard Wollheim, “Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 56 (1955—1956). Хоча принцип рівної свободи, як я його вживатиму, може набувати особливих рис у світлі теорії, що її частиною він є. Зокрема, він велить відходити від певної структури інституцій лише тоді, коли це допускають правила пріоритетності (§39). Його віднесено далеко від принципу рівного розгляду, оскільки ця інтуїтивна ідея має узагальнювати принцип релігійної терпимості до соціальної форми, завдяки чому й доходить рівної свободи у громадських інституціях.

⁷ Мілове визначення корисності як таке, що засновується на постійних інтересах людини як прогресивної істоти, див. у його творі *Про свободу*: Mill, *On Liberty*, р. I, пар. 11. Спочатку я прочитав це місце як “постійні інтереси якоїсь однієї людини” (a man), варіант, що проходить по багатьох виданнях. Я вдячний Девідові Спіцу (David Spitz), що пояснив мені: Міл майже напевне був написав “man”, а не “a man”, тож цей, пізніший варіант, що йде від одного давнього дешевого видання, є, дуже ймовірно, помилкою складальника. Я відповідно переглянув текст. Про вибірний критерій цінності див. у: *Utilitarianism*, р. II, pars. 2—10. Формулювання цієї інтерпретації я почув від Пола (G. A. Paul, 1953), і я вдячний йому за його зауваги.

⁸ Див. про ці три підстави в його праці *Про свободу*, р. III. Їх не слід плутати з (розсудковими) резонами, що їх Міл подає деінде, наприклад, у р. II, які спонукають добродійні ефекти вільних інституцій.

⁹ *Summa Theologica*, II—II, пит. 11, стаття 3.

¹⁰ *The Social Contract*, книга IV, р. VIII.

¹¹ Про погляди протестантських реформаторів див. у праці лорда Актона "Протестантська теорія переслідування": J. E. E. D. (Lord) Acton, "The Protestant Theory of Persecution" in *The History of Freedom and Other Essays* (London, Macmillan, 1907). Про Лока див.: *A Letter Concerning Toleration, with The Second Treatise of Government*, ed. J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), с. 156—158.

¹² Обговорення цієї проблеми див. у праці Вікрі "Про запобігання передвиборчим махінаціям": W. S. Vickrey, "On the Prevention of Gerrymandering", *Political Science Quarterly*, т. 76 (1961).

¹³ Див. працю Дала *Вступ до демократичної теорії*: R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), с. 67—75, — де обговорюються умови, потрібні для досягнення політичної рівності.

¹⁴ Ці мої зауваги засновуються на праці Найта *Етика конкуренції та інші есеї*: F. H. Knight, *The Ethics of Competition and Other Essays* (New York, Harper and Brothers, 1935), с. 293—305.

¹⁵ Див. дослідження Піткін *Концепт репрезентації*: H.F. Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley, University of California Press, 1967), с. 221—225, — з обговоренням питання репрезентації, яке я запозичив у авторки.

¹⁶ Див.: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, с. 130, 165.

¹⁷ Див. працю Поула *Політична репрезентація в Англії й походження американської республіки*: J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origin of the American Republic* (London, Macmillan, 1966), с. 535—537.

¹⁸ *Репрезентативне урядування: Representative Government*, ed. R. B. McCallum, together with *On Liberty* (Oxford, Basil Blackwell, 1946), с. 216—222. (Усе це в основному з другої половини розділу VIII.)

¹⁹ *Representative Government*, с. 149—151, 209—211. (Це відповідає кінцю розділу III й початку VIII.)

²⁰ Загальний розгляд цього питання див. у праці Фулера *Моральність закону*: Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), р. II. Концепт принципових рішень у конституційному праві розглянув Герберт Векслер у своєму дослідженні *Принципи, політика й фундаментальне право*: Herbert Wechsler, *Principles, Politics, and Fundamental Law* (Cambridge, Harvard University Press, 1961). Про вживання й зловживання юридичних форм у політиці див. у праці Джудіт Шкляр *Легалізм*: J. N. Shklar, *Legalism* (Cambridge, Harvard University Press, 1964), ч. II. Філософське втлумачення цього питання можна знайти в *Принципах політики* Льюкаса: J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), с. 106—143.

²¹ Див. працю Лона Фулера *Анатомія права*: Lon Fuller, *Anatomy of the Law* (New York, The New American Library, 1969), с. 182.

²² Це розуміння природної справедливості є традиційним. Див.: Н. Л. А. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), с. 156, 202.

²³ Можна сперечатися, чи цей погляд є чинним для всіх прав, наприклад, для права підібрати на вулиці річ, на володіння якою ніхто не претендує. Див.: Hart in *Philosophical Review*, т. 64, с. 179. Та для наших тут потреб він досить істинний. Хоча декотрі з основних прав є подібними правами на конкуренцію (наприклад, право брати участь у громадських справах і справляти вплив на прийняття політичних рішень), всяк водночас має обов'язок поводитися у певний спосіб. Це один із обов'язків, сказати б, чесної політичної поведінки, і порушення її є різновидом втручання. Як ми вже переконалися, конституція націлюється на установлення структури, в межах якої рівні політичні права, справедливо здійснювані й наділені своєю власною справедливою цінністю, з усією ймовірністю провадять до справедливого й дієвого законодавства. Коли випадатиме для цього слушна нагода, ми зможемо інтерпретувати це формулювання упродовж нашого тексту. На цю тему див. працю Річарда Волгайма "Рівність": Richard Wollheim, "Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 56 (1955—1956), с. 291 пр. Сказати б інакше, право можна переформулювати як право намагатися робити щось за точно визначених обставин, коли ці обставини допускають і чесне суперництво інших. Нечесність стає характеристичним різновидом втручання.

²⁴ Див.: *Leviathan*, р. 13—18. А також дослідження Говарда Варендера *Політична філософія Гобса*: Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, The Clarendon Press, 1957), р. III; а ще *Логіку "Левіафана"* Готьє: D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, The Clarendon Press, 1969), с. 76—89.

²⁵ Раджу шукати ці речі в *Покаранні й відповідальності* Гатта: Н. Л. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), с. 173—183. Я тут скористався його викладом.

²⁶ *Politics*, кн. I, р. II, 1253a15.

²⁷ Піткін подає Берків погляд у своєму *Концепті репрезентації*: Н. F. Pitkin, *The Concept of Representation*, р. VIII.

²⁸ Обговорення цієї проблеми див. ув есеї Джералда Дворкіна "Патерналізм": Gerald Dworkin, "Paternalism", in *Morality and the Law*; ed. R. A. Wasserstrom (Belmont, Calif., Wadsworth Publishing Co., 1971), с. 107—126.

²⁹ Особливо слід уникати уявлення, нібито Кантова доктрина надає лише загальні, чи то формальні, елементи для ути-

літаристської чи хоч би й для якої іншої моральної концепції. Цю ідею можна знайти у Сіджвікових *Методах етики*: Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), сс. xvii та xx передмови, — а також в *Етичних студіях* Бредлі: F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2 вид. (Oxford, Clarendon Press, 1927), Essay IV, — й простежується вона принаймні до Гегеля. Не слід губити з поля зору повного діапазону його погляду — треба враховувати й останні його твори. Шкода, що немає коментаря на Кантову моральну теорію як цілість: чи не виявиться написання його неможливим узагалі? Принаймні не варто обмежуватися лише такими нормативними дослідженнями, як: Патон, *Категоричний імператив*: H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Chicago, University of Chicago Press, 1948); Бек, *Коментар до Кантової Критики практичного розсудку*: L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), — та інші, а брати до розгляду й студії інших творів німецького філософа. Див. ще Грегорові *Закони свободи*: M. J. Gregor, *Laws of Freedom* (Oxford, Basil Blackwell, 1963), витлумачення *Метафізики моралі*, а також коротке дослідження Мерфі *Кант: Філософія права*: J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (London, Macmillan, 1970). І все одно можна перекрутити його вчення, коли не брати до уваги *Критики судження, Релігії в межах розсудку* та політичних творів. Щодо цих останніх, див. *Кантові політичні твори*: Kant's *Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970).

³⁰ За цей момент я вдячний Чарлзові Фріду (Charles Fried).

³¹ Див.: *The Methods of Ethics*, Appendix, "The Kantian Conception of Free Will" (reprinted from *Mind*, т. 13, 1888), с. 511—516, особливо с. 516.

³² Див. працю Вільямса "Ідея рівності": B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", in *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), с. 115 пр. На підтвердження цієї інтерпретації див. Кантові зауваги про моральну освіту в *Критиці практичного розсудку*, ч. II. Див. також працю Бека *Коментар Кантової Критики практичного розсудку*: Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, с. 233—236.

Розділ V

ДИСТРИБУТИВНІ ЧАСТКИ

У цьому розділі я звертаюся до другого принципу справедливості й описую таке облаштування інституцій, яке дотримує її вимог у рамках сучасної держави. Почну із зазначення того, що принципи справедливості можуть бути частиною котрої-небудь доктрини політичної економії. Утилітаристська традиція всякчас наголошує на цьому застосуванні, тож ми мусимо подивитись, як їм ведеться в цьому відношенні. А ще я наголошую, що ці принципи увібрали в себе певний ідеал соціальних інституцій, і цей важливий факт стане нам у знадобі, коли ми розглядатимемо цінності спільноти в частині III. Як підготовку до подальших дискусій я подаю тут короткі коментарі стосовно економічних систем, ролі ринків тощо. Далі я звертаюся до нелегкої проблеми ощадження й справедливості між поколінь. Основи подаються в інтуїтивний спосіб, лише додаються певні зауваги, присвячені питанню часової преференції та деяким подальшим випадкам пріоритету. Потім я спробую довести, що витлумачення дистрибутивних часток може пояснити місце притаманних здоровому глуздові правил справедливості. А ще тут я розглядаю перфекціонізм та інтуїтивізм як теорії дистрибутивної справедливості, згладжуючи тим самим, до певної міри, їхню протиставленість іншим традиційним поглядам. Упродовж усього викладу відкритим лишається вибір між приватновласницькою економікою й соціалізмом; лише з точки зору теорії справедливості різні основні структури, як видається, задовольнили б її, справедливості, принципи.

41. Концепт справедливості в політичній економії

У цьому розділі я ставлю перед собою мету показати, як два принципи спрацьовують у якості концепції політичної економії, себто в якості норм, що за ними нам випадає оцінювати економічні облаштування й напрями економічної політики, а також розглянути їхні фонові інституції. (Економіку добробуту часто визначають у цей же самий спосіб¹. Я не вдаюся до цього терміну, оскільки слово «добробут» наводить на думку, що моральна концепція, про яку мова, є утилітаристською; а от вислів «соціальний вибір» куди кращий, хоча я все одно вважаю, що його конотації таки завузькі.) Всяка політекономічна доктрина повинна містити певну інтерпретацію громадського блага, яка б засновувалася на котрій-небудь концепції справедливості. Громадянин має керуватися нею у своїх міркуваннях, розглядаючи питання економічної й соціальної політики. Йому належить подивитися з перспективи конституційних зборів чи законодавчої стадії й допевнитися того, як застосовуються принципи справедливості. Всяка політична думка переймається тим, що сприяє благу політичного комплексу як цілості й покликається на певний критерій справедливості при розподілі соціальних переваг.

Від самого початку я наголошую, що справедливість як чесність прикладається до основної структури суспільства. Це концепція для категоризації соціальних форм, розглядуваних як закриті системи. Яке-небудь рішення, стосовне до цих фонових облаштувань, стає фундаментальним, і його вже годі уникнути. По суті, кумулятивний ефект соціального й економічного законодавства має точно визначати основну структуру. До того ж соціальна система формує бажання й прагнення, мати які отримують змогу громадяни. Вона почасти визначає, якими саме особами вони бажають бути, а та-

кож якими саме особами вони є. Отже, всяка економічна система є не лише інституційним засобом для задоволення існуючих запитів і потреб, а й способом творення й формування потреб у майбутньому. Те, як люди співпрацюють тепер для задоволення своїх нинішніх бажань, відбивається на бажаннях, що їх вони матимуть потім, на тому, якими особами вони будуть. Ці речі є, звісно, абсолютно очевидними, й вони завжди визнавалися. Їх наголошували такі різні економісти, як Маршал і Маркс². А що економічні облаштування неминуче мають такі наслідки, то вибір цих інституцій містить у собі й певний погляд на людське благо й на план інституцій для його реалізації. Ось чому цей вибір має робитися на моральних, політичних, а також на економічних підставах. Міркування дієвості — це лиш одна з основ для ухвалення рішення, причому незрідка відносно незначна. Звісно, проблема ухвалення цього рішення може й не стояти віч-на-віч перед людьми — ухвалити її можна й заочно. Ми часто змиряємося з цим без того, щоб мислити в дусі морально-політичної концепції, імпліцитної в статус-кво, або лишаємо залагодження цих речей на результат протистояння соціальних та економічних сил. Але політична економія мусить досліджувати цю проблему, навіть коли випадає такий висновок, що краще полишити рішення на сам перебіг подій.

Але ж може видатися спочатку, ніби вплив соціальної системи на людські потреби й на погляд людей на самих себе висуває вирішальне заперечення контрактаріанському поглядові. Хтось міг би подумати, що ця концепція справедливості спирається на цілі існуючих індивідів і регулює соціальний лад через принципи, які були б вибрані особами, котрі керуються цими цілями. Як же ж тоді може ця доктрина визначити таку собі Архімедову точку, з якої б поцінувати саму основну структуру? Може видатися, ніби іншої альтернативи й немає, як тільки судити про інституції у світлі котроїсь

ідеальної концепції особи, виробленої на перфекціоністських чи апіорних основах. Але, як впливає з первісної позиції та її кантівської інтерпретації, нам не слід випускати з уваги саму особливу природу тієї ситуації й діапазон ухвалених там принципів. Тільки найзагальніші припущення можна робити про цілі сторін, а саме: що вони мають зацікавленість у первинних соціальних благах, у речах, що їх, як припускається, люди бажають, незалежно від того, чого ще їм хочеться. Звісно, теорія цих благ будується на психологічних засновках, а ці останні можуть виявитися й некоректними. Але ідея, в будь-якому випадку, повинна визначати клас благ, що їх зазвичай бажають як частин розумових планів на життя, куди можуть входити найрозмаїтіші цілі. Отже, припускати, що сторони хочуть цих благ, і засновувати на цій презумпції яку-небудь концепцію справедливості не означає прив'язувати її до котрогось конкретного зразка людських інтересів, як ці останні можуть породжуватися таким чи іншим облаштуванням інституцій. Теорія справедливості й справді висуває передумовою котру-небудь теорію блага, але в широких рамках це не вирішує наперед вибору того, якими особами бажають бути люди.

Однак, коли вже принципи справедливості виведено, контрактаріанська доктрина таки установлює певні обмеження на концепцію блага. Ці обмеження впливають із пріоритету справедливості перед дієвістю й пріоритету свободи перед соціальними й економічними вигодами (припускаючи при цьому, що визнається серійне впорядкування). Бо, як я зазначив раніше (§6), пріоритети ці означають, що бажання володіти речами, для яких несправедливість є внутрішньо притаманною або задовольнити які можна хіба через порушення справедливих облаштувань, не мають ваги. У здійсненні цих потреб немає цінності, й соціальна система не повинна їх заохочувати. Далі: треба ще взяти до уваги й про-

блему стабільності. Справедлива система мусить породжувати для себе ж свою власну підтримку. Це означає, що її треба зладнати так, аби викликати у її членів відповідне чуття справедливості, якесь ефективне бажання діяти, з міркувань справедливості, у згоді з її, системи, правилами. Отже, вимога стабільності й критерій конфліктування знеохочуючих бажань із принципами справедливості накидають на інституції додаткові примусові обмеження. Вони мають бути не тільки справедливими, але й так сформованими, аби заохочувати чесноту справедливості в тих, хто бере в них участь. У цьому розумінні принципи справедливості визначають певний частковий ідеал особи, який мусить поважати соціальні й економічні облаштування. І, нарешті, як з'ясувало доведення доречності втілення ідеалів у наші робочі засади, два принципи вимагають певних інституцій. Вони визначають ідеальну основну структуру а чи обриси її, що до неї має еволюювати хід реформування.

Ці міркування увінчуються висновком, що справедливість як чесність не живе з ласки, так би мовити, існуючих потреб та інтересів. Стратегічна мета суспільства устанавлюється в її головних рисах, незалежно від конкретних бажань і потреб нинішніх його членів. А ідеальна концепція справедливості визначається, оскільки інституціям слід плекатися чесноту справедливості, знеохочуючи бажання й прагнення, що з нею несумісні. Звісно, перебіг змін і конкретні реформи, покликані в будь-який даний час, залежать від наявних умов. Але концепція справедливості й відповідні їй загальна форма справедливого суспільства та ідеал особи не є подібним чином залежними. Немає ж бо місця для питання, чи не можуть людські бажання грати роль вищого або нижчого бути настільки великими, аж доведеться прийняти автократичні інституції, або чи не може людське сприйняття релігійних практик інших виявитися настільки прикрим, що краще буде

не допустити свободи совісті. Ми не маємо жодної нагоди поцікавитися, чи за розсудково сприятливих обставин економічні здобутки технократичних, але авторитарних інституцій не виявляться аж такими великими, щоб виправдати принесення основних свобод їм у жертву. Звісно, ці зауваги виходять із припущення, що коректними є ті загальні припущення, на основі яких вибрано принципи справедливості. Але ж, коли вони такі коректні, то питання подібного типу вже вирішено цими принципами. Певні інституційні форми є закладеними у самій концепції справедливості. Цей погляд має ту спільну з перфекціонізмом рису, що стверджує такий ідеал особи, який примусово обмежує реалізацію наявних бажань. У цьому відношенні справедливість як чесність і перфекціонізм протистоять утилітаризмові.

Але ж може видатися, нібито, оскільки утилітаризм не робить розрізень між якістю бажань і оскільки всі задоволення мають якусь цінність, він не має критеріїв для вибору між системами бажань чи ідеалів особи. Це некоректно принаймні з теоретичної точки зору. Утилітарист може завжди сказати, що, коли дано соціальні умови й людські інтереси, якими вони є, та ще враховуючи те, як вони розвиватимуться за цього чи того альтернативного облаштування, заохочування одного взірця потреб радше, ніж котрогось іншого, ймовірно приведе до більшої чистої рівноваги (чи до вищого середнього показника) задоволення. На цій основі утилітарист вибирає з-поміж ідеалів особи. Декотрі ставлення й бажання, будучи не такими сумісними з плідною соціальною співпрацею, мають тенденцію зменшувати сукупне (чи середнє) щастя. Приблизно кажучи, моральні чесноти є тими схильностями й дієвими бажаннями, що на них можна взагалі покладатися у справі досягнення якнайбільшої суми добробуту. Тож було б помилкою стверджувати, ніби принцип корисності не надає жодних підстав

для вибору з-поміж ідеалів особи, хай там яким не-легким може виявитись застосування принципу на практиці. І все ж цей вибір таки ґрунтується на наявних бажаннях, теперішніх соціальних обставинах та їхніх природних продовженнях у майбутнє. Ці початкові умови можуть ваговито впливати на концепцію людського блага, яку годилося б заохочувати. Протиріччя тут те, що і справедливість як чесність і перфекціонізм запроваджують незалежно певну ідеальну концепцію особи й основної структури, так що неминуче виявляються знеохоченими декотрі бажання й схильності, хоча ефект початкових обставин зрештою зникає. З утилітаризмом нам не випадає бути певними того, що саме трапиться. А що немає закріпленого у своєму першопринципі ідеалу, то й місце, з якого нам доводиться стартувати, може завжди вплинути на шлях, котрим нам іти.

Коли підсумуємо, то істотний момент буде такий, що, попри індивідуалістичні риси справедливості як чесності, два принципи справедливості не є випадковостями, заснованими на наявних бажаннях чи теперішніх соціальних умовах. Отже, ми здатні вивести котру-небудь концепцію справедливої основної структури й сумісний з нею ідеал особи, які могли б правити нам за стандарт в оцінці інституцій та в скеруванні всеосяжного напрямку соціальної зміни. Аби знайти Архімедову точку, немає потреби апелювати до апріорних чи перфекціоністських принципів. Через припущення певних загальних бажань (таких, як хотіння мати первинні соціальні блага) й через прийняття угод, що були б ухвалені в доладно визначеній початковій ситуації, ми можемо досягти як основи потрібної незалежності від існуючих обставин. Первісну позицію ми характеризуємо так, що можливою виявляється одностайність; розмірковування хоч би котрої особи є типовими для всіх. До того ж це саме буде чинним і для зважених суджень громадян доб-

ре організованого суспільства, яке дієво регулюється принципами справедливості. Всяк має подібне чуття справедливості, і в цьому відношенні добре організоване суспільство є гомогенним. Політичне доведення апелює до цього морального консенсусу.

Можна подумати, що припущення про однастайність є особливістю політичної філософії ідеалізму³. Однак, оскільки воно використовується в контрактаріанському погляді, то в ньому немає нічого властиво ідеалістського. Ця умова є частиною процедурної концепції первісної позиції, й представляє вона певне примусове обмеження аргументації. У цей спосіб вона формує зміст теорії справедливості, принципи, що мають дорівнятися нашим звичайним судженням. Г'юм із Адамом Смітом подібним же чином виходять із припущення, що, коли б людям довелося стати на певну точку зору — прийняти погляд безстороннього спостерігача, це привело б їх до подібних переконань. Утилітаристське суспільство теж може бути добре організованим. Здебільшого філософська традиція, з інтуїціонізмом включно, виходить із припущення про існування певної підхожої перспективи, з якої можна б сподіватися на однастайність щодо моральних питань, принаймні серед розумових осіб із релевантно подібною й достатньою поінформованістю. Або ж, коли однастайність неможлива, розбіжності в судженнях зводяться до мінімуму, коли вже прийнято цю точку зору. Різні моральні теорії виникають із різних інтерпретацій цього погляду — з того, що я назвав початковою ситуацією. В цьому розумінні ідея однастайності серед розумових осіб прозирає у всій традиції моральної філософії.

Що вирізняє справедливість як чесність, так це спосіб, як вона характеризує початкову ситуацію, той набір обставин, що за них виникає умова однастайності. А що первісній позиції можна дати таку чи іншу кантівську інтерпретацію, то ця концепція справедливості й справді має спорідненість з ідеа-

лізмом. Кант шукав способів дати філософське обґрунтування русовській ідеї загальної волі. Теорія справедливості своєю чергою намагається подати природне процедурне витлумачення Кантової концепції царини цілей, а також понять автономії й категоричного імперативу (§40). Покладену в її основу структуру Кантової доктрини у цей спосіб відокремлюємо від її метафізичного оточення, аби її можна було краще розгледіти й подати відносно вільною від закидів.

Є й ще одна подібність до ідеалізму: справедливість як чесність має цінність спільноти на центральному місці, а те, як це виходить, засновується на кантівській інтерпретації. Цю тему я розглядаю в частині III. Істотна ідея тут та, що ми хочемо витлумачити соціальні цінності, внутрішньо притаманне благо інституційної, спільнотної й спількової діяльностей через концепцію справедливості, яка у своїй теоретичній основі є індивідуалістичною. Виходячи ще й з міркувань ясності, ми не хочемо спиратися на котрий-небудь не визначений концепт спільноти чи припускати, що суспільство є таким собі органічним цілим зі своїм власним життям, відмінним від — і вищим за — життя усіх його членів у їхніх стосунках одного з одним. Тож найперше випрацьовується договірна концепція первісної позиції. Вона проста в розсудковому відношенні, а проблема розумового, раціонального вибору, яку вона ставить, є відносно точною. Виходячи саме з цієї концепції, хоч якою індивідуалістичною вона може виглядати, ми й повинні зрештою пояснити цінність спільноти. Інакше теорія справедливості не спроможеться на успіх. Нам, аби це здійснити, потрібне буде певне витлумачення первісного блага самоповаги, яке пов'язане з уже розробленими частинами теорії. Але тим часом я цих проблем не заторкуватиму, а далі розглядатиму певні наступні імплікації двох принципів справедливості для економічних аспектів основної структури.

42. Деякі зауваги щодо економічних систем

Вельми важливо не забувати, що нашою темою є теорія справедливості, а не економіки, хай і найелементарнішої. Нас тут цікавлять лише певні моральні проблеми політичної економії. Наприклад, я запитаю: якою буде належна норма оподаткування й власності? Або ще: на якому рівні слід установити соціальний мінімум? Коли я ставлю ці запитання, то маю на думці не пояснити і вже ж нічого не додати до того, що економічна теорія говорить про роботу цих інституцій. Спроба зробити це очевидно була б тут недоречною. Певні елементарні частини економічної теорії вводяться тут лише для ілюстрування змісту принципів справедливості. Якщо при цьому економічна теорія використовується некоректно чи загальноприйнята доктрина сама по собі є хибною, то я сподіваюся, що це не зашкодить завданням теорії справедливості. Але, як ми переконалися, етичні принципи ґрунтуються на загальних фактах, і тому теорія справедливості для основної структури висуває передумовою якесь витлумачення цих облаштувань. Якщо нам судилося випробувати моральні концепції, то доведеться зробити певні припущення й простежити наслідки, що з них випливають. Припущення ці неминуче будуть неточними й надто спрощеними, але це може й не мати надто великого значення, якщо вони дають нам змогу розкрити зміст принципів справедливості й ми задовольняємося тим, що за широкого діапазону обставин принцип різниці провадить до прийнятних висновків. Одне слово, питання політичної економії тут обговорюються просто для того, щоб виявити здійсненний на практиці аспект справедливості як чесності. Я обговорюю ці речі з точки зору громадянина, що силку-

ється зорганізувати свої судження, стосовні до справедливості економічних інституцій.

Аби уникнути непорозумінь і вказати на декотрі з головних проблем, почну з кількох зауваг щодо економічних систем. Політична економія значною мірою займається державним сектором і належною формою фонових інституцій, що регулюють економічну діяльність, із оподаткуванням, правами власності, структурою ринків і таким іншим. Економічна система регулює, які речі продукуються та якими засобами, хто одержує їх і за які внески, а також наскільки велика частка соціальних ресурсів іде на ощадження й забезпечення громадських благ. В ідеалі усі ці справи слід облаштовувати в такі способи, що задовольняли б два принципи справедливості. Але нам таки доведеться поставити запитання, чи це можливо та чого конкретно вимагають ці принципи.

Почнімо з того, що помічним буде розрізняти два аспекти державного сектора, бо інакше лишається неясною різниця між приватновласницькою економікою та соціалізмом. Перший аспект має справу з власністю на засоби виробництва. Класичне розрізнення говорить, що величина державного сектора за соціалізму (коли його вимірювати часткою сукупного виробництва, створюваною державними підприємствами й керованою або урядовцями, або робітничими радами) є набагато більшою. У приватновласницькій економіці число підприємств, якими володіє держава, є згодом невеликим і в будь-якому випадку обмеженим такими особливими випадками, як підприємства громадського користування й транспорт.

Другою цілком відмінною рисою державного сектора є пропорція сукупних соціальних ресурсів, призначених для громадських благ. Розрізнення між громадськими й приватними благами заторкує чимало складних моментів, але головна ідея тут та, що всяке громадське благо має дві характерні риси: неподільність і публічність⁴. Себто є багато ін-

дивідів, публіка, так би мовити, що більш чи менш хочуть цього блага, але, якщо їм випадає зазнати його взагалі, кожен із них мусить заживати його в одному й тому ж самому обсязі. Створену кількість не можна поділити, мов приватні блага, й не можна розкупити індивідам у відповідності до їхніх волінь-преференцій до більшого чи меншого. Існують різні типи громадських благ залежно від міри їх неподільності й величини відповідної громадськості. Полярним випадком громадського блага є повна його неподільність у масштабах цілого суспільства. Стандартним прикладом є оборона нації проти (невиправданого) чужинського нападу. Всі громадяни мусять бути забезпеченими цим благом в одному й тому ж самому обсязі; їм не можна надати різний захист, що залежав би від їхніх бажань. Наслідком неподільності й публічності в цих випадках є те, що забезпечення громадськими благами має здійснюватися через політичний процес, а не через ринок. І обсяг створення його, й фінансування потребують, щоб їх випрацювало законодавство. Оскільки ж немає проблеми розподілу в розумінні, що всі громадяни дістають однакову кількість, то й витрати на розподіл є нульовими.

Різні риси громадських благ виводяться з цих двох характеристик. По-перше, є проблема «вільного вершника»⁵. Там, де громадськість велика й налічує багато індивідів, у кожної особи виникає спокуса спробувати уникнути виконання свого особистого обов'язку. Це тому, що, хоч би що робила одна людина, її дія не вплине істотно на створюваний обсяг. Вона розглядає колективну дію інших як уже даний такий чи інший спосіб. Якщо громадське благо створено, то її користування ним не зменшується від відсутності там її внеску. А коли його не створено, то діяльність особи все одно не змінила б загальної ситуації. Всякий громадянин дістає той самий захист від чужинського вторгнення, байдуже, сплачував він чи ні свої податки. Тож у протилежному випадку не випадає сподіва-

тися на розвиток торгівлі й добровільних домовленостей.

Звідси випливає, що облаштування й фінансування громадських благ мусить перебирати на себе держава й слід запроваджувати якесь зобов'язливе правило, що вимагало б платежів. Хай би навіть усі громадяни виявили готовність сплачувати кожен свою частку, вони згодом все одно чинили б так тільки тоді, коли були б певними, що й інші також сплачуватимуть кожен свою. Тож коли вже громадяни дійшли згоди діяти колективно, а не як ізольовані індивіди, вважаючи дії інших за даність, усе одно лишається завдання зв'язати всю угоду докупі. Чуття справедливості спонукає нас сприяти справедливим схемам і вкладати в них свою частку, коли ми віримо, що й інші, чи достатньо велика кількість інших, і собі зроблять свої внески. Але за нормальних обставин достатня певність у цьому відношенні може бути дана лише тоді, коли є якесь зобов'язливе правило, що дієво втілюється в життя. Коли виходити з припущення вигідності для всіх громадського блага, і то такого, що всі погодилися б постаратись заради нього, тоді з точки зору всіх і кожного застосування примусу було б абсолютно доцільним. Багато з традиційних напрямків діяльності уряду, наскільки вони можуть бути виправданими, можуть дістати витлумачення саме в цей спосіб⁶. Потреба в запровадженні правил державою все ще існуватиме навіть тоді, коли всяк спонукатиметься одним і тим самим чуттям справедливості. Характерні риси найважливіших із громадських благ роблять потрібними колективні угоди, й усім треба дати тверду певність того, що їх шануватимуть.

Іншим аспектом ситуації громадських благ є питання зовнішності. Коли блага є громадськими й неподільними, їх створення спричиниться до здобутків і втрат для інших, чого можуть і не взяти до уваги ті, хто готує ці блага чи хто вирішує їх створювати. Тож у діаметрально протилежному випад-

ку, коли тільки частина громадянства платить податки, аби покрити видатки на громадські блага, ціле суспільство усе ще зазнає впливу цих забезпечуваних питань. Однак ті, хто погоджується на ці податки, можуть і не зважати на ці наслідки, а отже, обсяг громадських витрат згодом відрізняється від того, що було б, якби взяли до уваги всі здобутки й втрати. Повсякденні випадки є такими, де неподільність є частковою, а громадськість — меншою. Коли хто-небудь зробив собі щеплення проти заразної хвороби, він тим самим допоміг не лише самому собі, а й іншим; і, хоча йому отримання цього захисту може й не окупитися, для місцевої громади це може виявитися вартісним заходом, коли врахувати всі вигоди. І, звісно, є ще ж і разючі випадки громадських збитків, от коли промислові підприємства забруднюють і руйнують природне довкілля. Ці видатки зазвичай не визнаються ринком, тож вироблені товари продаються набагато дешевше за їхні граничні соціальні вартості. Існує така розбіжність між приватним і соціальним втлумаченням, якої ринок не спромагається реєструвати. Одним з істотно важливих завдань права й уряду є інституювання необхідних корекцій.

Очевидно, отже, що неподільність і публічність певних істотно важливих благ, а також породжувані ними зовнішні вияви й спокуси унеобходнюють колективні домовленості, які організовує і втілює у життя держава. Це поверховий погляд, нібито політична влада засновується лише на людській схильності до егоїзму та несправедливості. Бо ж навіть серед справедливих людей, хай-но блага набудуть неподільності над великими масами осіб, їхні дії, задумані в ізолюваності індивідів одного від одного, не вестимуть до загального блага. Необхідне якесь колективне облаштування, й кожен хоче певності в його дотриманні, коли ось він із готовністю виконуватиме свою частку. У великій спільноті годі сподіватися на той ступінь взаємної впевненості в цілісності одне одного, який робив би втілення

правил у життя зайвим. У добре організованому суспільстві необхідні санкції, звісно, будуть м'якими і, можливо, ніколи й не застосуються. І все ж існування подібних засобів буде нормальною умовою людського життя навіть у цьому випадку.

У цих заувагах я розрізняю проблеми ізоляції та певності⁷. Перший тип проблеми виникає щоразу, коли наслідок багатьох індивідуальних рішень, ухвалених в ізоляції, виявляється гіршим для всіх, ніж був би який-небудь інший курс, хай навіть, беручи поведінку інших за даність, рішення кожної особи є абсолютно раціональним. Це просто загальний випадок дилеми в'язня, класичним прикладом якої є Гобсова природна держава⁸. Проблема ізоляції має ідентифікувати ці ситуації й допевнитися в тому зобов'язливого колективному заході, що був би найліпшим із погляду всіх. Проблема певності відрізняється від неї. Мета тут — запевнити співпрацюючі сторони, що загальна домовленість виконується. Готовність кожної особи зробити свій внесок є умовною відносно внеску інших. Ось чому, аби підтримати громадську довіру до тієї схеми, що є, з точки зору всіх, вищою чи принаймні кращою за ситуацію, котра була б визнана за її відсутності, має бути запроваджений якийсь засіб для стягнення штрафів та накладення покарань. Ось тут просте існування дієвого державця, чи бодай загальної віри в його дієвість, і має вирішну роль.

І останній момент щодо громадських благ. Оскільки пропорція соціальних ресурсів, призначена для їх створення, є відмінною від питання громадського володіння засобами виробництва, між цими двома немає необхідного зв'язку. Економіка приватної власності може виділити на ці потреби якусь значну частку національного доходу, тоді як соціалістичне суспільство — невелику, й навпаки. Існують громадські блага багатьох типів, у діапазоні від військової оснащеності до послуг охорони здоров'я. Давши політичну згоду на виділення й фінансування цих питань, уряд може викупити їх із приватно-

го сектора чи в підприємств громадської власності. Конкретний перелік створюваних громадських благ і процедур, прийнятих для обмеження громадських збитків, залежить від суспільства, про яке мова. Це питання не інституційної логіки, а політичної соціології, що містить під цією рубрикою спосіб, у який інституції впливають на рівновагу політичних вигод.

Розглянувши коротко два аспекти громадського сектора, я хотів би завершити кількома коментарями про міру, до якої економічні облаштування можуть спиратися на систему ринків, де ціни вільно визначаються пропозицією й попитом. Тут потрібно розрізняти декілька випадків. Усі устрої зазвичай удаються до ринку для розподілу реально продукуваних благ споживання. Будь-яка інша процедура є незручною в адміністративному відношенні, а до нормування, розподілу за картками удаються лише в спеціальних випадках. Але в системі вільного ринку випуск товарів також керується, і в типах, і в кількості, преференціями домогосподарок, засвідченими тим, що вони закупають на ринку. Товари, що приносять прибуток понад пересічну норму, продукуються в більших кількостях, аж поки надлишковий попит істотно знижується. За соціалістичного устрою преференції планувальників чи колективні рішення незрідка відіграють більшу роль у визначенні напрямку виробництва. І приватновласницька й соціалістична системи допускають за нормальних умов вільний вибір заняття й місця роботи. Лише за командних систем будь-якого типу відбуваються відверті порушення цієї свободи.

І, нарешті: основною рисою є міра, до якої використовується ринок, аби визначити норму ощадження й напрямки інвестування, а також частку національного достатку, що її слід виділити на збереження довілля та на незавдання неправої шкоди добробутові майбутніх поколінь. Тут є чимало можливостей. Яким-небудь колективним рішенням

можна визначити норму ощадження, хоча напромок інвестування значною мірою полишається на індивідуальні підприємства, що змагаються за фонди. І в приватно-власницькому, й в соціалістичному суспільствах може бути виражена велика заклопотаність щодо запобігання незворотним збиткам, дбайливого використання природних ресурсів та збереження довкілля. Але, знов же, як це, так і те можуть погано справуватися.

Очевидно, отже, що немає істотного зв'язку між використанням вільних ринків і приватною власністю на знаряддя виробництва. Ідея, що конкуруючі ціни за нормальних умов є справедливими чи то чесними, простежується щонайменше до часів середньовіччя⁹. Хоча поняття, що ринкова економіка є в певному розумінні найкращою схемою, якнайдоскіпливіш досліджували так звані буржуазні економісти, цей зв'язок — історична випадковість, адже, теоретично принаймні, й котрий-небудь соціалістичний режим може скористатися перевагами цієї системи¹⁰. Однією з цих переваг є дієвість. За певних умов конкуруючі ціни вибирають блага, які слід виробляти, й спрямовують ресурси на їх виробництво таким чином, щоб ні в який спосіб не поліпшити ні вибору підприємствами методів виробництва, ні розподілу благ, що постає із родинних закупів. І не існує ніякого переоблаштування результуючої економічної конфігурації, що поліпшує становище однієї родини (з огляду на її воління), не погіршуючи при цьому становища іншої. Ніякі подальші взаємовигідні торги не є можливими, ані немає жодних таких здійснених виробничих процесів, що видавали б більше певного бажаного товару, не вимагаючи при цьому зменшення випуску котрогось іншого. Бо, коли б це було так, тоді можна було б зробити становище певних індивідів вигіднішим, не завдаючи при цьому шкоди нікому іншому. Теорія загальної рівноваги пояснює, як, за наявності підхожих умов, інформація, закладена в цінах, спонукає економічних чинників діяти в такі

способи, які в підсумку приводять до цього наслідку. Абсолютна конкуренція — це абсолютна процедура щодо дієвості¹¹. Звісно, потрібні умови є вкрай особливими й рідко (якщо взагалі) задовольняються в реальному світі. До того ж вади й недовершеності ринку часто бувають серйозними, тож галузь асигнування мусить робити компенсаційні прилагодження (див. §43). Монополістські обмеження, брак інформації, зовнішні економічності й неекономічності й таке інше — все це слід розпізнавати й коригувати. А ще ринок зазнає цілковитої невдачі у випадку громадських благ. Але нам не випадає тут перейматися цими речами. Ці ідеалізовані облаштування ми згадуємо, аби прояснити споріднене поняття суто процедурної справедливості. Тоді можна буде удаватися до ідеальної концепції, щоб оцінити існуючі облаштування, а також як до структури для ідентифікації змін, що їх слід запровадити.

Наступна, ще значніша перевага ринкової системи полягає в тому, що, за наявності необхідних фонових інституцій, вона є суголосною з рівними свободами й чесною рівністю можливостей. Громадяни мають вільний вибір кар'єр і занять. Немає ж ніякої підстави для примусового й централізованого скеровування праці. Справді-бо, за відсутності певних відмінностей у заробітках, як вони виникають у схемі конкуренції, непросто добачити, як можна б уникнути, за звичайних обставин принаймні, певних, несумісних із свободою, аспектів командного суспільства. До того ж система ринків децентралізує здійснення економічної влади. Хоч би якою була внутрішня природа підприємств: приватної чи державної вони власності, керують ними підприємці а чи обрані робітниками директори, — вони приймають ціни затрат і виходу продукції за даність і відповідно будують свої плани. Коли ринки є істинно конкуруючими, підприємства не втягуються до цінових воєн чи до інших змагань за ринкову владу. У відповідності з демократично ухваленими політичними рішеннями уряд регулює

економічний клімат, прилагоджуючи певні підконтрольні йому елементи, от як загальний обсяг інвестування, процентні ставки, кількість грошей тощо. І немає ніякої необхідності у всеосяжному прямому плануванні. Індивідуальні домашні господарства й фірми вільні ухвалювати свої рішення незалежно, улягаючи загальним умовам економіки.

Відзначаючи сумісність ринкових облаштувань із соціалістичними інституціями, важливо розрізняти асигнувальну й дистрибутивну функції цін. Перша пов'язана з використанням їх для досягнення економічної дієвості, а друга — з визначенням ними прибутку, який мають одержувати індивіди за те, що вони вносять. Це цілком логічно для соціалістичного режиму: установити процентну ставку, щоб асигнувати кошти на інвестиційні проекти й вирахувати орендну плату за використання капіталу й таких обмежених природних активів, як земля й ліс. Бо й справді, це неодмінно слід зробити, коли ці засоби виробництва мають бути використані в щонайкращий спосіб. Адже навіть коли ці активи мають упасти з неба без людських зусиль, вони все ж таки є продуктивними в тому розумінні, що, за поєднання їх з іншими факторами, наслідком стає більше виробництво продукції. Однак звідси не випливає, нібито мають бути якісь приватні особи, що в якості власників цих активів отримують монетарні еквіваленти цих оцінок. Скорше ці пояснювальні ціни є показниками для складання ефективної схеми напрямів економічної діяльності. Хіба що за винятком роботи всіх типів, ціни за соціалізму не відповідають платні, виплачуваній приватним індивідам. Натомість прибуток, приписуваний природним і колективним активам, дістається державі, й тому ціни їх не мають ніякої дистрибутивної функції¹².

Тож треба визнати, що ринкові інституції є спільним явищем і для приватновласницького, й для соціалістичного устроїв та що слід розрізняти асигнувальну й дистрибутивну функції цін. А що за со-

ціалізму засоби виробництва й природні ресурси є державною власністю, то дистрибутивна функція виявляється значно обмеженою, тоді як приватно-власницька система використовує ціни в різних мірах для обох призначень. Як на мене, то годі визначити наперед, котра з цих систем, разом із численними проміжними між ними формами, найповніш відповідає вимогам справедливості. Загальної відповіді на це питання згодом немає, оскільки це великою мірою залежить від традицій, інституцій та соціальних сил кожної країни й від її конкретних історичних обставин. Теорія справедливості не містить цих речей. Але вона може схематично окреслити обриси справедливої економічної системи, що допускає декілька варіацій. Тоді політичне судження в будь-якому даному випадку засновуватиметься на тому, котра з варіацій найімовірніш спрацює найкраще на практиці. Така чи інша концепція справедливості є необхідною частиною всякої політичної оцінки, але самої її замало.

Ідеальна схема, яку ми накидаємо в наступних кількох параграфах, значною мірою послуговується ринковими облаштуваннями. Лише в цей спосіб, на мою думку, можна дати раду проблемі розподілу-дистрибуції як випадковій суто процедурній справедливості. Далі: ми також здобуваємо переваги дієвості й захищаємо важливу свободу вільного вибору заняття. Напочатку я виходжу з припущення, що цей устрій є демократією, яка володіє власністю, оскільки цей випадок, ймовірно, краще відомий¹³. Але, як я вже зазначав, це не означає, ніби ми свідомо вирішуємо наперед вибір устрою в конкретних випадках. Ані, звісно ж, не маємо ми на увазі, нібито реальні суспільства з приватною власністю на засоби виробництва не страждають від кричущих несправедливостей. Те, що в ідеалі існує така собі система, яка володіє власністю і є справедливою, зовсім не означає справедливості чи навіть стерпності історичних форм. І, звісно, те саме є істинним і щодо соціалізму.

43. Фонові інституції для дистрибутивної справедливості

Головна проблема дистрибутивної справедливості — це вибір соціальної системи. Принципи справедливості прикладаються до основної структури й реґулюють поєднання чільних її інституцій в єдину схему. Але, як ми вже переконалися, ідея справедливості як чесності має послуговуватися поняттям суто процедурної справедливості, щоб дати лад випадковостям конкретних ситуацій. Соціальну систему слід планувати так, щоб результуючий розподіл був справедливим, байдуже, як там повернуться справи. Аби досягти цієї мети, потрібно убгати соціальний та економічний процеси у рамки підхожих політичних та правових інституцій. Без належної схеми цих фонових інституцій результат дистрибутивного процесу не буде справедливим. Забракне фонової чесності. Я дам короткий опис цих опорних інституцій, якими вони можуть існувати в належно організованій демократичній державі, що дозволяє приватну власність на капітал і природні ресурси. Ці облаштування відомі, але може виявитися корисним поглянути, як вони відповідають двом принципам справедливості. Модифікації для випадку соціалістичного устрою я розгляну коротко згодом.

По-перше, я припускаю, що основна структура реґулюється справедливою конституцією, яка забезпечує свободи рівноправного громадянства (як це описано в попередньому розділі). Свободи совісті й думки вважаються за само собою зрозуміле, і підтримується справедлива цінність політичної свободи. Політичний процес провадиться, наскільки дозволяють це обставини, як справедлива процедура для вибирання з-поміж урядів і для запровадження справедливого законодавства. А ще я припускаю, що існує чесна (на противагу формальній) рівність можливостей. Це означає, що уряд, на додаток до підтримування звичайних різновидів соціального

понад капітал, намагається забезпечити рівні шанси освіти й культури для осіб із подібною обдарованістю й мотивацією або через субсидювання приватних шкіл, або через запровадження системи безплатних середніх шкіл. Він також запроваджує й гарантує рівність можливостей в економічній діяльності й у вільному виборі заняття. Досягається це через керування поведінкою підприємств та приватних спілок, а також через запобігання установленню монополістичних обмежень і перепон на шляху до бажаніших позицій. І, нарешті, уряд гарантує певний соціальний мінімум або через допомогу родинам і спеціальні виплати на хворобу та безробіття, або систематичніше через такі механізми, як категоризований додаток до заробітку (так званий негативний прибутковий «податок»).

Уряд, що установає ці фонові інституції, можна розглядати як такий, що ділиться на чотири гілки¹⁴. Кожна гілка складається з різних органів, чи то їхніх діяльностей, завданням яких є збереження певних соціальних та економічних умов. Ці поділи не накладаються на звичайну організацію уряду, але їх слід розуміти як відмінні функції. Асигнувальна гілка, наприклад, має підтримувати цінову систему в стані працездатної конкурентності, запобігаючи утворенню нерозсудкової ринкової влади. Такої влади не існує, поки неможливо зробити ринки конкурентоздатнішими у згоді з вимогами дієвості, географічними фактами й преференціями домашніх господарств. Асигнувальна гілка має ще завдання ідентифікувати й коригувати, скажімо, доладними податками й субсидіями, а також змінити у визначенні прав на власність, очевидніші з відхилень від дієвості, спричинені невдачею точного вимірювання цінами соціальних привілеїв і видатків. З цією метою можна вдатися до підхожих податків і субсидій, а то ще можна переглянути діапазон і визначення прав на власність. Гілка ж стабілізації, з другого боку, прагне домогтися доречно повної зайнятості в розумінні, що хто хоче ро-

боти, той може знайти її, й що вільний вибір заняття, перегруповання фінансів підтримуються потужним, дієвим попитом. Разом ці дві гілки покликані підтримати дієвість ринкової економіки взагалі.

За соціальний мінімум відповідає трансферна гілка. Згодом я розгляну, на якому рівні має бути установлений мінімум, а тим часом вистачить декількох загальних зауваг. Суттєва ідея тут та, що у своїй діяльності ця гілка враховує потреби, надаючи їм належної, з огляду й на інші претензії, ваги. Система конкурентної ціни не переймається потребами, а тому не може бути єдиним знаряддям розподілу. Мусить існувати такий розподіл праці поміж частинами соціальної системи, який відповідав би на правила справедливості здорового глузду. Різні інституції задовольняють різні претензії. Належним чином регульовані конкурентні ринки забезпечують вільний вибір заняття й ведуть до ефективного використання ресурсів і розподілу товарів по домашніх господарствах. Вони наділяють певною вагою загальноприйняті, пов'язані з платнею та заробітками правила, тоді як трансферна гілка гарантує певний рівень добробуту й шансу претензії вбогості. При нагоді я обговорю ці правила здорового глузду та як вони виникають у контексті різних інституцій. Релевантний момент тут той, що певні правила мають тенденцію асоціюватися зі специфічними інституціями. На фонову систему як цілість полишається визначення того, як урівноважувати ці приписи. А що принципи справедливості регулюють усю структуру, то їм ще випадає регулювати й рівновагу правил. Тож назагал ця рівновага варіюється відповідно до покладеної в її основу політичної концепції.

Зрозуміло, що справедливість дистрибутивних часток залежить від фонових інституцій і того, як вони розподіляють сукупний дохід, заробітні платні плюс трансфери. Існує небезпідставний сильний закид конкурентному визначенню сукупного доходу, оскільки цим нехтуються претензії вбогості й нале-

жного життєвого стандарту. З точки зору законодавчої стадії розважливо буде забезпечити себе й своїх нащадків супроти цих випадковостей ринку. Бо й справді, принцип різниці здогадно вимагає цього. Та коли вже забезпечено підхожий мінімум через трансфери, тоді може виявитися абсолютно справедливим, щоб решті сукупного доходу давати раду через цінову систему, виходячи з припущення, що вона є помірно дієвою й вільною від монополістичних обмежень, а нерозсудкові зовнішності усунуто. До того ж цей спосіб залагодження претензій вбогості видається ефективнішим за намагання регулювати прибуток нормованою мінімальною платнею і тому подібним. Краще наділити кожну гілку лише такими завданнями, що були б сумісними одне з одним. А що ринок не пристосований для того, щоб відповідати на претензії вбогості, то задовольняти їх слід якимось окремим облаштуванням. Отже, те, чи вдоволено принципи справедливості, спирається на питання, чи сукупний прибуток найменш привілейованих (платня плюс трансфери) є таким, щоб максимізувати їхні довготривалі сподівання (сумісні з примусовими обмеженнями рівної свободи й чесної рівності можливостей).

І, нарешті, є ще дистрибутивна гілка. Її завдання — зберігати відносну справедливість у дистрибутивних частках через засоби оподаткування й необхідні прилагодження у правах власності. Можна вирізнити два аспекти цієї гілки. По-перше, вона обкладає багатьма податками спадки та дарчості й накладає обмеження на права заповідання. Призначення цих стягнень і регулювань — не підіймати прибуткову частину (вивільняти ресурси для уряду), а безперервно коригувати розподіл достатку й запобігати таким зосереджуванням влади, що шкодили б справедливій цінності політичної свободи й чесній рівності можливостей. Наприклад, прогресивний принцип можна застосовувати для цілей добродійництва¹⁵. Це заохотить до ширшого розпо-
рошення власності, що, як видається, є необхідною

умовою, коли слід утримати справедливу цінність рівних свобод. Нерівне успадкування достатку є не більшою внутрішньо притаманною несправедливістю, ніж нерівне успадкування інтелекту. По правді, перше згодом легше підпорядковується соціальному контролю, але істотно важливе тут те, що засновані на кожному з них нерівності повинні якомога більше задовольняти принцип різниці. Отже, успадкування є дозволеним за умови, що результуючі нерівності обертаються на вигоду для найзнедоленіших, будучи при цьому ще й сумісними зі свободою та чесною рівністю можливостей. Як ми визначили раніше, чесна рівність можливостей означає певний набір інституцій, покликаний забезпечити подібними шансами на освіту й культуру осіб із подібною мотивацією й тримати позиції й посади відкритими для всіх на основі якостей і зусиль, розсудково пов'язаних із відповідними обов'язками й завданнями. Саме ці інституції стають загроженими, коли нерівності в достатку переходять за певну межу; та й політична свобода подібним чином має тенденцію до втрати своєї цінності, а репрезентативний уряд стає схильним бути таким лише з вигляду. Податки й постанови дистрибутивної гілки мають запобігати переходові за цю межу. Природно, що, де пролягає ця межа, там знаходиться й справа політичного судження, котре керується теорією, добрим глуздом і простою інтуїцією, принаймні в рамках широкого діапазону. На питання цього кшталту теорія справедливості має сказати небагато чого особливого. Мета її — формулювати засади, покликані регулювати фонові інституції.

Друга частина дистрибутивної гілки — це певна схема оподаткування, покликана підняти прибутки, яких вимагає справедливість. Соціальні ресурси мають бути вивільнені для уряду, аби він міг подбати про громадські блага й зробити трансферні платежі необхідними для того, щоб задовольнити принцип різниці. Проблема ця належить дистрибутивній гілці, оскільки тягар оподаткування має бу-

ти справедливо поділюваним і метою його є запровадження справедливих облаштувань. Не беручи до уваги багатьох складнощів, тут варто зазначити, що пропорційний податок на витрати може бути частиною найкращої податкової схеми¹⁶. З одного боку, йому віддається перевага перед усяким прибутковим податком (будь-якого типу) на рівні прибутковим здоровому глуздові правил справедливості, оскільки він накладає стягнення відповідно до того, скільки особа бере із загального запасу благ, а не відповідно до того, скільки вона вносить (припускаючи тут, що прибуток чесно зароблений). Знов же, пропорційний податок на сукупне споживання (скажімо, на кожен рік) може містити звичайні звільнення від обкладання податком з огляду на утриманців тощо; а ще він трактує кожного в однотипний спосіб (усе так само виходячи з припущення про чесну заробленість прибутку). Тож чи не краще вдаватися до прогресивних відсотків лише тоді, коли вони потрібні для збереження справедливості основної структури з огляду на перший принцип справедливості й на чесну рівність можливостей, а отже, для запобігання таким накопиченням власності й влади, які ймовірно можуть підірвати відповідні інституції. Дотримання цього правила може допомогти засвідчити котру-небудь важливу відмінність у питаннях політики. А коли й пропорційні податки покажуть свою більшу дієвість, тому, скажімо, що вони не так придушують стимули, це може стати вирішальним для їх долі, якщо виявиться можливим випрацювати здійсненну схему. Як і попереду, це питання політичного судження, а не частина котрої-небудь теорії справедливості. І в усякому випадку ми тут розглядаємо такий пропорційний податок як частину ідеальної схеми для добре організованого суспільства, аби проілюструвати зміст двох принципів. Звідси не випливає, ніби, за наявності несправедливості існуючих інституцій, навіть явно прогресивні прибуткові податки не є виправданими, коли зважено на всі речі.

На практиці нам доводиться зазвичай вибирати між кількома несправедливими чи не найліпшими облаштуваннями, й тоді звертаємося до неідеальної теорії, аби знайти там найменш несправедливу схему. Буває, що ця схема містить такі заходи й політики, які абсолютно справедлива система відкинула б. Дві кривди можуть скласти правду — в тому розумінні, що найкраще з наявних облаштувань може містити в собі певне урівноваження недовершеностей, якесь прилагодження відшкодовних несправедливостей.

Дві частини дистрибутивної гілки виводяться з двох принципів справедливості. Оподаткування спадку й прибутку з допомогою прогресивних відсотків (за потреби), а також правове визначення прав на власність, покликані забезпечити інституції рівної свободи у власносте-володіючій демократії та справедливую цінність запроваджуваних ними прав. Пропорційні податки на витрати (чи на прибутки) мають забезпечити надходження коштів на громадські блага, на трансферну гілку й установа чесної рівності можливостей в галузі освіти тощо, і все це задля здійснення другого принципу. Ми ніде не згадуємо про такі традиційні критерії оподаткування, як той, що податками обкладають людей відповідно до одержаних ними благ чи їхньої здатності платити¹⁷. Посилання на правила здорового глузду у зв'язку з витратними податками — це другорядне, підпорядковане міркування. Діапазон цього критерію регулюється принципами справедливості. Коли вже визнано питання дистрибутивних часток як проблему планування фонових інституцій, тоді ми переконуємося, що узвичаєні максими не мають незалежної сили, хоч би якими належними вони були у певних обмежених випадках. Виходити з іншого припущення не означає ставати на достатньо вичерпну точку зору (див. §47 нижче). Очевидним є також, що задум дистрибутивної гілки не висуває передумовою утилітаристських стандартних припущень про індивідуальні корисності. Наприклад, по-

датки на спадщину й прогресивні на прибуток не обґрунтовуються тією ідеєю, нібито індивіди мають подібні функції корисності, які задовольняють принцип граничного зменшення. Мета дистрибутивної гілки аж ніяк, звісно, не зводиться до максимізування чистої рівноваги задоволення, а полягає в установленні справедливих фонових інституцій. Сумніви щодо форми функцій корисності є іррелевантними. Ця проблема належить до утилітаристської, а не до контрактаріанської теорії.

Досі я виходив із того припущення, що мета різних гілок уряду — установити певний демократичний устрій, за якого земля й капітал перебувають у широкому, хоча, згодом, й не рівному володінні. Суспільство ділиться не так, щоб один котрийсь досить невеличкий сектор та контролював переважну більшість продуктивних ресурсів. Коли цього досягнуто й дистрибутивні частки задовольняють принципи справедливості, тоді знімаються й численні закиди соціалістичної критики на адресу ринкової економіки. Але зрозуміло, що принаймні в теорії котрий-небудь ліберально-соціалістичний режим теж може відповідати двом принципам справедливості. Нам треба тільки припустити, що засобами виробництва володіє держава та що підприємствами керують, скажімо, робітничі ради чи призначені ними директори. Демократично, у згоді з конституцією ухвалені колективні рішення визначають такі загальні риси народного господарства, як відсоток ощадження й пропорція суспільного виробництва, призначеного на істотно важливі громадські блага. За наявності результуючого економічного оточення підприємства, що регулюються ринковими силами, поводитимуться до значної міри так само, як і доти. Хоча фонові інституції набудуть відмінного вигляду, надто ж у випадку дистрибутивної гілки, немає в принципі причини, чом би й не були тут досягнуті справедливі розподільчі частки. Теорія справедливості сама по собі не сприяє такій чи іншій формі суспільного устрою. Як ми вже переконалися, рішення

про те, котра система ліпша для ось цього народу, залежить від його обставин, інституцій та історичних традицій.

Дехто з соціалістів заперечував і досі заперечує всі ринкові інституції як такі, що тяжіють до деградації, і ще дехто з них сподівався заснувати таке народне господарство, де б люди спонукалися здебільшого соціально-альтруїстичними мотивами. Щодо їхнього заперечення, то ринок і справді не є ідеальним облаштуванням, але за ринку й за наявності при цьому необхідних фонових інституцій такі усуваються найгірші аспекти так званого зарплатневого рабства. Тоді питання стає проблемою порівняння можливих альтернатив. Видається малоймовірним, щоб контроль економічної діяльності, здійснюваний бюрократією, яка неминує розвивається в соціально регульованій системі (керуваній чи з центру, чи через домовленості, укладені промисловими асоціаціями), переважив у справедливості контроль із допомогою цін (припускаючи, як завжди, необхідну структуру). Звісно, схема з конкуренцією є неособистісною й саморушною в деталях свого функціонування, а її конкретні результати не виражають свідомого рішення індивідів. Але в багатьох відношеннях це є заслугою такого облаштування, й використання ринкової системи не має на увазі браку розсудкової автономності людей. Демократичне суспільство може вибрати спирання на ціни з огляду на переваги такого напрямку, а тоді підтримувати фонові інституції, що їх вимагає справедливість. Це політичне рішення, а також регулювання цих довколишніх облаштувань, може бути абсолютно аргументованим і вільним.

До того ж теорія справедливості припускає якусь визначену межу соціально-альтруїстичної мотивації. Вона вважає, що індивіди й групи висувають конкуруючі претензії, тож вони, хоча й хочуть чинити справедливо, не є готовими відкинути свої інтереси. Тут немає потреби уточнювати далі, що це

припущення не має на увазі, нібито люди є егоїстичними у звичайному розумінні слова. Скорше суспільство, де всі можуть досягти свого повного блага чи де немає конфліктуючих вимог, а потреби всіх без примусу складаються водно до якогось гармонійного плану діяльності, є суспільством, що в певному розумінні перебуває поза межами справедливості. Воно ж бо усунуло ті випадки, коли необхідно буває апелювати до принципів права й справедливості¹⁸. Я не звертаюся до цього ідеального випадку, хоч яким бажаним він міг би бути. Однак нам годилося б зазначити, що навіть тут теорія справедливості відіграє важливу теоретичну роль: вона визначає умови, за яких спонтанна збіжність цілей і потреб індивідів не накидається і не вигадується, а виражає таку собі належну гармонію, суголосну з ідеальним благом. Тут мені не випадає розвивати ці питання далі. Головне тут те, що засади справедливості сумісні з цілковито відмінними типами соціального устрою.

І останній момент, який слід розглянути. Припустімо, що наведене вище витлумачення фонових інституцій є достатнім для наших цілей та що принципи справедливості ведуть до котроїсь певної системи урядової діяльності й правових дефініцій власності вкупі з якимось переліком податків. У цьому випадку сукупність державних видатків і необхідних джерел фінансових надходжень є добре визначеною, а результуючий розподіл прибутку й достатку, хоч би яким він виявився, є справедливим. (Див. далі §§44, 47). Одначе звідси не випливає, нібито громадяни не повинні вирішувати робити ще й інші громадські видатки. Коли досить велике число їх виснує, що граничні переваги громадських благ більші за вигоди від благ, які здобуваються через ринок, тоді належним буде знайти для уряду способи їх забезпечення. А що розподіл прибутку й достатку згодом є справедливим, то міняється й провідний принцип. Тож припустімо, що існує й п'ята гілка уряду — галузь обміну, яка

складається з особливого репрезентативного органу, котрий бере до уваги різні соціальні інтереси та їхні преференції до громадських благ. Її уповноважено конституцією розглядати лише такі законопроекти, які дозволяють урядові діяти незалежно від вимог справедливості, та й ті схвалювати лише тоді, коли вони задовольняють Вікселів критерій однастайності¹⁹. Це означає, що не буде проголосовано ні за які державні видатки, якщо тільки водночас не буде досягнуто домовленості (коли не одноголосної, то десь такої) про засоби, які покривали б їхню вартість. Вимагається при цьому яка-небудь пропозиція про нову державну діяльність, що містила б одну чи й більше альтернативних оборудок для повернення коштів. Вікселева ідея зводиться до того, що, коли громадське благо є дієвим використанням соціальних ресурсів, то мусить бути якась така схема для розподілу додаткових податків серед різних типів податкових платників, яка здобула б одноголосне схвалення. Коли ж ніякої такої пропозиції не знайдеться, тоді запропоновані видатки проголошуються марнотратством, іти на яке не слід. Отже, обмінна гілка працює за принципом дієвості, інститууючи фактично такий собі спеціальний договірний орган, який вишукує щось для громадських благ і послуг там, де відмовляє ринковий механізм. Однак тут годилося б додати, що на шляху до втілення цієї ідеї в життя стоять таки вельми реальні труднощі. Навіть коли не брати до уваги голосувальних стратегій і приховування преференцій, то й тоді розбіжності в здатності виторговувати-домовлятися, впливи реальних прибутків тощо можуть не дати ефективного результату. Тут коли й можливе розв'язання проблеми, то хіба що дуже приблизне. Однак я не стану зосереджуватися на цих складнощах.

Щоб не виникло непорозумінь, напрошуються деякі коментарі. По-перше, як наголошував Віксел, критерієм однастайності припускається справедливість існуючого розподілу прибутку й достатку, а

також поточного визначення прав на власність. Без цього важливого застереження той критерій мав би всі вади принципу дієвості, оскільки він просто виражає цю засаду для випадку державних видатків. Та коли ця умова задовольняється, тоді принцип однастайності доцільний. Тоді виправдання для використання державного апарату з метою примусити декотрих громадян платити за небажані їм вигоди, яких прагнуть інші, буде не більше, ніж присилувати їх відшкодовувати іншим їхні приватні витрати. Тож тепер критерій вигоди застосовується, тоді як досі до нього не вдавалися, а хто хоче ще більше державних видатків різних типів, той хай скористається обмінною гілкою, аби переконатися, чи можна погодитися на потрібні для цього податки. Розмір обмінного бюджету, на відміну від бюджету національного, тоді вже визначається тими видатками, що їх зрештою прийнято. Теоретично члени спільноти можуть зібратися докупити, щоб придбати громадських благ — аж до того моменту, коли гранична їх цінність дорівнюється вартості благ приватних.

Тут слід зазначити, що обмінна гілка має окремий репрезентативний орган. Підстава для цього — потреба наголошувати, що основою для цієї схеми слугує принцип вигоди, а не справедливості із її засадами. Оскільки концепція фонових інституцій покликана допомогти нам зорганізувати наші зважені судження про справедливості, то запона незнання прикладається до законодавчої стадії. Обмінна гілка — це лише комерційне пристосування. Не існує тут ніяких обмежень на інформацію (окрім хіба потрібних для надання схемі більшої дієвості), оскільки вона ґрунтується на усвідомленні громадянами своїх відносних оцінок громадських і приватних благ. Нам іще слід би заважати, що в обмінній гілці представники (й громадяни через своїх представників) цілком належно керуються своїми інтересами, тоді як при описуванні інших гілок ми виходимо з припущення, що принципи справедли-

вості застосовуються до інституцій тільки на основі загальної інформації. Ми намагаємося випрацювати те, що розумові законодавці, доречно обмежені запоною незнання і в цьому розумінні безсторонні, ухвалили б на реалізацію концепції справедливості. Ідеальні законодавці не голосують за свої інтереси. Тоді, строго кажучи, ідея обмінної гілки не є частиною чотиристадійної послідовності. І все ж є ймовірність поплутання урядової діяльності й державних видатків, призначення яких — підтримати справедливі фонові інституції, з діяльністю й видатками, що випливають із принципу вигоди. Гадаю, коли не випускати з уваги розрізнення між гілками, то концепція справедливості як чесності стає правдоподібнішою. Звісно, часто буває нелегко розрізнити два різновиди урядової діяльності, а деякі громадські блага можуть ніби розділитися на дві категорії. Тут я не беру цих проблем до розгляду, сподіваючись, що для теперішніх наших цілей це теоретичне розрізнення є досить зрозумілим.

44. Проблема справедливості між поколіннями

Тепер ми повинні розглянути питання справедливості між поколіннями. Немає потреби наголошувати труднощі, які зачіпає ця проблема. Вона піддає хоч би яку етичну теорію суворим, коли не неможливим, випробуванням. І все ж наше витлумачення справедливості як чесності було б неповним без певного обговорення цієї важливої справи. Проблема ця виникає в нинішньому контексті, бо все ще лишається відкритим питання, чи соціальну систему як ціле, економіку конкуренції в оточенні підхожої родини фонових інституцій, можна зробити такою, щоб вона задовольняла два принципи справедливості. Відповідь неминуче залежатиме, до певної міри принаймні від рівня, на якому випадає бути закладеним соціальному мінімуму. Але це, своєю чергою, упирається в те, як дале-

ко в майбутнє має простиратися пошана теперішнього покоління до претензій своїх наступників.

Досі я нічого не казав про те, наскільки щедрим слід бути соціальному мінімуму. Здоровий глузд може задовольнитися словами, що правильний рівень залежить від середнього достатку країни та що, за рівності всього іншого, підвищення середнього рівня має тягти за собою й зростання мінімуму. Або ще можна сказати, що належний рівень визначається узвичаєними сподіваннями. Але ці припущення незадовільні. Перше є недосить точним, оскільки воно не говорить, наскільки мінімум залежить від середнього достатку, а ще ж воно випускає з уваги інші релевантні аспекти на кшталт розподілу, тоді як друге не забезпечує критерію, аби сказати, коли ж самі узвичаєні сподівання будуть розсудковими. Однак, коли вже прийнято принцип різниці, звідси випливає, що мінімум слід закладати в той момент, який, беручи до уваги заробітну платню, максимізує сподівання найменш привілейованої групи. Прилагоджуючи обсяг трансферів (наприклад, виплат додаткового прибутку), можна збільшити чи зменшити перспективи знедоленіших, їхній показник первинних благ (вимірюваний через заробітну платню плюс трансфери) з тим, щоб досягти бажаного результату.

З першого погляду може видатися, ніби принцип різниці вимагає дуже високого мінімуму. Природно уявити при цьому, що більший достаток тих, кому краще ведеться, слід потроху зменшувати, аж поки зрештою кожному дістанеться майже один і той самий прибуток. Але це хибна концепція, хоча вона й може виявитися чинною за особливих обставин. Належним при застосуванні принципу різниці буде сподівання довготривалих перспектив найменш привілейованих, поширене й на прийдешні покоління. Кожне покоління повинне не тільки зберегти набутки культури й цивілізації, зберігши при цьому цілість тих справедливих інституцій, що були засновані, але й відкладати протягом кожного

часового періоду підхожий обсяг реальних накопичень капіталу. Це ощадження може набувати різних форм: від чистих інвестицій в машинобудування й інші засоби виробництва до вкладання коштів у науку та освіту. Коли ми припустимо на мить, що у нас є засада справедливих заощаджень, яка говорить нам про величину бажаних інвестицій, цим ми вже й визначимо рівень соціального мінімуму. Припустимо, щоб було простіше, що мінімум досягається через трансфери, кошти на які беруться з пропорційних видаткових (чи прибуткових) податків. У цьому випадку підняття мінімуму спричиняє зростання пропорції, за якою й оподатковується споживання (чи прибуток). Здогадно тоді, коли ця частка збільшується, настає такий момент, після якого відбувається одне з двох: або неспромога відкласти належні заощадження, або більші податки настільки відбиваються на економічній дієвості, що перспективи найменш привілейованих у теперішньому поколінні перестають поліпшуватися і навіть починають падати. В кожному випадку досягається правильний мінімум. Принцип різниці задовольняється, і в подальшому зростанні немає потреби.

Ці коментарі щодо того, як точно визначати соціальний мінімум, привели нас до проблеми справедливості між поколіннями. Знаходження принципу справедливих заощаджень — один з аспектів цього питання²⁰. Але ж я гадаю, що неможливо, наразі принаймні, визначити точні межі на те, чим має бути відсоток заощаджень. Як слід поділити тягар накопичення капіталу й підвищення стандарту цивілізації та культури між поколіннями? На це запитання, здається, немає визначеної відповіді. Однак звідси не випливає, нібито неможливо сформулювати певні значущі етичні обмеження. Як я вже казав, усяка моральна теорія характеризується певною точкою зору, з якої слід оцінювати політику, й незрідка може бути зрозуміло, що запропонована відповідь є хибною, навіть коли немає на-

похваті альтернативної доктрини. Тож видається очевидним, наприклад, що класичний приклад корисності, коли його прикласти до питань справедливості між поколіннями, веде в хибному напрямку. Адже коли взяти чисельність населення за змінну величину й постулювати високу граничну продуктивність капіталу та дуже віддалений часовий горизонт, то максимізування сукупної корисності може призвести до надмірного відсотка накопичення (щонайменше в близькому майбутньому). Оскільки, з морального погляду, немає підстав скидати з рахунку майбутній добробут на основі чисто часової преференції, тим вірогіднішим буде висновок, що більші вигоди майбутніх поколінь виявляться достатньо великими, аби переважити більшість хоч би яких нинішніх пожертв. Це може виявитися істинним хоча б тому, що з більшим капіталом і кращою технологією тоді буде можливим утримувати досить численне населення. Тож утилітаристська доктрина може спрямувати нас на вимогу тяжких жертв від убогіших поколінь заради більших вигод для тих, прийдешніх, кому вестиметься куди ліпше за нас. Але цей розрахунок вигод, який урівноважує втрати декого супроти здобутків інших, видається навіть менш виправданим у випадку поколінь, аніж серед сучасників. Навіть коли ми не можемо визначити точний принцип справедливих заощаджень, ми повинні бути здатними уникати подібних крайнощів.

Але ж доктрина суспільного договору дивиться на цю проблему з точки зору первісної позиції й вимагає від сторін ухвалення принципу належних заощаджень. Видається зрозумілим, що два принципи справедливості, якими вони є, нам слід пристосувати до цього питання. Бо коли принцип різниці застосувати до проблеми ощадження протягом поколінь, він спричиниться до відсутності ощадження взагалі або ж до такого ощадження, що виявиться недостатнім для поліпшення соціальних обставин настільки, аби можна було дієво здійсню-

ти усі рівні свободи. Йдучи за принципом справедливих заощаджень, кожне покоління робить свій внесок на користь тих, хто прийде потім, прийнявши, своєю чергою, пожертву від своїх попередників. Для пізніших поколінь немає способу зарадити становищу нещасливішого попереднього покоління. Отже, принцип різниці не підходить для питання справедливості між поколіннями, а проблему оощадження слід трактувати в якийсь інший спосіб.

Дехто гадає, що відмінні долі різних поколінь — це несправедливо. Герцен зауважує, що розвиток людства є своєрідною хронологічною несправедливістю, оскільки ті, хто житиме потім, користатимуться з трудів своїх попередників, не сплачуючи тієї самої ціни. І Канта бентежило те, що попередні покоління мають нести свої тягарі лише заради прийдешніх та що тільки останнім випадає добра доля зажити у вивершеній будівлі²¹. Ці почуття, хоч і цілковито природні, а недоречні. Бо, хоча пов'язаність поколінь і є специфічною, вона не породжує ніяких неподоланих труднощів.

Це природний факт, що покоління розтягуються в часі, а реальні економічні вигоди течуть лише в одному напрямку. Становище це є незмінним, тож не виникає й питання справедливості. Що є справедливим чи несправедливим — це питання того, як інституції дають раду природним обмеженням, і способу, як ті інституції засновано, аби користатися з історичних можливостей. Очевидно, якщо всі покоління мають бути у вииграшному становищі (за винятком хіба попередніх), то сторони мусять пристати на такий принцип заощаджень, який забезпечував би кожному поколінню одержання належного йому від своїх попередників, а прийдешнім — отримання належного від того, що живе нині. Єдиними економічними взаємообмінами між поколіннями є, скажімо, віртуальні зв'язки, себто відшкодовні прилагодження, що можуть бути ухвалені у первісній позиції, коли й приймається принцип справедливих заощаджень.

Але ж, коли сторони розглядають цю проблему, вони не знають, до котрого саме покоління вони належать, або, що те саме, на якій стадії цивілізованості перебуває їхнє суспільство. Їм годі визначити, чи воно бідне, чи відносно багате, переважно аграрне, а чи вже індустріалізоване й таке інше. Запаона незнання в цих відношеннях є повною. Та оскільки ми беремо теперішній час за момент вступної інтерпретації первісної позиції (§24), сторонам відомо, що вони сучасники, отож, якщо тільки ми не змінимо наших початкових припущень, у них немає причини погоджуватися на якесь там ощадження взагалі. Попередні покоління чи ощаджали, чи ні — у сторін на те немає ради. Тож щоб досягти розсудкового, розважливого результату, ми припускаємо, по-перше, що сторони представляють, скажімо, родинні лінії, які турбуються принаймні про своїх безпосередніх нащадків, а по-друге, що ухвалений принцип має бути таким, аби їм захотілося, щоб і всі попередні покоління були його дотрималися (§22). Ці примусові обмеження, разом із запоною незнання, покликані забезпечити, щоб будь-котре покоління дбало про всі інші.

Сторони, доходячи принципу справедливого ощадження (чи, точніше, обмежень на такі принципи), повинні запитати самі себе, скільки вони ладні ощаджати на кожній стадії розвитку, виходячи з припущення, що й всі інші покоління ощаджали й ощаджатимуть у відповідності з тим же самим критерієм. Їм слід зважити власну готовність ощаджати на будь-котрій даній стадії цивілізації, усвідомлюючи, що пропоновані ними відсотки мають регулювати весь період накопичування. Тут важливо зазначити, що принцип заощаджень є таким правилом, яке установлює певний належний відсоток (чи шкалу відсотків) для кожного рівня розвитку, себто правилом, котре визначає програму відсотків. Здогадно різні відсотки приписуються різним стадіям. Коли народ убогий і йому тяжко ощаджати, слід вимагати нижчого відсотка ощадження,

тоді як у заможнішому суспільстві можна розсудково сподіватися на більші заощадження, оскільки тягар ощаджання тут буде легшим. Зрештою, коли вже справедливі інституції є твердо установлені, а всі основні свободи — дієво реалізованими, чисте накопичення, що вимагається, падає до нуля. У цьому моменті суспільство виконує свій обов'язок справедливості через підтримування справедливих інституцій та зберігання їх матеріальної основи. Принцип справедливих заощаджень прикладається до того, що суспільство має ощаджати як предмет справедливості. Коли ж його члени бажають ощаджати для інших цілей, то вже інша річ.

Неможливо бути дуже точним щодо шкали (чи програми) відсотків, яка буде визнана; найбільше, на що можна сподіватися, коли виходити з цих інтуїтивних міркувань, це те, що вилучені будуть певні крайнощі. Тож ми можемо припустити, що сторони уникають накидання дуже високих відсотків на початкових стадіях накопичення, адже, хай навіть їм буде вигода від цього пізніше, вони мусять бути здатними щиро прийняти ці відсотки й тоді, коли їхнє суспільство раптом зубожіє. Напруження зобов'язаності застосовуються тут достоту, як і попереду (§29). З другого ж боку, вони хотітимуть від усіх поколінь, аби ті дбали про певне ощаджання (за винятком особливих обставин), оскільки це ж нам на користь, коли наші попередники виконали свою частку обов'язку. Цими спостереженнями встановлюються для правила заощаджень широкі межі. А ось ми ще трішки звузімо діапазон, припустивши, що сторони ставлять питання, сподіватися чого одне від одного на кожному рівні розвитку було б розсудково для членів суміжних поколінь. Вони намагаються стулити до купи програму справедливих заощаджень, урівноважуючи те, скільки вони були б готові заощадити для своїх безпосередніших наступників, супроти того, скільки, як їм здається, вони мають право вимагати від своїх ближчих попередників. Тож вони, уявивши себе, ска-

жімо, батьками, повинні допевнитися, як багато їм слід відкласти для своїх синів та онуків, зазначивши при цьому, чого вони, на їхню думку, правомірно могли б вимагати від своїх батьків та дідів. А коли вони дійдуть тієї оцінки, що видасться чесною з обох боків, належно взявши до уваги й поліпшення за певних обставин, тоді й буде точно визначено справедливий відсоток (чи шкалу відсотків) для тієї стадії. Коли це зроблено для всіх стадій, тоді й визначено принцип справедливих заощаджень. Звісно, сторони повинні всякчас пам'ятати про мету накопичувального процесу, а саме: про стан таку суспільства, яке матиме достатню базу для заснування дієвих справедливих інституцій, що в їхніх рамках можна реалізувати всі основні свободи. Коли припустити, що принцип заощаджень відповідає цим умовам, то в разі його дотримання жодне покоління не добачить вини ні за котрим іншим, байдуже, наскільки вони можуть виявитися віддаленими в часі.

Питання часової преференції й справ пріоритету я відкладу до подальших параграфів. А тим часом я хотів указати на кілька рис договірної підходу. По-перше, хоч це й очевидно, що принцип справедливих заощаджень не може в буквальному розумінні бути прийнятий демократично, концепція первісної позиції досягає цього ж самого результату. Оскільки ніхто не знає, до якого покоління він належить, то питання розглядається з точки зору всіх і через прийнятий принцип висловлюється таке чи інше справедливе погодження. Усі покоління є реально представленими у первісній позиції, оскільки будь-коли був би вибраний один і той самий принцип. Результатом стане якийсь ідеально демократичне рішення, що є справедливо прилагодженим до претензій кожного покоління, а отже, таким, яке задовольняє правило: що зачіпає всіх, те до всіх і стосується. До того ж швидко з'ясовується, що кожне покоління, за винятком, можливо, першого, виграє, коли підтримується розсудковий відсоток

ощадження. Процес накопичення, коли вже його розпочато й послідовно здійснювано, буде на благо всім наступним поколінням. Кожне передає наступному свій чесний еквівалент у реальному капіталі, як те визначено принципом справедливих заощаджень. (Тут не слід забувати, що капіталом є не лише фабрики, машинерія й таке інше, а ще ж і знання й культура, технології й навички, які уможливають справедливі інституції й справедливу цінність свободи.) Цей еквівалент передається взамін за одержане від попередніх поколінь, даючи прийдешнім змогу тішитися кращим життям у справедливішому суспільстві.

Ще для контрактаріанської доктрини характерне те, що вона визначає справедливе суспільство як мету процесу накопичення. Риса ця виводиться з того факту, що ідеальну концепцію справедливої основної структури закладено в принципах, вибраних у первісній позиції. В цьому відношенні справедливність як чесність протиставляється утилітаристським поглядам (§41). Принцип справедливих заощаджень можна розглядати як певну домовленість між поколіннями, що всі нестимуть свою чесну частку тягаря побудови й збереження справедливого суспільства. Мету процесу ощадження висувають заздалегідь, хоча розрізнити можна лише загальні напрямки. Конкретні обставини, в міру їх виникнення, визначають із часом і детальніші аспекти. Але в будь-якому випадку ніщо нас не зобов'язує весь час максимізувати й максимізувати невідзначено. Бо й справді, саме з цієї причини на принцип заощаджень пристають після ухвалення засад справедливості для інституцій, хай навіть принцип цей і звужує принцип різниці. Ці засади вказують нам на те, до чого слід прагнути. Принцип заощаджень являє собою вироблену в первісній позиції інтерпретацію прийнятого попередньо природного обов'язку підтримувати й розвивати справедливі інституції. У цьому випадку етична проблема зводиться до погодження щодо курсу на довготрива-

лий час — курсу, що трактує всі покоління справедливо упродовж усієї історії даного суспільства. Те, що видається чесним для осіб у первісній позиції, визначає справедливість у цьому випадку, як і в інших.

Значущість останньої стадії суспільства, однак, не слід кривотлумачити. Хоча всі покоління повинні вносити свою частку в справу досягнення справедливого стану речей, після якого більше вже не вимагається ніякого подальшого чистого ощадження, стан цей не випадає уявляти як один-єдиний, що надає значення, цілеспрямованості й результативності усьому процесові. Підпорядковуються вони одне одному не більше, ніж індивіди, й жодне з поколінь не переважає будь-котрого іншого в претензіях. Життя народу сприймається як така собі схема співпраці, що розпросторюється в історичному часі. Воно має керуватися тією самою концепцією справедливості, що регулює й співпрацю сучасників.

І, нарешті, та остання стадія, для якої робиться ощадження, не є періодом великого достатку. Це міркування, либонь, варто б трохи наголосити. Прийдешній достаток може й не бути надмірним для деяких цілей, та й середній достаток може, в абсолютних термінах, не сягати дуже високих показників. Справедливість не вимагає, щоб попередні покоління ощаджали так, аби пізніші були просто багатшими. Ощадження вимагається як умова здійснення повної реалізації справедливих інституцій та рівних свобод. Якщо й доводиться удаватися до додаткового накопичення, то це з інших причин. Помилково було б уявляти, нібито справедливе й добре суспільство мусить розраховувати на високий у матеріальному відношенні стандарт життя. Чого люди хочуть, так це сповненої значення праці у вільному спілкуванні з іншими, причому ці спілки регулюють свої стосунки одна з одною в рамках структури справедливих основних інституцій. Для досягнення цього стану речей не треба великого багатства.

По суті, коли переступити в цьому певну межу, надмір достатку може стати справжньою перешкодою, в кращому випадку беззмістовною розвагою, коли не спокусою до зловживання та пустопорожнєності. (Звісно, визначення значущої праці є саме по собі проблемою. Хоча це й не є однією з проблем справедливості, я в §79 присвячую цьому декілька зауваг.)

Тепер нам слід поєднати принцип справедливих заощаджень із двома засадами справедливості. Робиться це з допомогою припущення, що цей принцип визначають із точки зору найменш привілейованих у кожному поколінні. Саме репрезентативні особи з цієї розтягнутої в часі групи мають, через реальні прилагодження, точно визначати відсоток накопичення. Вони й беруться насправді примусово обмежувати застосування принципу різниці. В будь-якому поколінні їхні сподівання годиться максимізувати — за умови відкладання заощаджень, що були б визнані. Тож повне формулювання засади різниці містить у собі принцип заощаджень як примусове обмеження. Тоді як перший принцип справедливості й засада чесних можливостей передують принципів різниці в рамках поколінь, принцип заощаджень звужує діапазон між ними.

Звісно, немає потреби, щоб оощадження з боку не таких облогодіаних відбувалося шляхом їхньої активної участі в інвестиційному процесі. За нормальних умов воно скорше полягає у схваленні ними економічних та інших облаштувань, необхідних для належного накопичення. Досягається оощадження через прийняття як політичного судження про ті напрями політики, що їх призначення — поліпшувати життєвий рівень пізніших поколінь найменш привілейованих, утримуючись тим самим від безпосередніх наявних здобутків. Через підтримування цих облаштувань можна здійснювати необхідне оощадження, і жодна репрезентативна особа в будь-якому поколінні найзнедоленіших не зможе поскаржитися на невнесення іншою своєї частки.

Оцього й вистачить для короткого окреслення декотрих головних рис принципу справедливих заощаджень. Тепер ми можемо перекоонатися, що особи в різних поколіннях мають обов'язки та зобов'язаності одне перед одним достоту, як їх мають і сучасники. Теперішнє покоління не може чинити, як йому заманеться, бувши зв'язаним принципами, що були б обрані у первісній позиції для визначення справедливості між особами в різні моменти життя. До того ж люди мають природний обов'язок підтримувати й розвивати справедливі інституції, і для цього й потрібно розвивати цивілізацію до певного рівня. Виведення цих обов'язків та зобов'язань може видатися спочатку трохи притягнутим за вуха застосуванням доктрини суспільного договору. І все ж ці вимоги були б визнані у первісній позиції, а отже, концепція справедливості як чесності охоплює ці речі, анітрохи не змінюючи своєї основної ідеї.

45. Часова преференція

Я весь час виходив із припущення, що при вибиранні принципу заощаджень особи у первісній позиції не мають часової преференції в чистому вигляді. Годилося б розглянути підстави для цього припущення. У випадку індивіда уникання чистого часового воління є рисою розумовості. Як стверджує Сіджвік, розумовість означає безстороннє ставлення до всіх сторін нашого життя. Чиста різниця розташованості в часі, ранішості чи пізнішості чого-небудь, не є сама по собі розумовою, раціональною підставою для більшого чи меншого зважання на неї. Звісно, на перевагу теперішню чи з близького майбутнього можна більше зважати, з огляду на більшу її певність чи ймовірність, і нам слід брати до уваги те, як зміниться наша ситуація й здатність до конкретних задоволень. Але жодна з цих речей не виправдовує віддавання нами переваги меншому теперішньому перед більшим май-

бутнім благом просто з огляду на його ближче розташування в часі²² (§64).

Але ж Сіджвік гадав, що поняття універсального й індивідуального блага є в істотних відношеннях подібними. Він вважав, що, достоту як благо однієї особи вибудовується через порівняння й поєднання різних благ кожного моменту, коли вони змінюють одне одне в часі, так і універсальне благо конструється через порівняння й поєднання блага багатьох різних індивідів. Стосунки частин із цілим та однієї з одною є, мовляв, у кожному випадку аналогічними, оскільки засновуються вони на накопичувальному принципові корисності²³. Тож на принципі справедливих заощаджень для суспільства не повинна впливати чисто часова преференція, оскільки, як і попереду, різна темпоральна позиція осіб і поколінь не виправдовує сама по собі відмінного їх потрактування.

Оскільки у справедливості як чесності принципи справедливості не є розширеннями принципів розумового вибору для однієї особи, то доведення хибності часового воління має бути іншого типу. Питання це вирішується через посилання на первісну позицію, та, коли вже ми дивимося на нього з цієї перспективи, ми доходимо того ж самого висновку. Для сторін немає жодної підстави надавати хоч би якої ваги простому розташуванню в часі. Їм треба вибрати відсоток оощаджання для кожного рівня цивілізації. Якщо вони роблять розрізнення між давнішими й віддаленішими періодами на тій підставі, скажімо, що майбутні стани справ видаються не такими важливими нині, то нинішній стан справ видається не таким важливим у майбутньому. Хоча всяке рішення має ухвалюватися ось зараз, у них немає підстави удаватися радше до нинішнього нехтування майбутнім, аніж до майбутнього нехтування нинішнім. Ситуація симетрична, і як один вибір, так і другий однаково довільні²⁴. Оскільки особи у первісній позиції стають на точки зору всіх періодів, будучи улеглыми запоні незнання, то ця

симетрія їм зрозуміла, й вони не пристануть на такий принцип, що надавав би ближчим періодам більшої чи меншої ваги. Лише в цей спосіб вони зможуть досягти послідовної, з усіх точок зору, угоди, адже визнати принцип часової преференції означає уповноважити розташованих по-різному в часі оцінювати претензії одне одного з допомогою різних мірок, засновуючись лише на цій випадковості.

Як і в випадку раціональної розважливості, відкидання чистої часової преференції є цілком сумісним і з враховуванням непевностей та мінливості обставин. Не виключає воно й удавання до процентної ставки (і в соціалістичній, і в приватновласницькій економіці) для виділення обмежених коштів на інвестування. Обмеження тут скорше те, що в першопринципах справедливості нам не дозволяється трактувати покоління по-різному лише на тих підставах, що вони стоять раніше чи пізніше в часі. Первісна позиція так визначається, що веде до коректного в цьому відношенні принципу. У випадку індивіда чиста часова преференція є ірраціональною: вона означає, що він не розглядає всіх моментів як однакові частини одного життя. У випадку ж суспільства чисте часове воління є несправедливим: воно означає (у звичайнішому випадку, коли з рахунку скидається майбутнє), що нині суцці користаються зі свого становища в часі задля сприяння своїм власним інтересам.

Контрактаріанський погляд збігається, отже, з Сіджвіковим у відкиданні часової преференції як підстави для соціального вибору. Живі можуть, коли дозволять собі спонукатися подібними міркуваннями, покривдити своїх предків і нащадків. Але ж ця точка зору може видатися протилежною демократичним принципам, бо іноді говориться, що вони вимагають, аби бажання теперішнього покоління визначали соціальну політику. Звісно, припускається, що ці преференції потребують, щоб їх прояснили й з'ясували за належних обставин. Ко-

лективне ощадження для майбутнього має багато аспектів громадського блага, і в цьому випадку виникають проблеми ізоляції й певності²⁵. Але, припустивши, що ці труднощі переборено й що поінформоване колективне судження теперішнього покоління є відомим за необхідних умов, можна ще подумати, нібито демократичний погляд держави не схвалює ініціатив уряду, спрямованих на благо прийдешніх поколінь, навіть тоді, коли громадське судження є явно помилковим.

Коректність цієї точки зору залежить від того, як її інтерпретувати. Її не заперечити закидом, мовляв, вона є описом такої собі демократичної конституції. Коли волю громадськості чітко виражено у законодавстві й соціальній політиці, тоді вже урядові не подолати її без втрати при цьому своєї демократичності. Адже його ніхто не уповноважував анулювати погляди електорату щодо необхідної величини ощадження. Якщо демократичний устрій виправданий, тоді здобуття урядом цього повноваження призводить зазвичай до більшої несправедливості, порушуючи рівновагу. Ми мусимо вибирати з-поміж конституційних облаштувань відповідно до ймовірності породження ними справедливого й дієвого законодавства. Демократом є той, хто вірить, що демократична конституція найкраще відповідає цьому критерію. Але його концепція справедливості містить і положення про справедливі претензії майбутніх поколінь. Навіть коли в практичній справі вибору устроїв останнє слово лишається за виборцями, то це тільки тому, що ймовірнішою є слушність електорату, аніж уряду, вповноваженого переборювати електоратові бажання. Однак, оскільки справедлива конституція навіть за сприятливих обставин є випадком неабсолютної процедурної справедливості, народ усе ж таки може ухвалити хибне рішення. Через заподіяння, скажімо, незворотної шкоди народ може увічнити тяжкі кривди, завдані іншим поколінням, а от за іншої якоїсь форми урядування цього можна було б запобігти.

До того ж несправедливість може бути абсолютно очевидною — й довідною як така, за допомогою тієї самої концепції справедливості, що лежить в основі самого демократичного устрою. Декілька з принципів цієї концепції можуть реально бути більш чи менш експліцитними в конституції, а також часто цитуватися, при її інтерпретації, поінформованою юридичною думкою.

Отже, в цих випадках демократ може й мати підставу вчинити опір народній волі через підхожі форми непослуху чи навіть, коли він є урядовцем, спробувати знехтувати її. Хоча хтось і вірить у правильність демократичної конституції, і приймає обов'язок її підтримувати, цей обов'язок коритися конкретним законам може бути подоланим у ситуаціях, де колективне судження виявляється досить-таки несправедливим. Немає ж бо нічого священно-недоторканного в рішенні народу про рівень заощаджень, а його упередженість стосовно часової преференції не заслуговує на особливу шану. Фактично відсутність скривджених сторін — прийдешніх поколінь — із тим більшою силою ставить цю упередженість під сумнів. Людина перестане бути демократом аж тоді, коли дійде висновку, що кращою була б яка-небудь інша форма урядування, й спрямує свої зусилля до цієї мети. А поки вона в це не вірить, а тільки думає, що належні форми непослуху, наприклад, акти громадянської непокори чи відмови щось чинити з огляду на веління совісті, є і необхідними й розсудковими, доречними способами поправити демократично запроваджену політику, доти її поведінка є сумісною з прийняттям демократичної конституції. У наступному розділі я розгляну цю справу докладніш. А тим часом істотний момент тут той, що колективна воля стосовно забезпечення майбутнього підпорядковується, як і всі інші соціальні рішення, принципам справедливості. Особливі риси цього випадку не роблять із нього винятку.

Тут ми повинні завважити, що відкидання суто часової преференції як першопринципу є сумісним із визнанням того, що певне нехтування майбутнім може й поліпшити критерії, які інакше були б хибними. Наприклад, я вже зазначав, що утилітаристський принцип може призвести до вкрай високого відсотка ощадження, що спричиняє надмірні труднощі для попередніх поколінь. Цей наслідок можна до певної міри підправити нехтуванням добробуту тих, хто житиме у майбутньому. Оскільки добробут пізніших поколінь вимушено поціновується нижче, то й не треба вже ощаджати стільки, як тепер. Можна ще варіювати необхідне накопичення через прилагодження параметрів у постульованій функції корисності. Тут не випадає обговорювати ці питання²⁶. На жаль, я можу хіба що висловити ту думку, що ці засоби просто зм'якшують наслідки хибних принципів. Становище є в деяких аспектах близьким до того, що подибується в інтуїціоністських концепціях, котрі поєднують норму корисності з принципом рівності (див. §7). Там критерій рівності, доречно зважений, слугує для коригування критерію корисності, коли прийнятним не виявляється жоден із окремо взятих принципів. Тож аналогічним способом, розпочинаючи з ідеї, що належним відсотком ощадження є той, котрий максимізує соціальну корисність на тривалий час (максимізує неподільне), ми можемо отримати правдоподібніший результат за умови надання меншої ваги добробутові прийдешніх поколінь; а найдоречніше нехтування може залежати від швидкості приросту населення, від продуктивності капіталу й такого іншого. Що ж нам робити? А прилагодити певні параметри так, аби дійти висновку, що більше узгоджувався б із нашими інтуїтивними судженнями. Ми можемо з'ясувати, що для досягнення справедливості між поколіннями потрібні саме ці модифікації в принципі корисності. Звісно, запровадження часової преференції може обернутися поліпшенням у подібних випадках, але я гадаю, що посилян-

ня на неї в цей спосіб є свідченням того, що ми виходили з некоректної концепції. Існує різниця між ситуацією тут і згаданим попереду інтуїціоністським поглядом. Неподібно до принципу рівності, часова преференція не має внутрішньо притаманної етичної привабливості. Вводиться вона в який-небудь суто спеціальний спосіб, аби зм'якшити наслідки критерію корисності.

46. Подальші випадки пріоритету

Проблема справедливих заощаджень може бути використана для ілюстрації подальших випадків пріоритету справедливості. Однією з рис контрактаріанської доктрини є те, що вона установлює вищу межу на кількість заощаджень, які можуть вимагатися від котрого-небудь покоління для добробуту поколінь прийдешніх. Принцип справедливих заощаджень діє як таке собі примусове обмеження на відсоток накопичення. Кожна доба повинна внести свою чесну частку в досягнення умов, необхідних для справедливих інституцій і справедливої цінності свободи, але поза цим не можна вимагати більшого. Але ж можуть заперечити, що особливо тоді, коли сума вигод дуже велика й являє собою довготермінові етапи розвитку, можуть вимагатися вищі відсотки оощадження. Дехто може зайти ще далі й стверджувати, нібито нерівності в достатку й владі, які порушують другий принцип справедливості, можуть бути виправдані, коли подальші економічні й соціальні вигоди є досить великими. Аби підперти чимось свої погляди, вони можуть указувати на випадки, в яких ми начебто приймаємо подібні нерівності й відсотки накопичення задля добробуту пізніших поколінь. Кейнс зазначає, наприклад, що тих незмірних накопичень капіталу, які були здійснені перед першою світовою війною, нізащо не нагромадило б таке суспільство, де достаток розподіляється порівну²⁷. Су-

спільство у XIX столітті, каже він, було влаштоване так, щоб віддати збільшений прибуток до рук тих, хто нізащо б не спромігся його спожити. Тодішні скоробагатки виховувалися не на прикладах великих витрат, віддаючи перевагу надаваній інвестуванням владі перед втіхами безпосереднього споживання. Саме нерівність у розподілі достатку вможливила швидке нагромадження капіталу й більш чи менш стало поліпшення життєвого рівня всіх. Саме цей факт, на Кейнсову думку, і став головним виправданням капіталістичній системі. Коли б багатії взяли й витратили своє нове багатство на самих себе, такий устрій був би відкинутий як нестерпний. Звісно, існують дієвіші й справедливіші способи піднімати рівень добробуту й культури, аніж ті, що їх описав Кейнс. Лише за особливих обставин, включаючи сюди й скромність капіталістичного класу на противагу аристократському потуранню своїм бажанням, суспільство могло б отримувати інвестиційні фонди, обдаровуючи багатих більшим багатством, ніж їм годилося б витратити на самих себе. Але істотно важливий тут той момент, що Кейнсове виправдання (байдуже, слушні чи ні його засновки) може мати чинність лише у випадку поліпшення становища робітничого класу. Хай їхні обставини й видаються тяжкими, але Кейнс здогадно стверджує, що, хоча система й кульгала на численні кричущі несправедливості, тоді не існувало реальної можливості усунення тих кричущостей та покращення умов найменш привілейованих. За інших облаштувань становище трудящої людини було б навіть іще гіршим. Нам немає потреби з'ясовувати, чи відповідають ці погляди істині. Досить буде зазначити: всупереч тому, що можна було б подумати, Кейнс не говорить, нібито злигодні вбогих виправдані більшим добробутом прийдешніх поколінь. А це узгоджується з пріоритетом справедливості над дієвістю й більшою сумою вигод. Коли тільки є зазіхання на примусо-

ві обмеження справедливості у справі заощаджень, кожного разу слід доводити, що обставини такі, що непорушення їх призведе до ще більшої кривди тих, на кого падає несправедливість. Цей випадок аналогічний вже обговореним під рубрикою пріоритету свободи (див. §39).

Зрозуміло, що ті нерівності, які мав на увазі Кейнс, також порушують принцип чесної рівності можливостей. Так хід міркувань велить нам розглянути те, що слід довести, аби виправдати порушення цього критерію, та як сформулювати належне правило пріоритету²⁸. Багато авторів гадають, нібито чесна рівність можливостей призвела б до серйозних наслідків. Вони-бо вірять у те, що істотно важливими для громадського блага є певний різновид ієрархічної соціальної структури й існування правлячого класу із розгалуженими спадковими рисами. Політичну владу повинні здійснювати люди, досвідчені в конституційних традиціях їхнього суспільства й навчені з дитячих літ їх приймати; люди, чії амбіції стримуються привілеями й принадами їхньої забезпеченої позиції. Інакше ставки виростають надто високо й ті, кому бракує культури й переконаності, починають змагатися одне з одним, аби дістатися до контролю державної влади заради своїх вузьких цілей. Так Берк вірив, що знані родини й взагалі правляча верства роблять внесок мудрості свого політичного правління до загального добробуту від покоління до покоління²⁹. І Гегель гадав, що обмеження у рівності можливостей на кшталт першородства є істотно важливими для забезпечення класу землевласників, підходящого для політичної ролі з огляду на його незалежність від держави, пошуком вигоди й багатоманітних випадковостей громадянського суспільства³⁰. Привілейовані облаштування родини і власності готують облагодіяних ними до яснішого розуміння загальної вигоди для блага всього суспільства. Звісно, не треба сприяти будь-чому, що тільки схоже на жор-

стко стратифіковану систему; можна стверджувати протилежне, мовляв, істотно важливо для сили правлячого класу, аби особи з незвичайними талантами були спроможні прокласти собі шлях у нього, щоб той клас їх повністю прийняв. Але це застереження сумісне із запереченням принципу чесних можливостей.

Тож, аби узгодити це з пріоритетом чесних можливостей над принципом різниці, недосить доводити, як начебто роблять це Берк із Гегелем, що ціле суспільство, включно з найменш облагодіяними, має вигоду з певних обмежень на рівність можливостей. Нам доведеться ще й стверджувати, що спроба усунути ці нерівності відгукнулася б такою завадою соціальній системі й операціям народного господарства, що врешті-решт можливості знедолених виявилися б іще дужче обмеженими. Пріоритет чесною можливості, як і в паралельному випадку з першенством свободи, означатиме, що нам слід апелювати до тих шансів, які надаються людям, обділеним можливостями. Нам доведеться вважати, що їм відкрито ширший діапазон бажаних альтернатив, аніж це було б у протилежному випадку.

Не деталізуватиму цих складнощів далі. Однак тут ми повинні зазначити, що, незважаючи на внутрішнє життя й культуру родинного впливу (як і чи не на все інше), на мотивацію дитини та її здатність скористатися з освіти, а отже, своєю чергою, й на її життєві перспективи, ці впливи не є неминуче несумісними з чесною рівністю можливостей. Навіть у добре організованому суспільстві, що задовольняє два принципи справедливості, родина може бути перепорою до рівних шансів між індивідами. Бо, як я вже визначив, другий принцип вимагає лише рівних життєвих перспектив у всіх верствах суспільства для подібно обдарованих і мотивованих. Коли є відмінності між родинами в одній і тій самій верстві, тоді, хай навіть чесна рівність можливостей і визнається між верствами, рівності в шансах між індивідами не буде. Ця ймовірність по-

рушує питання того, як далеко можна просунути поняття рівності шансів; але коментування цього я відкладаю на пізніше (§77). А тут зауважу лишень, що дотримання принципу різниці й правил пріоритету, які він припускає, знижує нагальність досягнення абсолютної рівності можливостей.

Я не доскіпуватимуся, чи існують переконливі аргументи на користь ієрархічно-класової структури, які переважили б принцип чесної рівності можливостей. Ці речі не є частиною теорії справедливості. Релевантний момент тут той, що, хоча такі точки зору й можуть іноді видатися самообслуговувальними й лицемірними, вони правильні, коли стверджують (коректно чи ні), що можливості найменш обласодіяних верств спільноти стануть ще обмеженішими, якщо усунути ці нерівності. Слід вважати, що вони не є несправедливими, оскільки при цьому не існує умов для досягнення повної реалізації принципів справедливості.

Відзначивши ці випадки пріоритету, я тепер хочу дати остаточне формулювання двох принципів справедливості для інституцій. Задля вичерпності наведу повністю й попередні формулювання.

ПЕРШИЙ ПРИНЦИП

Кожна особа повинна мати рівне право на щонайширшу сукупну систему рівних основних свобод, яка була б сумісною з подібною системою свободи для всіх.

ДРУГИЙ ПРИНЦИП

Соціальні й економічні нерівності слід так упорядкувати, аби вони були:

а) і на найбільшу користь для найменш привілейованих, відповідно до принципу справедливих заощаджень,

б) і прив'язані до посад та позицій, відкритих для всіх за умов чесної рівності можливостей.

ПЕРШЕ ПРАВИЛО ПРІОРИТЕТУ (ПРІОРИТЕТ СВОБОДИ)

Принципи справедливості мають бути класифіковані в лексичному порядку, а тому основні свободи можуть бути обмежені лише задля свободи. Тут існують два випадки:

- а) не така широка свобода повинна зміцнювати поділювану всіма сукупну систему свобод;
- б) менша, ніж рівна, свобода має бути прийнятною для тих, хто має меншу свободу.

ДРУГЕ ПРАВИЛО ПРІОРИТЕТУ (ПРІОРИТЕТ СПРАВЕДЛИВОСТІ НАД ДІЄВІСТЮ Й ДОБРОБУТОМ)

Другий принцип справедливості лексично передреє принципів дієвості й засаді максимізування суми вигод, а чесна можливість передреє принципів різниці. Тут маємо два випадки:

- а) нерівність можливостей повинна підвищувати шанси наділених меншими можливостями;
- б) надмірно високий відсоток оцадження має при збалансованості пом'якшувати тягар тих, хто несе це на собі.

Скажу ще, задля коментарю, що ці засади й правила пріоритету, безперечно, є неповними. Доведеться, авжеж, робити ще й інші модифікації, але далі ускладнювати формулювання принципів я не буду. Досить тут зауважити, що, коли ми переходимо до неідеальної теорії, лексичне впорядкування двох принципів, а також імпліковані цим упорядкуванням оцінки, припускають правила пріоритету, які видаються досить розсудковими в багатьох випадках. Із допомогою різних принципів я намагався проілюструвати, як можна користуватися цими правилами, а ще вказати на їхню правдоподібність. Отже, класифікація принципів справедливості в ідеальній теорії віддзеркалює й веде застосування цих принципів до неідеальних ситуацій. Вона визначає, за котрі з обмежень треба братися в

першу чергу. Можна не сумніватися, що в екстремальніших і заплутаніших випадках неідеальної теорії цей пріоритет правил підведе; справді-бо, ми можемо не знайти ніякої задовільної відповіді взагалі. Але ми мусимо спробувати відсунути судний день якнайдалі й постаратися так упорядкувати суспільство, щоб він ніколи й не настав.

47. Правила справедливості

Оце вже ми й вивершили начерк системи інституцій, який задовольняє два принципи справедливості. Коли вже ми допевнилися в справедливості відсотка заощаджень чи точно визначили належний діапазон відсотків, тепер ми маємо критерій для прилагодження рівня соціального мінімуму. Сума трансферів і вигод із істотно важливих громадських благ має бути узгоджена так, щоб підвищити ті сподівання найменш облагодіяних, які сумісні з необхідними заощадженнями й підтриманням рівних свобод. Коли основна структура набуває цієї форми, тоді розподіл, що результує з неї, буде справедливим (чи принаймні не несправедливим), незалежно від його сутності. Кожен дістає той сукупний прибуток (заробітки плюс трансфери), на який він має право за державної системи правил, що на них засновуються його законні сподівання.

Але ж, як ми вже переконалися раніше (§14), центральною рисою цієї концепції дистрибутивної справедливості є те, що вона містить великий елемент чисто процедурної справедливості. Жодної спроби не робиться для визначення справедливого розподілу благ і послуг на основі інформації про преференції й претензії конкретних індивідів. Цей тип знання розглядається як іррелевантний із доречно загальної точки зору, і в будь-якому випадку він уводить складнощі, що їх годі владнати з допомогою принципів стерпної простоти, на які розсудково було б сподіватися згоди від громадян. Але

якщо поняттю чисто процедурної справедливості судилося мати успіх, для цього необхідно, як я вже сказав, закласти справедливу систему довокoliшніх інституцій та безсторонньо нею керувати. Спирання на чисто процедурну справедливість висуває передумовою, щоб основна структура задовольняла два принципи.

Це витлумачення дистрибутивних часток є просто розвитком знаної ідеї, що прибуток і заробітна платня будуть справедливими тоді, коли (здійснено) конкурентна система цін є належно організованою й закріпленою в справедливій основній структурі. Ці умови є достатніми. Результуючий розподіл є випадком фонові справедливості за аналогією з наслідком якої-небудь чесної гри. Але нам потрібно розмірковувати, чи ця концепція вписується в наші інтуїтивні ідеї справедливого й несправедливого. Зокрема, нам слід поцікавитися, наскільки добре вона узгоджується із притаманними здоровому глуздові правилами справедливості. От ніби ми взагалі знехтували цими поняттями. Зараз я хочу довести, що їх можна витлумачити й пояснити їхнє підпорядковане місце.

Цю проблему можна викласти наступним чином. Міл слушно доводив, що, поки людина лишається на рівні правил здорового глузду, неможливе ніяке примирення цих максим справедливості. Наприклад, у випадку заробітної платні правила: «Кожному по заслuzі», «Що заробив, те й отримай» — це прийняті ними самими несприятливі для них накази. До того ж, якщо ми бажаємо приписати їм певну вагу, вони не дають нам ніякого способу визначити, як переконатися в їхніх відносних вартостях. Отже, приписи здорового глузду не виражають якоїсь визначеної теорії справедливої або чесної заробітної платні³¹. Однак звідси не випливає, як начебто припускає Міл, ніби можна знайти задовільну концепцію завдяки самому прийняттю утилітаристського принципу. Тут і справді потрібен якийсь вищий принцип — але ж, окрім кориснос-

ті, є й інші альтернативи. Можливо навіть піднести котре-небудь із цих правил або ж якесь їх поєднання до рівня першопринципу, от як коли проголошується: «Від кожного — за його потребами»³². З точки зору теорії справедливості, два принципи справедливості визначають правильний вищий критерій. Тому проблема полягає в тому, щоб розмірковувати, чи зумовлені здоровим глуздом правила справедливості виникнуть у добре організованому суспільстві та як вони приймуть відповідну кожному з них вагу.

Розгляньмо випадок заробітної платні в абсолютно конкурентній економіці серед оточення справедливої основної структури. Припустімо, що кожне підприємство (державної чи приватної власності) мусить пристосовувати розміри своєї платні до довготермінових сил пропозиції й попиту. Розміри заробітної платні, яку виплачують підприємства, не можуть бути настільки великими, щоб неможливо було ту платню виплатити, а чи настільки низькими, щоб достатнє число робітників не запропонувало свої вміння, зважаючи на інші наявні можливості їх застосування. За рівноваги відносна привабливість різних робіт, враховуючи всі речі, буде рівною. Тож легко й пересвідчитися, як виникає все розмаїття правил справедливості. Вони просто ідентифікують особливості робіт, що є значущими або для попитової, або для постачальної сторони ринку, чи й для обох. Попит підприємства на робітників визначається граничною продуктивністю праці, себто чистою цінністю внеску одиниці праці, вимірюваної в продажній ціні товарів, які воно виробляє. Вартість цього внеску до підприємства ґрунтується, зрештою, на ринкових умовах, на тому, що домашні господарства ладні заплатити за різні товари. Досвід і підготовка, природна здібність та особливе «ноу-хау» — все це сприяє отриманню премії. Підприємства готові платити більше особам із подібними характеристиками, бо продуктивність їхня більша. Цей факт пояснює й надає ваги прави-

лу «кожному відповідно до його внеску», а ще, як особливі випадки, ми маємо: кожному відповідно до його підготовки чи до його досвіду тощо. Але та-кож, коли подивитися з боку пропозиції, премії слід виплачувати, якщо доводиться умовляти тих, хто може згодом запропонувати свої послуги, взяти на себе вартість професійної підготовки й відкласти свою трудову діяльність на майбутнє. Подібним чином і роботи, пов'язані з непевним чи нестабільним працевлаштуванням, або ж із небезпечними чи украй напруженими умовами, мають тенденцію бути краще оплачуваними. Інакше годі знайти людей на такі робочі місця. Ця обставина породжує правила на кшталт: кожному відповідно до його зусиль чи до ризику, на який він наражається, й таке інше. Навіть коли припускається, що індивіди мають однакову природну здібність, ці норми все одно виникають — із потреб економічної діяльності. Коли дано цілі одиниць виробництва й пошукачів роботи, тоді певні характерні риси виокремлюються як релевантні. В будь-який час практика заробітної платні підприємств схильна визнавати ці правила й, допускаючи ще певний час на прилагодження, наділяє їх вагою, що її вимагають ринкові умови.

Все це видається досить зрозумілим. Важливішими є декілька наступних моментів. З одного боку, різні умови справедливості з усією ймовірністю породжують майже одні й ті самі правила здорового глузду. Отже, в суспільстві, що регулюється принципом корисності, всі названі вище норми найімовірніш дістануть своє визнання. Поки цілі економічних чинників є досить подібними, до цих правил неминуче апелюють, і практика заробітної платні експліцитно бере їх до уваги. А з другого боку, важливості, що приписуються цим правилам, не будуть назагал одними й тими самими. Ось тут і розходяться концепції справедливості. Бо не тільки буде тенденція оперувати практикою заробітної платні по-іншому, а й довготермінова течія еконо-

мічних подій майже напевне візьме інший курс. У той час, коли родина фонових інституцій керується чіткими концепціями, ринкові сили, до яких мають пристосовуватися підприємства й робітники, не лишаються тими самими. Відмінна рівновага пропозиції й попиту подбає про те, щоб різні правила збалансувати по-різному. Отже, контраст між концепціями справедливості виявляється не на рівні норм здорового глузду, а скорше у відносному й змінному наголошуванні, що його ці норми набувають із часом. У жодному разі узвичаєне чи загальноприйняте поняття чесного чи справедливого урівноважування не можна брати за фундаментальне, оскільки зазвичай воно ґрунтується на принципах, що регулюють фонову систему й необхідні прилагодження до поточних обставин.

Один приклад може прояснити цей момент. Припустимо, що основна структура одного суспільства забезпечує чесну рівність можливостей, тоді як основна структура другого — ні. Тоді в першому суспільстві правило «Кожному відповідно до його внеску», в його конкретнішій формі: «Кожному відповідно до його підготовки й освіти», правдоподібно дістане куди менше ваги. Це ймовірно може бути істинним, навіть коли ми припустимо, як підказують факти, що особи мають різні природні здібності. Підстава для цього та, що в першому суспільстві, де набагато більше осіб дістають блага професійної підготовки й освіти, пропозиція кваліфікованих індивідів буде набагато більшою. Коли немає обмежень на вступ або коли є недовершеності в ринку капіталів для позичок (чи субсидій) на освіту, тоді премії, що дістаються обдарованішим, будуть набагато меншими. Відносна різниця в заробітках між класами привілейованіших і найнижче оплачуваних має тенденцію зводитися нанівець, і ця тенденція навіть дужчає за дотримання принципу різниці. Отже, правилу «кожному відповідно до його підготовки й освіти» надається меншої ваги в першому, ніж у другому суспільстві, а більшої ваги

надають правилу «кожному відповідно до його зусиль». Звісно, всяка концепція справедливості вимагає, щоб, коли соціальні умови зміняться, зазвичай мінялася й належна рівновага правил. Послідовне застосування її принципів протягом тривалого часу поступово так переформовує соціальну структуру, що ринкові сили й собі зміщуються, тим самим підрегульовуючи й вагу правил. Немає нічого священно-недоторканного в існуючій рівновазі, навіть коли вона правильна.

До того ж істотно важливо згадати, що норми здорового глузду посідають підпорядковане місце. Іноді це дається нелегко, бо ж вони відомі з повсякденного життя й тому з усією ймовірністю займають чільне місце в нашому мисленні, дарма що не підтверджене їхнім похідним статусом. Жодного з цих правил не випадає правдоподібно піднести до рівня першопринципу. Здогадно кожне з них виникло у відповідь на котру-небудь релевантну рису, пов'язану з певними конкретними інституціями, причому ця риса є лиш однією серед багатьох інших, а ці інституції — особливого типу. Прийняття одного з них у якості першопринципу напевне призведе до занедбання інших речей, що їх необхідно брати до уваги. І коли всі правила чи багато з них трактуються як першопринципи, тоді немає здобутку в системній ясності. Правила здорового глузду перебувають на непідхожому рівні загальності. Аби допевнитися в належності першопринципів, треба зайти за них. Здогадно декотрі правила видаються спочатку цілком загальними. Наприклад, припис «кожному відповідно до його внеску» охоплює чимало випадків розподілу в абсолютно конкурентній економіці. Коли прийняти маргінально-виробничу теорію розподілу, тоді кожен чинник виробництва отримує певний прибуток відповідно до того, скільки він додає до загальної продуктивності (при цьому припускається приватна власність на засоби виробництва). У цьому розумінні робітникові виплачується повна вартість результатів його праці, не

більше й не менше. На перший погляд це вражає нас як щось дуже чесне. Апелювання тут до традиційної ідеї природного права на власність у якості плодів нашої праці. Тому деяким авторам правило внеску видається задовільним як принцип справедливості³³.

Однак легко переконатися, що це зовсім не так. Граничний продукт праці залежить від пропозиції й попиту. Те, що індивід вносить своїм трудом, варіюється у зв'язку з попитом підприємств на його вміння, а це, своєю чергою, змінюється разом із попитом на вироби підприємств. На індивідовому внескові відбивається й те, скільки пропонується подібних талантів. Тож не випадає припускати, ніби дотримання правила внеску веде до справедливого результату, якщо тільки покладені в його основу ринкові сили й відображувані ними наявність можливостей не регулюються належним чином. А це, як ми вже переконалися, наводить на думку, що основна структура є назагал справедливою. Отже, немає іншого способу надати належної ваги правилам справедливості, як тільки інституювати довколишні облаштування, що їх вимагають принципи справедливості. Декотрі інституції й справді можуть вияскравлювати певні правила, наприклад, у такий спосіб, що конкурентна економіка робить наголос на правилі внеску. Але спробуймо розглянути ізольоване застосування хоч би котрого правила — й не дійдемо жодного висновку про справедливість кінцевого розподілу. Всеосяжне зважування численних правил здійснює ціла система. Тож нормувати вбогість лишається трансферній гілці, бо вона зовсім не виступає у ролі припису для заробітної платні. Нам, щоб поцінувати справедливість дистрибутивних часток, слід узяти до уваги сукупну дію фонових інституцій, пропорцію прибутку й достаток, що виводиться з кожної галузі³⁴.

Попередньому нашому витлумаченню правил здорового глузду й ідеї чисто процедурної справедливості можуть закинути, мовляв, абсолютно конку-

рентну економіку годі реалізувати взагалі. Чинники виробництва ніколи насправді не отримують своїх граничних продуктів, і так чи так, а за сучасних умов над різними галузями промисловості незабаром запановують декілька великих фірм. Конкуренція в кращому випадку виявляється неабсолютною, й особи одержують менше за цінність свого внеску, і в цьому розумінні вони є експлуатованими³⁵. Відповіддю на це є, по-перше, що в будь-якому випадку концепція належно регульованого конкурентного народного господарства з підходящими фоновими інституціями є ідеальною схемою, що демонструє, як можуть бути реалізовані два принципи справедливості. Вона слугує для ілюстрування змісту цих принципів, а також виводить один спосіб, у який або приватновласницька економіка, або ж соціалістичний устрій може задовольнити цю концепцію справедливості. Оскільки існуючим умовам завжди бракує ідеальних припущень, ми маємо якесь поняття того, що є справедливим. До того ж ми перебуваємо в кращій позиції, щоб оцінити, наскільки серйозними є існуючі недовершеності, й ухвалити найкращий спосіб наближення до ідеалу.

Другий момент такий. Те розуміння, в якому особи зазнають експлуатації через ринкові недовершеності, є вкрай специфічним: тут, власне, порушується правило внеску, а стається це тому, що цінова система перестає бути дієвою. Але ж, як ми допіру переконалися, цей припис є лиш одним серед численних третьорядних норм, а що рахується реально, так це злагодженість функціонування цілої системи й того, чи ці недоліки відшкодовуються ще десь. Далі: оскільки не виконується в основному принцип дієвості, то можна ще й сказати, що експлуатується вся спільнота. Але по суті поняття експлуатації є тут недоречним. Воно означає закорінену в фоновій системі глибоку несправедливість і має небагато спільного з неефективністю ринків³⁶.

І, нарешті, з огляду на підпорядковане місце принципу дієвості у справедливості як чесності, неминучі відхилення від ринкової довершеності не викликають особливої тривоги. Тут важливіше, щоб така чи інша схема конкуренції давала простір для принципу вільного спілкування й індивідуального вибору заняття на тлі чесної рівності можливостей та щоб дозволяла домашнім господарствам регулювати своїми рішеннями виробництво товарів для приватних потреб. Основною передумовою тут виступає сумісність економічних облаштувань з інституціями свободи й вільних об'єднань. Тож коли ринки є доладно конкурентними й відкритими, тоді чисто процедурна справедливість буде здійсненим поняттям, якого можна дотримуватися. Вона видається застосовнішою на практиці, ніж інші традиційні ідеали, будучи експліцитно сформульованою для скоординування безлічі можливих критеріїв в одну когерентну й здійснену концепцію.

48. Законні сподівання й моральна заслуга

Здоровий глузд зазвичай припускає, що прибуток і достаток, і взагалі все хороше в житті, має розподілятися згідно з моральною заслугою. Справедливість, мовляв,— це щастя згідно з доброчесністю. Хоч і визнається, що цього ідеалу годі досягти повністю, він виступає підхожою концепцією дистрибутивної справедливості, принаймні як принцип, що виглядає вірогідним на перший погляд, і суспільству слід намагатися зреалізувати його, наскільки це дозволяють обставини³⁷. Але ж справедливість як чесність відкидає цю концепцію. Такий принцип не був би обраний у первісній позиції. Здається, немає способу визначити належний критерій у тій ситуації. До того ж поняття розподілу згідно з доброчесністю неспроможне провести розрізнення між моральною заслугою й законним сподіванням. Тож істинним є те, що особи

й групи беруть участь у справедливих облаштуваннях, що вони отримують претензії одне від одного у відповідності до визнаних громадськістю правил. Виконавши різні дії, заохочувані існуючими облаштуваннями, вони тепер мають певні права, й справедливі дистрибутивні частки шанують ці претензії. Отже, справедлива схема відповідає тому, на що люди мають право; вона задовольняє їхні законні сподівання як такі, що засновані на соціальних інституціях. Але те, на що вони мають право, не є ні пропорційним внутрішньо притаманній їм вартості, ні залежним від неї. Принципи справедливості, що регулюють основну структуру й точно визначають обов'язки й зобов'язаності індивідів, не згадують моральної заслуги, і дистрибутивні частки не мають тенденції їй відповідати.

Ця точка зору виводиться з попереднього витлумачення правил здорового глузду й їхньої ролі в чисто процедурній справедливості (§47). Наприклад, при визначенні заробітної платні конкурентна економіка надає ваги правилу внеску. Але, як ми переконалися, розмір внеску особи (оцінений через її граничну продуктивність) залежить від пропозиції й попиту. Звісно, моральна вартість особи не змінюється відповідно до того, скільки людей пропонують подібні уміння чи скільки їх забажало того, що вона може створювати. Ніхто ж не припускає, нібито коли чийсь здібності користуються меншим попитом чи погіршилися (як у випадку зі співаками), то й моральна заслуженість тієї особи зазнає подібної зміни. Усе це абсолютно очевидне й давно погоджене³⁸. Це просто відбиває зазначений раніше (§17) факт, що один із фіксованих моментів наших моральних суджень полягає в тому, що ніхто не заслуговує в розподілі природних активів на більше місце, ніж він (вона) заслуговує на своє початкове стартове місце в суспільстві.

До того ж жодне з цих правил справедливості не націлюється на винагороджування доброчесності. Наприклад, премії, що дістаються рідкісним при-

родним талантам, мають покривати витрати на їхню професійну підготовку, заохочувати їх до зусиль навчання, а також спрямовувати їхню здібність туди, де вона найкраще сприяє загальному інтересові. Отримувані в результаті дистрибутивні частки не співвідносяться з моральною вартістю, оскільки початкова обдарованість природними якостями й випадковості їх зростання та плекання змалку є довільними з моральної точки зору. Правило, що, з інтуїтивного погляду, найбільше наближається до винагородження моральної заслуги, це припис розподілу відповідно до зусилля чи, сказати б краще, до сумлінного зусилля³⁹. Знов же, однак, видається зрозумілим, що на зусилля, яке особа готова зробити, впливають її природні здібності й навички, а також відкриті перед нею альтернативи. Є більша ймовірність, за рівності всього іншого, що краще обдаровані матимуть совісні прагнення, і, здається, немає способу скинути з рахунку їхній більший талан. Ідея винагородження заслуги не є застосовною на практиці. І, звісно ж, моральна вартість ігнорується до тієї міри, коли вже наголошується межа вбогості. Ані не має основна структура тенденції урівноважувати правила справедливості з тим, щоб за лаштунками досягти потрібної відповідності. Вона регулюється двома принципами справедливості, які цілковито визначають інші цілі.

Того самого висновку можна дійти і в інший спосіб. У попередніх заувагах не пояснювалося поняття моральної вартості як таке, що є відмінним від претензій особи, заснованих на її законних сподіваннях. Припустімо, отже, що ми визначаємо це поняття й доводимо, що воно не співвідноситься з дистрибутивними частками. Нам треба розглянути саме тільки добре організоване суспільство, себто таке суспільство, де інституції є справедливими, і цей факт визнано громадськістю. А ще його члени мають сильне чуття справедливості, дієве бажання коритися існуючим правилам і давати одне одному те, на що вони мають право. У цьому випадку ми

можемо припустити, що кожен має рівну моральну вартість. Тепер ми визначили це поняття в термінах чуття справедливості, бажання діяти у відповідності до засад, що були б вибрані у первісній позиції (§72). Але очевидно, що тлумачена в цей спосіб рівна моральна вартість осіб не спричиняється до рівності дистрибутивних часток. Всяк має одержати те, на що, як велять принципи справедливості, він має право, а ці ж останні не вимагають рівності.

Істотно важливий момент тут той, що концепт моральної вартості не забезпечує нас першопринципом дистрибутивної справедливості. Це тому, що його не можна вводити доти, доки не здобудуть визнання принципи справедливості й природного обов'язку та зобов'язаності. А коли вже ці засади є напихваті, тоді й моральну вартість можна визначити як наділену чуттям справедливості, а чесноти (як я їх розгляну згодом, у §66) можна схарактеризувати як бажання чи тенденції діяти за відповідними принципами. Отже, концепт моральної вартості є вторинним після концептів права й справедливості, і він не відіграє ніякої ролі в незалежному визначенні дистрибутивних часток. Цей випадок аналогічний зв'язку між незалежними правилами власності й законами про пограбування та крадіжку. Ці переступи й вади, що до них призводять, мають своєю передумовою інституцію власності, яку засновано для першочергових і незалежних соціальних цілей. Коли б якесь суспільство zorganizувалося з метою винагороджування моральної заслуги в якості свого першопринципу, то це було б схоже на запровадження інституції власності лише задля покарання злочинців. Отже, критерій «кожному відповідно до його доброчесності» не був би вибраний у первісній позиції. А що сторони бажають розвивати свої концепції блага, то в них немає підстав об'являти свої інституції так, щоб дистрибутивні частки визначалися моральною заслугою, хай

навіть вони б і зуміли вишукати яку-небудь апріорну норму для її визначення.

У добре організованому суспільстві індивіди здобуваються на претензії на якусь частку соціального продукту через роблення певних речей і при заохоченні існуючими облаштуваннями. Законні сподівання, що виникають при цьому, — це інша сторона, так би мовити, принципу чесності й природного обов'язку справедливості. Бо так, як людина має обов'язок підтримувати справедливі облаштування й зобов'язаність робити свою справу, коли вже вона прийняла в них певну позицію, так особа, що скорилася схемі й внесла свою частку, має право на відповідне ставлення з боку інших. Вони повинні задовольнити її законні сподівання. Тож коли існують справедливі економічні облаштування, тоді претензії індивідів належно задовольняються посиленням на правила й приписи (з відповідними їхніми важливостями), що їх ці практики приймають за релевантні. Як ми вже переконалися, некоректно було б сказати, ніби справедливі дистрибутивні частки винагороджують індивідів згідно з моральною їх вартістю. Але що ми можемо сказати, так це те, що, як то зазвичай мовиться, справедлива схема віддає належне кожній особі, себто вона наділяє кожного тим, на що він (вона) має право, як те визначено самою схемою. Принципи справедливості для інституцій та індивідів стверджують, що так чинити — чесно.

Але ж годиться й те зазначити, що навіть, хоча претензії особи регулюються існуючими правилами, ми все ж можемо робити розрізнення між мати право на щось і заслужити його в якому-небудь відомому, але неморальному розумінні⁴⁰. Проілюструймо це таким прикладом. Після гри часто кажуть, що та сторона, котра програла, заслуговувала на виграш. При цьому мають на увазі не те, ніби переможці не мають права претендувати на своє чемпіонство чи на які там дістаються їм трофеї. Ні,

цим хочуть сказати, що команда-невдаха показала у вищій мірі ті вміння й якості, яких вимагає гра і виявлення яких надає спортові його привабливості. Ось чому невдахи справді заслуговували на виграш, але програли через невезіння чи через які інші випадковості, що спричинилися до їхнього програшу в змаганні. Подібним же чином навіть найкращі економічні облаштування не завжди ведуть до таких наслідків, яким можна було б віддати перевагу. Претензії, що на них реально здобуваються індивіди, неминуче відхиляються, більше чи менше, від тих претензій, для допущення яких і накреслено схему. Декотрі особи у привілейованих позиціях, наприклад, можуть не мати у вищій мірі, ніж інші, бажаних якостей і здібностей. Усе це досить очевидне. Тут це має таке значення, що, хоча ми й справді можемо розрізнити претензії, шанування яких вимагають від нас існуючі облаштування, коли дано, що індивіди зробили та як повернулися справи, й ті претензії, що результували б за ідеальніших обставин, ніщо з цього не наводить на думку, ніби дистрибутивні частки мали б бути у злагоді з моральною вартістю. Навіть коли все складається в щонайкращий спосіб, усе одно не виникає тенденції до збіжності розподілу й доброчесності.

Безперечно, дехто все ще може наполягати, що дистрибутивні частки повинні відповідати моральній вартості хоча б до тієї міри, до якої вона є ймовірною. Вони можуть вірити, ніби, коли в тих, кому краще ведеться, немає вищого морального характеру, то належність їм більших переваг буде кривою для нашого чуття справедливості. Але ж ця думка може виникнути й від уявлення про дистрибутивну справедливість як про щось протилежне справедливості ретрибутивній. Це правда, що в більш-менш добре організованому суспільстві ті, кого покарано за порушення справедливих законів, як правило, скоїли щось лихе. Це тому, що завданням кримінального права є підтримування основ-

них природних обов'язків, які забороняють нам зазіхати на здоров'я й життя інших осіб а чи позбавляти їх свободи й власності, отож покарання мають слугувати саме цій меті. Вони не є просто такою собі схемою обкладання податками та тягарями, призначення яких — надати ціни певним формам поведінки і в цей спосіб скерувати поведінку людей у напрямку взаємної вигоди. Було б куди ліпше, коли б ніхто й ніколи не коїв передбачених карним кодексом дій⁴¹. Тож схильність до скоєння подібних дій є ознакою поганої вдачі, й у справедливому суспільстві правові покарання мають падати лише на тих, хто виказує ці вади.

Зрозуміло, що розподіл економічних і соціальних вигод — це зовсім інша річ. Ці облаштування не є, сказати б, такою протилежністю карному праву, коли, наскільки одне карає певні переступи, настільки друге винагороджує моральну вартість⁴². Функція нерівних дистрибутивних часток має охоплювати витрати на професійну підготовку й освіту, приваблювати індивідів до таких місць і спілок, де вони найпотрібніші з соціальної точки зору тощо. Коли припустити, що всі приймають правильність мотивації егоїстичних та групових інтересів, які належно регулюються котримось чуттям справедливості, тоді всяк вирішує робити ті речі, що найкраще узгоджуються з його цілями. Коливання заробітної платні й прибутку, а також пов'язані з робочим місцем приробітки покликані просто впливати на цей вибір так, аби кінцевий результат узгоджувався з дієвістю й справедливістю. В добре організованому суспільстві не буде потреби в карному праві, за винятком хіба тих випадків, коли цього вимагатиме проблема безпеки. Питання кримінальної справедливості належить переважно до теорії часткового послуху, тоді як витлумачення дистрибутивних часток — до теорії беззастережного послуху та, отже, до обмірковування ідеальної схеми. Уявлення про дистрибутивну й ретрибутивну спра-

ведливості як про протилежності є цілковито хибним і припускає таке виправдання для дистрибутивних часток, яке є відмінним від того, що вони мають насправді.

49. Порівняння зі змішаними концепціями

Хоча я часто порівнював принципи справедливості з утилітаризмом, я ще не сказав нічого про змішані концепції. Тут слід пригадати, що ці останні визначаються через підміну другого принципу справедливості нормою корисності й іншими критеріями (§21). Тепер я повинен розглянути й ці альтернативи, особливо ж тому, що багато хто може визнати їх за розсудковіші, доречніші, ніж принципи справедливості, які начебто накидають, спочатку принаймні, досить суворі вимоги. Але відразу ж слід наголосити, що всі змішані концепції приймають перший принцип, а отже, визнають первинне місце за рівними свободами. Жоден із цих поглядів не є утилітаристським, бо навіть коли підмінити засадою корисності другий принцип чи якусь його частину, скажімо, принцип різниці, концепція корисності все одно матиме підпорядковане місце. Отже, поки однією з головних цілей справедливості як чесності лишається побудова альтернативи класичній утилітаристській доктрині, мета ця досягається навіть коли ми, зрештою, приймемо не два принципи справедливості, а радше котру-небудь змішану концепцію. До того ж, коли визнається важливість першого принципу, тоді, здається, в цих альтернативах зберігається й істотна риза теорії суспільного договору.

Але ж із цих зауваг з усією очевидністю випливає, що проти змішаних концепцій куди тяжче аргументовано сперечатися, ніж проти принципу корисності. Багато авторів, що начебто сповідують котрий-небудь варіант утилітаристського погляду, хай навіть його виражено туманно як урівноважу-

вання й гармонізування соціальних інтересів, висувають чіткою передумовою таку чи іншу фіксовану конституційну схему, що гарантувала б основні свободи до певного мінімального рівня. Тож насправді вони дотримуються якої-небудь змішаної доктрини, й тому нам не випадає й далі удаватися до сильних аргументів із позиції свободи. Отже, основна проблема тут — це те, що можна все-таки сказати на користь другого принципу на противагу засаді корисності, коли обидва принципи примусово обмежено засадою рівної свободи. Нам треба дослідити підстави для відкидання норми корисності навіть у цьому випадку, хоча й зрозуміло, що ці підстави не будуть такими самими вирішальними, як причини, щоб відкинути класичну й «середню» доктрини.

Розгляньмо спочатку таку змішану концепцію, що наближається до принципів справедливості: власне, той погляд, який виникає, коли принципом корисності, обмеженим примусово певним соціальним мінімумом, підмінюють засаду різниці, а все інше лишається без змін. Але ж трудність тут та сама, що й з інтуїціоністськими доктринами взагалі: як вибрати соціальний мінімум та прилагодити його до мінливих обставин? Будь-хто при користуванні двома принципами справедливості може також позірно досягти рівноваги між максимізуванням середньої корисності й підтриманням належного соціального мінімуму. Коли б ми застановилися тільки на зважених судженнях того будь-кого, а не на його доведенні цих суджень, то могли б і не відрізнити його оцінок від думок когось іншого, хто виступив би послідовником цієї змішаної концепції. Для досягнення цього результату існує, як я припускаю, достатня широта у визначенні рівня соціального мінімуму за змінних умов. То як же нам переконатися, чи особа, котра приймає цей змішаний погляд, не спирається фактично на принцип різниці? Звісно ж, та особа не усвідомлює свого посилення на нього, бо насправді вона може навіть відки-

дати саме припущення про таке своє посилення. Але з'ясовується, що рівень, який призначається потрібному мінімуму, що примусово обмежує принцип середньої корисності, веде до точнісінько таких самих наслідків, які виникли б, коли б та особа й справді йшла за цим критерієм. До того ж особа неспроможна пояснити, чому вона вибирає саме цей мінімум; щонайбільш вона може сказати, що ухвалює те рішення, яке видається їй найдоладнішим. Але ж ми зайдемо задалеко, стверджуючи, ніби така особа дійсно удається до принципу різниці, оскільки її судження можуть відповідати якій-небудь іншій нормі. Однак правда, що концепцію справедливості все ще треба ідентифікувати. Відхилення між цими сценами для визначення належного мінімуму лишає дане питання нез'ясованим.

Подібне ж можна сказати й про інші змішані теорії. Тож хто-небудь може вирішити примусово звузити «середній» принцип із допомогою запровадження котроїсь дистрибутивної вимоги або самої по собі, або в поєднанні з якимось доречно вибраним мінімумом. Наприклад, можна підмінити принцип різниці цим критерієм, щоб максимізувати середню корисність менше якоїсь частки (чи кратного числа) стандартного відхилення результуючого розподілу⁴³. А що це відхилення буде найменшим, коли всяк досягатиме тієї самої корисності, то цей критерій свідчить про більшу, ніж за «середнього» принципу, турботу про не таких облягодіяних. Але ж інтуїціоністські риси цього погляду також зрозумілі, бо нам треба поцікавитися, як слід вибирати частку (чи кратне число) стандартного відхилення та як цей параметр має змінюватися з самою середньою величиною. І знов принцип різниці може відійти на задній план. Цей різновид змішаного погляду стоїть на одному рівні з іншими інтуїціоністськими концепціями, що скеровують нас до пошуку множинності цілей. Бо чинним буде те, що, за умови підтримування певного мінімального рівня, бажаними цілями є й більший середній добробут, й

більший рівний розподіл. Одна інституція є недвозначно кращою за котру-небудь іншу, якщо вона перевершує її в обох відношеннях.

Однак різні політичні погляди зрівноважують ті цілі по-різному, й ми потребуємо критеріїв для визначення їхніх відносних важливостей. Факт той, що назагал ми не погоджуємося на дуже багато, коли визнаємо цілі цього типу. Слід визнати, що належно деталізоване зважування цілей є імпліцитним у доладно повній концепції справедливості. У повсякденному житті ми часто задовольняємося переліком правил здорового глузду й політичних цілей, додаючи, що в конкретних питаннях маємо зрівноважувати їх у світлі загальних фактів ситуації. Хоча це й добра практична порада, але вона не виражає чітко сформульованої концепції справедливості. Людині, по суті, кажуть скласти своє судження в міру її спроможностей і в рамках структури цих цілей як директив. Недвозначно бажанішими є тільки ті напрями політики, яким можна віддати перевагу в кожному відношенні. І навпаки: принцип різниці є відносно точною концепцією, оскільки він категоризує всі комбінації цілей відповідно до того, наскільки добре вони сприяють перспективам найменш облягодіяних.

Тож попри факт, що принцип різниці видається з першого погляду трохи специфічною концепцією, він усе ж таки може слугувати критерієм, який, коли прилучити його до інших засад справедливості, стає на задньому плані й контролює важливості, котрі розкриваються в наших повсякденних судженнях так, як би їм відповідали різні змішані принципи. Наш узвичаєний спосіб покладання на інтуїцію, що керується нормами нижчого порядку, може затьмарити існування елементарніших принципів, якими пояснюється сила цих критеріїв. Звісно, те, чи два принципи справедливості, й особливо засада різниці, розгортають наші судження про дистрибутивну справедливість, можна з'ясувати лише через розвиток наслідків цих принципів у певній доклад-

ності й через зазначання, наскільки ми готові прийняти важливості, до яких вони ведуть. Можливо, й не буде ніякого конфлікту між цими наслідками й нашими зваженими судженнями. Звісно, при цьому не повинно бути людей із тими судженнями, що є фіксованими точками,— з положеннями, котрі ми, здається, не стали б переглядати ні за яких передбачуваних обставин. А інакше два принципи не будуть повністю прийнятними й доведеться робити їм якусь ревізію.

Та, либонь, наші повсякденні погляди не несуть у собі нічого дуже вже визначеного про проблему зрівноважування конкурентних цілей. Коли так, тоді головне питання буде, чи можемо ми пристати на куди точніше визначення нашої концепції справедливості, яку репрезентують два принципи. За умови збереження певних фіксованих точок нам доводиться вирішувати, яким способом найкраще заповнити нашу концепцію справедливості й розширити її до подальших випадків. Два принципи справедливості можуть не так протиставлятися нашим інтуїтивним переконанням, як забезпечити певний відносно конкретний принцип для питань, що їх здоровий глузд має за малознані й полишає невирішеними. Тож, хоч спершу принцип різниці й вражає нас як щось дивне, розмірковування про його імплікації, коли його належно описано, можуть переконати нас, що він або узгоджується з нашими зваженими судженнями, або ж проектує ці переконання на нові ситуації у прийнятний спосіб.

На продовження цих зауваг ми можемо зазначити, що апелювати до загального інтересу — це політична домовленість демократичного суспільства. Жодна політична партія не зізнається привселюдно у вимаганні законодавчих актів на шкоду будь-котрій визнаній соціальній групі. Але ж як цю домовленість розуміти? Звісно, це щось більше за принцип дієвості, й ми не можемо припускати, ніби уряд справляє однаковий вплив на інтереси всіх і кожного. А що неможливо максимізувати з огля-

ду на більше точок зору, ніж одна, то природно було б, за наявності етосу демократичного суспільства, виокремити погляд найменш привілейованих і сприяти їхнім довготерміновим перспективам у найкращий спосіб, який тільки сумісний з рівними свободами й чесною можливістю. Здається, політичні напрями в справедливості, в яку ми найдужче віримо, щонайменше таки схиляються до цього керунку в тому розумінні, що цій верстві суспільства повелося б гірше, коли б ті напрями підкоротити. Ця політика є наскрізь справедливою навіть за неабсолютності її справедливості. Тому принцип різниці можна тлумачити як таке собі розсудкове розширення політичної домовленості всякої демократії, коли вже ми опиняємося перед необхідністю прийняття розсудково довершеної концепції справедливості.

Зазначаючи, що змішані концепції мають інтуїціоністські риси, я цим не хочу сказати, ніби цей факт є вирішальним проти них закидом. Як я вже зауважував (§7), подібні комбінації принципів мають, звісно ж, величезну практичну цінність. Не випадає сумніватися, що ці концепції ідентифікують правдоподібні норми, через посилання на які можна оцінювати політичні напрями, а за наявності підхожих фонових інституцій вони здатні привести нас до правильних висновків. Наприклад, особа, котра приймає змішану концепцію, аби максимізувати середній добробут менше якоїсь частки (чи кратного числа) від нормативного відхилення, здогадно сприятиме чесній рівності можливостей, бо, як видається, наявність рівних шансів для всіх і підвищує середній показник (через зростання дієвості), й знижує нерівність. У цьому випадку заміна принципу різниці підтримує іншу частину другого принципу. Далі: очевидно, що в якийсь момент нам годі уникнути спирання на наші інтуїтивні судження. Складність із змішаними концепціями та, що вони можуть удатися до цих суджень надто швидко й не спромогтися визначити якусь чітку

альтернативу принципів різниці. За відсутності процедури наділяння підходящими важливостями (чи параметрами) може з'ясуватися, що насправді рівновагу визначають принципи справедливості, якщо тільки, звісно, ці принципи не породять таких висновків, яких нам не прийняти. Коли таке трапиться, тоді перевагу може дістати, попри своє апелювання до інтуїції, яка-небудь змішана концепція, надто ж коли її використання допомагає нам унести лад і згоду в наші зважені переконання.

Ще одне міркування на користь принципу різниці: порівняна легкість, із якою його можна інтерпретувати й застосовувати. Справді-бо, до певної міри привабливість змішаних критеріїв полягає в тому, що вони є способом уникати порівняно категоричних вимог принципу різниці. Це досить просто — допевнитись, які речі виявляться сприятливими для інтересів найменш облагодіяних. Цю групу можна ідентифікувати з допомогою її показника первинних благ, а політичні питання можна залагодити, питаючись, як вибирала б належно розташована репрезентативна особа. Але до тієї міри, до якої надається певна роль принципів корисності, непевність ідеї середнього (чи сукупного) добробуту викликає стурбованість. Потрібно дійти якоїсь оцінки функцій корисності для різних репрезентативних осіб, закласти між ними певну міжособистісну відповідність тощо. Пов'язані з цією діяльністю проблеми такі величезні, а наближення до них такі грубо-приблизні, що позначені глибокою конфліктністю думки можуть видатися однаково правдоподібними різним особам. Дехто може стверджувати, нібито здобутки однієї котроїсь групи переважають втрати якої-небудь іншої, ну а інші можуть це й заперечувати. Ніхто ж не годен сказати, які закладені в підґрунті цього принципи відповідають за такі відмінності а чи як їх можна б усунути. Посідачам сильніших соціальних позицій легше просувати свої інтереси несправедливим чином без того, щоб їм указали: он ви наскільки переступили межі спра-

ведливого! Усе це, звісно ж, очевидне, й завжди визнавалася невиразність етичних принципів. Незважаючи на це, не всі вони є однаковою мірою неточні, а два принципи справедливості мають перевагу більшої ясності своїх вимог і того, що необхідно зробити, аби їх задовольнити.

Можна подумати, ніби невиразність принципу корисності є подоланною через краще витлумачення того, як вимірювати й накопичувати достаток. Я не хотів би наголошувати ці обговорені-переговорені технічні проблеми, оскільки важливіші закиди проти утилітаризму слід шукати на іншому рівні. Але коротка згадка про ці речі зробить яснішою доктрину суспільного договору. Існує декілька способів установлення міжособистісної міри корисності. Один із них (вертаючись хоча б до Еджворта) полягає в припущенні, що індивід здатен розрізнити лише скінченне число рівнів корисності⁴⁴. Вважається, що особа є байдужою до альтернатив, які належать до одного й того самого рівня дискримінації, а кардинальна міра різниці корисності між будь-котрими двома альтернативами визначається через число розрізняваних рівнів, що їх розділяють. Результуюча кардинальна шкала є унікальною, як те й має бути, аж до певної позитивної лінійної трансформації. Аби закласти якусь міру між особами, можна припустити, що різниця між суміжними рівнями одна й та сама для всіх індивідів і одна й та сама між усіма рівнями. Із цим правилом міжособистісної відповідності обрахунки виходять украй простими. При порівнянні альтернатив ми допевнюємося в числі рівнів між ними для кожного індивіда, а тоді підсумовуємо, беручи до уваги плюси й мінуси.

Ця концепція кардинальної корисності позначена добре відомими труднощами. Навіть коли покласти обіч очевидні практичні проблеми й той факт, що виявлення дискримінаційних рівнів особи залежить від реально наявних альтернатив, і тоді видається неможливим виправдати припущення, ніби

соціальна корисність пересування з одного рівня на інший є однією й тією самою для всіх індивідів. З одного боку, ця процедура зважувала б ідентично ті зміни, що зачіпають те саме число дискримінацій, до яких індивіди ставляться по-різному, бо хтось має сильніші, ніж у когось іншого, почуття. А з другого — вона враховувала б як ваговитіші такі зміни, що їх зазнають ті індивіди, котрі вдаються до більшої кількості дискримінацій. Звісно, незадовільним є скидання сили ставлень з рахунку, а надто ж настільки високе винагороджування за здатність помічати відмінності — здатність, що може систематично змінюватися залежно від темпераменту й професійної підготовки⁴⁵. Справді-бо, вся ця процедура виглядає довільною. Однак вона має ту позитивну рису, що ілюструє спосіб, у який принцип корисності ймовірно може містити імпліцитні етичні припущення в методі, вибраному для устанавлення потрібної міри корисності. Концепт щастя й добробуту не є достатньо означеним, і нам, навіть щоб визначити підхожу кардинальну міру, доведеться, можливо, придивитися до тієї моральної теорії, в якій його можна було б використати.

Аналогічні труднощі виникають і з визначенням Ноймана-Моргенштерна⁴⁶. Можна довести, що, коли індивідові варіанти вибору між ризикованими перспективами задовольняють певні постулати, тоді існують і числа корисності, які відповідають альтернативам у такий спосіб, що його рішення можна інтерпретувати як такі, що максимізують сподівану корисність. Він вибирає так, ніби керується при цьому математичним сподіванням тих чисел корисності, а ці розподіли корисності є унікальними аж до певної позитивної лінійної трансформації. Звісно, цим не стверджується, ніби сам індивід, ухвалюючи свої рішення, удається до певного розподілу корисностей. Ці числа не скеровують варіантів його вибору й не забезпечують процедурою розмірковування від першої особи. Скорше, коли дано, що преференції особи поміж різних перспектив здійс-

нують певні умови, тоді математик-спостерігач може, теоретично принаймні, вирахувати числа, що описували б ці преференції як такі, що максимізують сподівану корисність у визначеному розумінні. Поки що звідси нічого не випливає про реальний хід розмірковування чи про критерії (коли є такі), на які індивід спирається; ані не імплікується нічого стосовно рис альтернатив, що їм відповідають чи що їх репрезентують числа корисності.

Коли ж ми припустимо, що можемо закласти якусь кардинальну корисність для кожної особи, тоді як нам визначити ту міжособистісну міру? Знаймома пропозиція — це правило «нуль—один»: надаймо нульової цінності найгіршому з можливих становищ індивіда, а найкращу його ситуацію оцінімо одиницею. На перший погляд, це видається чесним — чи не тому, що тільки по-іншому виражає ідею, мовляв, кожен має розраховувати на одного й не більше, ніж на одного. І все ж є й інші пропозиції з порівнянною симетрією: наприклад, така, що наділяє нульовою цінністю найгіршу альтернативу, а цінністю одиниці — суму корисностей з усіх альтернатив⁴⁷. Обидва ці правила видаються нам однаково справедливими, оскільки перше з них постулює однакоvu максимальну корисність для кожного, а друге — рівну середню корисність, але привести вони можуть до відмінних соціальних вирішень. До того ж ці пропозиції постулюють по суті, ніби всі індивіди мають подібні здатності на задоволення, а це видається схожим на незвичайну ціну, що платиться лише за визначення міжособистісної міри. Ці правила чітко визначають концепт добробуту в особливий спосіб, оскільки ординарне поняття, як видається, допускає варіації в тому розумінні, що відмінна інтерпретація концепту була б однаково сумісною, коли не суміснішою, зі здоровим глуздом. Тож, наприклад, правило «нуль—один» має на увазі, що, за рівності всього іншого, більша соціальна корисність результує з такого виховання людей, щоб вони мали прості бажання, які б

легко вдовольнялися, — та що такі особи матимуть назагал більші претензії. Вони задовольняються меншим, а отже, згодом, їх можна привести до якнайвищої їхньої корисності. Коли ж хтось не може прийняти ці наслідки, але все ще бажає дотримуватися утилітаристського погляду, тоді треба вишукати якусь іншу міжособистісну міру.

Далі: ми повинні застерегти, що, хоча постулати Ноймана-Моргенштерна припускають, ніби індивіди не насолоджуються переживанням ризику, реальним процесом азартної гри, на результуючій мірі все ж відбиваються ставлення до непевності, як їх визначено розподілом сукупної вірогідності⁴⁸. Тож коли до цього визначення корисності удаються при соціальних рішеннях, тоді ставлення людей до ризикування впливають на критерій добробуту, що має максимізуватися. І знов ми переконуємося, що домовленості, які визначають міжособистісні порівняння, мають несподівані моральні наслідки. Як і попереду, на мірі корисності відбиваються випадковості, що є довільними з моральної точки зору. Ця ситуація вельми відрізняється від становища зі справедливістю як чесністю, як це показано через її кантівську інтерпретацію, через уведення ідеалів до її принципів та через спирання на первинні блага для необхідних міжособистісних порівнянь.

Тож, як видається, невиразність утилітаристського принципу навряд чи можна задовільно усунути простим збільшенням точності міри корисності. Навпаки: коли вже вивчено потрібні для міжособистісних порівнянь домовленості, ми переконуємося, що існують різні методи визначення цих порівнянь. І все ж ці методи містять і разюче відмінні припущення, маючи, згодом, досить відмінні наслідки. Це моральне питання, котрі з цих визначень та правил відповідності є підходящими (коли взагалі хоч які-небудь підходять) для такої чи іншої концепції справедливості. Саме це, на мою думку, й мають на увазі, коли говорять, що міжособис-

тісні порівняння засновуються на судженнях цінності. Хоч це й очевидно, що прийняття принципу корисності є справою моральної теорії, але не таке очевидне те, що самі процедури для вимірювання добробуту зачіпають подібні проблеми. А що процедур таких більше, ніж одна, то вибір залежить від використання, до якого й має бути прикладена міра, й означає це, що етичні міркування будуть зрештою вирішальними.

Доречними тут будуть Мейнові коментарі про стандартні утилітаристські припущення. Він веде до того, що підстави для цих припущень стають зрозумілими, хай-но ми переконуємося: вони є просто робочим правилом законодавства, й саме так розглядав їх і Бентам⁴⁹. Коли дано велике й досить гомогенне суспільство, а також енергійну модерну легіслатуру, то єдиним принципом, що може керувати законодавством у великому масштабі, виявляється принцип корисності. Вимушене нехтування відмінностями між особами, хай навіть і досить реальними, веде до правила: ставитися до всіх однаково, а також до уподібнення й граничних постулатів.

Звісно, що й про домовленості, стосовні міжособистісних порівнянь, належить судити в тому самому світлі. Доктрина суспільного договору вважає, що, коли вже ми переконалися в цьому, то добачимо й таке: ідею вимірювання й підсумовування добробуту найкраще буде облишити зовсім. Коли дивитися з перспективи первісної позиції, вона не є частиною здійсненої концепції соціальної справедливості. Натомість два принципи справедливості варті того, щоб їм віддати перевагу, й набагато простіші в практичному застосуванні. Навіть коли взяти усе до уваги, і тоді буде досить підстав вибрати саме принцип різниці, чи то другий принцип як ціле, а не засаду корисності — навіть в обмеженому контексті змішаної концепції.

50. Принцип довершеності

Досі я дуже мало сказав про принцип довершеності. Але, тільки-но розглянувши змішані погляди, я хотів би тепер дослідити й цю концепцію. Існує вона у двох варіантах: у першому це — єдина засада всякої телеологічної теорії, що скеровує суспільство на заснування інституцій та визначення обов'язків і зобов'язаностей індивідів, аби максимізувати досягнення людської досконалості у мистецтві, науці й культурі. Вимоги цього принципу, очевидно, тим вищі, чим вище підноситься відповідний ідеал. Те, що Ніцше іноді надає такої ваги життю видатних людей, скажімо, Сократа й Гете, доволі незвично. Подекуди він висловлюється, що людство має постійно прагнути породжувати великих індивідів. Ми надаємо нашим життям цінності тим, що працюємо на благо найвищих візирців⁵⁰. Другий варіант, що, поряд з іншими, подібується в Арістотеля, має куди сильніші претензії.

У цьому поміркованішому вченні засада довершеності (принцип перфекції) приймається лиш як одна з декількох норм інтуїціоністської теорії. Саме інтуїція зрівноважує цю засаду іншими принципами. Отже, міра, до якої подібний погляд є перфекціоністським, залежить від ваги, що її надають вимогам досконалості й культури. Коли, наприклад, стверджується, що самі по собі досягнення давніх греків у філософії, науці й мистецтві довели правомірність стародавньої практики рабства (припускається, що без цієї практики не було б і цих досягнень), то ця концепція, звісно, є вкрай перфекціоністською. Вимоги довершеності переважають при цьому сильні претензії справедливості. З другого ж боку, можна вдаватися до цього критерію просто аби обмежити перерозподіл достатку й прибутку за конституційного устрою. В цьому випадку він виступає протизагою егалітаріанським ідеям. Можна, отже, сказати, що розподіл і справді мав би бути рівнішим, якщо він має істотне значення для вдо-

волення основних потреб не таких облагодіяних і лише зменшує насолоди та розкоші тих, кому краще ведеться. Але більше щастя не таких ошчасливлених не виправдовує назагал скорочення видатків, потрібних для збереження культурних цінностей. Ці різновиди життя мають більшу дійсну вартість, ніж менші задоволення, хоч би які широкі верстви тішилися цими останніми. За нормальних умов необхідно мати в запасі певний мінімум соціальних ресурсів задля досягнення цілей довершеності. Єдиний виняток — це коли ці претензії заходять у конфлікт із вимогами елементарних потреб. Тож за наявності обставин поліпшення принцип довершеності набуває дедалі більшої ваги, пов'язаної з більшим удовolenням бажання. Безперечно, багато хто прийняв перфекціонізм у цій інтуїціоністській його формі. Він допускає певний діапазон інтерпретацій і начебто виражає куди розсудковійший, ніж у строго перфекціоністської теорії, погляд⁵¹.

Перш ніж розглянути, чому принцип довершеності був би відкинтий (у первісній позиції), я хотів би прокоментувати зв'язок між засадами справедливості й двома різновидами телеологічних теорій, перфекціонізмом та утилітаризмом. Ми могли б визначити принципи, що стосуються ідеалу, як такі, що не є засадами, котрі стосуються потреб⁵². Себто для них не є єдино релевантними рисами сукупний обсяг бажання-задоволення й спосіб, у який це розподіляється серед осіб. Але ж, згідно з цим розрізненням, принципи справедливості разом із засадою довершеності (кожен варіант) є принципами, що стосуються ідеалу. Вони не абстрагуються від цілей бажань, вважаючи, що задоволення мають однакову цінність, коли вони є однаковою мірою інтенсивними й приємними (те, що мав на увазі Бентам, коли зауважував, мовляв, за рівності всього іншого, канцелярська кнопка не гірша за поезію). Як ми переконалися (§41), певний ідеал закладено в принципах справедливості, і здійснен-

ня бажань, несумісних із цими засадами, не має ніякої цінності взагалі. До того ж ми повинні захочувати певні риси вдачі, особливо чуття справедливості. Отже, вчення про суспільний договір схоже на перфекціонізм тим, що бере до уваги й інші речі, окрім чистої рівноваги задоволення й способів його розподілу. По суті, принципи справедливості навіть не беруть до уваги обсягу чи розподілу добробуту, а відносяться лише до розподілу свобод та інших первинних благ. Водночас вони спрмагаються ще й визначити ідеал особи, не посиляючись при цьому на пріоритет норми людської досконалості. Ось чому контрактаріанський погляд посідає проміжне місце поміж перфекціонізмом та утилітаризмом.

Повертаючись до питання, чи була б прийнята перфекціоністська норма, ми можемо розглянути спочатку строго перфекціоністську концепцію, оскільки саме в ній проблеми постають у всій їх очевидності. Але ж, аби досягти чистого розуміння, цей критерій мав би забезпечувати якийсь спосіб категоризування різних типів досягнень і підсумовування їхніх цінностей. Звісно, це поціновування може й не бути дуже точним, але воно має бути досить ретельним, щоб ним керувалися при ухваленні головних рішень, стосовних до основної структури. Саме в цьому моменті принцип довершеності й натрапляє на труднощі. Адже, хоча особи у первісній позиції не цікавляться інтересами одне одного, вони знають, що у них є (чи можуть бути) певні моральні й релігійні інтереси, а також інші культурні цілі, які вони не можуть ставити під удар. До того ж вони згодом дотримуються різних концепцій блага й вважають, що мають право висувати претензії одне до одного, домагаючись кожна своїх цілей. Сторони не поділяють такої концепції блага, через посилення на яку можна було б оцінити використання їхніх спроможностей чи навіть задоволення їхніх бажань. Вони не мають якогось такого погодженого критерію довершеності, що до

нього можна було б удатися як до засади для вибору між інституціями. Визнати хоч би щось подібне за норму означало б, по суті, прийняти такий принцип, котрий призвів би до менших релігійних чи й хоч би яких свобод, коли не до втрати взагалі свободи сприяння численним духовним цілям людини. Хай норма досконалості є досить ясною, але ж сторони не мають способу дізнатися, чи їхні претензії не стануть жертвою вищої соціальної мети — максимізування довершеності. Отже, як видається, єдине розуміння, що його можуть досягти особи у первісній позиції, — це що всяк повинен мати якнайбільшу рівну свободу, відповідну подібній свободі й для інших. Вони не можуть ризикувати своїми вольностями, щоб схвалити таку норму цінності, якою б визначалося те, що має максимізуватися через телеологічний принцип справедливості. Цей випадок цілковито відмінний від згоди на певний показник первинних благ як на основу міжособистісних порівнянь. Цей показник відіграє підпорядковану роль у будь-якому випадку, а первинні блага — це ті речі, що їх люди назагал бажають для досягнення своїх цілей, хоч би якими ті були. Хотіння цих благ не є тією рисою, якою можна було б відрізнити особу від особи. Але, звісно, прийняття їх задля цілей показника не є установленням норми досконалості.

Очевидно, отже, що чи не та сама аргументація, яка привела до принципу рівної свободи, вимагає відкидання принципу довершеності. Але, вибудовуючи це доведення, я не наполягав, що критерію досконалості бракує раціональної основи з точки зору повсякденного життя. Зрозуміло, що в мистецтві й науці існують певні стандарти для оцінки творчих зусиль, принаймні в рамках конкретних стилів і традицій думки. Вельми часто вищість доброби однієї особи над наслідками зусиль іншої не підлягає ніяким сумнівам. Справді-бо, свобода й добробут індивідів, коли їх вимірювати досконалістю їхньої діяльності, її результатів, виявиться не-

змірно відмінною в цінності. І це є слушним не лише стосовно вже dokonаних витворів, а й щодо потенційних досягнень. Очевидно, що можна робити порівняння внутрішньо притаманних цінностей, і, хоча норма довершеності не є засадою справедливості, судження цінності посідають важливе місце в людських справах. І їм зовсім необов'язково бути такими вже туманними, аби не годитися на роль здійсненої основи для визначення прав. Ідеться тут скорше про те, що, з огляду на непорівнянні їхні цілі, сторони не мають підстави схвалити принцип довершеності за наявності умов первісної позиції.

Аби дійти до етики перфекціонізму, нам слід приписати сторонам попереднє прийняття якогось природного обов'язку, скажімо, обов'язку формувати особистості певного стилю й естетичної витонченості, а також плекати прагнення до знань, до культивування красних мистецтв. Але це припущення корінним чином змінило б інтерпретацію первісної позиції. Хоча справедливість як чесність і допускає визнання цінностей досконалості в добре організованому суспільстві, людських довершеностей слід домагатися в рамках принципу вільної спілки. Особи згуртовуються для здійснення своїх культурних і мистецьких інтересів достоту, як вони утворюють релігійні громади. Вони не вдаються до примусового апарату держави, аби домогтися для себе більшої свободи чи значніших дистрибутивних часток на тих підставах, буцім їхня діяльність має більшу внутрішньо притаманну цінність. Перфекціонізм заперечується як політичний принцип. Тож назагал ті соціальні ресурси, що необхідні для підтримки спілок, які займаються розвитком красних мистецтв і наук, мають бути справедливим відшкодуванням за надані послуги або ж такими добровільними пожертвами, що їх готові зробити громадяни, і все це в рамках устрою, який регулюється двома принципами справедливості.

Отже, згідно з доктриною суспільного договору, рівна свобода не обумовлює, щоб цілі різних осіб

мали одну й ту саму внутрішньо притаманну цінність чи щоб їхні свобода й добробут були однієї й тієї самої вартості. Хоча постулюється, що сторони є моральними особами, розумовими, раціональними індивідами з когерентною системою цілей і здатністю на чуття справедливості. Оскільки ж вони мають необхідні визначальні якості, зайвим було б ще й додавати, що сторони однаковою мірою є моральними особами. Ми можемо сказати при бажанні, що люди наділені рівною гідністю, розуміючи під цим просто те, що всі вони задовольняють умови моральної особистості, як їх виражено через інтерпретацію початкової договірної ситуації. Отож, будучи подібними в цьому відношенні, вони й трактуватися мають, як того вимагають засади справедливості (§77). Але з цього аж ніяк не випливає, нібито їхні діяльності й досягнення є однаковою мірою досконалі. Гадати так означає зводити водно поняття моральної особистості з різними довершеностями, що підпадають під концепт цінності.

Допіру я зазначив, що рівна свобода не вимагає рівної цінності осіб. Тут слід також зважити й на недостатню їхню рівноцінність. Іноді кажуть, що рівність основних прав впливає з рівної спроможності індивідів на вищі форми життя; але незрозуміло, чому це має бути так. Внутрішньо притаманна чомусь вартість — це таке поняття, що підпадає під концепт цінності, а те, чи рівна свобода або яка інша засада є належною, засновується на концепції права. Але ж критерій довершеності наполягає, щоб права в основній структурі визначалися так, аби максимізувати сукупність внутрішньо притаманної цінності. Здогадно та конфігурація прав і можливостей, що нею користуються індивіди, відбивається на мірі, в якій вони доводять до здійснення свої приховані сили й досконалості. Але звідси не випливає, нібито рівний розподіл основних свобод є найкращим вирішенням проблеми.

Це становище нагадує ситуацію з класичним утилітаризмом: ми вимагаємо постулатів, що були б паралельні нормативним припущенням. Тож хай би приховані здібності індивідів і були подібними, а все одно не дійшло б до забезпечення рівності прав, якщо тільки при наділянні правами не керувалися б засадою маліючої граничної цінності (оціненої в цьому випадку критеріями досконалості). Справді-бо, якщо немає щедрих ресурсів, сума цінності може бути збільшена самими нерівними правами й сприятливими для небагатьох можливостями. Подібна практика не є несправедливою в перфекціоністському розумінні за умови, що вона необхідна для створення більшої суми людської досконалості. Але ж принцип маліючої маргінальної цінності є, звісно, сумнівним, хоча, либонь, і не настільки, як засада рівної цінності. Мало резону припускати, ніби назагал права й ресурси, призначення яких — заохочувати й плекати високообдарованих осіб, вносять дедалі менше до сукупності поза певною точкою в релевантному діапазоні. Навпаки: цей внесок може зростати (чи залишатися постійним) без кінця-краю. Отже, принцип довершеності надає непевну основу для рівних свобод, і згодом він відходив би задалеко від засади різниці. Необхідні для рівності припущення видаються при цьому вкрай неправдоподібними. Схоже, що нам, аби знайти тверду основу для рівної свободи, доведеться відкинути традиційні телеологічні принципи — і перфекціоністський, й утилітаристський.

Досі я розглядав перфекціонізм як однопринципну телеологічну теорію. Пов'язані з цим варіантом складнощі цілком очевидні. А от інтуїціоністські його різновиди є куди правдоподібнішими, й тоді, коли претензії довершеності зважуються помірковано, з цими поглядами не так-то й легко посперечатися. Розбіжність його з двома принципами справедливості виявляється куди меншою. І все ж подіб-

ні проблеми таки виникають, бо всяка засада будь-котрого інтуїціоністського погляду має бути вибрана, а що наслідки навряд чи будуть настільки значними в цьому випадку, то, як і досі, у нас немає підстави для визнання принципу довершеності за норму соціальної справедливості. Додаймо ще, що критерії досконалості є неточними в якості політичних засад, і застосування їх до питань державної ваги неминуче виявиться непевним та ідіосинкратичним, хоч би як розважливо на них посилалися і приймати в рамках вужчих світоглядних традицій. Саме через це, поряд з іншими причинами, справедливість як чесність і вимагає від нас доведення того, що способи поведінки зачіпають основні свободи інших або ж порушують яку-небудь зобов'язаність чи природний обов'язок, перш ніж знайдеться можливість їх обмежити. Бо ж саме тоді, коли підводить аргументація цього висновку, індивіди й зазнають спокуси апелювати до перфекціоністських критеріїв у який-небудь особливий спосіб. Коли говорять, наприклад, що певні типи ставих стосунків є принизливими й ганебними та що їх слід заборонити на цій підставі, хоча б заради індивідів, про яких мова, й незалежно від їхніх бажань, це буває частіше тому, що не щастить розсудково, розважливо розв'язати це питання з огляду на засади справедливості. Натомість ми знов скочуємося на позиції досконалості. Але в цих справах ми схильні перебувати під впливом тонких естетичних преференцій та особистих понять пристойності, а розбіжності — індивідуальні, класові й групові — часто бувають гострими й непримиренними. А що ці непевності занечищують перфекціоністські критерії й піддають небезпеці індивідуальну свободу, то видається кращим цілковито покласти на засади справедливості, які мають визначенішу структуру⁵³. Тож перфекціонізм, навіть у його інтуїціоністській формі, був би відкинутий як та-

кий, що не визначає здійсненої основи для соціальної справедливості.

Зрозуміло, що, зрештою, нам довелося б перевіряти, чи є прийнятними наслідки обходження без якої-небудь норми довершеності, оскільки на перший погляд може видатися, ніби справедливість як чесність не допускає достатнього діапазону для міркувань, що стосуються ідеалу. В цьому моменті я можу лише зазначити, що державні кошти на красні мистецтва можуть бути забезпечені через гілку обміну (§43). В цьому випадку немає обмежень на підстави, що їх можуть мати громадяни, аби обкласти самих себе необхідними для цього податками. Вони можуть оцінити вартості цих громадських благ на перфекціоністських засадах, оскільки примусова машинерія уряду використовується в цьому випадку лише для подолання проблем ізоляції й певності, й нікого не оподатковують без його на те згоди. Критерій досконалості не слугує тут політичним принципом — ото ж добре організоване суспільство, коли того побажає, може присвятити осягну частку своїх ресурсів на видатки цього типу. Але, хоча претензії культури й можна задовольнити в цей спосіб, засади справедливості не дозволяють субсидіювати університети й інститути, оперні й драматичні театри лише на тих підставах, що ці установи мають якусь внутрішньо притаманну їм цінність та що люди, які в них працюють, повинні одержувати підтримку коштом, навіть вельми значним, інших, хто не дістає за це вигод відшкодування. Оподаткування для цих цілей може бути виправданим лише як таке, що сприяє, прямо чи непрямо, соціальним умовам, котрі забезпечують рівні свободи, і як таке, що просуває належним способом довготривалі інтереси найменш привілейованих. Цим начебто дістають схвалення ті субсидії, справедливість яких викликає найменше сумнівів, а отже, в цих випадках принаймні немає очевидної потреби в принципі довершеності.

Ось цими заувагами я й завершую обговорення того, як принципи справедливості прикладаються до інституцій. Зрозуміло, є ще багато й інших питань, що потребують розгляду. Можливі й інші різновиди перфекціонізму, та й кожен з розглянутих проблем окреслено лише коротко. Я мав би наголосити, що мій намір полягає лише в тому, аби вказати, що вчення про суспільний договір може досить добре слугувати й як альтернативна моральна концепція. Коли ми перевіримо його наслідки для інституцій, то з'ясується, що це вчення точніше, ніж його традиційні суперники, відповідає переконанням нашого здорового глузду, а також у розсудковий, розважливий спосіб екстраполюється на досі ще не вирішені питання.

Примітки

¹ Так визначають економіку добробуту Ероу й Тібор Шчитовски у своєму вступі до *Читань про економіку добробуту*: K. J. Arrow, Tibor Scitovsky, *Readings in Welfare Economics* (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1969), с. 1. Щодо подальших дискусій, див. праці Абрама Бергсона *Есеї в нормативній економіці* та Сена *Колективний вибір і соціальний добробут*: Abram Bergson, *Essays in Normative Economics* (Cambridge, Harvard University Press, 1966), с. 35—39, 60—63, 68 пр.; and A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), с. 56—59.

² Обговорення цього моменту і його наслідків для політичних принципів див. у праці Браєна Барі *Політичне доведення*: Brian Barry, *Political Argument* (London, Routledge and Kegan Paul, 1965), с. 75—79.

³ Це припущення зробив Ероу у своїй праці *Соціальний вибір та індивідуальні цінності*: K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2 вид. (New York, John Wiley and Sons, 1963), с. 74 пр., 81—86.

⁴ Висвітлення громадських благ див. у праці Б'юкенена *Попит на громадські блага та їх надання*: J. M. Buchanan, *The Demand and Supply of Public Goods* (Chicago, Rand McNally, 1968), особливо р. IX. Ця праця містить корисні бібліографічні додатки до цієї літератури.

⁵ Див.: Buchanan, р. V, — а також дослідження Манкура Олсона *Логіка колективної дії*: Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Harvard University Press, 1965), р. I, II, — де ця проблема обговорюється у зв'язку з теорією організацій.

⁶ Див. працю Баумола *Економіка добробуту й теорія держави*: W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (London, Longmans, Green, 1952), р. I, VII—IX, XII.

⁷ Це розрізнення взято з праці Сена "Ізоляція, певність і соціальний ступінь знижки": A.K. Sen, "Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount", *Quarterly Journal of Economics*, т. 81 (1967).

⁸ Приписувана Такеру (A.W. Tucker) в'язнева дилема є ілюстрацією двоосібної некооперативної, не нульової в сумі гри; некооперативної, бо домовленості тут не є зобов'язливими (чи

наділеними правочинністю), а не нульової в сумі — бо це не той випадок, коли те, що одна особа здобуває, друга втрачає. Тож уявімо двох в'язнів, яких привели до прокурора й допитують окремо. Обидва вони знають, що, коли жоден із них не зізнається, вони отримають по короткому строку за менший злочин і пробудуть по року в тюрмі; та коли один з них зізнається і дасть свідчення для суду, його випустять на волю, а другий дістане особливо тяжкий строк десятирічного ув'язнення; коли ж зізнаються обидва — кожен отримає по п'ять років. У цій ситуації, коли виходити з припущення про взаємно незацікавлену мотивацію, найрозсудковіший напрямок дії для них (щоб жоден не зізнався) є нестабільним. У цьому можна переконатися з наступної таблиці здобутків-втрат (де цифри означають роки позбавлення волі):

<i>Перший в'язень</i>	<i>Другий в'язень</i>	
	<i>незізнання</i>	<i>зізнання</i>
незізнання	1,1	10,0
зізнання	0,10	5,5

Щоб захиститися (коли не спробувати посприяти своїм інтересам), кожен з них має достатню мотивацію для зізнання, незалежно від дій другого. Розумові-раціональні рішення, з точки зору кожного, ведуть до такої ситуації, де обом в'язням поведеться гірше.

Зрозуміло, що проблема зводиться до знайдення якихось засобів для стабілізації найкращого плану. Ми можемо відзначити, що, коли б в'язні поділяли якусь одну думку й були або утилітаристами, або стверджували принципи справедливості (з обмеженим застосуванням до в'язнів), то проблема їхня була б розв'язана. Обидва погляди в цьому випадку підтримують найрозважливіше вирішення. Виклад цих речей у зв'язку з теорією держави див. у цитованій вище у прим. 6 праці Баумола. Витлумачення гри “дилема в'язня” див. у дослідженні Люса й Говарда Райфі *Ігри й рішення*: R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), р. V, особливо с. 94—102. Готьє в “Моральності й вигоді”: D. P. Gauthier, “Morality and Advantage”, *Philosophical Review*, т. 76 (1967), — трактує цю проблему з погляду моральної філософії.

⁹ Див. працю Марка Блога *Економічна теорія в ретроспекції*: Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, revised edition (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1968), с. 31 пр. Див. також бібліографію, с. 36 і д., особливо статті ДеРувера (R. A. de Roover).

¹⁰ Виклад цього матеріалу, із щедрими посиланнями на літературу, див. у дослідженні Абрама Бергсона “Завітаймо ще

раз до ринкового соціалізму”: Abram Bergson, “Market Socialism Revisited”, *Journal of Political Economy*, т. 75 (1967). Див. також *Загальну теорію керованої лейбористами економіки* Ярослава Ванека: Jaroslav Vanek, *The General Theory of a Labor Managed Economy* (Ithaca, Cornell University Press, 1970).

¹¹ Про дієвість конкуренції див. у працях Баумола *Економічна теорія й аналіз операцій*: W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2 вид. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965), с. 355—371, — а також Купманса *Три есеї про державу економічної науки*: Т. С. Коорманс, *Three Essays on the State of Economic Science* (New York, McGraw-Hill, 1957), — перший есей.

¹² Розрізнення асигнувальної й дистрибутивної функції цін див. у праці Міда *Дієвість, рівність і володіння власністю*: J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (London, George Allen and Unwin, 1964), с. 11—26.

¹³ Термін “демократія, що володіє власністю” я взяв у Міда, там само, заголовок р. V.

¹⁴ Про ідею гілок уряду див. у праці Масгрейва *Теорія державних фінансів*: R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance* (New York, McGraw-Hill, 1959), р. I.

¹⁵ Див.: Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, с. 56 пр.

¹⁶ Див. працю Ніколаса Калдора *Податок на витрати*: Nicholas Kaldor, *An Expenditure Tax* (London, George Allen and Unwin, 1955).

¹⁷ Обговорення цих критеріїв оподаткування див. у: Musgrave, *The Theory of Public Finance*, р. IV і V.

¹⁸ Дехто інтерпретував Марксову концепцію справжнього комуністичного суспільства як соціуму поза межами справедливості в цьому розумінні слова. Див. працю Такера *Марксистська революційна ідея*: R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (New York, W. W. Norton, 1969), р. I і II.

¹⁹ Цей критерій сформулював Кнут Віксел у своїх *Фінансово-теоретичних дослідженнях*: Knut Wicksell, *Finanztheoretische Untersuchungen* (Jena, 1896). Основну частину цієї праці, де й сформульовано цей принцип, перекладено під заголовком “Новий принцип справедливого оподаткування” і вміщено у *Класиках теорії державних фінансів*: “A New Principle of Just Taxation”, *Classics in the Theory of Public Finance*, ed. R. A. Musgrave and A. T. Peacock (London, Macmillan, 1958), с. 72—118. Про певні пов’язані з ним складнощі див. у дослідженні Гірафумі Шібати “Договірна модель чистої теорії державних витрат”: Hiraufumi Shibata, “A Bargaining Model of the Pure Theory of Public Expenditure”, *Journal of Political Economy*, т. 79 (1971), особливо с. 27 пр.

²⁰ Цю проблему часто обговорюють економісти в контексті теорії економічного зростання. Для початкового ознайомлен-

ня див. праці: Сен, "Оптимізування відсотка ощадження": А. К. Sen, "On Optimizing the Rate of Saving", *Economic Journal*, т. 71 (1961); Джеймс Тобін, "Національна економічна політика": James Tobin, *National Economic Policy* (New Haven, Yale University Press, 1966), р. IX, — і Солоу, "Теорія зростання": R. M. Solow, *Growth Theory* (New York, Oxford University Press, 1970), р. V. Із щедрот відповідної літератури див. праці: Рамсей, "Математична теорія ощадження": F. P. Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving", *Economic Journal*, т. 38 (1928), reprinted in Arrow and Scitovsky, *Readings in Welfare Economics*; Купманс, "Про концепт оптимального економічного зростання": T. C. Koopmans, "On the Concept of Optimal Economic Growth" (1965) in *Scientific Papers of T. C. Koopmans* (Berlin, Springer Verlag, 1970). Сукамої Чакраварті, *Капітал і планування розвитку*: Sukamoy Chakravarty, *Capital and Development Planning* (Cambridge, M.I.T. Press, 1969), — це теоретичний огляд, що заторкує нормативні питання. Коли для цілей теорії уявити ідеальне суспільство як таке, де економіка перебуває в стані рівномірного зростання (можливо, й нульового), причому й суспільство те лишається водночас справедливим, тоді проблема ощадження полягатиме у виборі принципу поділяння тягарів, пов'язаних із переходом на шлях зростання (чи на ось такий шлях, коли їх є більше, ніж один), та в підтримуванні справедливості необхідних облаштувань, коли вже цього досягнуто. Однак у нашому тексті я не йду за цим припущенням — мій виклад розгортається на спрощенішому рівні.

²¹ Цю заувагу Александра Герцена взято з передмови Ісайї Берліна до твору Франко Вентурі *Корені революції*: Franco Venturi, *Roots of Revolution* (New York, Alfred Knopf, 1960), с. хх. Що ж до Кантових поглядів, то див. "Ідею для універсальної історії з космополітичним призначенням": "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", in *Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), с. 44.

²² Див.: *The Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), с. 381. Часову преференцію відкидає і Рамсей у своїй "Математичній теорії ощадження": Ramsey, "A Mathematical Theory of Saving".

²³ *Methods of Ethics*, с. 382. Див. також §30, прим. 37.

²⁴ Див. працю Сена "Про оптимізування відсотка заощаджень": Sen, "On Optimizing the Rate of Savings", с. 482.

²⁵ Див.: Sen, *ibid.*, с. 479. Див. іще працю Марґліна "Соціальна ставка обліку та оптимальна ставка інвестування": S. A. Marglin, "The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment", *Quarterly Journal of Economics*, т. 77 (1963), с. 100—109.

²⁶ Див.: Chakravarty, *Capital and Development Planning*, с. 39 пр., 47, 63—65, 249 пр. Солоу в *Теорії зростання: Solow, Growth Theory*, с. 79—87, — дає витлумачення математичного аспекту проблеми.

²⁷ Див. працю Кейнса *Економічні наслідки миру*: J. M. Keynes, *Consequences of the Peace* (London, Macmillan, 1919), с. 18—22.

²⁸ У цьому й кількох наступних абзацах я дещо запозичую в Майкла Леснофа. Див. його нарис у *Політикел Стадіз*: Michael Lesnoff, *Political Studies*, т. 19 (1971), с. 75 пр. Формулювання та обговорення правил пріоритетності тут і в §39 поліпились завдяки його критичним зауваженням.

²⁹ Див. його *Міркування про Французьку революцію*: E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London, J. M. Dent and Sons, 1910), с. 49, — а також працю Джона Пламенаца *Людина й суспільство*: John Plamenatz, *Man and Society* (London, Longmans, Green, 1963), т. 1, с. 346—351.

³⁰ Див. його *Філософію права*: Hegel, *Philosophy of Right*, §306, trans. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), с. 199.

³¹ *Utilitarianism*, р. V, пар. 30.

³² Це правило наводить Маркс у своїй *Критиці Готської програми*: Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1955), т. II, с. 24.

³³ Як на приклад тут часто посиляються на Дж. Б. Кларка. Але див. обговорення цієї теми у Дж. М. Кларка, в його *Розвитку економічної думки*: J. M. Clark, *The Development of Economic Thought*, ed. H. W. Spiegel (New York, John Wiley and Sons, 1952), с. 598—612.

³⁴ Тож помилкою Дж. Б. Кларка в його відповіді Марксові є його нездатність розглянути достатньо питання фоновієї справедливості. Див.: J. M. Clark, *ibid.*, с. 610 пр. Марксова експлуатація сумісна з абсолютною конкуренцією, оскільки вона є результатом певної структури стосунків власності.

³⁵ Це визначення експлуатації див. у праці Пігу *Економіка добробуту*: A. C. Pigou, *The Economics of Welfare*, 4 вид. (London, Macmillan, 1932), с. 549—551.

³⁶ Див.: Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*, с. 434 пр.

³⁷ Див., наприклад, працю Роса *Право й благо*: W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), с. 21, 26—28, 35, 57 пр. Ляйбніц у творі “Про доконечне походження речей” (1697) говорить про закон справедливості, який “проголошує, що кожен [індивід] бере участь у довершенні універсуму і в своєму власному щасті пропорційно до своєї доброчесності й доброї волі, що її він плекає до загального блага”. Leibniz, ed. P. P. Wiener (New York, Charles Scribner's Sons, 1951), с. 353.

³⁸ Див. працю Найта *Етика конкуренції*: F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (New York, Harper and Brothers, 1935), с. 54—57.

³⁹ Див.: Knight, *ibid.*, с. 56n.

⁴⁰ Це я запозичую в Джоела Файнберга, з його праці *Робити й заслужити*: Joel Feinberg, *Doing and Deserving* (Princeton, Princeton University Press, 1970), с. 64 пр.

⁴¹ Див.: H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), с. 39; and Feinberg, *Doing and Deserving*, p. V.

⁴² Про це див. у: Feinberg, *ibid.*, с. 62, 69n.

⁴³ Подібний погляд див. у праці Ніколаса Решера *Дистрибутивна справедливість*: Nicholas Rescher, *Distributive Justice* (New York, Bobbs-Merrill, 1966), с. 35—38.

⁴⁴ Див.: A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), с. 93f; Edgeworth, *Mathematical Psychics* (London, 1888), с. 7—9, 60 пр.

⁴⁵ Див. про ці складнощі в працях: Sen, *ibid.*, с. 94f; and W.S. Vickrey, "Utility, Strategy, and Social Decision Rules", *Quarterly Journal of Economics*, т. 74 (1960), с. 519—522.

⁴⁶ Витлумачення цього див. у працях: Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, с. 512—528; and Luce and Raiffa, *Games and Decisions*, с. 12—38.

⁴⁷ Див.: Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, с. 98.

⁴⁸ Див.: Arrow, *Social Choice and Individual Values*, с. 10; and Sen, *ibid.*, с. 96 пр.

⁴⁹ Ці зауваги див. у праці Мейна *Рання історія інституцій*: H. S. Maine, *The Early History of Institutions* (London, 1897), с. 399 пр.

⁵⁰ Див. цитовані пасажі в праці Морґана *Що має на увазі Ніцше*: G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge, Harvard University Press, 1941), с. 40—42, 369—376. Особливо вражає таке ніцшевське твердження: «Людство має постійно трудитися, щоб продукувати індивідуальні великі людські істоти — саме це, а не будь-що інше, є його завданням... бо питання стоїть так: як може твоє життя, індивідуальне життя, зберегти найвищу цінність, найглибшу значущість?.. Тільки якщо житимеш для блага найрідкісніших і найцінніших візирів». *Невчасні роздуми: Третій есей: Шопенгауер як освітній діяч*: *Untimely Meditations: Third Essay: Schopenhauer as Educator*, sec. 6, cited from J. R. Hollingsdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1965), p. 127.

⁵¹ Подібний погляд див. у праці Бертрана де Джувенала *Етика перерозподілу*: Bertrand de Jouvenal, *The Ethics of Redistribution* (Cambridge, The University Press, 1951), с. 53—56, 62—65. Див. також дослідження Гастінґса Решдала *Теорія добра й зла*: Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (London, Oxford University Press, 1907), т. I, с. 235—243,— який

доводить той принцип, що благо кожного має рахуватися так само, як і благо будь-кого іншого, причому критерії довершеності є, мовляв, релевантними у визначенні, коли блага осіб є рівними. Здатність на вище життя є, мовляв, підставою для неоднакового ставлення до людей. Див. сс. 240—242. Подібний погляд прочитується і в Мура: G. E. Moore, *Principia Ethica*, р. VI.

⁵² Це визначення запозичено у праці Барі *Політична аргументація*: Barry, *Political Argument*, с. 39 пр.

⁵³ Ілюстрацією до цього моменту може бути суперечка про так зване запровадження моралі, причому «мораль» часто має вузький сенс статевої моральності. Див. праці: Патрік Девлін, *Запровадження моралі*: Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (London, Oxford University Press, 1965); Гарт, *Закон, свобода й мораль*: H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1963), — з відмінними поглядами на це питання. Ще обговорюється це у творах: Браєн Барі, *Політична суперечка*: Brian Barry, *Political Argument*, с. 66—69; Роналд Дворкін, «Лорд Девлін і запровадження моралі»: Ronald Dworkin, «Lord Devlin and the Enforcement of Morals», *Yale Law Journal*, т. 75 (1966); Лауч, «Гріхи й злочини»: A. R. Louch, «Sins and Crimes», *Philosophy*, т. 43 (1968).

Розділ VI

ОБОВ'ЯЗОК І ЗОБОВ'ЯЗАННЯ

У двох попередніх розділах ми обговорювали принципи справедливості для інституцій. Тепер я хочу розглянути принципи природних обов'язку та зобов'язання, що прикладаються до індивідів. Перші два параграфи присвячено підставам, чому ці засади були б вибрані у первісній позиції, та їхній ролі в усталенні соціальної співпраці. Включено сюди й коротке обговорення обіцянки й принципу вірності. Однак переважно я досліджуватиму імплікації цих принципів щодо теорії політичного обов'язку й зобов'язання в рамках конституційної структури. Це видається найкращим способом пояснити їхній сенс і зміст для цілей теорії справедливості. Зокрема при цьому накреслюється витлумачення особливого випадку громадянської непокори, яке пов'язує теорію справедливості з проблемою правління більшості й підставами для виконання несправедливих законів. Громадянська непокоря протиставляється іншим формам непослуху, на кшталт відмови від військової служби за велінням совісті, аби цим вияскравити її особливу роль в усталенні майже справедливого демократичного устрою.

51. Доведення засад природного обов'язку

У попередньому розділі (§§18—19) я описав коротко принципи природного обов'язку й зобов'язання, що прикладаються до індивідів. Тепер нам слід з'ясувати, чому ці засади були б вибрані у первісній позиції. Вони ж бо є істотною частиною

всякої концепції права: саме вони визначають наші інституційні зв'язки й те, як ми стаємо пов'язані одне з одним. Концепція справедливості як чесності лишається невивершеною, поки ми не дали витлумачення цим засадам.

Із точки зору теорії справедливості найважливішим природним обов'язком є повинність підтримувати й розвивати справедливі інституції. Обов'язок цей складається з двох частин: по-перше, ми повинні коритися справедливим інституціям і вносити в них свою частку, якщо вони існують і прикладаються до нас, а по-друге, ми маємо допомагати в здійсненні справедливих облаштувань, коли їх немає, принаймні якщо це можна зробити невеликою для нас ціною. Звідси випливає, що, коли основна структура суспільства є справедливою чи принаймні настільки справедливою, наскільки розважливо було б цього сподіватись за даних обставин, кожен має природний обов'язок робити те, що від нього вимагається. Кожен є зобов'язаним, незалежно від його добровільних, виконавчих чи яких інших дій. А тепер нас цікавить питання, чому був би прийнятий саме цей принцип, а не який-небудь інший. Як і в випадку з інституціями, припустімо, що у сторін немає способу вивчити усі засади, які тільки можуть бути запропоновані. Вся та кількість можливостей не дістає чіткого визначення, і поміж них може й не бути найкращого вибору. Аби уникнути цих труднощів, я припускаю, як і попереду, що вибір слід робити з короткого переліку традиційних і знайомих принципів. Аби справа пішла швидше, тут я згадаю, для цілей прояснення й контрасту, лише утилітаристську альтернативу, завдяки чому наше доведення вельми скоротиться.

Але вибір засад для індивідів спрощується до значної міри тим фактом, що принципи для інституцій уже ж прийнято. Здійсненні альтернативи враз зводяться до тих, що утворюють якусь когерентну концепцію обов'язку та зобов'язання, коли їх брати разом із двома засадами справедливості¹. Це

обмеження неминуче виявиться особливо важливим у зв'язку з тими принципами, що є визначальними для наших інституційних пов'язаностей. Тож припустімо, що у первісній позиції особи, приставши на дві засади справедливості, зупиняються на виборі засади корисності (будь-котрий з двох варіантів) як норми для дій індивідів. Хай навіть у цьому припущенні й не було б суперечності, все одно прийняття утилітаристського принципу призвело б до некогерентної концепції права. Критерії для інституцій і для індивідів не узгодилися б належним чином. З особливою ясністю це видно в ситуаціях, де особа тримає соціальну позицію, регульовану принципами справедливості. Наприклад, розгляньмо випадок громадянина, що вирішує, за котру з політичних партій голосувати, або ж випадок законодавця, що роздумує, чи підтримати йому певний закон. При цьому ми виходимо з припущення, що ці індивіди є членами добре організованого суспільства, яке схвалило два принципи справедливості для інституцій, а засаду корисності — для індивідів. Як нам бути? Як розумовий, раціональний громадянин чи законодавець, особа, здається, мала б підтримати ту партію чи схвалити той закон, що якнайкраще відповідав би двом принципам справедливості. Це означає, що йому слід голосувати відповідним чином, спонукати інших до подібної дії і так далі. Існування інституцій має своїм наслідком певні взірці індивідуальної поведінки у відповідності з визнаними громадськістю правилами. Принципи для інституцій відбиваються, отже, на діях осіб, що мають позиції в цих облаштуваннях. Але ж ці особи повинні ще й розглядати свої дії як такі, що керуються принципом корисності. У цьому випадку раціональний громадянин чи законодавець мав би підтримати ту партію чи той закон, чия перемога чи запровадження з якнайбільшою ймовірністю максимізували б чисту рівновагу (або середній показник) задоволення. А вибір засади корисності в якості норми для індивідів призво-

дить до супротивних настанов. Аби уникнути цього конфлікту, необхідно, принаймні коли індивід обіймає інституційну посаду, вибрати такий принцип, що відповідав би, у якийсь прийнятний спосіб, двом принципам справедливості. Лише в неінституційних ситуаціях утилітаристський погляд буде сумісним із уже досягнутими домовленостями. Хоча принцип корисності й може мати місце у певних належно окреслених контекстах, він уже не годиться для загального витлумачення обов'язку й зобов'язання.

Отже, найпростішим було б удатися до двох принципів справедливості як до частини концепції права для індивідів. Ми можемо визначити природний обов'язок справедливості як повинність підтримувати й розвивати облаштування, що задовольняють ці засади; у цей спосіб ми доходимо принципу, який узгоджується з критеріями для інституцій. Лишається все ще питання, чи сторони у первісній позиції не вчинили б краще, коли б ухвалили, щоб вимога послуху справедливим інституціям обумовлювалася певними вольовими діями з їхнього боку, наприклад, фактом прийняття ними вигод від цих облаштувань чи фактом обіцянки або ще якого вияву послуху перед ними. На перший погляд такий принцип із подібним обумовленням видається відповіднішим договірній ідеї з її наголошуванням на вільній згоді й захистові свободи. Але по суті нічого б ми цим обумовленням не виграли. Завдяки лексичному впорядкуванню двох принципів ми вже створили гарантію для повного вивершення рівних свобод. І не потрібно більш ніяких забезпечень цього моменту. До того ж сторони мають усі підстави забезпечити сталість справедливих інституцій, а найлегший і найбезпосередніший спосіб домогтися такого — це прийняти вимогу підтримувати їх і їм коритися незалежно від своїх вольових актів.

Ці зауваги можна підкріпити, згадавши наш попередній розгляд громадських благ (§42). Там ми відзначили: в добре організованому суспільстві ус-

відомлення громадськістю того, що громадяни загалом мають дієве чуття справедливості, є вельми значним соціальним набутком. Воно має тенденцію стабілізувати справедливі соціальні облаштування. Навіть коли подолано проблему ізоляції й справедливі великомасштабні схеми вже існують задля продукування громадських благ, лишаються два типи тенденцій, які призводять до нестабільності. Коли подивитися з егоїстичної точки зору, то всяка особа має спокусу ухилитися від внесення своєї частки. Вона має користь від громадського блага в будь-якому випадку, й, навіть коли маргінальна соціальна цінність податкового долара цієї особи набагато перевищує вартість того маргінального долара, який витрачено на неї ж, лише невеличка його частина відгукується на користь цій особі. Ці породжувані егоїзмом тенденції ведуть до нестабільності першого типу. Але, оскільки навіть із чуттям справедливості послух людей співробітницькому задумові засновується на вірі в те, що й інші вносять кожне свою частку, громадяни можуть мати спокусу ухилитися від внесення своєї частки тоді, коли гадатимуть чи небезпідставно підозрюватимуть, що інші не роблять свого внеску. Ці тенденції, що породжуються гадками про лояльність інших, призводять до нестабільності другого типу. Ця нестабільність може особливо посилюватися тоді, коли буває небезпечно дотримуватися правил, якщо їх не дотримуються інші. Саме ця трудність підриває угоди з роззброєння; за обставин взаємного страху одного перед одним навіть справедливі люди можуть виявитися приреченими на стан постійної ворожості. Проблема певності, як ми вже переконалися, зводиться до підтримання стабільності через усунення спокус першого типу, а що здійснюється це державними інституціями, то й спокуси другого типу також зникають, принаймні в добре організованому суспільстві.

Значення цих зауваг зводиться до того, що заснування наших політичних зв'язків на принципові

зобов'язаності ускладнило б нашу проблему певності. Громадяни виявляться неприв'язаними навіть до справедливої конституції, якщо тільки вони не приймуть і не матимуть наміру й надалі приймати її вигоди. До того ж це прийняття має бути, в якомусь належному розумінні, добровільним. Але що це за розуміння? Нелегко ж знайти правдоподібне витлумачення у випадку політичної системи, в якій ми народилися й починаємо наше життя². І навіть коли б таке витлумачення можна було зробити, громадяни все одно сумнівалися б у зобов'язаності одне одного чи в зобов'язаності самих себе. Громадська переконаність у тому, що всі є прив'язаними до справедливих облаштувань, була б не такою твердою, а ще для досягнення стабільності було б необхідним більше спирання на примусові повноваження суверена. Але немає підстав іти на такі ризики. Тому сторони у первісній позиції найкраще вчинять, коли визнають природний обов'язок справедливості. Коли є цінність громадського й дієвого чуття справедливості, тоді важливо, щоб принцип, який визначає обов'язки громадян, був простим і зрозумілим та щоб забезпечував сталість справедливих облаштувань. Тож я припускаю, що сторони пристануть радше на природний обов'язок справедливості, аніж на засаду корисності, й що, з погляду теорії справедливості, це є основоположною вимогою для індивідів. Принципи зобов'язаності, хоч і сумісні з ним, не є йому альтернативами, відіграючи скорше допоміжну роль.

Є, звісно, й інші природні обов'язки. Декотрі з них були згадані раніше (§19). Замість розглядати їх усі, повчальнішим було б дослідити декілька випадків, розпочавши з обов'язку взаємоповаги, на які ми досі не посилалися. Це обов'язок виказувати всякій особі повагу, належну їй як моральній істоті, себто як створінню з певним чуттям справедливості й певною концепцією блага. (У декотрих випадках ці риси можуть бути лише потенціальними можливостями, але розгляд цього, складнішого

випадку я відкладаю аж до §77.) Взаємоповага ви-казується в декілька способів: через наше бажання бачити становище інших з їхньої точки зору, з перспективи їхньої концепції їхнього блага, а також через нашу готовність обґрунтовувати наші дії щоразу, коли тільки вони матеріально відбиваються на інтересах інших³.

Ці два способи відповідають двом аспектам моральної особистості. Коли покликаються на підстави, адресувати їх слід тому, кого вони стосуються; пропонувати їх годиться щиро, з вірою, що вони є логічними резонами, як їх визначено котрою-небудь взаємоприйнятною концепцією справедливості, що бере до уваги благо всіх. Отже, шанувати іншого як моральну особу означає намагатися зрозуміти його цілі й інтереси з його точки зору й наводити такі міркування, що давали б йому змогу прийняти примусові обмеження поведінки. А що інший бажає, припустімо, регулювати свої дії на основі принципів, на які могли б пристати всі, то його слід ознайомити з релевантними фактами, що пояснювали б обмеження у цей спосіб. А ще повага ви-казується в готовності робити невеличкі послуги й люб'язності, й не тому, ніби вони мають якусь там матеріальну цінність, а тому, що вони є підходяжим вираженням нашого усвідомлення почуттів і прагнень іншої особи. Але ж підстава, чому цей обов'язок був би визнаний, є та, що, хоча сторони у первісній позиції не цікавляться інтересами одне одного, вони усвідомлюють свою потребу мати в суспільстві певність через пошану своїх партнерів. Їхня самоповага й віра у цінність їхньої ж системи цілей не в змозі вистояти супроти байдужості, а ще менше — супроти зневаги інших. Тоді всяк має користь із того, що живе в суспільстві, де шанується обов'язок взаємоповаги. Втрати для егоїзму незначущі порівняно з тією підтримкою, яку дістає при цьому індивідове чуття власної вартості.

Подібними доведеннями підпирають і інші природні обов'язки. Розгляньмо, наприклад, обов'язок

взаємодопомоги. Кант припускає, а інші йдуть слідом за ним у цьому, що підставою для пропонування цього обов'язку є те, що можуть виникати такі ситуації, коли ми потребуємо допомоги інших, і невизнання цієї засади означає позбавити нас самих їхнього сприяння⁴. Хоча в конкретних випадках від нас вимагається робити речі, що не в наших інтересах, ми з усією ймовірністю за нормальних обставин надолжуємо в рівновазі, принаймні з часом. У кожному окремому випадку здобуток для особи, що потребує допомоги, переважає втрату з боку тих, від кого вимагається для неї поміч, а коли припустити, що шанси стати отримувачем не набагато менші за можливість опинитися в становищі допомогодавця, то принцип цей явно виявляється нам на користь. Але це не єдиний, ба навіть не найважливіший аргумент за обов'язок взаємодопомоги. Достатньою підставою для прийняття цього обов'язку є його всепроникний ефект у впливі на якість повсякденного життя. Громадське усвідомлення того, що ми живемо в суспільстві, де можемо покладатися на готовність інших прийти нам на допомогу за скрутних обставин, само по собі є величезною цінністю. І не має особливого значення, що нам, як може з'ясуватися, ніколи й не знадобиться допомога та що до нас по неї звертатимуться лише час від часу. Вузько інтерпретована рівновага здобутків може й не мати значення. Первісна цінність принципу не вимірюється тією допомогою, яку ми дістаємо реально, а швидше чуттям довіри до інших людей, віри в їхні добрі наміри, а також усвідомленням того, що, коли ми потребуватимемо їх, вони завжди тут, поруч. Справді-бо, досить лиш уявити, що б то було за суспільство, коли б увесь народ усвідомлював відкинутість цього обов'язку. Тож, хоча природні обов'язки не є особливими випадками котрогось одного-єдиного принципу (чи принаймні так я припускаю), подібні ж підстави, безперечно, стануть опорою і для багатьох із них, коли зважити на ті ставлення в їхньому підґрунті,

що їх вони репрезентують. Якби ми спробували зобразити життя такого суспільства, де ніхто не має анінайменшого бажання виконувати ці обов'язки, то переконалися б, що воно виражає байдужість, коли не зневагу, до людських створінь, а це унеможливило б чуття нашої самовартості. І знов нам тут слід відзначити велику вагу впливу гласності.

Коли брати будь-котрий з обов'язків сам по собі, то підстави для його прийняття будуть досить очевидними. Очевидно принаймні, чом цим обов'язкам зовсім не віддається перевага перед будь-котрими іншими подібними вимогами. Хоча визначення й систематичне впорядкування їх не такі вже й «причесані», не випадає надто вже сумніватися в тому, чи будуть вони визнані. Справжня трудність криється в їхньому точнішому, докладнішому визначенні, а ще — в питанні пріоритету: як урівноважити ці обов'язки, якщо вони зайдуть у конфлікт, чи один з одним, чи з зобов'язаннями, а також із благом, котрого можна досягти через надобов'язкові дії? Немає очевидних правил для розв'язування цих питань. Ми не може сказати, наприклад, що обов'язки лексично передують стосовно надобов'язкового чи зобов'язаностей. Не випадає нам і просто послатися на утилітаристську засаду, аби поставити все на свої місця. Вимоги для індивідів так часто суперечать одна одній, що це вилилося б у чи не те саме прийняття норми корисності для індивідів, а це, як ми вже переконалися, виключається як таке, що призводить до некогерентної концепції права. Я не знаю, як розв'язати цю проблему, ба навіть, чи можливе хоч яке-небудь систематичне її вирішення, що сформулювало б корисні й застосовні на практиці правила. Здавалося б, теорія для основної структури є насправді простою. А що ми маємо справу з вичерпною схемою загальних правил, то можемо спертися на певні процедури складання чогось одного з множинності, аби анулювати значущість ускладнюючих елементів конкретних ситуацій, коли станемо на ширшу

довготермінову точку зору. Тому в цій книзі я не братимуся розглядати ці питання пріоритету в повній їх загальності. Натомість я досліджу декілька особливих випадків, пов'язаних із громадянською непокорюю й відмовою від військової служби через веління совісті за обставин того, що я назву майже справедливим устроєм. Задовільне витлумачення цих справ є в кращому випадку лише початком, але воно може дати нам якесь уявлення про різновиди перешкод, з якими ми стикаємося, й допомагають нам зосередити наші інтуїтивні судження на правильних питаннях.

Слушним видається за таких обставин відзначити знайоме нам розрізнення між обов'язком за рівності усього іншого (так званий обов'язок на перший погляд) та обов'язком, коли усе взято до уваги. (Паралельне розрізнення є чинним для зобов'язаностей.) Формулюванню цього поняття ми завдячуємо Росові й можемо йти за ним в основних напрямках⁵. Тож припустімо, що нам відома повна система принципів, що були б вибрані у первісній позиції. Вона охоплюватиме засади для інституцій та індивідів, а також, звісно, правила пріоритету для зважування цих принципів, коли вони сприяють супротивним сторонам у даних випадках. Далі я припускаю, що ця повна концепція права є обмеженою: вона складається з обмеженого числа принципів і правил пріоритету. Хоч і є певне розуміння, в якому число моральних засад (чеснот інституцій та індивідів) є необмеженим чи нескінченно великим, повна концепція є лише приблизно вивершеною: себто моральні міркування, що їх вона не охоплює, мають переважно неістотне значення. Зазвичай їх можна нехтувати без серйозного ризику помилитися. Значущість невитлумачених моральних підстав стає такою, яку можна знехтувати, коли вже маємо повністю вироблену концепцію права. Але ж до цієї повної концепції (обмеженої і все ж вивершеної у визначеному розумінні) доточується ще й який-небудь принцип, що стверджує її вивер-

шеність, а ще, коли ми захочемо, то й засада, яка велить діячеві виконувати ту дію, котра єдина з усіх наявних у нього актів визнається розсудково за правильну (чи найкращу) у світлі повної системи (включно з правилами пріоритету). Тут я уявляю собі, що правил пріоритету достатньо для розв'язання конфліктів між принципами чи принаймні для того, щоб прокласти шлях до коректного поцінування важливостей. Очевидно, ми ще не в змозі сформулювати ці правила для більш ніж декількох випадків; але, оскільки ми спробуємо скласти ці судження, корисні правила таки існують (якщо тільки слухність не за інтуїціоністом і є самі опи-си). В будь-якому випадку повна система спрямовує нас на дії у світлі всіх наявних релевантних підстав (як їх визначено принципами системи), наскільки ми спроможні чи повинні установлювати їх.

Але ж, коли ми пам'ятаємо про ці обумовленості, вирази «за рівності всього іншого» та «зваживши все» (плюс інші споріднені ідіоми) вказують на міру, до якої всяке судження засновується на цілій системі засад. Засада ж, коли її брати окремо, не виражає такого універсального твердження, що його завжди вистачало б для з'ясування того, як нам слід діяти, коли виконано умови попереднього принципу. Скорше першопринципи виокремлюють релевантні риси таких моральних ситуацій, що завдяки ілюструванню цих рис прикладами надають підтримку певному етичному судженню й підставу, щоб його здійснити. Коректне судження засновується на всіх релевантних рисах, як їх ідентифіковано й вираховано повною концепцією права. Ми стверджуємо, ніби оглянули кожен із цих аспектів випадку, коли кажемо: щось, зваживши все, є нашим обов'язком; або ще ми натякаємо, ніби знаємо (чи маємо підставу гадати), куди нас виведе це ширше дослідження. І навпаки: коли ми говоримо про якусь вимогу як про обов'язок за рівності усього іншого (так званий обов'язок на перший погляд), ми тим самим засвідчуємо, що досі

брали до уваги тільки певні засади, що робимо судження, яке засновується лише на підчастині більшої схеми підстав. Зазвичай я не проводитиму розрізнення між чимось, що є обов'язком (чи зобов'язанням) особи за рівності всього іншого, і чимось, яке є її обов'язком, зваживши все. Як правило, можна спиратися на контекст, аби з'ясувати, про що йдеться.

Гадаю, що ці зауваги виражають істотні риси Росової концепції обов'язку на перший погляд. Важливе тут те, що такі додатки, як: «за рівності всього іншого» та «зваживши все» (й, звісно ж, «на перший погляд»), — не оперують окремими реченнями, і вже ж ніяк не предикатами дій. Швидше вони виражають певний зв'язок між реченнями, зв'язок між судженням і його підставами, або ж, як я вже висловився вище, вони виражають певне співвідношення між судженням і частиною чи сукупністю системи принципів, яка визначає його підстави⁶. Ця інтерпретація допускає основний момент Росового поняття. Адже він увів його як спосіб формулювання першопринципів, аби допускати визначувані ними підстави на підтримку супротивних напрямків дії у конкретних випадках, як вони й справді часто чинять, не заводячи нас у протиріччя. Подибувана у Канта традиційна доктрина, чи принаймні так гадав Рос, покликана ділити засади, що прикладаються до індивідів, на дві групи: принципи абсолютної й неабсолютної зобов'язаності, — а тоді класифікувати засади першого типу як лексично передуючі (вдаючись до мого терміну) принципам другого. І все ж не лише взагалі хибним є те, ніби неабсолютні зобов'язання (добродійництва, наприклад) мають завжди поступатися перед абсолютними (приміром, вірності), але у нас немає й відповіді на питання, чи суперечать одне одному абсолютні зобов'язання⁷. Можливо, Кантова теорія й дає якийсь вихід, але, так чи інак, а він відклав цю проблему набік. Нам зручно скористатися для цієї мети Росовим поняттям. Ці зауваги, звісно, не

приймають його точки зору про самоочевидність першопринципів. Ця теза стосується того, яким чином відомі ці засади та який тип виведення вони допускають. Це питання не залежить від того, як принципи тримаються купи в єдиній системі (розсудкових) підстав і як надають підтримку конкретним судженням обов'язку та зобов'язаності.

52. Аргументи на користь принципу чесності

Хоча існують різні принципи природного обов'язку, всі зобов'язання виникають із засади чесності (як це визначено в §18). Тут треба пригадати, що цей принцип проголошує: особа має зобов'язання вносити свою частку до спільної справи, як це визначено правилами тієї чи іншої інституції, якщо тільки вона добровільно прийняла вигоди ось цієї схеми чи скористалася шансами, що їх пропонує схема, для просування своїх інтересів, за умови, що ця інституція є справедливою або ж чесною, себто коли вона задовольняє дві засади справедливості. Як ми зазначали вище, інтуїтивна ідея тут та, що, коли багато осіб бере участь у взаємовигідному кооперативному підприємстві відповідно до певних правил, а отже, добровільно обмежує свою свободу, тоді ті, хто піддався цим обмеженням, мають право на подібну покірність із боку тих, хто має вигоду від свого підпорядкування⁸. Ми не повинні користати з кооперативних зусиль інших, не вносячи при цьому нашої чесноної частки.

Не слід забувати, що принцип чесності складається з двох частин: одна з них формулює, як ми здобуваємо зобов'язання, власне, через добровільне роблення різних речей, а друга ставить умову, що інституція, про яку мова, мусить бути справедливою, коли не абсолютно справедливою,— ну принаймні настільки справедливою, наскільки розсудливо було б цього сподіватись за даних обставин. Мета цього другого положення—забезпечити, щоб

зобов'язання виникали тільки тоді, коли задовольняються певні фонові обставини. Примирення чи навіть згода з запевне несправедливими інституціями не породжує зобов'язань. Весь загальний погоджується, що вирвані силоміць обіцянки позбавлені чинності *ab initio*, від самого початку. Але ж, подібним чином, несправедливі соціальні облаштування самі по собі є вириванням силоміць, ба навіть насильством, і згода на них не є зобов'язливою. Підставою для цієї умови є те, що на ній наполягли б сторони у первісній позиції.

Перш ніж розглядати виведення цього принципу, годилося б з'ясувати попередньо одну річ. Нам можуть закинути, мовляв, оскільки принципи природного обов'язку є у нас напихваті, можна обійтися без принципу чесності. Зобов'язання можна витлумачувати через природний обов'язок справедливості, бо, коли особа користується інституційною структурою, тоді її правила прикладаються й до особи, отже, обов'язок справедливості є чинним. Але ж ця точка зору й справді досить логічна. Ми можемо, якщо нам так подобається, пояснити зобов'язання через посилання на обов'язок справедливості. Нам досить витлумачити необхідні вольові акти як дії, що через них вільно розширюються наші природні обов'язки. Хоча досі схема, про яку мова, не прикладалася до нас і ми не мали інших стосовних до неї обов'язків, крім обов'язку не намагатися її підірвати, тепер ми нашими вчинками розширили узи природного обов'язку. Але, як видається, годилося б розрізняти між тими інституціями чи їхніми аспектами, що мають неминуче прикладатися до нас, оскільки ми народилися в них і вони регулюють весь діапазон нашої діяльності, й інституціями, що прикладаються до нас, оскільки ми вільно робили й робимо певні речі як раціональний спосіб просування наших цілей. Отже, ми маємо природний обов'язок коритися, скажімо, конституції чи основним законам, що регулюють власність (виходячи з припущення про їх справедливість),

тоді як ми маємо зобов'язаність виконувати наші обов'язки, пов'язані з посадою, що її ми зуміли здобути, або дотримуватися правил спілок чи різновидів діяльності, до яких ми приєдналися. Іноді буває доречно зважувати зобов'язаності та обов'язки по-різному, коли вони суперечать одне одному, саме тому, що вони виникають не в один спосіб. Принаймні в деяких випадках той факт, що зобов'язання вільно приймаються, неминуче відбивається на їх оцінці, коли вони заходять у конфлікт з іншими моральними вимогами. Правда й те, що краще влаштовані члени суспільства можуть із більшою ймовірністю мати політичні зобов'язання як такі, що відрізняються від політичних обов'язків. Бо, взагалі кажучи, саме ці особи найздатніші здобувати політичні пости й користатися з можливостей, що надаються конституційною системою. Ось чому вони ще тугіше припнуті до схеми справедливих інституцій. Щоб закарбувати цей факт і наголосити спосіб, у який вільно приймається багато обов'язків, корисно мати засаду чесності. Цей принцип має дати нам змогу зробити якесь витлумачення з докладнішим розрізненням обов'язку й зобов'язаності. Тоді термін «зобов'язаність» («зобов'язання») буде зарезервований для моральних вимог, що виводяться з принципу чесності, в той час як інші вимоги називатимуться «природними обов'язками».

Оскільки у подальших параграфах засада чесності згадується у зв'язку з політичними справами, тут я розгляну відношення цього принципу до обіцянок. Але ж принцип вірності є лиш особливим випадком засади чесності, яка застосовується до соціальної практики обіцяння. Доведення цього починається з того зауваження, що обіцяння є дією, яка визначається громадською системою правил. Ці правила є, як і в випадку інституцій взагалі, певним набором конструктивних умовностей. Достоту як і правила ігор, вони визначають певні різновиди діяльності й певні дії⁹. У випадку обіцяння

головним правилом є те, що керує вжитком виразу «Я обіцяю (з)робити Х». Прочитується воно приблизно так: коли хтось каже слова «Я обіцяю (з)робити Х» за належних обставин, то ця людина повинна (з)робити Х, якщо тільки немає умов, що виправдовували б невиконання обіцянки. Це правило ми можемо вважати за правило обіцяння, і його можна мати за таке, що репрезентує загальну практику. Само по собі воно є не якимось моральним принципом, а просто конструктивною умовністю. В цьому відношенні воно стоїть на одному рівні з правилами законів, а також із правилами ігор; як і ці останні, воно існує в суспільстві, коли ним послуговуються більш чи менш регулярно.

Спосіб, у який правило обіцяння визначає належні обставини й виправдальні умови, визначає також, чи репрезентована ним практика є справедливою. Наприклад, людина, аби зробити зобов'язливу обіцянку, повинна бути цілковито свідомою, перебувати в раціональному стані духу, а також знати значення тих діючих слів, як вони вживаються при даванні обіцянок тощо. До того ж ці слова слід вимовляти вільно чи добровільно, коли над обіцяльником не нависає погроза чи примус, і в таких ситуаціях, коли ця особа посідає, сказати б, досить чесну переговорну позицію. Від особи не вимагається виконання, якщо вона вимовила чинні слова чи уві сні, чи марячи, чи коли її силою схилили до обіцянки, чи коли від неї по-ошуканському приховали стосовну до справи інформацію. Взагалі ж обставини, що породжують обіцянку й виправдувальні умови, слід визначати так, аби зберегти рівну свободу сторін і зробити цю практику раціональним засобом, із допомогою якого люди могли б заходити в договірні стосунки співпраці й стабілізувати їх для взаємної вигоди. Всю безліч можливих тут ускладнень годі врахувати — з цим нічого не вдієш. Задовольнимся ж увагою, що принципи справедливості прикладаються до практики обіцяння в той самий спосіб, у який вони за-

стосовуються й до інших інституцій. Ось чому до підхожих умов потрібні ще й обмеження — для забезпечення рівної свободи. Було б дикою ірраціональністю, коли б у первісній позиції пристали на зобов'язливість слів, які вимовлено уві сні чи вирвано силоміць. Безперечно, це настільки нерозумно, що ми схиляємося до вилучення цієї та й інших подібних можливостей як несумісних із концептом (значенням) обіцяння. Однак я не розглядатиму обіцяння як таку практику, що є справедливою за визначенням, оскільки це затуманювало б відмінність між правилом обіцяння й тією зобов'язаністю, яка виводиться з принципу чесності. Існує чимало різновидів обіцяння, достоту як багато є варіантів закону про договір. А те, чи конкретна практика, як її розуміє особа чи група осіб, є справедливою, випадає визначати засадам справедливості.

Обставившись цими заувагами як тлом, ми можемо ввести два визначення. По-перше: справжня обіцянка є такою, що виникає у відповідності з правилом обіцяння, коли репрезентована цим правилом практика є справедливою. Коли вже особа промовила слова: «Я обіцяю зробити Х» за підхожих обставин, як це визначено певною справедливою практикою, — тим самим вона й дала справжню обіцянку. Далі: принцип вірності — це та засада, згідно з якою справжніх обіцянок слід дотримувати. Істотно важливо, як ми вже зазначили це вище, розрізнити правило обіцяння й засаду вірності. Це правило є просто конструктивною умовністю, тоді як засада вірності — це моральний принцип, що впливає з засади чесності. Тож припустімо, що існує якась справедлива практика обіцяння. Тоді особа, даючи обіцянку, себто вимовляючи слова: «Я обіцяю зробити Х» за підхожих обставин, — свідомо посилається на це правило й приймає вигоди справедливого облаштування. Припустімо ще, що ніхто нікого не зобов'язує давати обіцянку й людина вільна давати її чи не давати. Але, оскільки гіпотетично ця практика є справедливою, принцип

чесності застосовується тут, і особа має чинити так, як це визначено правилом, себто «зробити Х». Зобов'язання дотримати обіцянки є наслідком засади чесності.

Я вже говорив, що через давання обіцянки особа покликається на певну соціальну практику й приймає уможливлені нею вигоди. Що ж це за вигоди й як діє ця практика? Щоб відповісти на це запитання, припустимо, що нормативною підставою для давання обіцянок є потреба запровадити й усталити дрібномасштабні схеми співпраці або ж якийсь конкретний взірць оборудок. Роль обіцянок аналогічна тій ролі, яку Гобс приписував суверенові. Достоту як суверен підтримує й стабілізує систему соціальної співпраці через державну підтримку котрої-небудь дієвої системи покарань, так і люди за відсутності примусових облаштувань запроваджують й усталюють свої приватні підприємства через давання одне одному слова. Часто буває нелегко започаткувати й підтримувати подібні підприємства. Це виявляється з особливою очевидністю у випадку угод, себто у таких випадках, коли одна особа має щось виконати перед іншою. Адже ця особа може гадати, що друга сторона не виконає свого зобов'язання, і тоді схема так і не спрацює. Вона улягає нестабільності другого типу, навіть коли особа-виконавець згодом фактично зробить домовлене. Але ж у цих ситуаціях може й не бути ніякого іншого способу запевнити сторону, котра має щось виконати перша, окрім як дати їй обіцянку, себто взяти на себе зобов'язання виконати свою частину угоди потім. Лише в цей спосіб можна зробити схему настільки надійною, що обоє здобудуть щось від вигод своєї співпраці. Практика обіцяння саме для цієї мети й існує; отож, хоча зазвичай ми уявляємо моральні вимоги як накинута нам окови, ми їх іноді й самі свідомо беремо на себе для нашої ж користі. Отже, обіцяння є таким актом, що здійснюється з громадським наміром свідомо узяти на себе якесь зобов'язання, існування якого за даних об-

ставин посприяє цілям ось цієї особи. Ми хочемо, щоб це зобов'язання існувало й щоб про його існування було відомо, а ще ми хочемо, аби й інші знали, що ми визнаємо цей зв'язок і маємо намір його триматися. Скориставшись, отже, з цієї практики з цією метою, ми тепер зобов'язані вчинити так, як пообіцяли відповідно до засади чесності.

У цьому витлумаченні того, як обіцяння (чи входження до угод) використовується, щоб ініціювати й стабілізувати різні форми співпраці, я до значної міри йшов за Прічардом¹⁰. Його виклад містить усі істотно важливі моменти. А ще я припускав, слідом за ним, що кожна особа знає, чи принаймні достатньою мірою вірить, що й той інший має якесь чуття справедливості, а отже, має й нормально дієве бажання виконати свої щирі зобов'язання. Без цієї взаємної довіри просте промовляння слів нічого не dokonує. Однак це знання наявне у добре організованому суспільстві: коли його члени дають одне одному обіцянки, тоді існує взаємне визнання їхнього наміру підпорядкуватися зобов'язанню й поділюване ними розумове переконання, що це зобов'язання слід шанувати. Саме це взаємне визнання та спільне знання й дають обладці можливість започаткуватися, зберігають її чинність.

Немає потреби й далі коментувати ту міру, до якої спільна концепція справедливості (включно з принципами чесності й природного обов'язку), а також громадське усвідомлення готовності людей діяти у відповідності до неї, є величезним колективним набуток. Я вже відзначав ті численні вигоди, що виходять, коли поглянути на це з точки зору проблеми певності. Тепер стало так само очевидним і те, що, маючи віру й довіру одне до одного, люди можуть щедро користатися своїм громадським прийняттям цих принципів, аби розширити діапазон і цінність взаємовигідних схем співпраці. Отже, з погляду первісної позиції сторонам було б безперечно раціонально пристати на засаду чесності. До цього принципу можна вдаватися для забез-

печення цих починань у способи, сумісні зі свободою вибору й позбавлені зайвого помножування моральних вимог. Водночас, коли ми маємо засаду чесності, нам стає видно, чому має існувати практика обіцяння як такий собі спосіб вільно установляти зобов'язання, коли це для взаємної вигоди обох сторін. Подібне облаштування очевидно є спільним інтересом.

Перш ніж перейти до питання політичного обов'язку та зобов'язання, я хотів би відзначити ще кілька моментів. По-перше, як засвідчує розгляд проблеми обіцяння, доктрина суспільного договору вважає, що ніякі моральні вимоги не впливають із самого лиш існування інституцій. Навіть правило обіцяння не створює само по собі моральної зобов'язаності. Нам, аби дати витлумачення фідuciaрним зобов'язанням, слід узяти на засновок засаду чесності. Отже, справедливість як чесність вважає, разом із більшістю інших етичних теорій, що природні обов'язки й зобов'язання виникають лише в силу етичних засад. А засадами цими є ті принципи, що були б вибрані у первісній позиції. Разом із релевантними фактами обставин напихваті, саме ці критерії й визначають наші зобов'язання та обов'язки, виокремлюючи те, що рахується як моральні підстави. (Здорова) моральна підстава — це такий факт, що його один чи й більше цих принципів визначають як такий, котрий підпирає таке чи інше судження. Коректне моральне рішення — це таке рішення, що якнайбільше відповідає велінням ось цієї системи засад, коли його прикласти до всіх фактів, котрі воно вважає за релевантні. Отже, та підстава, що ідентифікується котрим-небудь одним принципом, може бути підтримана, спростована чи навіть скасована (зведена нанівець) іншим одним, а чи й більшою кількістю принципів. Хоча я припускаю, що з сукупності фактів, згодом нескінченних у певному розумінні, вибирається якесь скінченне чи оглядне число в якості тих, що мають такий вплив на будь-котрий конкретний випадок, аж

та повна система дасть нам змогу досягти певного, зваживши на все інше, судження.

На противагу ж цьому, інституційні вимоги, а також ті, що виводяться назагал із соціальних практик, можна з'ясувати за допомогою існуючих правил і того, як їх годиться інтерпретувати. Наприклад, правові обов'язки й зобов'язання нас як громадян установлюються тим, чим є закон, наскільки нам випадає в цьому допевнитися. Нормативи, що прикладаються до осіб, які є гравцями у котрій-небудь грі, ґрунтуються на правилах тієї гри. А чи ці вимоги пов'язуються з моральними обов'язками й зобов'язаннями — то вже окреме питання. Це так навіть тоді, коли норми, якими послуговуються судді й інші в справі інтерпретації й застосування закону, нагадують засади права й справедливості чи тотожні їм. Може бути, наприклад, що в добре організованому суспільстві два принципи справедливості використовуються судами для інтерпретування тих частин конституції, які регулюють свободу й совість, а також ґарантують рівний захист законів¹¹. Хоча в цьому випадку зрозуміло, що, хай навіть закон задовольняє свої власні норми й ми є морально зобов'язаними, за рівності всього іншого, йому коритися, все одно лишається відмінність між тим, чого вимагає право, й тим, чого потребує справедливість. Особливо ж сильною є тенденція об'єднувати водно правило обіцяння й засаду вірності (як особливий випадок, що виникає з принципу чесності). На перший погляд вони справді можуть видатися однією й тією самою річчю, але одне визначається існуючими конструктивними умовами, тоді як друга витлумачується принципами, що були б вибрані у первісній позиції. Отже, в цей спосіб ми можемо розрізнати два типи норм. Терміни «обов'язок» і «зобов'язання» уживаються в контексті обох типів, однак двозначності, що походять із цього вжитку, мають бути досить легко розв'язуваними.

І, нарешті, я хотів би відзначити, що попереднє наше витлумачення принципу вірності відповідає на поставлене Прічардом запитання. Він дошукувався, як можна б, не покликаючись ні на які попередні обіцянки чи на домовленості про дотримання домовленостей, пояснити той факт, що завдяки виголошенню певних слів (через скористання певною умовністю) людина стає зобов'язаною щось (з)робити, особливо ж коли дія, через яку особа стає зобов'язаною, виконується саме з наміром (і обіцяльник бажає, аби й інші засвідчили той намір) здійснити це зобов'язання. Або ж, як висловив це Прічард: чим є те щось, яке імплікується в існуванні справжніх угод, виглядаючи вельми схожим на домовленість про дотримання домовленостей, і яке все ж, строго кажучи, не може таким бути (оскільки ніхто й ніколи подібної угоди не укладав)¹²? Але ж існування такої чи іншої справедливої практики обіцяння як певної системи громадських конструктивних правил разом із засадою чесності вистачає для теорії фідучіарних зобов'язань. І ні перша, ні друга не імплікують існування якої-небудь дійсної попередньої домовленості про дотримання домовленостей. Прийняття принципу чесності є суто гіпотетичним, і нам потрібен лише факт того, що ця засада здобула б визнання. А щодо решти, то, коли вже ми припускаємо визнання якоїсь справедливої практики, байдуже, як там дійшло до її запровадження, принципу чесності досить, аби пов'язати тих, хто нею користується, за існування вже описаних належних умов. Отже, тому, що Прічардові видавалося ніби попередньою домовленістю, але не є нею, відповідає справедлива практика давання людиною слова у поєднанні з гіпотетичною погодженістю принципу чесності. Звісно, яка-небудь інша етична теорія могла б виводити цей принцип і без використання концепції первісної позиції. Тим часом мені немає потреби стверджувати, нібито фідучіарні зв'язки не можуть бути пояснені в будь-який інший спосіб. Радше я хотів

би довести, що справедливість як чесність, хоч вона й послуговується поняттям первісної угоди, все ж спроможна дати задовільну відповідь на Прічардове запитання.

53. Обов'язок коритися несправедливому закону

Усім зрозуміло, що немає складнощів із поясненням, чому ми повинні коритися справедливим законам, ухваленим за справедливої конституції. У цьому випадку засади природного обов'язку разом із принципом чесності устанавлюють необхідні обов'язки й зобов'язання. Загал громадян пов'язується обов'язком справедливості, а ті, хто обійняв привілейовані посади й позиції чи скористався певними нагодами для просування власних інтересів, іще й додатково зобов'язуються принципом чесності робити свій внесок до загальної справи. Справжнє питання ось таке: за яких же обставин і до якої міри ми є зобов'язаними коритися несправедливим облаштуванням. Але ж іноді говорять, нібито від нас у цих випадках ніколи не вимагається послух. Утім, це помилка. Несправедливість котрого-небудь закону взагалі може бути достатньою підставою для недотримання його не більше, ніж легітимна чинність законодавства (як його визначено існуючою конституцією) є достатньою підставою для його дотримання. Коли основна структура суспільства є достатньо справедливою, як це оцінюється тим, що дозволяє поточний стан справ, ми маємо визнати несправедливі закони зобов'язливими — за умови, що вони не переступають певних меж несправедливості. У намаганні розгледіти ці межі ми наближаємося до глибшої проблеми політичного обов'язку та зобов'язання. Трудність полягає тут почасти в тому факті, що в цих випадках наявний конфлікт принципів. Декотрі принципи радять послух, тоді як інші скеровують нас в іншому напрямку. Отже, претензії політичного обов'яз-

ку й зобов'язання мають бути зрівноважені котроюсь концепцією належних пріоритетів.

Однак, є ще й інша проблема. Як ми вже переконались, засади справедливості (у лексичному впорядкуванні) належать до ідеальної теорії (§39). У первісній позиції особи припускають, що принципам, які вони визнають, хоч би в чому вони, ті принципи, полягали, всяк буде беззастережно коритися, що всяк їх дотримуватиметься. Тож засади справедливості, що звідси результують,— це ті принципи, які визначають абсолютно справедливе суспільство за наявності сприятливих умов. Із цією презумпцією беззастережного послуху ми доходимо певної ідеальної концепції. Коли ми запитуємо, чи, й за яких обставин, годиться терпіти несправедливі облаштування, перед нами постає запитання відмінного типу. Ми повинні допевнитись, як застосовується ця ідеальна концепція справедливості (якщо вона застосовується взагалі) до випадків, коли нам доводиться не стільки робити прилагодження до природних обмежень, скільки стикатися з несправедливістю. Розгляд цих проблем належить до розділу часткового послуху неідеальної теорії. Сюди входять, серед іншого, й теорія покарання та компенсаторна справедливість, справедлива війна й відмова від військової служби за велінням совісті, громадянська непокора і збройний опір. Ці моменти належать до центральних питань політичного життя, однак поки що концепція справедливості як чесності не прикладається до них безпосередньо. Зараз я не збираюся обговорювати ці речі з усією докладністю. По суті, я візьму до розгляду лиш один фрагмент із теорії часткового послуху, а саме: проблему громадянської непокори й відмови від військової служби за велінням совісті. І навіть тут я припускатииму, що йдеться про контекст держави майже повної справедливості, себто такої, де основна структура суспільства є майже справедливою, роблячи належну поправку на те, чого розважливо сподіватись за даних обставин. Розуміння

цього згодом особливого випадку може допомогти нам прояснити складніші проблеми. Однак нам, аби розглянути громадянську непокору й відмову від військової служби за велінням совісті, доведеться спочатку обговорити декілька моментів, що стосуються політичного обов'язку й зобов'язання.

З одного боку, очевидно, що інколи де що може й переважити наш обов'язок чи наше зобов'язання приймати існуючі облаштування. Ці вимоги засновуються на принципах права, які можуть і виправдати непослух у певних ситуаціях, зважаючи на все інше. А те, чи непослух виправданий, залежить від міри, до якої закони й інституції є несправедливими. Несправедливі закони не всі дорівнюють один одному, й те саме є чинним і щодо політичних напрямків та інституцій. Але ж існують два способи, в які може виникати несправедливість: поточні облаштування можуть відступати, до різної міри, від прийнятих громадськістю норм, що є більш чи менш справедливими; або ж ці облаштування можуть узгоджуватися з концепцією справедливості такого чи іншого суспільства чи з точкою зору панівного класу, хоча сама ця концепція може бути й нерозсудковою, нерозважливою, а в багатьох випадках то й недвозначно несправедливою. Як ми вже переконалися, деякі концепції справедливості є розважливішими за інші (див. §49). Хоча два принципи справедливості й споріднені з ними засади природного обов'язку та зобов'язання і визначають найрозважливіший погляд серед названих у переліку точок зору, інші принципи не є нерозсудковими, нерозважливими. Справді-бо, деякі змішані концепції безперечно є досить адекватними для багатьох потреб. Така чи інша концепція справедливості в якості приблизного правила є достатньо розважливою в пропорційному відношенні до сили аргументів, що можуть бути наведені для схвалення її у первісній позиції. Цей критерій, звісно, є абсолютно природним, якщо первісна позиція виступає втіленням тих розмаїтих умов, що мають бути на-

кинуті виборові засад і що ведуть до відповідності нашим зваженим судженням.

Хоч воно й досить легко — розрізняти ці два способи, в які існуючі інституції можуть бути несправедливими, але здійснення теорія того, як вони відбиваються на нашому політичному обов'язку й зобов'язанні, — це вже інша річ. Коли закони й політичні напрями відхиляються від визнаних громадською норм, тоді здогадно можливим, до певної міри, буде апелювання до притаманного суспільству чуття справедливості. Нижче я доводжу, що це припускається як попередня умова, коли вдаються до громадської непокори. Коли ж, однак, панівної концепції справедливості не порушують, тоді складається досить відмінне становище. Напрямі дій, до якого слід удатися, значною мірою залежить від того, наскільки розсудковою, розважливою є прийнята доктрина і які є в наявності засоби, щоб її змінити. Безсумнівно, можна зуміти прожити й з великим набором різних змішаних та інтуїціоністських концепцій, а також із утилітаристськими поглядами, якщо інтерпретувати їх не надто ригористично. Хоча в інших випадках, от як коли суспільство регулюється засадами, що сприяють вузько-класовим інтересам, може й не бути іншої ради, як тільки чинити опір панівній концепції разом з інституціями, які вона виправдовує в такі способи, котрі обіцяють певний успіх.

І по-друге: нам треба розглянути питання, чому в ситуації майже-справедливості нам зазвичай випадає обов'язок коритися несправедливим, а не просто справедливим законам. Хоча декотрі автори й піддавали сумніву цю точку зору, я гадаю, що більшість пристала б на неї; зовсім небагато людей вважає, нібито будь-який, хай навіть нікчемно малий, відступ від справедливості зводить нанівець обов'язок коритися існуючим правилам. Як же тоді годиться витлумачувати цей факт? Оскільки обов'язок справедливості й засада чесності мають передумовою те, що інституції є справедливими, тут пот-

рібне й ще якесь подальше роз'яснення¹³. Але ж на це запитання можна відповісти, якщо за передумову ми висунемо майже справедливе суспільство, де існує життєздатний конституційний устрій, котрий більше чи менше задовольняє принципи справедливості. Отже, я припускаю, що здебільшого соціальна система є добре організованою, хоча, звісно, й не абсолютно добре, бо в цьому випадку питання, чи коритися несправедливим законам, не виникає. Згідно з цими припущеннями, відповідь можна знайти в попередньому витлумаченні справедливої конституції як випадку неабсолютної процедурної справедливості (§31).

Пригадаймо, що на конституційних зборах метою сторін є знайдення поміж справедливих конституцій (тих, що задовольняють принцип рівної свободи) однієї такої, котра б найімовірніш привела до справедливого й дієвого законодавства, з огляду на загальні факти суспільства, про яке мова. Конституція розглядається як така собі справедлива, але недовершена процедура, сформована для забезпечення, наскільки це дозволяють обставини, справедливого результату. Недовершена вона тому, що немає такого здійсненого політичного процесу, котрий гарантував би справедливість прийнятих у відповідності з нею законів. У політичних справах годі досягти довершеної процедурної справедливості. До того ж конституційний процес мусить до значної міри спиратися на який-небудь різновид головування. Я припускаю, аби спростити складність, що практичною необхідністю є якийсь варіант доладно описаного правління більшості. І все ж більшості (чи коаліції меншостей) неминуче припускаються помилок: коли не від браку обізнаності й розсудливості, то внаслідок партійних чи егоїстичних поглядів. Незважаючи на це, наш природний обов'язок підтримувати справедливі інституції змушує нас коритися несправедливим законам і політичним напрямам чи принаймні не чинити їм опору незаконними засобами, поки вони не переступили

певних меж несправедливості. Оскільки від нас вимагається підтримувати справедливу конституцію, ми повинні миритися з однією з її істотно важливих засад — із принципом правління більшості. Отже, в державі майже-справедливості ми зазвичай маємо обов'язок коритися несправедливим законам у силу нашого обов'язку підтримувати справедливу конституцію. Оскільки люди є такими, якими вони є, нам не бракує нагод, щоб цей обов'язок вступав у дію.

Цілком природно доктрина суспільного договору змушує нас замислитись, яким побитом ми могли б хоч коли-небудь погодитися на таке конституційне правління, що вимагало б від нас послууху законам, котрі, на нашу думку, є несправедливими. Нас можуть запитати: як може бути, аби ми, все ще вільні й без всяких там кайданів, раціонально прийняли таку процедуру, що через неї могли б ухвалювати рішення супроти нашого переконання, реалізуючи натомість думку інших¹⁴? Коли вже ми стали на точку зору конституційних зборів, відповідь буде досить ясна. По-перше, серед вельми обмеженого числа здійснених процедур, що мають хоч якийсь шанс бути схваленими взагалі, немає таких, що завжди вирішували б на нашу користь. І, по-друге, згоди на одну з цих процедур безумовно віддається перевага перед ніяким порозумінням узагалі. Ця ситуація аналогічна становищу первісної позиції, де сторони відмовляються від хоч би якого врахування егоїзму «вільного вершника»: ця альтернатива є найліпшою (чи майже найліпшою) кандидатурою в кожній особі (коли не брати до уваги примусове обмеження загальності), але, очевидно, неприйнятною для будь-кого іншого. Подібним чином (хоча на стадії конституційних зборів сторони є вже пов'язані принципами справедливості) вони повинні робити якісь поступки одна одній, аби оперувати конституційним устроєм. Навіть при найкращих намірах їхні думки про справедливість неминуче суперечитимуть одна одній. Тож сторони, вибираючи конституцію й схвалюючи яку-небудь форму

мажоритарного правління, приймають і ризик постраждати від вад одне одного в обізнаності й чутті справедливості, аби тільки здобути переваги такої чи іншої дієвої законодавчої процедури. Іншого способу провадити демократичний устрій немає.

Незважаючи на це, сторони, схвалюючи мажоритарний принцип, погоджуються миритися з несправедливими законами лише на певних умовах. Висловлюючись приблизно, врешті-решт тягар несправедливості має бути більш чи менш рівномірно розподілений у суспільстві поміж різних груп, і в будь-якому конкретному випадку труднощі несправедливих політичних напрямів не повинні давити надто тяжко. Тому обов'язок послуху виявляється проблематичним для постійних меншостей, що протягом багатьох років страждають від несправедливості. І, звісно ж, від нас не вимагається, щоб ми змирилися із запереченням наших, та й інших людей, основних свобод, оскільки подібна вимога не могла б бути притаманною тому значенню обов'язку справедливості, яке дістало б схвалення у первісній позиції, і не могла б бути відповідною до того розуміння прав більшості, що його дійшли б конституційні збори. Навпаки: ми підпорядковуємо нашу поведінку демократичній владі лише до тієї міри, що необхідна, аби ми брали неупереджену участь у неunikненних недовершеностях конституційної системи. Приймання цих труднощів є просто визнанням і готовністю працювати в рамках, накинених нам обставинами людського життя. Зважаючи на це, ми маємо природний обов'язок чемності, щоб не покликатися на недоліки соціальних облаштувань, як на надто вже легку відмовку, аби тим облаштуванням не коритися, а ще щоб не користатися з неминучих прогалин у правилах для просування наших інтересів. Обов'язок чемності накидає нам належне прийняття вад інституцій і певне самоприборкання, щоб тими вадами не користатися. А без якогось визнання цього обов'язку існує ймовірність того, що порушиться вза-

ємна віра й довіра. Отже, принаймні у державі майже повної справедливості існує зазвичай обов'язок (а як для кого, то й зобов'язання) коритися несправедливим законам за умови, що вони не переступають певних меж несправедливості. Цей висновок не набагато сильніший за той умовивід, який стверджує наш обов'язок коритися справедливим законам. Однак він дозволяє нам зробити крок далі, оскільки охоплює ширший діапазон ситуацій; але ще важливіше те, що він дає нам якесь уявлення про запитання, які належить ставити, коли ми допевнюємося нашого політичного обов'язку.

54. Статус правління більшості

Із попередніх зауваг з усією очевидністю випливає, що процедура правління більшості, хоч би як ми її визначали та описували, має підпорядковане місце як процедурний засіб. Її обґрунтування міцно стоїть на політичних цілях, на досягнення яких і призначено конституцію, а отже — на двох засадах справедливості. Я все виходжу з того припущення, що певна форма правління більшості є виправданою як найкращий з наявних способів забезпечити справедливе й дієве законодавство. Воно є сумісним із рівною свободою (§36), і йому притаманна й певна природність, бо, коли допустити правління меншості, тоді не буде очевидного критерію для вибору, на чому ж саме зупинитися, та ще й рівність порушиться. Фундаментальною частиною принципу більшості є положення про те, що процедура повинна задовольняти умови фонові справедливості. У цьому випадку ці умови є умовами політичної свободи — свободи слова й зібрань, волі брати участь у державних справах і впливати з допомогою конституційних засобів на законодавчий процес, а ще — гарантії справедливої цінності цих свобод. Коли це тло відсутнє, тоді не задовольняється перший принцип справедливості; однак навіть коли воно й присутнє, і тоді ще немає

певності, що буде ухвалено справедливе законодавство¹⁵.

Отже, ніщо в цьому погляді не свідчить, ніби те, чого хоче більшість, є правильним. По суті, жодна з традиційних концепцій справедливості не трималася цієї доктрини: кожна з них стверджувала, що результат голосування улягає політичним засадам. Хоча за даних обставин виправдано, щоб більшість (належно визначена й описана) мала конституційне право творити закон, звідси аж ніяк не випливає, нібито прийняті закони є справедливими. Суттєва суперечка про правління більшості зводиться до того, як його найкраще визначити й чи конституційні обмеження є дієвими й розсудковими-розважливими засобами для зміцнення всеосяжної рівноваги справедливості. Ці обмеження можуть часто використовуватися сильними меншостями для збереження своїх незаконних переваг. Це питання політичного судження, воно не належить до теорії справедливості. Тут досить буде відзначити, що, хоча громадяни зазвичай і підпорядковують свою поведінку демократичній владі, себто визнають результат голосування як такий, що установлює певне зобов'язливе правління, вони не підпорядковують їй, за рівності всього іншого, свого судження.

Тепер я хотів би поговорити про місце принципу правління більшості в ідеальній процедурі, що утворює частину теорії справедливості. Справедлива конституція визначається як такий основний закон, що на нього погодилися б розумові-раціональні делегати конституційних зборів, які керуються двома принципами справедливості. Коли ми обґрунтовуємо конституцію, ми наводимо міркування, щоб довести, що вона буде прийнята за цих умов. Подібним чином справедливі закони й політичні напрямки — це такі закони й напрями, що були б схвалені на законодавчій стадії розумовими-раціональними законодавцями, яких обмежено такою чи іншою справедливою конституцією і які сумлінно намагаються дотримуватися принципів спра-

ведливості як своєї норми. Коли ми критикуємо закони й політичні напрями, то намагаємося довести, що вони не були б вибрані за цієї ідеальної процедури. Але ж, оскільки навіть раціональні законодавці часто доходять різних висновків, існує необхідність для голосування за ідеальних умов. Обмеження на інформацію не ґарантує домовленості, оскільки тенденції загальних соціальних фактів часто бувають двозначними й нелегкими для оцінювання.

Закон чи політика є досить справедливими чи принаймні не несправедливими, коли ми, спробувавши уявити, як спрацювала б ідеальна процедура, виснуємо, що більшість осіб, котрі беруть участь у цій процедурі й виконують її умови, схвалили б той закон чи ту політику. За ідеальної процедури досягнуте рішення не є компромісом, таким собі договором, що його уклали між собою, намагаючись здійснити свої цілі, супротивні сторони. Законодавчу дискусію слід уявляти не як змагання між інтересами, а як спробу знайти найкращу політику, як це визначено засадами справедливості. Отже, я припускаю, як частину теорії справедливості, що безсторонній законодавець має єдине бажання: зробити коректне в цьому відношенні рішення, за наявності відомих йому загальних фактів. Він має голосувати лише відповідно до свого судження. Результат голосування дає певну оцінку того, що найбільше узгоджується з концепцією справедливості.

Коли ми поцікавимося, наскільки ймовірною є правильність думки більшості, то, очевидно, ідеальна процедура матиме певну аналогію зі статистичною проблемою зведення до купи думок групи експертів, аби дійти найкращого судження¹⁶. Тут експертами виступають такі законодавці, які здатні, завдяки своїй безсторонності, стати на об'єктивну точку зору. Ще Кондорсе (Condorcet) висловив припущення, що, коли ймовірність коректного судження з боку репрезентативного законодавця є більшою за вірогідність некоректної думки, то ймовірність коректності голосування більшості зростає в міру

зростання вірогідності коректного судження в репрезентативного законодавця¹⁷. Отже, ми могли б спокуситися й припустити: коли б багато раціональних осіб спробувало симулювати умови ідеальної процедури й відповідно провело своє доведення та обговорення, то велика більшість так чи інак майже напевне мала б слухність. Це було б помилкою. Ми повинні бути не тільки певними того, що на боці репрезентативного законодавця більший шанс коректного, аніж некоректного судження, але нам має бути зрозуміло, що голосування різних осіб не є незалежним. Оскільки на їхні погляди впливає хід обговорення, то простіші різновиди ймовірного доведення сюди не прикладаються.

І все ж зазвичай ми припускаємо, що ідеально проведене серед багатьох осіб обговорення ймовірніше приведе до правильного висновку (при необхідності через голосування), аніж розмірковування хоч би кого одного з них самотужки. Чому ж це має бути саме так? У повсякденному житті обмін думками з іншими підстраховує нашу небисторонність і розширює перспективу нашого погляду; інші спонукають нас подивитися на речі з їхньої точки зору й усвідомити обмеженість нашого бачення. Але в ідеальному процесі запона незнання означає, що законодавці є вже безсторонніми. Вигоди від обговорення полягають у тому фактові, що навіть репрезентативні законодавці є обмеженими в обізнаності й здатності аргументовано щось доводити. Ніхто ж бо з них не знає всього того, що знають інші, й не може доходити всіх тих самих висновків, що їх вони можуть висновувати гуртом. Дискусія, обговорення — це спосіб поєднувати інформацію й розширювати діапазон доведення. Принаймні з плином часу наслідками спільного розмірковування, либонь, неминуче стане поліпшення справ.

Отак ми добулися до проблеми намагання сформулювати ідеальну конституцію державного розмірковування в справах справедливості — такий собі набір добре продуманих правил, спрямованих на

донесення більшої обізнаності й довідної спроможності групи до якнайліпшого наближення, коли не до повного досягнення коректності судження. Однак я не розвиватиму далі цього питання. Важливий момент тут—що ця ідеалізована процедура є частиною теорії справедливості. Я згадав деякі з її рис, аби до певної міри прояснити, що під нею розуміється. Що визначеніша наша концепція цієї процедури, як вона може бути реалізована за сприятливих обставин, то твердіше керівництво дає чотириступенева послідовність нашим міркуванням. Бо ми тоді отримуємо точніше уявлення про те, як закони й політичні напрямки були б оцінені у світлі загальних фактів про суспільство. Часто ми можемо одержати добре інтуїтивне розуміння питання, якими б виявилися, при належному здійсненні, розмірковування на законодавчій стадії.

Ідеальна процедура стане ще зрозумілішою, коли ми зазначимо, що вона є протилежною ідеальному ринковому процесові. Отже, визнаючи, що класичні припущення довершеної конкуренції є чинними та що не існує ніяких зовнішніх економік чи дисекономік і таке інше, ми дістаємо в результаті дієву народногосподарську конфігурацію. Ідеальний ринок є довершеною процедурою стосовно дієвості. Особливістю ідеального ринкового процесу, на відміну від ідеального політичного процесу, проведеного раціональними й безсторонніми законодавцями, є те, що ринок досягає дієвого результату навіть тоді, коли всяк дбає про свою власну вигоду. Справді-бо, припущення полягає в тому, що ось так і поведуться зазвичай економічні чинники. Підприємства й домашні господарства, продаючи й купуючи задля максимізування задоволення чи прибутків, не клопочуться судженнями, що, з соціальної точки зору, є найдієвішою економічною конфігурацією за наявності початкового розподілу активів. Вони радше домагаються реалізації своїх цілей, наскільки це дозволяють правила, і всяке своє судження здійснюють із власної точки зору. Саме си-

стема як цілість, так би мовити, здійснює судження про дієвість, яке виводиться з численних окремих джерел інформації, що забезпечується діяльністю підприємств і домашніх господарств. Система надає таку відповідь, хай навіть індивіди й не мають ніякої особливої думки з цього питання й часто не уявляють, що воно означає.

Отже, попри певні подібності між ринками й виборами, є між ідеальним ринковим процесом та ідеальною законодавчою процедурою й істотні відмінності. Призначення їхнє — домагатися відмінних цілей: перший веде до дієвості, а друга, по змозі, до справедливості. І, тоді як ідеальний ринок є довершеним процесом з огляду на його мету, навіть ідеальне законодавство — це недовершена, неабсолютна процедура. Немає, здається, способу схарактеризувати хоч би яку здійсненну процедуру, що ґарантовано привела б до справедливого законодавства. Одним із наслідків цього факту є те, що, тоді як пересічний громадянин, за рівності всього іншого, може бути зобов'язаним коритися ухваленим політичним напрямом, від нього не вимагається думати, що ці напрями є справедливими, й він припустився б помилки, коли б підпорядкував своє судження результатів голосування. Але в системі довершеного ринку економічний чинник, коли він має хоч якусь свою думку взагалі, мусить припускати, що результуючий наслідок справді є дієвим. Хай ось це домашнє господарство чи підприємство й дістало все, чого бажало, однак воно має визнати, що, за наявності початкового розподілу, таки досягнуто певної дієвої ситуації. Але годі вимагати паралельного визнання й результату законодавчого процесу, який стосується питань справедливості, бо, хоча, звісно, реальні конститутції й слід накреслювати так, аби вони по змозі робили ті самі визначення, що й ідеальна законодавча процедура, на практиці їм судилося неминуче не «дотягувати» до того, що є справедливим.

І це не лише тому, що існуючим ринкам з їхньою практикою не щастить пристосуватися до свого ідеального двійника, а й тому, що цей двійник характеризується процедурною недовершеністю. Всяка справедлива конституція повинна до певної міри спиратися на громадян і законодавців, що приймають ширший погляд, демонструючи добре судження в застосуванні принципів справедливості. Немає ж бо, як видається, способу допустити, щоб вони зійшли на вужчу або групового інтересу точку зору, а тоді вже й регулювати процес так, аби він привів до справедливого результату. Поки що принаймні не існує такої теорії справедливих конституцій як процедур, що ведуть до справедливого законодавства, котра б відповідала теорії конкуруючих ринків як процедур, що результують у дієвості. А це, здається, означало б, що застосування економічної теорії до реального конституційного процесу несе з собою серйозні обмеження остільки, оскільки на політичній поведінці відбивається людське чуття справедливості, як це й має бути у всякому життєздатному суспільстві, й, до того ж, справедливе законодавство є первинною соціальною метою (§76). Звісно ж, економічна теорія не вписується в ідеальну процедуру¹⁸.

Ці зауваги підтверджує й ще одна суперечність. В ідеальному ринковому процесі певна вага надається відносній інтенсивності бажання. Особа може потратити більшу частину свого прибутку на речі, яких дужче потребує, і в цей спосіб, разом з іншими покупцями, вона заохочує використання ресурсів у ті способи, яким віддає найбільшу перевагу. Ринок допускає точно класифіковані прилагодження у відповідь на всеосяжну рівновагу преференцій і відносно панування певних потреб. Нічого ж відповідного цьому немає в ідеальній законодавчій процедурі. Кожен раціональний законодавець має шляхом голосування виразити свою думку щодо того, які закони й політичні напрями найкраще відпові-

дають принципам справедливості. Ніякої особливої ваги не надається й не має надаватися думкам, що плекаються з більшою вірою, а чи голосам тих, хто дає іншим знати, як то їм не сподобається опинитися в меншості (§37). Звісно, подібне правило голосування можна уявити, але немає підстави для прийняття його в рамках ідеальної процедури. Навіть серед раціональних і безсторонніх осіб наділені більшою переконаністю у своїй думці навряд чи матимуть більшу ймовірність слухності. Дехто може виявитися чутливішим за інших до складнощів ось цього випадку. При визначенні критерію для справедливого законодавства необхідно наголошувати значущість зваженого колективного судження, якого доходять тоді, коли кожна особа за ідеальних умов докладає максимум зусиль, аби застосовувати правильні принципи. Інтенсивність бажання чи сила переконаності є іррелевантною, коли виникають питання справедливості.

Оце стільки про декілька відмінностей між ідеальними законодавчим та ринковим процесами. Тепер я хотів би відзначити використання процедури правління більшості як спосіб досягнення політичного урегулювання. Як ми вже переконалися, мажоритарне правило приймається у найздійсненніший спосіб для досягнення певних цілей, визначених попередньо принципами справедливості. Однак іноді бракує ясності чи визначеності щодо того, чого вимагають ці принципи. І це не завжди буває через складність і двозначність цього свідчення а чи через складнощі з їх оглядом та оцінкою. Природа самих цих засад може скорше лишати відкритим певний діапазон вибору, аніж виокремлювати хоч би яку конкретну альтернативу. Відсоток заощаджень, наприклад, точно визначається лише у певних рамках; головна ідея принципу справедливих заощаджень полягає у виключенні певних крайнощів. Зрештою, ми, застосовуючи принцип різниці, хочемо долучити до перспектив найменш привіле-

йованих первинне благо самоповаги, і є чимало способів урахування цієї цінності, сумісної з принципом різниці. А те, якої ваги цьому благу й іншим з ним спорідненим слід надати в індексі, належить вирішувати з огляду на загальні риси конкретного суспільства й на те, чого було б раціональним бажати найменш облагодіяним його членам, коли подивитися на це з точки зору законодавчої стадії. Отже, в таких випадках засади справедливості установлюють певний діапазон, в рамках якого має вміщатися відсоток заощаджень чи то наголос, що ставиться на самоповагу. Однак вони не вказують, куди саме в цьому діапазоні має припадати вибір.

Але ж до цих ситуацій прикладається принцип політичного врегулювання: коли реально проголосований закон, наскільки можна допевнитися, не виходить за рамки тих законодавчих актів, яким може дістатися розсудкове схвалення розумових-раціональних законодавців, що сумлінно намагаються дотримуватися принципів справедливості, тоді рішення більшості буде практично авторитетним, хоч і не визначальним. Це ситуація майже чистої процедурної справедливості. Ми мусимо покладатися на реальний хід обговорення на законодавчій стадії, аби в межах дозволеного вибрати якийсь напрям політики. Ці випадки не є типовими для чисто процедурної справедливості, адже наслідок тут не визначає буквально правильного результату. Просто ті, хто не погоджується з ухваленим рішенням, не можуть переконливо ствердити свою точку зору в рамках структури державної концепції справедливості. Питання таке, що йому годі дати чітке визначення. На практиці політичні партії безперечно займають відмінні позиції з цих питань. Мета конституційного задуму — забезпечити по змозі неспотворення соціально-класовим егоїзмом того політичного врегулювання, що досягається поза дозволеними межами.

55. Визначення громадянської непокори

Тепер я хотів би проілюструвати зміст принципів природного обов'язку й зобов'язання на черком теорії громадянської непокори. Як я вже вказував, задумано цю теорію лише для спеціального випадку майже справедливого суспільства, що є переважно добре організованим, але що в ньому таки трапляються декотрі серйозні порушення справедливості. Оскільки ж я виходжу з припущення, що держава майже-справедливості потребує демократичного устрою, то в цій теорії йдеться про роль громадянської непокори та її підхожість до законно установленної демократичної влади. Вона не прикладається ні до інших форм урядування, ні до (хіба вряди-годи) інших типів незгоди чи опору. Я не стану обговорювати цей спосіб протесту разом із збройними виступами й опором як такий собі різновид тактики для перебудови чи навіть зруйнування несправедливої й корумпованої системи. У цьому випадку немає ніяких складнощів із такою дією. Якщо виправданими є всякі засоби для цієї мети, тоді, звісно, виправданою буде й ненасильницька опозиція. Проблема громадянської непокори, як я її інтерпретуватиму, виникає лише в рамках більш чи менш демократичної держави і саме для тих громадян, що визнають і приймають законність конституції. Ця складність є різновидом конфлікту обов'язків. У який момент обов'язок коритися ухваленим законодавчою більшістю законам (чи підтриманим подібною більшістю актам виконавчої влади) перестає бути зобов'язливим з огляду на право громадянина захищати свої свободи й на його ж обов'язок опиратися несправедливості? Це питання зачіпає природу й межі мажоритарного правила чи то правління більшості. З цієї причини проблема громадянської непокори є випадком вирішального випробування для будь-якої теорії моральних основ демократії.

Всяка конституційна теорія громадянської непокори складається з трьох частин. По-перше, вона визначає цей різновид незгоди й відокремлює його від інших форм опозиції демократичній владі. А ці останні вишиковуються класифікаційно від законних демонстрацій та правопорушень, призначення яких — провести в судах пробні процеси, до збройних виступів та організованого опору. Теорія точно визначає місце громадянської непокори в цьому спектрі можливостей. Далі: вона характеризує підстави для громадянської непокори й умови, за яких подібна дія є виправданою за більш чи менш справедливому демократичному устрою. І, нарешті, така теорія має пояснити роль громадянської непокори в рамках конституційної системи й витлумачити підхожість цього різновиду протесту в межах вільного суспільства.

Але, перш ніж я візьмуся за ці речі, одне застереження. Ми не повинні сподіватись забагато від хоч би якої теорії громадянської непокори, ба навіть від такої, що її сформульовано для особливих обставин. Точні засади, що «з ходу» розв'язують реальні випадки, звісно, до цього розгляду не беруться. Корисна ж теорія, натомість, визначає якусь перспективу, що в її рамках можна наблизитися до проблеми громадянської непокори; вона ідентифікує релевантні міркування й допомагає нам приділити кожному з них його коректну важливість у важливіших випадках. Коли нам, по розміркуванню, видасться, що котра-небудь теорія цих речей прояснила наше бачення й зробила внутрішньо узгодженішими наші зважені судження, тоді вона чогось варта. Ця теорія зробила те, чого тим часом від неї й можна було розважливо сподіватися, а саме: звузила розбіжність між переконаннями совісті тих, хто приймає основні принципи демократичного суспільства.

Розпочну з визначення громадянської непокори як публічного, ненасильницького акту совісті й все ж таки — і політики; акту, що протиставляється

законові й чиниться зазвичай з метою внести певну зміну в право чи політику уряду¹⁹. Діючи в цей спосіб, особа звертається до чуття справедливості більшості спільноти, проголошуючи, що, на її зважену думку, влада не шанує засад соціальної співпраці між вільних і рівноправних громадян. Попереднім тлумаченням цього визначення буде те, що воно не вимагає, щоб ось цей акт громадянської непокори неодмінно зламав ось цей закон, проти якого акт спрямований²⁰. Воно допускає те, що дехто називає прямою і непрямою громадянською непокорою. А це має бути у визначенні, оскільки бувають іноді поважні підстави не допустити порушення закону чи політики, які хтось має за несправедливі. І навпаки: можна вдатися до порушення правил вуличного руху чи законів про порушення володіння як до способу подати свою справу. Тож коли уряд видасть який-небудь невиразний і водночас суворий указ проти державної зради, тоді скоєння державної зради не буде належним заходом протесту проти нього, а вже покарання може виявитися куди тяжчим, ніж такий протестуючий був би ладен у розумних межах прийняти. В інших же випадках немає способу порушити урядову політику безпосередньо, коли, скажімо, вона стосується закордонних справ чи зачіпає іншу частину країни. Друга заувага та, що акт громадянської непокори дійсно вважається несумісним із законом, у тому розумінні принаймні, що його учасники не просто інсценують пробний випадок для прийняття конституційного рішення; вони-бо ладні чинити опір тій постанові навіть тоді, коли її таки слід підтримати. Безперечно, за конституційного устрою суди можуть зрештою стати на бік незгодних і проголосити опротестований закон чи політичний напрям неконституційним. Тож часто трапляється так, що виходить якась непевність стосовно акції незгідних: вважати її за протизаконну чи ні? Але це просто елемент ускладнення. Ті, хто вдається до громадянської непокори задля опротестування неспра-

ведливих законів, не бувають готовими до відступу навіть тоді, коли суди зрештою не погодяться з ними й хоч би як їх потішило б супротивне рішення.

Слід також відзначити: громадянська непокора є політичним актом не лише в тому розумінні, що адресується вона більшості, яка утримує політичну владу, а й тому, що це — дія, яка керується та обґрунтовується політичними принципами, себто засадами справедливості, котрі регулюють конституцію й соціальні інституції взагалі. Виправдовуючи громадянську непокору, ніхто не покликається на засади особистої моральності чи на релігійні доктрини, хоч би вони й збігалися з чиймись претензіями, підпираючи їх; і вже ж зайве казати, що громадянську непокору годі обґрунтувати лише груповим чи індивідуальним інтересом. Навпаки: посиляються на поділювану всім загалом концепцію справедливості, яку покладено в основу існуючого політичного ладу. Припускається, що за достатньо справедливого демократичного устрою існує така чи інша концепція справедливості, через посилення на яку громадяни регулюють свої політичні справи й тлумачать конституцію. Постійне й свідоме порушення основних засад цієї концепції протягом якогось тривалого відтинку часу, надто ж зазіхання на основоположні рівні свободи, тягне за собою або упокорення, або опір. Коли котра-небудь меншість удається до громадянської непокори, вона тим самим змушує більшість розміркувати: чи вона хотіла б, щоб її дії витлумачувались саме в цей спосіб, а чи, з огляду на спільне чуття справедливості, вона воліє визнати законність претензій меншості.

І ще один момент: громадянська непокора є публічним, громадським актом. Вона не лише адресується громадським засадам, а й здійснюється публічно, серед громадськості. В ній беруть участь відкрито, з належним розголосом — вона не є прихованою чи таємною. Її можна порівняти з публічним словом, тож вона, будучи формою звертання, вира-

женням глибокого й свідомого політичного переконання, посідає своє місце серед громадського форуму. З цієї причини громадянська непокора, як і декотрі інші різновиди незгоди, є ненасильницькою. Вона намагається уникати застосування насильства, надто ж серед осіб, і то не через відразу до застосування сили в принципі, а тому, що є кінцевим вираженням чієїсь справи. Удавання до насильницьких актів, що можуть завдати болю чи кривди, є несумісним із громадянською непокорою як способом звертання. Справді-бо, всяке втручання до громадянських свобод інших має тенденцію затьмарювати громадянсько-непокірну якість дій особи. Іноді, коли заклик протесту не сягає своєї мети, акція може перейти в насильницький опір. І все ж громадянська непокора є голосом свідомих, виплечаних у глибинах душі переконань; тож вона, хоч і може застерігати, ганити, не є сама по собі погрозою.

Громадянська непокора є ненасильницькою і ще з однієї причини. Вона виражає непослух законові в рамках вірності законові ж, хоч і ставши по другий бік від нього²¹. Хоча закон і порушено, але вірність законові виражається публічною й ненасильницькою природою цієї дії, готовністю прийняти правові наслідки власної поведінки²². Ця вірність законові допомагає більшості усвідомити, що цей акт справді є політично осмисленим і щирим та що задумано його як звернення до притаманного публіці чуття справедливості. Бути цілком відкритим і ненасильницьким означає дати запоруку власної щирості, бо ж нелегко переконати іншого, що твоя дія продиктована совістю, ба навіть самого себе в цьому переконати. Безперечно, можна уявити таку правову систему, де продиктована совістю переконаність у несправедливості закону приймається як виправдання для непослуху. Люди великої чесності з повною довірою одне до одного можуть запустити таку систему в дію. Але за реальних умов подібна схема згодом була б несталою навіть у дер-

жаві майже-справедливості. Ми мусимо заплатити певну ціну, аби переконати інших у тому, що наші дії мають, як на нашу ретельно виважену думку, достатню моральну основу в політичних переконаннях нашої спільноти.

Громадянську непокору ми визначили так, що їй випало опинитися між законним протестом із проведенням пробних процесів, з одного боку, та відмовою від військової служби за велінням совісті разом із різними формами опору — з другого. У цьому діапазоні можливостей вона відповідає тій формі незгоди, що перебуває на межі законослухняності. Громадянська непокора, коли її так розуміти, чітко відрізняється від збройного виступу та обструкції і є досить дистанційованою від організованого насильницького опору. Той, хто виступає збройно, наприклад, куди глибше протиставляється існуючій політичній системі. Він не приймає її як таку, що є майже справедливою чи більш-менш такою; він гадає, що вона або задалеко відступає від своїх проголошених засад, або взагалі обрала хибну концепцію справедливості. Хоча його дія і є по-своєму продиктованою сумлінням, але він не апелює до чуття справедливості, притаманного більшості (чи тим, хто має реальну політичну владу), бо вважає їхнє чуття справедливості помилковим або ж недієвим. Навпаки: він намагається добре продуманими збройними виступами підризу, опору й такого іншого атакувати панівний погляд на справедливість чи повернути політичний рух у бажаному для нього напрямі. Тож такий борець може намагатися уникнути покарання, оскільки він не готовий прийняти правові наслідки свого законопорушення, а це може не лише зіграти на руку силам, не достойним, на його думку, довіри, а й послужити вираженням своєрідного визнання легітимності конституції, якій він чинить опір. У цьому розумінні збройна акція не перебуває в межах вірності законові, являючи собою глибший опір законопорядкові. При цьому основна структура вважається

настільки несправедливою (чи якимось інакше настільки далекою від її ж власних, нею ж проголошених ідеалів), що особа мусить прагнути розчистити дорогу для радикальних чи й навіть революційних змін. А прямувати до цього слід через намагання спонукати громадськість усвідомити необхідність здійснення фундаментальних реформ. Але ж за певних обставин збройний виступ та інші форми опору бувають дійсно виправданими. Однак я не розглядатиму цих випадків. Як я вже сказав, моя мета тут обмежена й зводиться до визначення концепту громадянської непокори й розуміння її ролі за майже справедливого конституційного устрою.

56. Визначення відмови за велінням совісті

Хоч я й провів розрізнення між громадянською непокорою та відмовою за велінням совісті, я все ще маю витлумачити це останнє поняття. Зараз я це й зроблю. Однак тут слід визнати, що розділити ці два уявлення означає дати вужче, ніж традиційне, визначення громадянської непокори, адже узвичаєно громадянська непокора уявляється людям у ширшому розумінні як будь-який непослух законові з огляду на веління совісті, принаймні коли цей непослух не є прихованим, а також не пов'язаним із застосуванням сили. Нарис Торо є характеристичним, коли не визначальним, для традиційного розуміння²³. Корисність вужчого розуміння стане, на мою думку, ясною, коли ми розглянемо визначення відмови за велінням совісті.

Відмова за велінням совісті є непослухом більш чи менш безпосередньому законному наказові чи адміністративному розпорядженню. Це відмова, оскільки наказ адресовано нам, і, коли відома природа ситуації, влада знає, чи ми його приймаємо. Типовими прикладами є відмова ранніх християн здійснювати певні акти благочестя, які накидала їм язичницька держава, а також відмова «свідків Єго-

ви» віддавати честь прапору. Іншими прикладами будуть неготовність пацифіста служити у збройних силах чи солдата — скоритися наказові, що, на його думку, явно суперечить моральному законові в застосуванні його до війни. Чи, знов же, цитуючи Торо,— відмова сплатити податок на тій підставі, що така сплата зробила б платника чинником серйозної несправедливості відносно когось іншого. Припускається, що подібна дія особи стає відомою владі, хоч би як особа намагалася, у певних випадках, це приховати. Там, де це може набувати прихованої форми, можна говорити не так про відмову, як про уникання чогось за велінням совісті. Приховані недотримання закону про раба-віткача є випадками уникання за велінням совісті²⁴.

Існує декілька відмінностей між відмовою (чи униканням) за велінням совісті й громадянською непокорю. По-перше, відмова за велінням совісті не є формою звертання, що апелює до притаманного більшості чуття справедливості. Звісно, такі дії не є назагал затаєними чи прихованими, оскільки часто буває неможливо хоч би що заховати. Людина просто відмовляється на підставах веління совісті виконати наказ чи підкоритися правовому розпорядженню. Вона не покликається на переконання спільноти, і в цьому розумінні відмова за велінням совісті не є таким актом, який чинять на публічному форумі. Ті, хто ладен відмовитися від покори, визнають, що може й не бути основи для взаєморозуміння; вони не вишукують нагод для непокори як способу заявити про свою справу. Вони радше тягнуть час, сподіваючись, що справа не дійде до необхідності виявити непослух. Вони не такі оптимісти, як ті, хто удається до громадянської непокори, й можуть і не плекати сподівань на зміну законів чи політичних напрямів. Ситуація може не відпускати їм часу на подання своєї справи або, знов же, може не бути такого шансу, щоб більшість виявилася сприйнятливою до їхніх претензій.

Відмова за велінням совісті не обов'язково має ґрунтуватися на політичних принципах; вона може засновуватися на релігійних чи яких інших засадах, що розходяться з конституційним ладом. Громадянська непокора є закликом до поділюваної спільнотою концепції справедливості, тоді як відмова за велінням совісті може мати й інші підстави. Наприклад, коли припустити, що ранні християни не хотіли виправдовувати своєї відмови коритися релігійним звичаям Римської імперії підставами справедливості, а просто стверджували, що ті звичаї суперечать їхнім релігійним переконанням, то їхня аргументація не буде політичною; не будуть політичними, за подібними визначеннями, й погляди пацифіста, коли виходити з припущення, що війни самооборони принаймні визнаються концепцією справедливості, яку кладуть в основу всякого конституційного устрою. Однак відмова за велінням совісті може ґрунтуватися й на політичних принципах. Людина може не захотіти змиритися з котрим-небудь законом, гадаючи: він настільки несправедливий, що й мови не може бути про дотримання його. Такою буде справа, коли, скажімо, закон звелить нам стати чинником поневолення когось іншого чи вимагатиме від нас скоритися подібній долі. Це—дозволенні порушення визнаних політичних засад.

Нелегка справа—знайти правильний курс, коли декотрі громадяни апелюють до релігійних принципів, відмовляючись виконувати дії, що їх, як видається, вимагають принципи політичної справедливості. Чи звільняється пацифіст від військової служби, коли треба взяти участь у справедливій війні, припустивши, що подібні війни існують? Або чи дозволено державі якось карати своїх громадян за непослух? Є спокуса сказати, що закон повинен завжди шанувати веління совісті, але це не може бути слухним. Як ми вже переконалися у випадку нетолерантних, правопорядок мусить регулювати плекання людьми їхніх релігійних інтересів із тим, щоб реалізувати засаду рівної свободи, і він, звісно ж,

може забороняти такі релігійні практики, як людські жертвоприносини, коли взяти крайній випадок. Ні веління релігії, ні совісті не є достатніми, аби захистити цю практику. Всяка теорія справедливості повинна випрацювати свою точку зору, як ставитися до тих, хто відступається від неї. Мета суспільства, добре організованого чи такого, що перебуває у стані майже-справедливості, полягає у збереженні й зміцненні інституцій справедливості. Коли котрій-небудь релігії забороняють її повний самовияв, то це здогадно тому, що така повнота є порушенням рівних свобод інших. І взагалі ступінь терпимості, що виявляється до супротивних моральних концепцій, залежить від міри, до якої їм можна дозволити мати рівноправне місце в межах справедливої системи свободи.

Якщо пацифізм слід трактувати з повагою, а не просто терпіти, то пояснення має бути таке, що він досить добре узгоджується з принципами справедливості, а головний виняток постає з його ставлення до участі у справедливій війні (виходячи тут із припущення, що в деяких ситуаціях оборонні війни бувають виправданими). Визнані спільнотою політичні принципи доволі близькі вченню, що його сповідує пацифіст. Існує загальна відраза до війни й застосування сили, а також віра в рівний статус людей як моральних осіб. А коли зважити на тенденцію націй, особливо великих держав, розв'язувати невинуваті війни й приводити в рух державний апарат задля придушення незгоди, то шана, яка приділяється пацифізму, слугує справі остерігання громадян перед кривдами, що коять уряди від їхнього імені. Хай навіть його погляди й не є цілковито слухними, ті застороги й протести, які пацифіст схильний виражати, можуть дати такий результат, що в кінцевому підсумку принципи справедливості стануть бодай трохи надійнішими. Пацифізм як такий собі природний відступ від коректної доктрини може слугувати відшкодуванням за

слабкість людей, що живуть відповідно до своїх віросповідань.

Тут слід зазначити, що в реальних ситуаціях не буває, звісно, різких відмінностей між громадянською непокорою й відмовою за велінням совісті. До того ж одна й та сама дія (чи послідовність дій) може мати яскраві елементи обох. Хоча бувають і чисті випадки однієї й другої, контраст між ними розглядається як спосіб вияскравити інтерпретацію громадянської непокори та її ролі в демократичному суспільстві. Коли відома природа цього способу діяння як особливий різновид політичного звернення, його зазвичай не обґрунтовують, доки не вжито інших заходів у рамках правової структури. І навпаки: в очевидних випадках легітимної відмови за велінням совісті ця вимога часто не спрацьовує. У вільному суспільстві нікого не можна примушувати, як ото ранніх християн, виконувати релігійні акти на порушення рівної свободи, та й солдат не повинен коритися безумовно лихим наказам, поки апелює до вищого командування. Ці зауваги привели нас до питання правомірності.

57. Правомірність громадянської непокори

Пам'ятаючи про ці декілька відмінностей, я розгляну обставини, за яких громадянська непокора є правомірною. Щоб було простіше, я обмежу розгляд внутрішніми інституціями, а отже, тими несправедливостями, що є внутрішніми для даного суспільства. Вузькувату природу цього обмеження ми трохи зм'якшимо тим, що візьмемо суперечливу проблему відмови за велінням совісті у зв'язку з моральним законом, як він застосовується до війни. Почну з викладу того, що видається розсудковими, розважливими умовами для удавання до громадянської непокори, а далі пов'яжу ці умови систематичніш із місцем, яке громадянська непокора посідає в державі майже повної спра-

ведливості. Звісно, до перелічених умов слід ставитися як до припущень; безперечно, виникатимуть і ситуації, коли вони не матимуть чинності, й тоді можна буде наводити інші аргументи на користь громадянської непокори.

Перший момент стосується типів кривд, що є підходящими підставами для громадянської непокори. Але ж коли розглядати подібну непокору як політичний акт, звернений до притаманного спільноті чуття справедливості, тоді розсудковим, розважливим видається, за рівності усього іншого, обмежити її випадками суттєвої та безперечної несправедливості, вибираючи ті кривди, що заступають дорогу до усунення інших несправедливостей. З цієї причини існує припущення на користь зведення громадянської непокори до серйозних зазіхань на перший принцип справедливості — засаду рівної свободи й до кричущих порушень другої частини другого принципу — засади чесної рівності можливостей. Звісно, не завжди буває легко визначити, чи задовольняються ці принципи. І все ж, коли ми уявлятимемо їх як такі, що ґарантують основні свободи, то незрідка переконуватимемось у неповажанні цих вольностей. Зрештою, вони ж накладають і певні суворі вимоги, що мають знайти своє видиме вираження в інституціях. Отже, коли певним меншостям заперечити їхнє право голосувати чи обіймати посади, володіти власністю чи перебиратися з місця на місце або коли певні релігійні групи зазнають утисків, а іншим відмовляють користатися різними можливостями, тоді ці несправедливості можуть стати очевидними для всіх. Вони стають загальновизнаною практикою, якщо не буквою, соціальних облаштувань. Подібне закріплення цих кривд не має своєю передумовою поінформованого вивчення їх інституційних наслідків.

На противагу цьому, тяжче буває допевнитися в порушеннях принципу різниці. Зазвичай існує широкий діапазон суперечливих і все ж раціональних думок щодо того, чи задовольняється цей принцип.

Причина тут та, що первісна сфера його прикладання зводиться до економічних і соціальних інституцій та політичних напрямів. Вибір поміж цих останніх засновується на теоретичних і спекулятивних переконаннях, а також на багатстві статистичної й іншої інформації, зазнаючи впливу ще й з боку суто практичного судження та звичайної інтуїції. Зважаючи на складнощі цих питань, нелегко уникнути впливу егоїзму й передсуду, і, хай навіть нам самим пощастить зробити це в нашому особистому випадку, це аж ніяк не означає, що ми й інших переконаємо в нашій щирості. Отож якщо тільки податкові закони (наприклад) не є недвозначно спрямованими на підлив чи вкорочення котрої-небудь основоположної рівної свободи, зазвичай не годиться опротестовувати їх шляхом громадянської непокори. Апелювання до притаманного громадськості поняття справедливості не є достатньо зрозумілим. Розв'язання цих питань краще полишити на політичний процес — за умови забезпеченості необхідних рівних свобод. У цьому випадку здогадно можна досягти якогось розсудкового компромісу. Отже, порушення принципу рівної свободи є підхожішою причиною для громадянської непокори. Цей принцип визначає загальний статус рівноправного громадянства за конституційного устрою й лежить в основі політичного ладу. Коли він має повну належну йому шану, тоді припускається, що інші несправедливості, хоч які, можливо, стійкі й значущі, не вийдуть з-під контролю.

Наступна умова для громадянської непокори така. Ми можемо припустити, що нормальні звернення до політичної більшості вже робилися з усією щирістю, і все було намарне. Законні засоби управління становища виявилися недієвими. Наприклад, існуючі політичні партії виявилися байдужими до претензій меншості чи не виказали готовності їм зарадити. Спроби домогтися скасування відповідних несправедливих законів знехтувано, а законні протести, демонстрації не мали успіху. Оскільки

крайнім засобом є громадянська непокора, ми повинні мати певність, що без неї ніяк не обійтися. Зазначмо тут, однак, що ми не сказали, нібито законні засоби вичерпано. Принаймні можна й далі знов і знов робити загальноприйняті звернення — вільне слово завжди можливе. Та коли попередні акції засвідчили незворушність чи апатію більшості, розважливо буде дійти висновку про безрезультатність подальших таких спроб, і цим уже досягнуто другої умови для правомірної громадянської непокори. Однак ця умова — всього лише припущення. Деякі випадки можуть виявитися настільки екстремальними, що іноді немає й мови про обов'язок удаватися спочатку тільки до законних засобів політичного протистояння. Якщо, наприклад, законодавчий орган ухвалив яке-небудь кричуще порушення рівності свободи, заборонивши, скажімо, релігію котроїсь слабкої та беззахисної меншості, то нам тоді, звісно, годі сподіватися від тієї секти, що вона чинитиме такому законові опір за допомогою звичайних політичних процедур. Справді-бо, навіть громадянська непокора може бути надто м'якою, коли більшість уже засвідчила свою свавільну несправедливість і відверту ворожість намірів.

Третя й остання умова, яку я розгляну, може видатися заскладною. Вона постає з того факту, що, хоча двох попередніх умов часто вистачає для доведення правомірності громадянської непокори, так буває не завжди. За певних обставин природний обов'язок справедливості може вимагати певного примусового обмеження. Ось як можна в цьому переконатися. Коли певна меншість правомірно удається до громадянської непокори, тоді й будь-котра інша меншість за релевантно схожих обставин має подібну правомірність. Спираючись на дві попередні умови як на критерії релевантно подібних обставин, ми можемо сказати, що, за рівності всього іншого, дві меншостідесь однаково правомірно можуть удатися до громадянської непокори, коли во-

ни протягом одного й того самого відтинку часу страждали від однакової несправедливості й коли їхні однаково щирі, узвичаєні політичні звернення так само завершилися невдачею. Однак можна уявити, хоч як це неправдоподібно, що може набратися чимало груп з однаково обґрунтованою претензією (в допіру визначеному розумінні) на вчинення громадянської непокори, але, коли б усі вони удалися до такої дії, скоїлося б серйозне безчинство, яке легко могло б підірвати дієвість справедливої конституції. Я припускаю тут, що існує певна межа, за якою громадянська непокора призводить до краху правопорядку й конституції, з відповідними нещасливими наслідками для всіх. Існує й «стеля» для здатності громадського форуму давати раду подібним виявам незгоди; той заклик, що його групи громадянської непокори хотіли б донести, може зазнати спотворення, а їхній намір апелювати до притаманного більшості чуття справедливості може зникнути з поля зору. З однієї котроїсь чи й з обох цих причин дієвість громадянської непокори як форми протесту падає після певного моменту, а ті, хто це споглядає, мають зважати на ці примусові обмеження.

Ідеальне, з теоретичної точки зору, вирішення закликає до співробітницького політичного альянсу меншостей, щоб відрегулювати загальний рівень незгоди. Бо зважмо на природу ситуації: є ж багато груп, кожна з яких має однакове право удаватися до громадянської непокори. До того ж вони всі бажають це право зреалізувати, однаково сильно бажають у кожному випадку; та, коли всі вони до цього вдадуться, тривала шкода може відбитися на справедливій конституції, природний обов'язок перед якою кожна з них визнає. Але ж, коли водночас висувається багато однаково сильних претензій, які в сукупності перевищують дозволений рівень, тоді треба прийняти якийсь справедливий план, аби неупереджено всі розглянути. У простих випадках претензій на блага, що є неподільні й не-

змінні числом, справедливим вирішенням може бути якась ротаційна чи лотерейна схема — коли число рівночинних претензій надто велике²⁵. Але тут подібний засіб був би зовсім нереалістичним. Що тут напрошується, так це якесь політичне порозуміння серед меншостей, котрі страждають від несправедливості. Вони можуть виконати свій обов'язок перед демократичними інституціями, координуючи свої дії, аби, хоча кожна з них має змогу реалізувати це право, не перевищити разом меж ступеня громадянської непокори. Авжеж, зорганізувати подібну спілку нелегко, але, мабуть, можливо, якщо керівництво груп досить поступливе.

Звісно, ця ситуація, яку ми розглянули, особлива, тож цілком може бути, що подібні розмірковування не стануть перепорою для правомірної громадянської непокори. Мало ймовірно, щоб було багато груп, які мали б подібне право удатися до цієї форми незгоди, хоч і визнавали б кожна водночас свій обов'язок перед справедливою конституцією. Однак тут слід зазначити, що скривджена меншість має спокусу вірити, ніби її претензії не менш сильні, аніж в інших, а тому, навіть коли підстави, які мають різні групи для удавання до громадянської непокори, не є однаково нагальними, часто буває мудрим виходити з припущення, ніби претензії всіх борців однаково вагомі. Коли прийняти цю максимум, то уявлена нами обставина видається вже ймовірнішою. Подібний випадок також є повчальним, бо засвідчує, що реалізація права на незгоду, як і здійснення прав узагалі, подеколи обмежується іншими, котрі мають таке саме право. Хоч би хто зреалізував таке право, це матиме згубні наслідки для всіх, тож тут потрібен якийсь безсторонній план.

Припустімо, що, у світлі цих трьох умов, хтось має право апелювати у своїй справі через громадянську непокору. Несправедливість, проти якої той хтось протестує, є недвозначним порушенням свобод рівного громадянства чи рівності можливостей,

до того ж це порушення є більш чи менш свідомим і продовжується протягом тривалого відтинку часу перед лицем нормальної політичної опозиції, а будь-які ускладнення, що виникають через питання чесності, залагоджуються. Умови ці не є вичерпними; якусь поправку все ж треба робити на можливість завдання шкоди третім сторонам, — невинним, так би мовити. Але я припускаю, що головні моменти вони враховують. Все ще лишається, звісно, питання, чи мудрим або розважливим є здійснення цього права. Установивши це право, особа є вільною (а доти не була такою) дозволити, щоб справу вирішували ці речі. Ми можемо діяти в рамках наших прав, і все ж неумудро, коли наша поведінка тільки їй слугує, щоб спровокувати рішучу відсіч із боку більшості. Звісно, що в державі майже повної справедливості мало ймовірним є каральне придушення легітимної незгоди, але важливо, щоб ця акція була належно спланованою, аби звернення до ширшої спільноти мало дієвість. Оскільки громадянська непокора — це такий спосіб звернення, що відбувається на громадському форумі, необхідно подбати, щоб акція була зрозумілою. Отже, здійснення права на громадянську непокору, як і всякого іншого права, повинне мати раціональне вираження, аби посприяти твоїм цілям чи цілям тих, кому хочеш допомогти. Теорія справедливості не має чогось особливого сказати щодо цих практичних міркувань. Так чи інак, а питання стратегії й тактики залежать від обставин кожного випадку. Але теорія справедливості повинна вказувати, в якому саме моменті ці проблеми порушуються належним чином.

Але ж у цьому витлумаченні громадянської непокори я не згадав принципу чесності. Природний обов'язок справедливості є первинною основою наших політичних зв'язків із конституційним устроєм. Як ми вже зазначали вище (§52), лише облогодіяніші члени суспільства ймовірно можуть мати чітке політичне зобов'язання на протипагу політи-

чному обов'язку. Вони краще влаштовані, аби обійняти державну посаду, і їм легше користатися з політичної системи. Домігшись цього, вони тим самим набули й зобов'язання перед загалом громадян підтримувати справедливу конституцію. А от, скажімо, членам підпорядкованих меншостей, які мають переконливу підставу для громадянської непокори, не випадає, назагал, мати політичні зобов'язання цього типу. Однак це не означає, ніби принцип чесності не зумовить важливих обов'язків у їхньому випадку²⁶. Адже не лише багато з вимог приватного життя виводиться з цього принципу, а й сам він набуває сили, коли особи чи групи згуртовуються задля спільних політичних цілей. Достоту як ми набуваємо зобов'язань перед іншими, поєднавшись з ними в різних приватних спілках, так і ті, хто вдається до політичної діяльності, беруть на себе зобов'язливі одне перед одним зв'язки. Тож, хоча політична зобов'язаність незгідних перед загалом громадян і є проблематичною, все ж узи лояльності й вірності розвиваються між ними в міру того, як вони намагаються залагодити свою справу. Взагалі вільна спілка за справедливої конституції породжує зобов'язання за умови, що цілі ось цієї групи є законними, а оборудки — чесними. Це є істинним щодо політичних і всяких інших спілок. Ці зобов'язання мають незмірну значущість, обмежуючи в багато способів те, що можуть чинити індивіди. Але вони відрізняються від зобов'язання коритися справедливій конституції. Я розглядаю громадянську непокору лише в межах обов'язку справедливості, тоді як ширший погляд означив би й місце тих інших вимог.

58. Правомірність відмови за велінням совісті

Розглядаючи правомірність громадянської непокори, я припускав, щоб було простіше, що опротестовувані закони й політичні напрями нале-

жать до внутрішніх справ. Тож природно поцікавитися, як теорія політичного обов'язку прикладається до зовнішньої політики. Але для цього треба поширити теорію справедливості й на міжнародне право. Спробую показати, як це можна зробити. Для конкретності розгляну коротко правомірність відмови за велінням совісті від участі в певних воєнних акціях чи від служби у збройних силах. Припускаю, що ця відмова ґрунтується на політичних принципах, а не на релігійних чи яких інших засадах, себто, що принципи, які називаються при доведенні правомірності, належать до тієї концепції справедливості, котру покладено в основу конституції. Тоді нашим завданням буде пов'язати справедливі політичні принципи, що регулюють поведінку держав, із доктриною суспільного договору та пояснити моральну основу міжнародного права з цієї точки зору.

Припустімо, що ми вже вивели принципи справедливості, які прикладаються до суспільств як одиниць і до основної структури. Уявімо також, що прийнято всі ті принципи природного обов'язку й зобов'язання, які прикладаються до індивідів. Отже, особи у первісній позиції пристали на принципи права, що застосовуються до їхнього суспільства й до них самих як його членів. Але ж у цьому моменті можна розширити інтерпретацію первісної позиції, уявивши сторони як представників різних народів, що мусять разом вибрати основоположні принципи, аби розсуджувати взаємні претензії держав. Дотримуючись концепції початкової ситуації, я припускаю, що ці представники позбавлені різних типів інформації. Хоч вони й знають, що репрезентують різні народи, кожен з яких живе за нормальних обставин людського життя, зате їм нічого не відомо ні про конкретні обставини своїх власних суспільств, їхню силу й спроможність порівняно з іншими націями, ні про власне місце у своїх суспільствах. Знов же, договірним сторонам (у цьому випадку — представникам держав) відпу-

щено лише стільки знання, щоб зробити раціональний вибір для захисту своїх інтересів, але не так багато, щоб удатніші з-поміж них скористалися зі свого особливого становища. Ця первісна позиція є чесною й справедливою для народів: вона анулює випадковості й упередженості історичної долі. Справедливість поміж держав визначається тими принципами, що були б вибрані в саме так інтерпретованій первісній позиції. Ці принципи є політичними засадами, бо вони управляють державною політикою щодо інших народів.

Я можу лише вказати на принципи, що були б визнані. Але в будь-якому разі несподіванок тут не було б, оскільки вибрані засади, гадаю, були б відомими²⁷. Основний принцип міжнародного права — це засада рівності. Незалежні народи, що організувалися в держави, мають певні основоположні рівні права. Цей принцип аналогічний рівним правам за конституційного устрою. Одним із наслідків цієї рівності націй є принцип самовизначення, право всякого народу давати раду своїм власним справам без втручання чужинських держав. Інший наслідок — право на самозахист від нападу, включно з правом створювати оборонні альянси для захисту цього права. Наступна засада — це обов'язковість дотримання угод, за умови сумісності їх з іншими принципами, що визначають міждержавні стосунки. Тож договори самооборони, за належної їх інтерпретації, будуть зобов'язливими, а от домовленості про співпрацю в неправомірному нападі позбавлені чинності *ab initio*.

Ці принципи визначають, коли справа нації у певній війні є справедливою або ж, послуговуючись традиційним висловом, чи має вона *jus ad bellum* — *право на війну*. Але є ще й засади, що регулюють засоби, до яких нація може вдаватися у війні, її *jus in bello* — *право у війні*²⁸. Навіть у справедливій війні певні засоби насильства є абсолютно неприпустимими, а де право котрої-небудь країни на війну сумнівне й непевне, там обмеження на засоби її ве-

дення будуть тим суворішими. Дії, припустимі у війні законної самооборони, коли без них не обійтися, можуть бути цілковито виключеними у якійсь сумнівнішій ситуації. Метою війни є справедливий мир, а тому застосовувані засоби не повинні руйнувати можливість миру чи заохочувати зневагу до людського життя, ставлячи тим самим безпеку нас самих і людства під загрозу. Ведення війни слід обмежувати й пристосовувати до цієї мети. Тож представники держав мали б визнати, що найкраще їхньому національному інтересові, розглядуваному з первісної позиції, послужило б визнання цих обмежень на засоби ведення війни. Це тому, що національний інтерес справедливої держави визначається з допомогою вже визнаних принципів справедливості. Ось чому така нація прагнучиме над усе підтримувати й зберігати свої справедливі інституції та умови, що їх уможлиблюють. Вона не надихається жаданням світової влади чи національної слави й не провадить війни задля цілей економічного зиску чи загарбання територій. Такі цілі суперечать концепції справедливості, що визначає законний інтерес суспільства, хоч би як вони переважали в реальній поведінці держав. Коли вже країни погодилися на ці припущення, тоді резонно було б припустити ще й те, що вони вибрали б і традиційні заборони, які втілюють природні обов'язки, що захищають людське життя.

Але ж, якщо відмова за велінням совісті під час війни покликається на ці засади, засновується вона на котрій-небудь політичній концепції, а не неодмінно на релігійних чи яких інших поняттях. Хоча ця форма заперечення може й не бути політичним актом, оскільки вона не відбувається на громадському форумі, однак в основі лежить та сама теорія справедливості, що й в основі конституції й скерує її інтерпретацію. До того ж сам правопорядок згодом визнає у вигляді договорів чинність щонайменше декотрих із цих принципів міжнародного права. Тому, коли солдатам наказують взяти

участь у певних незаконних воєнних акціях, він може відмовитися, якщо серцем і розумом вірить у безперечність порушення засад, застосовних до ведення війни. Він може стверджувати, що, враховуючи все, його природний обов'язок не ставати знаряддям скоєння тяжкої несправедливості й кривди іншому переважає його обов'язок коритися. Мені не випадає тут обговорювати, що саме становить явне порушення цих принципів. Досить зазначити, що певні безперечні випадки достеменно всім відомі. Істотно важливий момент той, що при доведенні правомірності посиляються на політичні принципи, які можуть бути витлумачені через доктрину суспільного договору. Я вірю, що теорію справедливості можна так розвинути, аби вона охоплювала й цей випадок.

Трохи відмінне запитання: чи повинна особа взагалі вступати до збройних сил під час якоїсь конкретної війни? Відповідь, імовірно, залежить від цілі війни, а також від способу її ведення. Аби надати ситуації визначеності, припустімо, що набір до війська залишається в силі й що ось цей індивід має вирішити, чи слід йому підкоритися законному обов'язку піти на військову службу. Ну, а ще я припущу, що, оскільки призов є грубим зазіханням на основні свободи рівноправного громадянства, годі довести його правомірність хоч би якими нагальними потребами, окрім національної безпеки²⁹. У добре впорядкованому (чи в майже справедливому) суспільстві ці потреби визначаються метою збереження справедливих інституцій. Призов на військову службу допускається лише тоді, коли цього вимагають потреби самої оборони, враховуючи при цьому не тільки свободи громадян суспільства, про яке мова, а й вольності осіб інших суспільств. Ось чому, коли заснована на призові армія навряд чи стане знаряддям неправомірних авантур за кордоном, її правомірність може бути доведена на самій цій основі, попри той факт, що призов є зазіханням на рівні свободи громадян. Але в будь-

якому разі пріоритет свободи (коли виходити з припущення про визнаність серійного впорядкування) вимагає удаватися до рекрутування лише в міру того, чого потребує безпека свободи. З погляду законодавства (належної для цього питання стадії) правомірність механізму військового набору може бути доведена на самій лише цій підставі. Громадяни пристають на це облаштування як на чесний спосіб поділяння тягарів національної оборони. Звісно, ті ризики, на які мусить наражатися будь-котрий конкретний індивід, є почасти результатом випадку й історичного збігу обставин. Але принаймні в добре організованому суспільстві ці прикромці виникають зовнішнім чином, себто від неправомірних нападів іззовні. Справедливим інституціям годі усунути ці труднощі повністю. Найбільше, що їм до снаги, це намагатися якомога рівномірніше розподілити ці накинуті ззовні біди серед усіх членів суспільства протягом усього їхнього життя й допевнитися, щоб не було неunikненної класової упередженості у виборі тих, кого призивають виконати військовий обов'язок.

Тож уявімо таке демократичне суспільство, де існує призов на військову службу. Будь-котра особа може відмовитись за велінням совісті від виконання свого обов'язку послужити у збройних силах під час якої-небудь конкретної війни на тій підставі, що, мовляв, цілі того конфлікту несправедливі. Може ж бути, що війну ту розв'язано задля здобуття економічної вигоди чи національної могутності. Але заради досягнення цих цілей не можна зазіхати на основну свободу громадян. І зрозуміло, що це несправедливо й навсупереч міжнародному праву — нападати на свободу інших суспільств на цих підставах. Тому справедливої справи для розв'язування війни не існує, і має бути досить очевидним те, що всякий громадянин правомірно може відмовитися від виконання такого свого законного обов'язку. І міжнародне право, й схвалені для його ж суспільства принципи справедливості підтримують його.

го в такій його заяві. Буває іноді й ще одна підстава для відмови: яка ґрунтується не на меті війни, а на способі її ведення. Громадянин може стверджувати: оскільки відомо, що моральний закон війни всякчас порушується, то він має право відхилити обов'язок військової служби—на підставі його права допевнюватися, чи він своєю участю у війні збереже шану свого природного обов'язку. А якщо вже він опинився у збройних силах, і то в такій ситуації, коли, як з'ясовується, йому наказують чинити дії, що суперечать моральному закону війни, він може й не спромогтися на опір наказові підкоритися. Реально ж, коли цілі воєнного конфлікту досить сумнівні, а ймовірність отримання кричущо несправедливих наказів є достатньо великою, солдат може мати не те що право, а обов'язок відмовитися. Справді-бо, цілі держав і ведення ними війни, надто коли йдеться про великі, могутні країни, мають таку ймовірність за певних обставин виявлятися несправедливими, що людина мусить доходити висновку про доцільність в осяжному майбутньому відмовитися від військової служби взагалі. Коли так розуміти, то певна форма залежного від обставин пацифізму може бути абсолютно розсудковою, розважливою позицією: можливість справедливої війни допускається, але не за нинішніх обставин³⁰.

Отже, потреба не в якомусь загальному пацифізмі, а в розрізнявальній відмові за велінням совісті від участі у війні за певних обставин. Держави залюбки визнавали й визнають пацифізм, гарантуючи йому спеціальний статус. Відмова брати участь у всякій війні й за будь-яких умов є нереалістичним, несвітським поглядом, що йому судилось залишитися сектярською доктриною. Її виклик державній владі вадить цій останній не більше, ніж целібат священників — таїнству шлюбу³¹. Вилучаючи пацифістів зі своїх розпоряджень, держава може навіть виявляти цим щось ніби певну великодушність. Але відмова за велінням совісті, яка осно-

ується на принципах міжнародної справедливості в їх застосуванні до конкретних конфліктів, — це вже інша річ. Бо ж подібна відмова є ляпасом претензіям уряду, а коли пошириться, то здатна й унеможливити продовження несправедливої війни. З огляду на незрідка хижацькі цілі державної влади й на схильність людей коритися рішенням свого уряду тим необхіднішою видається готовність людей чинити опір зазіханням держави.

59. Роль громадянської непокори

Третя мета теорії громадянської непокори полягає в з'ясуванні її ролі в рамках конституційної системи та витлумаченні її зв'язку з демократичним урядуванням. Тут, як і завжди, я виходжу з припущення, що суспільство, про яке мова, є майже справедливим, а звідси випливає, що воно має певну форму демократичного урядування, хоча все одно можуть лишатися серйозні несправедливості. Я виходжу з припущення, що в такому суспільстві засади справедливості переважно визнано громадськістю як основоположні умови добровільної співпраці серед вільних і рівноправних осіб. Тож особа, вдаючись до громадянської непокори, виявляє тим самим намір звернутися до чуття справедливості більшості з чесною засторогою, що, мовляв, на її ширу й виважену думку, тут порушуються умови для вільної співпраці. Ми апелюємо до інших, аби вони ще раз поміркували, поставили себе на наше місце й визнали, що їм годі сподіватися від нас такого невизначеного послуху за тих умов, які вони нам накидають.

Але ж сила цього нашого заклику ґрунтується на демократичній концепції суспільства як системи співпраці серед рівноправних осіб. Коли уявляти собі суспільство в якийсь інший спосіб, тоді цей різновид протесту може виявитися недоречним. Коли, наприклад, вважається, що основний закон відбиває лад природи, а суверен править згідно з бо-

жественним правом як обранець і намісник Бога на землі, тоді його підданці мають право лише подавати йому супліки. Вони можуть просити його заступництва в їхній справі, але не можуть виявити непокору, якщо він відхилить їхнє прохання. Подібний вчинок був би бунтом супроти кінцевої законної моральної (а не просто правової) влади. Це означає не те, нібито володар не може помилитися, а тільки те, що становище не є таким, аби підданці могли самі його виправляти. Але, коли вже суспільство тлумачиться як певна схема співпраці рівних серед рівних, тоді покривдженням серйозною несправедливістю немає потреби схилити голову. Справді-бо, громадянська непокора (й відмова за велінням совісті разом з нею) є одним із стабілізуючих, хоч і незаконних, за визначенням, засобів усякої конституційної системи. Поряд із вільними й регулярними виборами та незалежною судовою системою, наділеною повноваженням тлумачити конституцію (необов'язково й писану), громадянська непокора, коли вдаватися до неї з належними обмеженнями й здоровим судженням, допомагає підтримувати й зміцнювати справедливі інституції. Чинячи опір несправедливості в рамках законслухняності, вона служить справі недопущення відступів від справедливості й виправлення їх, коли вони таки трапляються. Подібна загальна готовність удаватися до правомірної громадянської непокори вносить сталість у добре впорядковане суспільство а чи в таке, що є майже справедливим.

Необхідно подивитися на цю доктрину з точки зору осіб у первісній позиції. Є дві взаємопов'язані проблеми, що їх вони повинні розглянути. Перша з них та, що вони, вибравши засади для індивідів, мусять виробити ще й директиви для оцінювання сили природних обов'язків та зобов'язань і, зокрема, сили обов'язку коритися справедливій конституції та одній з її основних процедур — правлінню більшості. Друга ж — це проблема знаходження розсудкових принципів для зараджування неспра-

ведливим ситуаціям чи обставинам, де покора справедливим принципам є лише частковою. Але ж, як видається, коли існують припущення, що характеризують майже справедливе суспільство, сторони пристали б на презумпції (попередньо розглянуті), які точно визначали б, коли громадянська непокора є правомірною. Вони визнали б ці критерії як такі, що розписують докладно, коли цей різновид незгоди буває доцільним. Учинення цього засвідчило б значущість природного обов'язку справедливості в одному важливому особливому випадку. А ще воно стало б свідченням тенденції до більшої реалізації справедливості серед усіх верств суспільства шляхом зміцнення самоповаги громадян, а також їхнього шанування одне одного. Як наголошує вчення про суспільний договір, засади справедливості є принципами добровільної співпраці рівних із рівними. Відмовляти іншому в справедливості означає або не хотіти визнати його як рівню (як такого, стосовно кого ми готові обмежити наші дії принципами, що їх ми вибрали б у справедливій ситуації рівності), або виявити готовність використати випадковості й несподівані повороти його природної долі нам на користь. У будь-якому випадку зумисна несправедливість призводить або до покори, або до опору. Покора викликає зневагу з боку тих, хто увічнює несправедливість, підтверджуючи свій намір, тоді як опір пориває зв'язки зі спільнотою. Якщо після достатнього періоду часу, передбаченого для нормального проходження виважених політичних закликів, громадянам доведеться виказати незгоду шляхом громадянської непокори через зазіхання на основні свободи, тоді ці свободи, як видається, не так ослабнуть, як зміцніють. Отже, саме з цих причин сторони прийняли б умови для визначення правомірної громадянської непокори як способу створити, в рамках законопослуху, остаточний механізм підтримування сталості справедливої конституції. Хоча, строго кажучи, цей метод і суперечить законові, все ж він є морально

правильним способом підтримування того чи іншого конституційного устрою.

У якомусь повнішому витлумаченні можна було б дати, згодом, таке саме пояснення для умов правомірності відмови за велінням совісті (знов припустивши контекст майже справедливої держави). Однак тут я цих умов не розглядатиму. Натомість я хотів би наголосити, що конституційна теорія громадянської непокори засновується виключно на тій чи іншій концепції справедливості. Навіть риси гласності й ненасильства витлумачуються саме на цій основі. Те саме є істинним і стосовно витлумачення відмови за велінням совісті, хоча для цього потрібне докладніше випрацювання доктрини суспільного договору. І в жодному місці не робилося посилань ні на які інші, окрім політичних, засади; релігійні а чи пацифістські концепції тут не істотні. Хоча ті, хто вдається до громадянської непокори, незрідка бували спонукувані й переконаннями цього типу, між ними й громадянською непокорою не існує зв'язку необхідності. Адже цей різновид політичної дії можна розуміти як спосіб звертання до притаманного спільноті чуття справедливості, покликання на визнані принципи співпраці рівних із рівними. Як апелювання до моральної основи громадянського життя ця непокора є політичним, а не релігійним актом. Спирається вона на основані на здоровому глузді принципи справедливості, дотримання яких можуть вимагати одне від одного люди, а не на твердження релігійної віри й любові, що їх прийняття годі вимагати від усіх. Я зовсім не хочу сказати, начебто неполітичні концепції не мають ніякої чинності. Реально вони можуть підтверджувати наше судження й підтримувати нашу діяльність у способи, справедливість яких відома нам з інших підстав. І все ж зовсім не ці принципи, а саме засади справедливості, ці основоположні умови соціальної співпраці між вільними й рівноправними особами покладено в основу конституції. Громадянська непокора, як її визначено, не потребує

сектярського обґрунтування, а виводиться із громадської концепції справедливості, що характеризує всяке демократичне суспільство. Концепція громадянської непокори, коли її так розуміти, є частиною теорії вільного урядування.

Одна з відмінностей між середньовічним і сучасним конституціоналізмом полягає в тому, що в першому верховенство права не забезпечувалося установленим інституційним контролем. Стримування володаря, який у своїх судженнях та едиктах стояв в опозиції до притаманного спільноті чуття справедливості, зводилося переважно до права на вчинення йому опору цілим суспільством чи котрою-небудь його частиною. І навіть це право, здається, не інтерпретувалось як спільний акт; несправедливого короля просто усували³². Отже, середньовіччю бракувало основних ідей сучасного конституційного урядування, ідеї суверенності народу, якому належить остаточна влада, а ще — інституціоналізування цієї влади, а також інших конституційних форм. Але ж чи не в той самий спосіб, у який сучасна концепція конституційного урядування вибудовується на середньовічній, теорія громадянської непокори доповнює суто правову концепцію конституційної демократії. Вона намагається сформулювати підстави, на яких можна не згоджуватися із законною демократичною владою, і то в способи, що, хоч і супротивні, згодом, за законом, все ж виражають законопослух і покликаються на основоположні політичні засади демократичного устрою. Отже, до законних форм конституціоналізму можна додати й певні способи незаконного протесту, що не порушують цілей демократичної конституції, коли зважити на принципи, якими така незгода керується. Я намагався показати, як можна тлумачити ці засади з допомогою доктрини суспільного договору.

Дехто може закинути цій теорії громадянської непокори її нібито нереалістичність. Вона-бо висуває своєю передумовою, щоб більшість мала чуття

справедливості, тож нам можуть відказати, мовляв, моральні почуття не є значущою політичною силою. Хіба ж не інтереси, різні інтереси, бажання влади, престижу, багатства й таке інше рухають людьми? Так, люди розумно продукують моральні аргументи на підтримку своїх претензій, однак від ситуації до ситуації їхні думки ніяк не потрапляють до котроїсь однієї внутрішньо узгодженої концепції справедливості. Ймовірніше їхні погляди в будь-який даний час є випадковими фрагментами, що їх добирають, аби посприяти певним інтересам. Безперечно, в цьому підході є чимало правди, а для декотрих суспільств ця думка ще істинніша, ніж для інших. Але ж істотним питанням є відносна сила тенденцій, що опираються чуттям справедливості, а ще те, чи це останнє є досить сильним, аби на нього можна було скільки-небудь дієво покликатися.

Трохи коментарів допоможуть зробити це витлумачення правдоподібнішим. Найперше: я весь час виходжу з припущення, що нам випадає мати справу з майже справедливим суспільством. Це означає, що тут існує конституційний устрій і якась визнана громадськістю концепція справедливості. Звісно, в будь-якій конкретній ситуації індивіди й групи можуть спокушатися порушити її принципи, але колективне щодо них почуття має значну силу, коли до нього належно звернутися. Ці принципи стверджуються як необхідні умови співпраці між вільними й рівноправними особами. Коли тих, що вдаються до несправедливості, можна чітко ідентифікувати й ізолювати від більшої частини спільноти, тоді переконання більшості суспільства можуть набути достатньої ваги. Або ж, коли партії-суперниці приблизно рівні, тоді вирішальним фактором може бути чуття справедливості тих, що стоять осторонь. У будь-якому разі, коли подібні обставини не визнаються, доречність громадянської непокори є вкрай проблематичною. Бо, коли немає можливості звернутися до чуття справедливості біль-

шої частини суспільства, більшість може просто запалитися на ще більші репресивні заходи, якщо підрахунок вигод укаже їй в цьому напрямку. Суди повинні брати до уваги громадянсько-непокірну природу дії особи, котра протестує, а також факт, що правомірність такої дії можна довести (чи вона може здаватися такою) за допомогою покладених в основу конституції політичних засад, і на цих підставах пом'якшувати чи й тимчасово припиняти юридичну санкцію³³. Втім, може статися цілковито протилежне, коли бракуватиме необхідного тла. Тоді нам слід визнати, що громадянська непокора, правомірність якої надається до доведення, є зазвичай виваженою й дієвою формою незгоди лише в суспільстві, котре до значної міри регулюється чуттям справедливості.

Може бути й певна помилковість у розумінні того способу, в котрий, як ми кажемо, спрацьовує чуття справедливості. Хтось може подумати, ніби цей сентимент виражає себе у щирих виголошуваннях принципу та в діях, що вимагають значного ступеня самопожертви. Але це припущення хоче надто вже багато. Притаманне спільноті чуття справедливості має більшу ймовірність виявлятися у тому фактові, що більшість не спроможна присилувати себе до таких кроків, які б вимагали придушувати меншість і карати за акти громадянської непокори в рамках дозволеного законом. Жорстокі тактики, що їх можна спостерігати в інших суспільствах, тут не розглядаються як реальні альтернативи. Отже, чуття справедливості справляє вплив у такі способи, про які ми часто й не здогадуємося, на наше сприйняття можливих напрямів дії, на нашу волю чинити опір правомірним протестам інших тощо. Більшість, попри своє володіння вищою владою, може поступитися своєю позицією й пристати на пропозиції незгідних; її бажання продукувати справедливість ослаблює її здатність захищати свої несправедливі переваги. Тож чуття справедливості починає розглядатись як життєво необхід-

ніший політичний чинник, хай-но набудуть визнання ті тонкі форми, в яких воно виявляє свій вплив, а надто ж його роль у наданні певним соціальним позиціям статусу незахищованості.

У цих заувагах я виходжу з припущення, що в майже справедливому суспільстві існує громадське й державне прийняття одних і тих самих засад справедливості. На щастя, це припущення сильніше, ніж потрібно. Насправді ж можуть бути значні відмінності у притаманних громадянам концепціях справедливості — за умови, що ці концепції ведуть до подібних політичних суджень. І це можливо, оскільки різні засновки можуть давати один і той самий висновок. У цьому випадку існує те, що можна б назвати не так строгим, як об'єднавчим (перекриваючим) консенсусом. Назагал цього перекривання-об'єднування заявлених концепцій справедливості вистачає для того, щоб громадянська непокора була такою собі розсудковою, вираженою формою політичної незгоди. Звісно, це перекривання-об'єднування не має бути абсолютним — досить того, щоб воно задовольняло умову взаємності. Обидві сторони повинні вірити: хоч би як різнилися їхні концепції справедливості, а погляди їхні підтримують одне й те саме судження в ось цій ситуації і підтримуватимуть навіть тоді, коли вони відповідно поміняються позиціями. Хоча, зрештою, настає момент, за яким необхідна згода в судженні зламунється й суспільство розколюється на більш чи менш чітко розрізнявані частини, що дотримуються різних думок із фундаментальних політичних питань. У цьому випадку строго поділеного консенсусу основа для громадянської непокори більше вже не визнається. Наприклад, припустімо, що ті, хто не вірить у терпимість і не став би терпіти інших, коли б доскочив влади, бажають опротестувати свою меншу свободу, апелюючи до чуття справедливості, притаманного більшості, яка дотримується принципу рівної свободи. Хоча ті, хто приймає цей принцип, мали б, як ми вже переконалися, терпіти не-

терпимих, толерувати нетолерантних, вони, найімовірніш, обуряться тим, що нагадувати їм про цей обов'язок сміють саме нетерпимі, які, в разі зміни позицій, установили б своє власне панування. Більшість неминуче відчує, що її відданість справі рівної свободи експлуатується іншими задля несправедливих цілей. Ця ситуація ще раз ілюструє той факт, що спільне чуття справедливості — це великий колективний набуток, підтримування якого потребує співпраці багатьох. Нетолерантних можна розглядати як «вільних вершників», як осіб, що домагаються вигод від справедливих інституцій, не вносячи при цьому своєї частки для їх підтримання. Хоча ті, хто визнає принципи справедливості, мали б завжди ними керуватися, але в розколотому на шматки суспільстві, і в такому, що спонукається груповими егоїзмами, умов для громадянської непокори не існує. І все ж потреби в строгому консенсусі немає, бо незрідка рівень об'єднаного консенсусу допускає виконання умови взаємності.

Звісно, в удаванні до громадянської непокори є певні ризики. Одна з підстав для конституційних форм та юридичного їх тлумачення — це запровадити якесь громадське обговорення політичної концепції справедливості й пояснення застосування її принципів до соціальних питань. До якогось певного моменту буває краще, аби закон із його інтерпретацією були запроваджені взагалі, аніж щоб він був запроваджений правильно. Тому нам можуть заперечити, мовляв, дотеперішнє витлумачення не визначає ж, хто має сказати, коли саме обставини дозрівають настільки, щоб виправдати громадянську непокору. Вона ж бо має наслідком анархію, підохочуючи кожного, вирішувати самому за себе, занедбавши громадське тлумачення політичних заasad. Відповідь на цей закид буде та, що й справді кожна особа має сама приймати свої власні рішення. Хай навіть зазвичай люди шукають ради й розради, приймаючи розпорядження наділених вла-

дою осіб, коли ті розпорядження здаються їм розважливими, — вони завжди відповідають за свої вчинки. Ми не можемо скинути з себе свою відповідальність, переклавши тягар вини на інших. Це є істинним згідно з будь-якою теорією політичного обов'язку й зобов'язання, що тільки узгоджується з принципами демократичної конституції. Громадянин є самостійним, і все ж його вважають відповідальним за те, що він робить (§78). Коли ми узвичаєно думаємо, що нам слід коритись законові, це тому, що за нормального стану речей наші політичні засади приводять саме до цього висновку. Звичайно, у державі майже абсолютної справедливості існує презумпція на користь послуху за відсутності переконливих підстав чинити протилежне. Вся множина вільних та обґрунтованих рішень індивідів уписується в упорядкований політичний устрій.

Але, хоча кожна особа мусить вирішувати сама за себе, чи обставини дозволяють вважати громадянську непокору правомірною, звідси не випливає, ніби треба вирішувати так, як тобі тільки заманеться. Ми повинні ухвалювати наші рішення не через оглядання на наші особисті інтереси чи вузько осмислені політичні прихильності. Громадянин, аби діяти автономно й відповідально, має дбати про політичні засади, що лежать в основі конституції, скеровуючи її інтерпретування. Йому слід намагатися оцінити, як належить застосувати ці принципи за існуючих обставин. Якщо він, належно розміркувавши, дійде висновку про правомірність громадянської непокори в цьому випадку й стане відповідно поводитися, то він діятиме за велінням совісті. Хай він, може, навіть і помилився, але вчинив не так, як заманеться. Теорія політичного обов'язку й зобов'язання дає нам змогу провести ці розрізнення.

Тут є паралелі зі спільними розуміннями й висновками, яких дійшли науки. Тут також кожен — самостійний і все ж відповідальний. Потрібно оцінювати теорії й гіпотези в контексті свідчень, добу-

тих з допомогою визнаних громадськістю принципів. Це правда, що є авторитетні книжки, але ж вони підсумовують консенсус багатьох осіб, кожна з яких вирішує сама за себе. Відсутність кінцевого авторитету для ухвали, а отже й офіційної інтерпретації, яку б усі мусили прийняти, не призводить до сум'яття, а швидше є умовою для теоретичного поступу. Рівні між собою особи, що приймають і застосовують розсудкові принципи, не мають потреби в настановленому над ними старшому. На запитання: хто повинен вирішувати? — відповідь буде така: всі повинні вирішувати, радячись кожен із самим собою, і тоді, завдяки розважливості, чемності й талану, ухвалене рішення й втілиться досить добре у життя.

Отже, в демократичному суспільстві є визнання того, що кожний громадянин відповідає за свою інтерпретацію засад справедливості й за свою поведінку в світлі тих принципів. Не може бути такого юридичного чи соціально схваленого перетлумачення цих принципів, щоб ми завжди були морально зобов'язаними його приймати, хоч би його нам дав сам верховний суд чи законодавчий орган. Справді-бо, всякий конституційний чинник — чи законодавча влада, чи виконавча, а чи суд, — видає нам своє тлумачення конституції й тих політичних ідеалів, що ними її наповнено³⁴. Хоча суд і може мати останнє слово у залагодженні будь-якого конкретного випадку, але й він не убезпечений від могутніх політичних впливів, що можуть домогтися перегляду його прочитання конституції. Суд подає свою доктрину у вигляді вмотивованого доведення; його концепція конституції, якщо їй судилося витримати випробування часом, має переконати більшу частину громадян у своїй правильності. Апеляційним судом останньої інстанції є не суд, не виконавча й не законодавча влада, а весь загал електорату. Хто вдається до громадянської непокори, той апелює до цього органу в особливий спосіб. І немає ніякої небезпеки сповзання в анархію, поки існує

достатнє й дієве порозуміння серед плеканих громадянами концепцій справедливості й поважаються умови для вдавання до громадянської непокори. Можливість досягнення громадянами такого розуміння й пошанування цих меж, коли підтримуються основні політичні свободи, є таким припущенням, яке впливає з демократичного урядування. Немає способу уникнути повністю небезпеки, що виникне розкольніцька чвара; це все одно, що виключити можливість глибокої наукової дискусії. Втім, коли скидається на те, що громадянська непокора загрожує підірвати громадянську згоду, відповідальність лягає не на тих, хто протестує, а на тих, чий зловживання авторитетом і владою роблять подібну опозицію виправданом, правомірною. Адже застосування примусового апарату держави з метою підтримання явно несправедливих інституцій є само по собі різновидом незаконного насильства, чинити опір якому громадяни набувають права в належний час.

Із цими заувагами ми й дійшли кінця нашого обговорення змісту принципів справедливості. Упродовж цієї частини метою моєю було дати опис певної схеми інституцій, яка б задовольняла ці принципи, вказуючи, як виникають обов'язки й зобов'язання. Зробити ж це було необхідно, аби переконатися, чи ця теорія справедливості в нашому викладі відповідає нашим зваженим судженням та чи розширює їх у прийнятний спосіб. Нам потрібно перевірити, чи визначає вона якусь здійсненну політичну концепцію й чи допомагає зосередити наші розмірковування на найрелевантніших, найосновніших моральних інтересах. Витлумачення в цій частині вийшло все ще вельми абстрактним, але я сподіваюся, що таки спромігся дати певну орієнтацію в тому, як засади справедливості застосовуються на практиці. Однак нам не слід забувати про обмеженість діапазону поданої теорії. Здебільшого я намагався розвивати ідеальну концепцію, лише принагідно коментуючи різні випадки неідеальної тео-

рії. Авжеж, правила пріоритету в багатьох випадках підказують нам напрямки, й вони таки можуть виявитися корисними, коли не заводити їх задалеко. І все ж ми розглянули більш-менш докладно одне-єдине питання неідеальної теорії: громадянську непокору в особливому випадку майже повної справедливості. Якщо ідеальна теорія взагалі варта вивчення, це має бути завдяки тому (як я припускаю), що вона є основоположною частиною теорії справедливості, залишаючись при цьому істотно важливою і для неідеальної частини. Далі я цих речей не розвиватиму. Нам іще випадає вивершити цю теорію справедливості, переконавшись, як вона закорінена в людському мисленні й почутті й як пов'язана з нашими цілями та прагненнями.

Примітки

¹ За прояснення цього моменту я вдячний Аланові Гібарду.

² Я не приймаю всього Г'юмового доведення в його праці "Про первісний договір" ("Of the Original Contract"), але гадаю, що воно є коректним у цьому моменті, як його застосовано до політичного обов'язку громадян узагалі. Див.: *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London, 1875), т. I, с. 450—452.

³ Про поняття поваги див. у праці Вільямса "Ідея рівності": B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, ed. Peter Laslett and W. O. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), с. 118 пр.

⁴ Див. *Основи метафізики моралі: The Foundations of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, т. 4, с. 423. Подальше обговорення цього питання можна знайти в *Метафізиці моралі: The Metaphysics of Morals*, ч. II (*Tugendlehre*), §30, т. 6, с. 451 пр. Кант зазначає тут, що обов'язок доброчинства (як він це називає) має бути громадським, себто універсальним законом. Див. §23, прим. 8.

⁵ Див.: *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), с. 18—33, 41 пр.

⁶ Тут я йду за Доналдом Девідсоном із його працею "Чи можлива слабкість волі?": Donald Davidson, "How Is Weakness of the Will Possible?", *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg (London, Oxford University Press, 1969), с. 109. Релевантним тут є весь його виклад на с. 105—110.

⁷ Див.: *The Right and the Good*, с. 18f, and *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), с. 173, 187.

⁸ Тут я в боргу перед Гартом з його працею "Чи існують хоч якісь природні права?": H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review*, т. 64 (1955), с. 185 пр.

⁹ Про конструктивні правила див. у праці Серла *Мовні акти*: J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), с. 33—42. Про обіцянки йдеться в р. III, особл. с. 57—62.

¹⁰ Див. працю Прічарда "Зобов'язання дотримати обіцянки": H. A. Prichard, "The Obligation To Keep a Promise", (с. 1940) in *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949), с. 169—179.

¹¹ Про цей момент див. у праці Роналда Дворкіна “Модель правил”: Ronald Dworkin, “The Model of Rules”, *University of Chicago Law Review*, т. 35 (1967), особливо с. 21—29.

¹² Див.: “The Obligation to Keep a Promise”, с. 172, 178 пр.

¹³ Я не відзначив цього факту в моєму есеї “Законне зобов’язання та обов’язок чесної гри”: “Legal Obligation and the Duty of Fair Play”, in *Law and Philosophy*, ed. Sidney Hook (New York, New York University Press, 1964). У цьому ж параграфі я спробував надолужити цей недогляд. Однак погляд, що його я доводжу тут, різниться тим, що природний обов’язок справедливості є головним принципом політичного обов’язку для громадянського загалу, а засада чесності відіграє другорядну роль.

¹⁴ Вираз “вільні й без всяких там кайданів” узятو з рецензії Літла на працю Ероу *Соціальний вибір та індивідуальні цінності*: I. M. D. Little’s review of K.J.Arrow, *Social Choice and Individual Values*, in *The Journal of Political Economy*, т. 60 (1952), с. 431. У цих моїх заувагах я йду за Літлом.

¹⁵ Докладніше обговорення правління більшості див. у працях: Герберт МакКлоскі, “Оманливість правління більшості”: Herbert McCloskey, “The Fallacy of Majority Rule”, *Journal of Politics*, т. II (1949), — і Пеннок, *Ліберальна демократія*: J. R. Pen-nock, *Liberal Democracy* (New York, Rinehart, 1950), с. 112—114, 117 пр. Деякі з привабливих рис принципу більшості з точки зору соціального вибору див. у дослідженні Сена *Колективний вибір і соціальний добробут*: A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), с. 68—70, 71—73, 161—186. Одна проблема з цією процедурою полягає в тому, що вона може допускати циклічні більшості. Але первинний недолік її, з точки зору справедливості, такий, що вона дозволяє порушення свободи. Див. також: Sen, с. 79—83, 87—89,— де автор розглядає свій парадокс лібералізму.

¹⁶ Про цей момент див. у праці: K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2 вид. (New York, John Wiley and Sons, 1963), с. 85 пр. А про поняття законодавчої дискусії як об’єктивного дослідження, а не як змагання між інтересами, можна прочитати у творі Найта *Етика конкуренції*: F. H. Knight, *The Ethics of Competition* (New York, Harper and Brothers, 1935), с. 296, 345—347. В обох випадках див. примітки.

¹⁷ Див. працю Дункана Блека *Теорія комітету й виборів*: Duncan Black, *Theory of Committee and Elections*, 2 вид. (Cambridge, The University Press, 1963), с. 159—165.

¹⁸ Щодо економічної теорії демократії див. праці: Шумпетер, *Капіталізм, соціалізм і демократія*: J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3 вид. (New York, Harper and Brothers, 1950), chs. 21—23; Ентоні Даунс, *Економічна теорія демократії*: Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York, Harper and Brothers, 1957). Оскільки

вважається, що суперництво між інтересами регулює політичний процес, то плюралістське витлумачення демократії виявляється вразливим перед подібним закидом. Див. іще: Дал, *Вступ до демократичної теорії*: R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1956), а також ближчу в часі його ж працю: *Плюралістська демократія в США: Pluralist Democracy in the United States* (Chicago, Rand McNally, 1967).

¹⁹ Тут я йду за визначенням громадянської непокори, яке зробив Бедо у своїй розвідці "Про громадянську непокору": H. A. Bedau, "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, т. 58 (1961), с. 653—661. Слід зазначити, що це визначення є вужчим за те розуміння, яке виклав Торо (Thoreau) у своєму есеї, про що піде мова в наступному параграфі. Формулювання подібної точки зору можна знайти в "Листі з Бірмінгемської міської в'язниці" Мартіна Лютера Кінга: Martin Luther King's "Letter from Birmingham City Jail" (1963), reprinted in H. A. Bedau, ed., *Civil Disobedience* (New York, Pegasus, 1969), с. 72—89. Наведена в нашому тексті теорія громадської непокори намагається ввести подібну концепцію до ширшої структури. Дехто з сучасних авторів також дає ширше визначення громадської непокори. Наприклад, Говард Зін у праці *Непокоря й демократія*: Howard Zinn, *Disobedience and Democracy* (New York, Random House, 1968), с. 119f, — визначає її як "свідоме окреме порушення закону задля життєво важливої соціальної мети". Я схилиюся до обмеженішого поняття, хоч і зовсім не хочу цим сказати, нібито лише ця форма незгоди буває виправданою взагалі в демократичному суспільстві.

²⁰ Цю й наступну зауваги взято з праці Маршала Коена "Громадянська непокоря за конституційної демократії": Marshall Cohen, "Civil Disobedience in a Constitutional Democracy", *The Massachusetts Review*, т. 10 (1969), с. 224—226, 218—221.

²¹ Повніший розгляд цього моменту див. у праці Чарлза Фріда "Моральна причинна обумовленість": Charles Fried, "Moral Causation", *Harvard Law Review*, т. 77 (1964), с. 1268 пр. За подальше прояснення поняття збройної дії я вдячний Джералдові Лоеву (Gerald Loew).

²² Ті, хто визначає громадянську непокору ширше, можуть і не прийняти цього опису. Див., наприклад: Zinn, *Disobedience and Democracy*, с. 27—31, 39, 119 пр. До того ж Зін заперечує потребу громадянської непокори бути ненасильницькою. Звісно ж, особа не приймає покарання як слухності, себто як чогось заслуженого за невинуватну дію. Радше особа ладна взяти на себе правові наслідки заради вірності законові, а це вже інша річ. Тут є простір для широти поглядів у тому, що це визначення допускає оспорювання звинувачення через суд, коли таке виявиться підложим. Але настає такий момент, після

якого незгода перестає бути громадянською непокорою, як її тут визначено.

²³ Див. "Громадянську непокору" Генрі Девіда Торо (1848), яку перевидав Бедо: Henry David Thoreau, "Civil Disobedience", (1848), repr. in H. A. Bedau, ed., *Civil Disobedience*, с. 27—48. Критику див. у заувагах Бедо, с. 15—26.

²⁴ За ці розрізнення я вдячний Бертонові Дребену (Burton Dreben).

²⁵ Розгляд умов, коли вимагається якесь чесне облаштування, див. у працях: Курт Баер, *Моральна точка зору*: Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958), с. 207—213; Девід Лаєнс, *Форми й межі утилітаризму*: David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), с. 160—176. Лайонс наводить приклад справедливої ротаційної схеми, а ще зауважує, що (нехтуючи видатки на їх організацію) такі чесні процедури можуть виявитися досить дієвими. Див. с. 169—171. Я приймаю висновки його витлумачення, включно з його точкою зору, що поняття чесності неможливо пояснити уподібненням його до корисності (с. 176 і д.). Слід відзначити тут і давніший розгляд цього питання у праці: Брод, "Про функцію хибних гіпотез в етиці": C. D. Broad, "On the Function of False Hypotheses in Ethics", *International Journal of Ethics*, т. 26 (1916), особливо с. 385—390.

²⁶ Розгляд цих зобов'язань див. у праці Майкла Волцера *Зобов'язання: Есеї про непокору, війну й громадянство*: Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), р. III.

²⁷ Див. працю Браєрлі *Міжнародне право*: J. L. Brierly, *The Law of Nations*, 6 вид. (Oxford, The Clarendon Press, 1963), особливо р. IV—V. У цій праці можна знайти все, що тут нам потрібне.

²⁸ Див. недавній розгляд цього питання в дослідженнях: Пол Рамсей, *Війна й християнське сумління*: Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Durham, N. C., The Duke University Press, 1961); Потер, *Війна й моральний дискурс*: R. B. Potter, *War and Moral Discourse* (Richmond, Va., John Knox Press, 1969). Остання праця має ще й помічний бібліографічний есей, с. 87—123.

²⁹ Я в боргу перед Роджерсом Олбрітоном за прояснення цього й інших моментів у цьому параграфі.

³⁰ Див. збірник *Ядерна зброя й християнська совість*: *Nuclear Weapons and Christian Conscience*, ed. Walter Stein (London, The Merlin Press, 1965), — де викладено подібну доктрину у зв'язку з ядерною війною.

³¹ Цей момент я запозичив у Волцерових *Зобов'язаннях*: Walzer, *Obligations*, с. 127.

³² Див. у праці *Конституціоналізм і опір у XVI сторіччі*, під ред. Франкліна: J. H. Franklin, ed., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (New York, Pegasus, 1969),— передмову, с. 11—15.

³³ Загальний розгляд питання див. у праці Роналда Дворкіна “Про непереслідування громадянської непокорі”: Ronald Dworkin, “On Not Prosecuting Civil Disobedience”, *The New York Review of Books*, June 6, 1968.

³⁴ Виклад цього погляду, що його я запозичив у Бікела, див. у його праці *Найменш небезпечна гілка*: A. M. Bickel, *The Least Dangerous Branch* (New York, Bobbs-Merrill, 1962), особливо р. V і VI.

Частина III

ЦІЛІ

Розділ VII

БЛАГІСТЬ ЯК РОЗУМОВІСТЬ

У цій кінцевій частині я побудую виклад таким чином. Найперше я детальніш окреслю теорію блага, до якої уже вдавався, щоб схарактеризувати первинні блага й інтереси осіб у первісній позиції. А що подальше доведення вимагає вичерпнішого погляду, то доведеться поставити цю теорію на міцніші підвалини. Наступний розділ присвячено переважно моральній психології та набуванню чуття справедливості. А як дамо раду цим речам, тоді вже й матимемо змогу розглянути відносну стабільність справедливості як чесності й довести в останньому розділі, що справедливість і благість, у розумінні, яке належить визначити, є сумісними, принаймні за обставин добре організованого суспільства. І вже аж наостанок я поясню, як теорія справедливості пов'язується із соціальними цінностями й благом спільноти. Подеколи в цій частині загальне спрямування викладу може здатися не таким чітким, а перехід від однієї теми до іншої — різкішим. Помічним може виявитися, коли ми затямимо, що основна наша мета — прокласти шлях розв'язанню питань стабільності й сумісності, а також витлумаченню цінностей суспільства і блага справедливості.

60. Потреба в теорії блага

Досі я зовсім мало сказав про поняття благості. Згадав його коротко тоді, коли припустив, що благо особи визначається тим, що для неї є найрозумовішим, найраціональнішим життєвим планом за наявності сприятливих у розсудковому

сміслі обставин (§15). Я від самого початку виходжу з припущення, що в добре організованому суспільстві плекані громадянами концепції блага узгоджуються з визнаними громадськістю принципами права, маючи в собі й належне місце для різних первинних благ. Але концепт благості уживався лише в досить вузькому розумінні. А по суті я проводитиму розрізнення між двома теоріями блага. Яка підстава для цього? А та, що в справедливості як чесності концепт права передує поняттю блага. На противагу телеологічним теоріям, щось є благим, добрим лише тоді, коли воно узгоджується зі способами життя, сумісними з тими засадами права, які є напoxваті. Але, щоб запровадити ці принципи, необхідно спертися на якийсь поняття благості, бо ми потребуємо припущень про мотиви сторін у первісній позиції. Оскільки ж ці припущення не повинні ставити під загрозу перше місце концепції права, то теорія блага, яка використовується у доведенні принципів справедливості, зводиться до чистих основ. Це витлумачення блага я називаю вузькою теорією: її завдання — забезпечити первинні блага передумовами, необхідними, щоб дійти до принципів справедливості. А коли вже цю теорію випрацювано й первинні блага витлумачено, тоді ми вільні використовувати засади справедливості у подальшому розвитку того, що я називатиму повною теорією блага.

Аби прояснити ці речі, пригадаймо, де теорія блага вже відіграла якусь роль. Насамперед вона використовується для визначення найменш обкладяних членів суспільства. Принципом різниці припускається, що це можна робити. Правда, що цій теорії немає потреби визначати якусь кардинальну міру добробуту. Нам не належить знати, наскільки позбавлені переваг найзнедоленіші, бо, коли вже виокремлено цю групу, ми можемо взяти їхні порядкові преференції (з відповідної точки зору) за такі, що визначають належне упорядкування основної структури (§15). Однак ми повинні бути здат-

ними ідентифікувати цю групу. Далі: індекс добробуту й сподівань репрезентативних людей точно визначається в термінах первинних благ. Раціональні індивіди, хоч би чого вони ще хотіли, бажають певних речей як передумов для здійснення своїх життєвих планів. За рівності всього іншого, вони воліють мати ширші, а не вужчі, свободи й можливості й більшу, а не меншу, частку багатства та прибутку. Благість, добрість цих речей, здається, не викликає сумнівів. Але я також сказав, що самоповага і тверда віра в чуття власної вартості є чи не найважливішим первинним благом. Це саме припущення використано і в доведенні двох принципів справедливості (§29). Отже, початкове визначення сподівань самим лише посиленням на такі речі, як свобода й достаток, є тимчасовим; сюди треба долучити ще й інші різновиди первинних благ, а ці останні порушують іще глибші питання. Очевидно, що для цього потрібне якесь витлумачення блага, і це має бути вузька теорія.

Знов-таки, певний погляд на благість використовується в обстоюванні справедливості як чесності супроти різних закидів. Наприклад, можна сказати, що особам у первісній позиції відомо так мало про їхнє власне становище, що їм годі раціонально домовитися про засади справедливості. А що сторони не знають і того, якими є їхні цілі, вони раптом можуть з'ясувати, що їхні плани цілковито руйнуються тими планами, на які вони пристають. Тож як їм дійти розважливого рішення? Можна відповісти, що раціональність індивідового вибору залежить не від того, як багато йому відомо, а лише від його здатності міркувати й висновувати, послуговуючись наявною у нього навіть неповною інформацією. Наше рішення буде абсолютно раціональним за умови, що ми сміливо подивимося в обличчя нашим обставинам та ще докладемо всіх зусиль. Тож сторони можуть по суті ухвалити раціональне рішення, і, звісно ж, декотрі з альтернативних концепцій справедливості є кращими за інші. І все ж

таки вузька теорія блага, яку, за нашим припущенням, приймають сторони, свідчить, що їм слід постаратися забезпечити свою свободу й самоповагу та що для досягнення своїх цілей, хоч би якими вони були, вони зазвичай потребують більше, а не менше, інших первинних благ. Отже, сторони, входячи в ті первісні договірні стосунки, припускають, що їхні концепції блага мають певну структуру, й цього їм досить, аби зможти вибрати принципи на раціональній основі.

Підсумовуючи ці моменти, нам потрібне те, що я назвав вузькою теорією блага, аби пояснити раціональну преференцію первинних благ і розгорнути поняття розумовості-раціональності, яке лежить в основі вибору засад у первісній позиції. Ця теорія необхідна, щоб підперти нею потрібні засновки, з яких виводяться принципи справедливості. Але, зазираючи вперед, туди, де чекають не розглянуті ще питання, стає зрозумілою важливість вичерпнішого витлумачення блага. Отже, визначення благодійних і надобов'язкових актів ґрунтується на такій теорії. На ній же засновується й визначення моральної вартості осіб. Це — третій з головних концептів етики, і нам слід знайти для нього місце в рамках контрактаріанського погляду. Зрештою, нам доведеться розмірковувати, чи буття доброю, благою особою є доброю, благою річчю для неї, і, коли не за загальних, тоді за яких умов. За певних обставин принаймні — наприклад, добре організованого суспільства чи держави майже повної справедливості,— з'ясовується, як я гадаю, що бути доброю-благою особою й справді є добром-благом. Цей факт тісно пов'язаний із благом справедливості й проблемою сумісності моральної теорії. Нам потрібне витлумачення блага, щоб точно все це пояснити. Характерною рисою цієї повної теорії, як я вже сказав, є те, що вона вважає засади справедливості вже забезпеченими, а тоді використовує ці принципи при визначенні інших моральних концептів, куди залучається й поняття благості. А коли вже за-

сади права у нас напихваті, ми можемо апелювати до них при поясненні концепту моральної вартості й блага моральних чеснот. Справді-бо, навіть самі раціональні життєві плани, які визначають, що є добрим, благим для людей, цінностями, сказати б, людського життя, обмежуються принципами справедливості. Але зрозуміло, що, аби уникнути руху по замкненому колу, ми повинні розрізняти теорії вузьку й повну, ніколи не випускаючи з уваги, на котру саме спираємося в ось цей момент.

І нарешті: коли вже ми доходимо до пояснення соціальних цінностей і сталості концепції справедливості, тут нам не обійтися без ширшої інтерпретації блага. Наприклад, один з основних психологічних принципів полягає в тому, що ми схильні любити тих, хто виказує любов до нас — хто з очевидним наміром сприяє нашому благу. В цьому випадку наше благо не зводиться до самих лише первинних благ, а охоплює ще й кінцеві цілі. До того ж нам для витлумачення соціальних цілей потрібна така теорія, що пояснювала б благо діяльностей, зокрема благо добровільної діяльності кожного, спрямованої на ствердження соціальних інституцій, і то саме з погляду громадської концепції справедливості. Розглядаючи ці питання, ми можемо працювати в рамках повної теорії. Іноді ми вивчаємо ті процеси, через які набуваються моральні почуття й чуття справедливості, а то ще зазначаємо, що колективні діяльності всякого справедливого суспільства є також благими, добрими. Тут немає підстави для незастосування повної теорії, бо ж ми маємо напихваті нашу концепцію справедливості.

Однак, коли ми поцікавимося, чи є благом чуття справедливості, важливим для нас питанням виявиться те, що визначається вузькою теорією. Ми хочемо знати, чи маття й підтримування чуття справедливості є благом (у вузькому розумінні слова) для осіб, що є членами добре організованого суспільства. Звісно, якщо сентимент справедливості є благом узагалі, то він буде благом і в цьому спе-

ціальному випадку. І коли в рамках вузької теорії з'ясується, що володіння чуттям справедливості й справді є благом, тоді добре організоване суспільство буде таким стабільним, на яке тільки можна сподіватися. Бо не лише породжує воно свої власні підтримувальні моральні позиції, а й ці позиції є бажаними з точки зору раціональних осіб, що мають їх, оцінюючи своє становище незалежно від примусових обмежень справедливості. Цю відповідність між справедливістю й благістю я називаю сумісністю, і цю пов'язаність розгляну тоді, коли ми перейдемо до блага справедливості (§86).

61. Визначення блага для простіших випадків

Аніж переходити безпосередньо до застосування концепту розумовості-раціональності до оцінки планів, ліпшим видається проілюструвати визначення, що ним я послуговуватимуся, попереднім розглядом простіших випадків. Здійснення цього виведе нам декілька відмінностей, необхідних для чіткого розуміння його сенсу. Тож я припускаю, що це визначення має три такі стадії (для спрощення ці стадії формулюються з допомогою концепту благості, а не кращого за): 1) А є благом Х, якщо і тільки якщо А має властивості (у ступені, вищому за середнє¹ чи стандартне Х), бажати яких раціонально в Х, коли дано, що Х-и використовуються для того чи на те є сподівання й таке інше (хоч би який наслідок був підходящим); 2) А є благом Х для К (де К є певною особою), якщо й тільки якщо А має властивості, що їх бажати було б раціональним для К в якомусь Х, коли дано обставини, здібності й життєвий план (систему цінностей) цього К, а отже, з огляду на те, що він має намір зробити з якимось чи й з будь-котрим Х; 3) те саме, що й 2, але з додатком такого застереження, що життєвий план К або та його частина, котра є релевантною в цьому випадку, сам

по собі є розумовим, раціональним. Що означає розумовість-раціональність у випадку планів, це ще має бути визначеним і розглянеться згодом. Але, згідно з визначенням, як тільки ми допевнимосся, що котрий-небудь предмет має властивості, бажати яких було б раціональним для кого-небудь із раціональним життєвим планом, тоді ми й доведемо, що це для нього — благо. І коли певні типи речей задовольняють цю умову для загалу осіб, тоді ці речі є людськими благами. Зрештою, ми ж хочемо мати певність, що свобода й можливість, а також наше чуття самовартості підпадають під цю категорію².

А зараз трохи коментарів до перших двох стадій визначення. Ми схильні рухатися від першого етапу до другого щоразу, коли тільки треба врахувати особливі риси індивідуальної ситуації, що їх визначення визначає як релевантні. Зазвичай ці риси є його інтересами, здібностями та обставинами. Хоча принципів раціонального вибору ще не виведено, наше повсякденне поняття видається тим часом досить чітким. Узагалі є досить чіткий сенс у тому, щоб говорити просто про добрий предмет певного типу, сенс, який пояснюється першою стадією, за умови, що набереться достатньо подібності в інтересах та обставинах серед осіб, зацікавлених у предметах цього типу, — так, щоб можна було запровадити визнані норми. Коли є збіжність цих умов, тоді слова про те, що щось є благим, добрим, містять у собі корисну інформацію. Ми маємо досить спільного досвіду з цими речами чи знань про них, щоб розвинути й розуміння тих бажаних рис, ілюстрованих середнім чи то нормативним предметом. Нездірка бувають і узвичаєні критерії, засновані на комерційній чи якій іншій практиці, котрі визначають ці властивості³. Беручи різноманітні приклади, ми, безперечно, могли б пересвідчитися в тому, як еволюціонують ці критерії й визначаються релевантні стандарти. Однак істотний момент тут той, що ці критерії ґрунтуються на природі предметів,

про які мова, та на нашому досвіді з ними, а тому ми говоримо, що певні речі є добрими-благими без будь-якого подальшого розвитку цього твердження тільки тоді, коли тут припускається певне тло чи який-небудь конкретний контекст береться за саме по собі зрозуміле. Основними судженнями про цінність є думки, висловлені з погляду осіб, коли дано їхні інтереси, здатності, обставини. Лише остільки, оскільки дозволяє подібність умов, ми можемо безпечно абстрагуватися від чиеїсь особливої ситуації. У хоч скільки-небудь складних випадках, коли річ, яку належить вибрати, слід пристосувати до специфічних потреб і ситуацій, ми переходимо до другої стадії визначення. Наші судження про цінність викроюються на чинника, що про нього мова, як того й вимагає цей етап.

Ці зауваги можна проілюструвати кількома прикладами з певних типових категорій: артефакти, функціональні частини систем, заняття й ролі. З-поміж артефактів добрим, скажімо, є такий годинник, що має ті властивості, яких раціонально було б хотіти в годинникові. Зрозуміло, що тут є ще чимало бажаних рис, на додаток до властивості показувати точний час. Наприклад, він не повинен бути надмірно важким. Ці риси треба якось зміряти і надати їм належної важливості в загальній оцінці речі. Я не розглядатиму тут, як робляться ці речі. Однак варто зауважити, що, коли ми беремо визначення блага в традиційному розумінні як аналіз, себто як формулювання концептуальної ідентичності, й коли припускаємо, що, за визначенням, годинником є виріб, призначений показувати час, та що, за визначенням, раціональність бере собі дієві засоби для досягнення чийхось цілей, тоді це аналітично, що добрим годинником є такий, який показує точний час. Цей факт встановлено винятково силою істин логіки й визначень концептів. Але, оскільки я хотів би брати визначення блага не в цьому розумінні, а, радше, як приблизну директиву для побудови виразів-замінників, що ними можна було б

скористатися для висловлення того, що ми, розміркувавши, хотіли б сказати, то я не вважав би це формулювання за аналітичне. Насправді я, для наших нинішніх цілей, обмину це питання повністю й просто візьму певні факти про годинники (чи про що там іще) як спільне, загальне знання. Тут нам не випадає доскіпуватися, чи формулювання, що їх виражають, є аналітичними. Отже, в цьому відношенні таки істинна правда, що добрий годинник показує точний час, і цієї відповідності повсякденним фактам вистачає для підтвердження чинності нашого визначення.

Знов-таки, всякому зрозуміло, що літеру «Х» у виразі «благо Х» часто доводиться замінювати різними іменниковими виразами, залежно від контексту. Тож зазвичай буває недосить говорити про добрі годинники, оскільки ми часто потребуємо витонченішої класифікації. Нас закликають скласти ціну наручним годинникам, секундомірам із зупинником тощо чи навіть пов'язати наручні годинники з якимось конкретним типом вечірнього вбрання. У всіх цих випадках особливі інтереси породжують певні відповідні класифікації й стандарти. Ці складніші випадки беруться зазвичай з обставин і згадуються експліцитно, коли це видається потрібним. А коли йдеться про ті речі, що не є артефактами, звичайно буває потрібна певна ускладненість, аби пояснити, що маєш на увазі, оскільки цього не забезпечити самим лише посиленням на предмет. Тож, наприклад, твердження, що Вайлдкет — добра гора, може потребувати якогось доповнення, що забезпечується додатковою інформацією: це добра гора для лижного спорту. Або ж спостереження: це — добра ніч, може вимагати ще й пояснення, що це добра ніч для спостереження зірок, бо вона безхмарна й безмісячна. Деякі терміни наводять на підхоже розширення. Ось приклад: коли ми порівнюємо твердження, що якесь тіло є добрим трупом, із твердженням: це тіло добре для трупарні, то побачимо, що зміст першого вислову незрозу-

милий, тоді як друге речення чітко повідомляє про придатність тіла для анатомічних досліджень. Добрий труп — це, згодом, таке мертве тіло, що має якості (хоч би в чому вони полягали), яких раціонально було б бажати для ось цієї мети⁴. Побіжно можна ще зазначити, що ми можемо зрозуміти принаймні частину того, про що йдеться, коли що-небудь називають добрим, хай навіть ми й не знаємо, якими є бажані риси оцінюваного предмета.

Завжди на задньому плані криється якась точка зору, з котрої й оцінюється артефакт, функціональна частина чи роль, хоча, звісно, немає потреби виявляти той погляд, робити його експліцитним. Ця перспектива характеризується через ідентифікування осіб, чий інтерес є релевантним, щоб висловити те судження, а тоді через опис інтересів, які вони мають до того предмета. Наприклад, у випадку частин тіла (функціональних частин систем) ми зазвичай стаємо на точку зору особи, про яку мова, й припускаємо, що її інтерес є нормою. Отже, добрими є очі й вуха, що мають такі властивості, яких раціонально було б бажати від власних очей та вух, коли хтось хоче добре бачити й чути. Подібно і з тваринами й рослинами: коли ми кажемо, що у них добре хутро чи коріння, ми ніби приймаємо точку зору конкретної тварини чи рослини. Безперечно, коли ми так чинимо, то припускаємо певної штучності, особливо у випадку з рослинами. А з другого боку, можливо, існують і інші перспективи, що дали б цим судженням природніше пояснення. Хоча це визначення, либонь, було б доречнішим в одних випадках, ніж в інших, цей факт не повинен турбувати нас занадто, поки він є задовільним для цілей теорії справедливості. До категорії занять звертаємося принаймні в деяких випадках: хоча бажаними властивостями володіють особи, що належать до певного заняття, ті особи, чию точку зору ми приймаємо, до нього якраз не належать. Отже, добрим є такий лікар, що володіє уміннями й здібностями, сподіватися яких від лікаря є раціо-

нальним для його пацієнтів. Уміння й здібності належать лікареві, а інтерес відновлення здоров'я, за яким їх оцінюють, належить пацієнтам. Ці ілюстрації свідчать, що точка зору змінюється від випадку до випадку, й визначення добрості-благості не містить якоїсь загальної формули для її визначення. Ці речі пояснюються, коли випадає відповідна нагода, або ж виводяться з контексту.

Наступний коментар буде той, що немає нічого абсолютно правильного чи морально коректного в точці зору, з котрої про речі судять як про добрі чи погані⁵. Можна сказати про людину, що вона добрий шпигун чи добрий убивця, не схвалюючи при цьому її уміння. Прикладаючи наше визначення до цього випадку, можна б зінтерпретувати, що ми кажемо: індивід, про якого йдеться, має атрибути, яких раціонально сподіватися від шпигуна чи вбивці, коли дано, якої діяльності слід сподіватися від шпигунів і вбивць. Тут не міститься такої імплікації, нібито належним є хотіти від шпигунів і вбивць, аби вони робили те, що вони роблять. Зазвичай це уряди й конспіратори наймають шпигунів та вбивць. Ми просто оцінюємо певні уміння й здібності з погляду урядів і конспіраторів. Чи котрий-небудь шпигун або вбивця є доброю, благою особою — це взагалі окреме питання, і нам, щоб відповісти на нього, доведеться судити про справу, заради якої він працює, та про мотиви, що його до такої діяльності спонукають.

Але ж ця моральна нейтральність визначення блага — саме те, чого нам слід сподіватися. Концепт розумовості-раціональності не є сам по собі адекватною основою для концепту права, і в теорії суспільного договору цей останній виводиться іншим способом. До того ж, щоб вибудувати концепцію моральної благості-добрості, необхідно вводити принципи права й справедливості. Нетяжко переконатися, що моральні принципи разом із численними заняттями й ролями посідають важливе місце у характеризованні бажаних якостей. Наприклад, доб-

рий суддя має сильне бажання судити справедливо, вирішувати позови чесно у відповідності до того, чого вимагає закон. Він володіє тими суддівськими чеснотами, яких вимагає його посада: він безсторонній, здатний оцінювати свідчення об'єктивно, неупереджений, не спонукається особистими міркуваннями. Цих атрибутів може бути й недосить, але вони необхідні всім суддям. Характеристики доброго батька, доброї дружини, доброго друга чи компаньйона і так далі до нескінченності спираються на теорію чеснот, а тому висувають передумовою наявність засад права. Ці речі належать до повної теорії. Аби благість як раціональність стала чинною для концепту моральної вартості, має з'ясуватися, що чесноти є якостями, хотіти яких одне від одного раціонально для індивідів, коли вони приймають потрібну точку зору. Я постараюся довести в належному місці (§66), що так воно насправді і є.

62. Заувага про значення

Цей виклад вузької теорії я доповню ще кількома словами про значення суджень про цінність. Ці речі не є центральними для нашого дослідження, але кілька коментарів можуть запобігти непорозумінням. Чільним є, либонь, питання, який слововжиток являють собою ці судження: дескриптивний (описовий) чи прескриптивний (приписовий)? На жаль, поняття дескриптивного й прескриптивного вжитку нечіткі, але я спробую відразу перейти до головного моменту⁶. Всі автори начебто сходяться на двох загальних фактах. По-перше, терміни «добрий» і «поганий» тощо типово вживаються при даванні порад і рекомендаванні, при вихвалянні й величанні тощо. Звісно, ці терміни не завжди вживаються саме в цей спосіб, оскільки можуть фігурувати в умовних формулах, у наказах і запитаннях, а також в інших зауваженнях, що не мають практичного значення. І все ж їхня

роль у даванні порад і рекомендуванні, у вихвалянні й величанні є характеристичною. По-друге, критерії оцінки змінюються при переході від одного типу речей до іншого. Те, що потрібне у житлах, не є тим, чого сподіваються від одєжі. Задовільне визначення добрості-благості має відповідати цим двом фактам.

А тепер я просто визначу дескриптивну теорію як таку, що підтримує наступну пару тез. По-перше, незважаючи на варіювання критеріїв від предмета до предмета, термін «добрий» («благий») має постійне розуміння (чи значення), яке для філософських потреб слугує тим самим типом, що й інші твердження, котрі зазвичай вважаються дескриптивними. Справді-бо, це постійне розуміння дає нам змогу розуміти, як і чому критерії оцінки варіюються від одного типу речей до іншого. Інша теза буде та, що належність використання терміна «добрий» (та споріднених із ним) при даванні порад і рекомендуванні, а також у висловлюваннях похвали, пояснюється цим постійним розумінням разом із загальною теорією значення. Припускаю, що ця теорія містить певне витлумачення мовних актів і немовних сил (*illocutionary forces*) за напрямковими лініями, які запропонував Остін⁷. Дескриптивна теорія вважає, що постійне дескриптивне значення «доброго» («благого») пояснює його вживання (коли воно й справді належно вживається) для похвали, поради й такого іншого. Немає необхідності приписувати «доброму» («благому») якийсь особливий тип значення, котрий не знайшов уже пояснення через своє постійне дескриптивне розуміння й загальну теорію мовних актів.

Благість як раціональність є дескриптивною теорією в цьому розумінні. У необхідний спосіб вона пояснює два загальні факти, що їх визнають усі. Постійне чуття «благого-доброго» характеризується цим визначенням у кілька етапів. Отже, «благістю-добрістю» чого-небудь є наявність у нього тих якостей, що їх раціонально бажати в речах його ро-

ду плюс подальші уточнення, залежно від випадку. У світлі цієї дефініції легко витлумачити факт зміни критеріїв оцінки з переходом від одного типу речей до іншого. А що ми хочемо речей для різних цілей, то очевидно раціональним є поціновування їх за різними рисами. Корисно уявити чуття «блага» аналогічним чуттям функціонального знака⁸. Тоді ми могли б розглядати це визначення як таке, що закріплює за кожним типом речей певний набір властивостей, за якими й слід оцінювати випадки того типу, власне, тих якостей, що їх раціонально хотіти від речей того типу.

Далі: витлумачення благості як раціональності пояснює, чому термін «добрий» («благий») подибується у твердженнях поради й рекомендування і в зауваженнях похвали та схвалення. Тож, наприклад, коли у нас просять поради, то це хтось хоче знати нашу думку щодо, скажімо, найкращого для нього плану дій. Він хоче знати, що йому, на нашу думку, раціонально було б учинити. Альпініст, який дає пораду іншому скелелазові щодо оснащення та маршруту нелегкого підйому, бере точку зору того другого й радить найліпший, на його думку, план штурму. Значення «доброго», «благого» та споріднених із ними виразів не змінюється в рамках цих тверджень, що вважаються дорадчими. Саме контекст перетворює мовлене нами на пораду, хай навіть ужиті нами слова мають один і той самий зміст. Альпіністи, наприклад, мають обов'язок взаємно допомагати одне одному, а отже, й обов'язок надавати одне одному обмірковані поради за обставин нагальності. У цих ситуаціях їхні слова стають дорадчими. Отак, залежно від ситуації, те, що ми говоримо, може, а в деяких випадках то й мусить бути визнаним за пораду й рекомендацію. Приймаючи вже накреслену теорію права, постійне дескриптивне розуміння, разом із загальними причинами, чому особи дошукуються думки інших, пояснюють ці характеристичні вживання «благого», «доброго». Ні за яких умов ми не повинні апелювати до

котрогось спеціального типу прескриптивного чи емотивного значення.

Цим заувагам можуть закинути, ніби теорія немовних сил допускає все, що стверджують ті, хто висуває прескриптивну або ж емотивну теорію значення. Коли так, то може й не бути ніякої незгоди. Я не заперечував того, що розуміння немовних сил різноманітних ужитків «благого-доброго», його використання у твердженнях похвали, поради й такого іншого є релевантним до досягнення значення цього терміна. Ані не заперечую погляду, що якась певна немовна сила є осередком «благого-доброго», в розумінні, що не випадає приймати за істинне те твердження, ніби щось є добрим-благим і водночас відрізняється від своєї немовної сили (припускаючи, що ця сила визнається в контексті)⁹. Питання у тому, як слід пояснювати ці факти.

Отже, дескриптивна теорія стверджує, що «добрий» («благий») характеристично використовується із силою рекомендації чи поради й тому подібного достеменно завдяки його дескриптивному розумінню, як його дає визначення. Дескриптивне значення «доброго» («благого») не є просто комплексом переліків якостей, де кожен перелік охоплює кожен тип речей відповідно до умовності чи преференції. Ці переліки формуються скорше в спосіб, що його пояснює визначення, і в світлі того, чого раціонально хотіти від предметів різних типів. Тому розуміння, чому слово «добрий» («благий») та споріднені з ним використовується в цих мовних актах, є частиною розуміння цього постійного смислу. Подібним чином і певні немовні сили є центральними для «благого» («доброго») як результат його дескриптивного значення, достоту як сила реальної оповіді належить до певних вимовлянь з огляду на їхнє дескриптивне значення. Бо коли ми погоджуємося на формулювання, буцім щось є кращим для нас, якщо воно пропонується нам, скажімо, як порада, то ми й справді приймемо цю пораду і вчинимо згідно з нею, коли ми є раціональними. Супе-

речка, якщо вона тут є, ведеться не про ці визнані факти, а про місце дескриптивного значення «благого» («доброго») у їх поясненні. Дескриптивна теорія вважає, що визначення «благого» («доброго») у поєднанні з якоюсь загальною теорією мовних актів породжує адекватне витлумачення цих фактів. Тут не випадає нагоди для запровадження відмінного типу значення.

63. Визначення блага для життєвих планів

Досі я розглядав лише перші стадії визначення блага, де ще не ставляться запитання про раціональність цілей, що беруться як даність. Те, що котра-небудь річ є добрим X для K , трактується як еквівалентне наявності у неї якостей, що їх бажати від X є раціональним для K з огляду на його інтереси й цілі. Проте ми часто оцінюємо раціональність бажань якої-небудь особи, і наше визначення слід розширити, аби охопити й цей фундаментальний випадок, якщо воно має слугувати цілям теорії справедливості. Однак основна ідея на третій стадії — застосувати визначення блага до життєвих планів. Раціональний план для особи визначає її благо. Тут я роблю адаптацію Ройсової думки, що всяку особу можна розглядати як одне людське життя, прожити відповідно до певного плану. У Ройсовому витлумаченні індивід говорить, хто він такий, описуючи свої цілі й справи та що він збирається робити в житті¹⁰. Коли цей план раціональний, тоді я скажу, що індивідова концепція його блага подібним чином також є раціональною. У його випадку реальне й очевидне блага збігаються. Подібно й його інтереси та цілі також є раціональними, й доречно буде взяти їх як орієнтири для суджень, що відповідають першим двом стадіям визначення. Ці припущення таки простуваті, але, на жаль, оснащення їх деталями — надто морочлива справа. Щоб якось зрушити з місця, по-

чну з кількох дефініцій, а тоді поясню й прокоментую їх у наступних кількох параграфах.

Ці визначення читаються так: по-перше, індивідів життєвий план є раціональним, якщо й тільки якщо 1) це один із тих планів, що узгоджуються з принципами раціонального вибору, коли ці останні прикладаються до всіх релевантних ознак ситуації, і 2) це той план із-поміж планів, що відповідає його становищу й що його він вибрав би з повною зважуючою раціональністю, себто з цілковитим усвідомленням релевантних фактів та ще й після ретельного зважування можливих наслідків¹¹. (Поняття розважливої раціональності обговорюється в наступному параграфі.) По-друге, індивідові інтереси й цілі є раціональними, якщо й тільки якщо вони заохочуються й забезпечуються планом, що є раціональним для нього. Зазначмо, що в першому з цих визначень я маю на увазі те, що раціональний план є згодом одним із багатьох можливих задумів, сумісних із принципами раціонального вибору. Підстава для цього ускладнення та, що ці засади не виокремлюють одного плану як найкращого. Навпаки: ми маємо максимальний клас планів: кожний член цього класу є вищим за всі не включені до нього плани, але за наявності будь-яких двох планів у класі жоден із них не є вищим чи нижчим за інший. Отже, щоб ідентифікувати індивідів раціональний план, я припускаю, що він вибрав би з повною розважливою раціональністю саме той план, який належить до максимального класу. Тож ми критикуємо чийсь план, доводячи або те, що ним порушуються принципи раціонального вибору, або що це не той план, який він почав би реалізувати, коли б ретельно оцінив свої перспективи у світлі повної обізнаності зі своєю ситуацією.

Перш ніж перейти до ілюстрування раціонального вибору, я мав би сказати дещо про досить складне поняття раціонального плану. Воно є основоположним для визначення блага, оскільки раціональний життєвий план установлює основну точку зо-

ру, з якої слід робити й остаточно узгоджувати всі судження про цінність, які стосуються котрої-небудь конкретної особи. Справді-бо, з певними застереженнями (§83) можна думати про особу як про щасливу, коли вона перебуває на шляху успішного (більш чи менш) здійснення певного раціонального життєвого плану, накресленого за сприятливих (більш чи менш) умов, та коли вона небезпідставно впевнена у можливості реалізації того свого плану. Хтось щасливий, коли його плани втілюються в життя, його найважливіші прагнення здійснюються, а сам він відчуває певність, що йому таланитиме й далі. А що плани, прийняття яких є раціональним, варіюються від особи до особи залежно від їхніх обдаровань, обставин і такого іншого, то різні індивіди знаходять своє щастя у різних заняттях. Нотатка про сприятливі обставини необхідна, бо навіть раціональне упорядкування чиеїсь діяльності може бути справою прийняття меншого зла, якщо природні умови тяжкі, а вимоги інших людей — жорстокі. Досягнення щастя в ширшому розумінні щасливого життя чи то щасливого періоду чийогось життя ніколи не обходиться без припущення про певну міру талану.

Варто згадати ще кілька моментів про довгочасні плани. Перший стосується їхньої часової структури. Всякий такий наш план, звісно, містить і якесь передбачення на щонайдаліше наше майбутнє включно і з нашою смертю, але на пізніші періоди він стає відносно не таким конкретним. Ми вживаємо заходів безпеки супроти певних очевидних випадковостей і дбаємо про загальні для цього засоби, однак деталі вносяться до планів поступово, в міру надходження більшої кількості інформації й дедалі точнішого пізнання нами наших-таки власних бажань і потреб. Справді-бо, одним із принципів раціонального вибору є засада відкладання: якщо у майбутньому ми можемо захотіти зробити одну з кількох справ, але не певні, котру саме, то, за рівності всього іншого, нам слід тепер планувати так,

аби ці обидві альтернативи лишалися відкритими. Ми не повинні уявляти, нібито раціональний план — це якась деталізована програма дій, доскіпливо розписана на всю решту нашого життя. План складається з цілої ієрархії підпланів, причому конкретніші з них здійснюються в належний час.

Другий момент пов'язаний із першим. Структура плану не лише відбиває брак конкретної інформації, а й віддзеркалює певну ієрархію бажань, що подібним чином прогресують від загальнішого до конкретнішого. Головні риси плану заохочують і забезпечують здійснення тих цілей, що є постійнішими й загальнішими. Раціональний план має, наприклад, визнавати первинні блага, бо інакше ніякий план не здійсниться, але конкретна форма, якої набудуть відповідні бажання, зазвичай не буває відомою наперед і може чекати на свою нагоду. Тож, хоч ми й знаємо, що протягом будь-якого тривалого відтинку часу ми завжди матимемо бажання їсти й пити, але тільки аж тоді, коли настане відповідний момент, ми вирішимо, з яких саме страв складатиметься наш сніданок чи обід. Ці рішення залежать від наявного вибору, від того меню, яке дозволяє ситуація.

Отже, планування є почасти складанням графіків¹². Ми намагаємося організувати нашу діяльність у вигляді якоїсь часової послідовності, де кожному різновидові діяльності відводиться певний відтинок часу. Ось так можна в дієвий і гармонійний спосіб задовольнити певний комплекс взаємопов'язаних бажань. Елементарні ресурси часу й енергії розподіляються на різні заняття відповідно до інтенсивності бажань, на які вони є відгуками, та до внеску, який вони, ймовірно, зроблять у здійснення інших цілей. Мета розмірковування — знайти той план, що якнайкраще організує наші заняття, впливаючи на формування наших подальших бажань та інтересів так, аби можна було плідно поєднати наші цілі й інтереси в одній схемі поведінки. Бажання, що мають тенденцію згубно впливати

на інші цілі або підривають нашу здатність до іншої діяльності, ми виконуємо, плачучи натомість ті, котрі й самі по собі є втішними, й підтримують інші цілі. Отже, план ми складаємо з підпланів, злагоджених у якусь ієрархію, причому очевидні риси плану дозволяють постійнішим цілям та інтересам взаємодоповнюватися. А що передбачити можна лише загальні напрямки цих цілей та інтересів, то оперативні частини підпланів, це їх забезпечення, вирішуються зрештою незалежно, в міру нашого просування вперед. Перегляди й зміни на нижчих рівнях зазвичай не відбиваються на цілій структурі. Якщо ця концепція планів доброякісна, нам слід сподіватися, що добрими речами життя є, приблизно кажучи, ті заняття й стосунки, які посідають чільне місце в раціональних планах. А первинними благами мають виявитися ті речі, що назагал потрібні для успішного здійснення таких планів, хоч би якою була конкретна природа нашого плану та його кінцевих цілей.

На жаль, ці зауваги надто вже короткі. Але їхнє призначення — лише допомогти уникнути найочевидніших перекирвань поняття раціонального плану та вказати на місце цього поняття у всякій теорії блага. Тепер мені слід спробувати донести до читачевого розуміння, що саме я маю на увазі під закладами раціонального вибору. Ці принципи годяться подавати через перелік, так, щоб зрештою замінити ними концепт раціональності. Релевантні риси індивідуальної ситуації ідентифікуються цими принципами й загальними умовами людського життя, до яких слід пристосовувати плани. На цей момент я згадаю ті аспекти раціональності, що є найвідомішими й видаються найбезперечнішими. І поки що виходитиму з припущення, що ситуація вибору стосується короткого терміну. Питання зводиться до того, як заповнити підплан більш чи менш остаточними деталями, що мають бути виконані протягом відносно короткого відтинку часу, от як ми, скажімо, плануємо провести свято. А більша систе-

ма бажань може при цьому й не зазнати істотного впливу, хоча, звісно, якісь бажання за цей проміжок можуть сповнитися, а якісь-то й ні.

Але, принаймні як на короткочасні питання, певні принципи можуть бути абсолютно зрозумілими та безсумнівними. Першим із них є принцип дієвих засобів. Припустімо, що існує певна конкретна бажана мета й що всі альтернативи є засобами її досягнення, хоч і нейтральними в інших відношеннях. Цей принцип проголошує, що ми повинні прийняти ту з альтернатив, котра в найліпший спосіб реалізує цю мету. Докладніш: за наявності мети нам слід досягати її через якнайменшу затрату засобів (хоч би якими вони були), або ж, за наявності засобів, нам належить здійснювати мету до якомога повнішої міри. Цей принцип є чи не найприроднішим критерієм раціонального вибору. Справді, бо, як ми ще зазначимо згодом, існує певна тенденція припускати, що розмірковування має завжди набувати саме цієї форми, регулюючись у кінцевому підсумку котрою-небудь єдиною кінцевою метою (§83). А в протилежному випадку гадається, що немає раціонального способу зрівноважити цілі одну з одною у всій їх множинності. Але поки що я не беруся розглядати це питання.

Другий принцип раціонального вибору полягає в тому, що одному (короткотривалому) планові слід віддавати перевагу перед іншим, коли його здійсненням буде досягнуто всіх бажаних цілей того, другого, плану та, на додаток, іще одна чи й більше цілей. Пері посилається на цей критерій як на принцип інклюзивності (включності), і я зроблю те саме¹³. Тож нам слід дотримуватися інклюзивнішого плану, якщо такий, звісно, існує. Припустімо, для ілюстрації, що ми плануємо подорож і нам треба вирішити, куди краще поїхати — до Рима чи до Парижа. А відвідати обидва міста видається неможливим. Коли ж, розміркувавши, ми з'ясуємо, що в Парижі ми зможемо зробити все, що хотіли б зробити в Римі, плюс іще дещо, тоді нам слід їхати в

Париж. Приймаючи цей план, ми зреалізуємо більший набір цілей, і не лишиться нічого незробленого з того, що могло б бути здійсненим згідно з другим планом. Незрідка, однак, жоден із планів не виявляється інклюзивнішим, бо кожен з них може охоплювати таку мету, якої не містить другий. Тоді, аби на щось зважитися, нам треба спертися на якийсь інший принцип або ж іще раз краще проаналізувати наші цілі (§83).

Третій принцип ми могли б назвати засадою більшої ймовірності. Припустімо, що цілі, яких можна досягти з допомогою двох планів, приблизно однакові. Тоді може трапитися, що декотрі завдання мають більше шансів зреалізуватися з допомогою одного плану, аніж із допомогою другого, і все ж водночас із цим планом є менше ймовірності здійснити й решту цілей. Наприклад, хоча хтось може, либонь, зробити все, що він хоче, і в Римі, і в Парижі, декотрі зі справ, які той хтось хотів би залагодити, залагодяться з імовірнішим успіхом у Парижі, а для решти шанси приблизно однакові. Коли так, то, згідно з нашим принципом, треба їхати до Парижа. Більша ймовірність успіху сприятлива для плану, достоту як і інклюзивніша мета. Припустімо, що ми віддаємо перевагу Тіціанові перед Тінтореттом та що перший з двох лотерейних квитків дає більший шанс Тіціанові, тоді як другий — Тінтореттові. Тоді перевагу належить віддати першому квиткові.

Досі ми розглядали застосування принципів раціонального вибору до короткотривалого випадку. Тепер я хотів би дослідити другу крайність, де хтось має прийняти котрий-небудь довготривалий план, навіть план на життя, от як коли нам доводиться вибирати фах чи заняття. Можна подумати, ніби необхідність приймати подібне рішення є таким завданням, яке накидає людині лише якась конкретна форма культури. В якому-небудь іншому суспільстві, мовляв, перед людиною ніколи не постає цей вибір. Але насправді запитання, як нам бути з

нашим життям, завжди з нами, хоча деякі суспільства ставлять його перед нами з більшим притиском, ніж інші, й не в таку пору життя. Крайнє рішення: не мати ніякого плану взагалі, щоб життя текло, як вода, — теоретично це все ще план, що може бути раціональним, а може й не бути. Тож коли ми приймаємо ідею довготривалого плану, видається зрозумілим, що подібну схему слід поціновувати за тим, до чого вона ймовірно приведе в кожний майбутній відтинок часу. Ось чому принцип інклюзивності у цьому випадку прочитується так: один довготривалий план є кращим за інший на будь-який даний період (чи певну кількість періодів), коли він допускає заохочення і вдоволення всіх цілей та інтересів другого плану, а також додатково заохочення і вдоволення ще якихось цілей чи інтересів. Перевага віддається інклюзивнішому планові, якщо такий трапляється: він охоплює всі цілі першого плану плюс щонайменше іще одну якусь іншу мету. Коли цей принцип поєднується із засадою дієвих засобів, то в сукупності вони визначають раціональність як таку, що віддає перевагу, за рівності всього іншого, більшим засобам для реалізації наших цілей та розвитку ширших і різноманітніших інтересів, припускаючи при цьому, що ці прагнення можливо здійснити. Принцип більшої ймовірності підпирає цю преференцію навіть у таких ситуаціях, коли ми не можемо бути певними у можливості здійснення ширших цілей, за умови, що шанси для здійснення настільки ж великі, як і для не такого вичерпного плану.

Застосування принципів дієвих засобів та більшої ймовірності до довготривалого випадку здається нам досить логічним. Але використання засади інклюзивності може видатися проблематичним. Маючи якусь фіксовану систему цілей на короткий час, ми припускаємо, що ми вже маємо бажання і, за наявності цього факту, розмірковуємо, як найкраще їх задовольнити. Але у випадку довготрива-

лого вибору, хоча ми ще й не маємо тих бажань, що заохочуватимуться різними планами, ми все ж таки схилиємося до прийняття того плану, котрий розвиватиме вичерпніші інтереси, виходячи з припущення, що ці подальші цілі можливо буде реалізувати. Але ж особа може заявити, що, оскільки вона не має інклюзивніших інтересів, то не буде ніякої втрати, коли вона не вирішить їх заохочувати й задовольняти. Вона може вважати, що те можливе удодовлення бажань, стосовно якого вона може влаштувати так, щоб його й не мати, є іррелевантним міркуванням. Звісно, вона може також доводити, нібито інклюзивніша система інтересів піддає її більшому ризикові зазнати розчарування; але це заперечення виключається, оскільки цей принцип припускає, що існує однакова ймовірність досягнення й більшого взірця цілей.

Є два міркування, що начебто виправдовують принцип інклюзивності для довготривалого випадку. Найперше: коли виходити з припущення, що міра щастя особи залежить почасти від співвідношення досягнутих цілей, від ступеня реалізації її планів, звідси випливає, що дотримування принципу інклюзивності має тенденцію піднімати це співвідношення й тим самим побільшувати щастя особи. Цей ефект буває відсутнім тільки в тому випадку, коли вже надійно забезпечено всі цілі не такого інклюзивного плану. А друге міркування зводиться до того, що, згідно з аристотелівським принципом (пояснюється нижче, в §65), я припускаю, що люди мають бажання вищого порядку діяти за принципом інклюзивності. Вони воліють мати вичерпніший довготривалий план, бо його реалізація здогадно зачіпає якесь складніше поєднання здатностей. Аристотелівський принцип стверджує, що, за рівності всього іншого, людські істоти радіють здійсненню своїх реалізованих здібностей (їхніх вроджених чи розвинутих навчанням здатностей) та що ця радість тим більша, чим повніша реалізація

здібності або чим більша її складність. Особа знаходить радість у якій-небудь діяльності, коли набуває в ній більшої вправності, і з двох робіт, що їх вона виконує однаково добре, вона віддає перевагу тій, котра вимагає більшої кількості складних і витончених розрізень. Отже, бажання реалізувати більший взірець цілей, що залучає до роботи витонченіш розвинуті таланти, є одним з аспектів аристотелівського принципу. І це бажання, разом із бажаннями вищого порядку діяти згідно й з іншими засадами раціонального вибору, є однією з регулятивних цілей, що спонукає нас займатися раціональним розмірковуванням і діяти згідно з його вислідом.

Багато чого в цих заувагах потребує додаткового розтлумачення. Зрозуміло, наприклад, що взагалі цих трьох засад нам не досить, аби покласифікувати ті плани, що відкриваються перед нами. Засоби можуть не бути нейтральними, інклюзивних планів може не існувати, досягнуті цілі можуть не виявитися достатньо подібними й таке інше. Щоб застосувати ці принципи, ми розглядаємо наші цілі так, як ми схильні їх описувати, й вираховуємо більш чи менш те число, що реалізується цим чи тим планом, або ж оцінюємо ймовірність успіху. На цій підставі я посилятимуся на ці критерії як на лічильні принципи. Вони не вимагають ні якогось подальшого аналізу, ні зміни наших бажань, ні судження щодо відносної сили наших бажань. Ці речі я відкладаю аж до обговорення розважливої раціональності. Найліпшим видається закінчити це попереднє витлумачення зазначенням того, що начебто є достатньо зрозумілим, а саме: що ми можемо вибирати з-поміж раціональних життєвих планів. А це означає, що ми можемо вибирати ніні, які бажання нам мати згодом.

Можна припустити спочатку, що це неможливо. Ми часом думаємо, що принаймні наші чільні бажання є фіксованими та що ми розмірковуємо тіль-

ки про засоби, якими б їх задовольнити. Звісно, це ж очевидність, що розмірковування веде до того, що у нас виникають такі бажання, яких ми не мали досі, наприклад, бажання мати в нашому розпорядженні певні засоби, до корисності яких для наших цілей ми додумалися внаслідок розмірковування. Навіть більше: зрозуміло, що те, до чого ми додумалися, може допомогти нам зробити наше загальне бажання специфічнішим, от як коли бажання музики стає бажанням прослухати якийсь конкретний музичний твір. Але припустімо, що, поза цими типами винятковості, ми не вибираємо тепер, чого б нам забажати тепер. Втім, ми можемо, звісно, вирішити тепер зробити щось таке, що, як ми знаємо, відіб'ється на тих бажаннях, котрі ми матимемо в майбутньому. В будь-який даний час раціональні особи вирішують, вибираючи з-поміж планів дій з огляду на своє становище й свої переконання, поєднуючи все це зі своїми нинішніми чільними бажаннями й засадами раціонального вибору. Отже, ми вибираємо з-поміж майбутніх наших бажань у світлі нинішніх, включно з бажанням діяти за раціональними принципами. Коли котрий-небудь індивід вирішує, ким йому стати, яким, скажімо, заняттям чи фахом оволодіти, тим самим він приймає певний конкретний план на життя. Із часом його вибір дасть йому змогу набути певного визначеного взірця хотінь і прагнень (чи браку цих останніх), декотрі аспекти яких будуть характерними для нього, тоді як інші будуть типовими для вибраного ним заняття чи способу життя. Ці міркування видаються досить очевидними й просто відповідають у випадку нашого індивіда тим глибоким наслідкам, що їх неминуче матиме такий чи інший вибір концепції справедливості для типів цілей та інтересів, заохочуваних основною структурою суспільства. Переконавання типу, якою саме особою стати, подібним чином охоплюються прийняттям засад справедливості.

64. Розважлива раціональність

Я вже зазначав, що простіших принципів раціонального вибору (лічильних засад) замало для впорядкування планів. Часом вони й не застосовуються, бо може, скажімо, не існувати інклюзивного плану або ж засоби можуть не бути нейтральними. А то ще часто трапляється, що ми лишаємося з якимось максимальним класом. Звісно, в цих випадках можна покликатися ще на якісь інші раціональні критерії, тож декотрі з них я й розгляну нижче. Але я виходитиму з припущення, що, хоча раціональні принципи й можуть сфокусувати наші судження та накреслити директиви для розміркування, ми мусимо остаточно щось вибрати для себе в розумінні, що вибір незрідка ґрунтується на нашому безпосередньому самопізнанні не лише того, чого нам хочеться, а й як дуже нам хочеться. Іноді, хоч як крути, а неминуче доводиться оцінювати відносну силу наших бажань. Раціональні засади можуть допомогти нам це зробити, але їм не до снаги завжди визначати ці оцінки в рутинний спосіб. Звісно ж, є один формальний принцип, що нібито дає нам загальну відповідь. Ця засада радить приймати той план, котрий максимізує сподівану чисту рівновагу задоволення. А то ще, аби виразити цей критерій не настільки гедоністично, хай навіть і з більшою розмитістю, нас скеровують на той шлях, що найімовірніш зреалізує найважливіші наші цілі. Але й цьому принципові не щастить забезпечити нас експліцитною процедурою для прийняття рішень. Зрозуміло, що на самого діяча полишається вирішувати, чого він найдужче хоче, та судити про порівняну важливість тих декількох його цілей.

У цьому місці я й запроваджу, послуговуючись Сіджвіковою ідеєю, поняття розважливої раціональності. Сіджвік характеризує індивідове майбутнє благо загалом як те, чого він би нині бажав і домагався, коли б наслідки всіх відкритих перед ним

різних напрямків поведінки він міг точно передбачити в ось цей теперішній момент часу й адекватно їх усвідомити у своїй уяві. Індивідове благо є гіпотетичною композицією рушійних сил, яка результує із розважливого розмірковування, що відповідає певним умовам¹⁴. Пристосовуючи Сіджвікове поняття до вибору планів, можна сказати, що раціональним буде для особи такий план (з-поміж тих задумів, які узгоджуються з лічильними принципами й іншими засадами раціонального вибору, коли вже їх встановлено), котрий вона б вибрала з допомогою розважливої раціональності. Це той план, що його буде прийнято як вислід ретельного розмірковування, коли діяч перегляне, у світлі всіх релевантних фактів, на що буде схожим здійснення цих планів, допевнившись тим самим, котрий напрямок дій якнайкраще зреалізує фундаментальніші з його бажань.

У цьому визначенні розважливої раціональності припускається, що немає ніяких помилок у розрахунках чи в аргументуванні та що факти оцінюються коректно. А ще я припускаю, що наш діяч не самоощується хибними концепціями того, чого він реально хоче. У більшості випадків принаймні, коли він досягає своєї мети, він не з'ясовує раптом, що цього йому більше вже не хочеться, і не вважає, що краще б натомість зробив що-небудь інше. До того ж припускається, що діячеве знання свого власного становища й наслідків здійснення кожного плану є точним і повним. Жодна з релевантних обставин не лишається поза розглядом. Тож найліпшим для індивіда буде той план, що він його прийняв би, коли б володів повною інформацією. Це для нього об'єктивно раціональний план, що визначає його реальне благо. Звісно, якщо виходити з того, як воно все є, то наше знання того, що станеться, коли ми діятимемо за цим чи тим планом, буває зазвичай неповним. Часто ми не знаємо, що є для нас раціональним планом, і найбільше, що ми можемо мати, це розважлива віра в те, де

криється наше благо, а іноді нам лишаються самі припущення. Та коли діяч докладає всіх зусиль, щоб реалізувати те найкраще, яке раціональна особа може зробити з наявною в неї інформацією, тоді план, за котрим він діє, є суб'єктивно раціональним планом. Його вибір може виявитися невдалим, але в такому разі це тому, що його переконання, як стає зрозуміло, є хибними або ж знання забракло, а не тому, що він нібито зробив квапливі й помилкові висновки чи не усвідомлював до пуття, чого насправді хоче. У цьому випадку не слід приписувати особі вину за будь-які розбіжності між її позірним і реальним благами.

Поняття розважливої раціональності є вочевидь украй складним, воно поєднує в собі чимало складників. Не беруся перелічити тут усі ті способи, що можуть завести процес розмірковування на манівці. Можна б при потребі й покласифікувати різновиди помилок, яких при цьому можна припуститися, різні тести, що до них варто вдатися діячеві, аби допевнитися, чи адекватне у його розпорядженні знання, й таке інше. Однак слід іще зазначити, що раціональна особа зазвичай не продовжуватиме своїх розмірковувань, поки не вибере найкращий із планів, що лежать перед нею. Часто така особа задовольняється тим, що складає якийсь задовільний план (чи підплан), себто такий, що відповідав би різним мінімальним умовам¹⁵. Раціональне розмірковування само по собі є заняттям, як і всяка інша діяльність, і міра, що до неї індивідові слід заглибитися в нього, підпорядковується раціональному рішенню. Формальне правило велить нам розмірковувати рівно стільки, скільки потрібно, щоб вартість часу й зусиль розмірковування була виправдана вигодами від поліпшення нашого плану. Коли ми враховуємо витрати на розмірковування, було б нерозважливим потерпати, чи ми вишукаємо найкращий план — той, що ми б його вибрали, коли б мали всю повноту інформації. Цілком раціональним буде дотримуватись якогось задовільного пла-

ну, коли з подальших розрахунків вимальовується перспектива, а додаткове знання не переважає затрачених зусиль. Немає навіть нічого ірраціонального у відразі до самого розмірковування за умови, що індивід готовий прийняти відповідні наслідки. Благість як раціональність не приписує ніякої особливої цінності процесові вирішування. Важливість ретельного обмірковування для діяча здогадно різнитиметься, коли переходити від одного індивіда до іншого. Незважаючи на це, індивід буде ірраціональним, коли його неготовність думати про те, що для нього було б найкращим (чи задовільним) ділом, призведе до таких злигоднів, що він, розмірковуючи, визнає: краще було б подумати й уникнути.

У цьому витлумаченні розважливої раціональності я послідовно виходжу з припущення про певну компетентність індивіда, що вирішує: він знає в загальних рисах свої нинішні та майбутні потреби й цілі, а ще здатен оцінити відносну силу своїх бажань і при потребі визначитися, чого ж він насправді хоче. До того ж він може уявити альтернативи, що відкриваються перед ним, і дати їм доладне упорядкування: коли дано які-небудь два плани, він може визначитися, котрому з них віддати перевагу а чи не віддати жодному, й ці преференції бувають нестійкими. Коли вже він схилився до котрогось плану, то здатен триматися його й може опиратися теперішнім спокусам та різним чинникам, що відволікають, заважають його здійсненню. Ці припущення узгоджуються із знайомою нам концепцією раціональності, якою я весь час послуговуюся (§25). Тут я не розглядатиму цих аспектів особи раціонального буття. Чи не кориснішим буде коротко згадати деякі способи критики наших цілей, способи, що часто можуть допомогти нам оцінити відносну силу наших бажань. Пам'ятаючи, що наша загальна мета — здійснити певний раціональний план (чи підплан), ми розуміємо, що деякі риси бажань це унеможливають. Наприклад, ми не можемо реалізувати такі цілі, описи яких безглузді

або ж суперечать твердо установленим істинам. Оскільки π — трансцендентальне число, безглуздо було б намагатися довести, нібито воно є числом алгебраїчним. Звісно ж, математик, якому заманеться довести подібну теорему, може при цьому відкрити ще чимало важливих фактів, тож це досягнення може окупити його зусилля. Але, оскільки його метою було довести фальшивку, план його виявився відкритим для вогню критики; усвідомивши це раз, він більше не плекатиме цього задуму. Те саме є істинним і стосовно бажань, що виникають із наших некоректних переконань. Не виключено, що помилкові думки можуть мати благотворний вплив, даючи нам змогу продовжувати реалізацію наших планів, виступаючи в ролі, сказати б, корисних ілюзій. І все ж таки бажання, що їх ці переконання підпирають, є ірраціональними до тієї міри, що хибність цих переконань унеможлиблює реалізацію плану або ж не дозволяє приймати вищі плани. (Тут я маю зауважити, що у вузькій теорії цінність знання фактів виводиться з їхнього відношення до успішного виконання раціональних планів. Досі принаймні не виникало підстав приписувати якусь внутрішню притаманну цінність наявності в будь-якого істинних переконань.)

Можна також дослідити обставини, за яких у нас з'явилися бажання, й виснувати, що декотрі з наших цілей виходять у багатьох відношеннях за рамки раціонального¹⁶. Отже, бажання може виникнути від надмірного узагальнювання а чи постати з більш чи менш випадкових асоціацій. Імовірність цього особливо велика у випадку відразу, що розвиваються у нас у дитячому віці, коли ми не маємо достатнього досвіду й зрілості, аби зробити необхідні корекції. Інші ж хотіння можуть бути надмірними, набувши своєї особливої нагальності як надреакція на котрийсь попередній період тяжкої втрати чи тривоги. Вивчення цих процесів та їхнього розладнувального впливу на нормальний розвиток нашої системи бажань не входить до наших завдань.

Однак вони наводять на певні критичні роздуми, що є важливими засобами розмірковування. Усвідомлення генези наших хотінь незрідка може давати абсолютне розуміння того, що ми дійсно бажемо певних речей дужче, ніж інших. Тоді як декотрі цілі видаються нам уже не такими важливими після критичного розгляду, а то й цілковито втрачають свою привабливість, інші ж можуть набувати виразної опуклості, забезпечуючи цим достатні підстави для вибору. Звісно, можна уявити, що, попри несприятливі умови, за яких утворилися декотрі з наших бажань та відраз, вони все ще можуть уписуватися в наші раціональні плани й навіть давати потужний поштовх до їх здійснення. У такому разі вони виявляються зрештою абсолютно раціональними.

І нарешті: існують певні пов'язані з часом принципи, до яких ми теж можемо вдаватися, аби з їхньою допомогою вибрати з-поміж планів. Я вже згадував принцип відкладання. Він проголошує, що, за рівності всього іншого, раціональні плани є спробами вивільнити нам руки, аж поки у нас повністю розкриються очі на релевантні факти. А підстави для відкидання суто часової преференції ми також розглянули (§45). Нам слід охопити поглядом усе наше життя як єдину цілість, як розтягнуту в часі діяльність одного раціонального суб'єкта. Суто часова позиція або ж дистанційованість від теперішнього не є підставою для віддавання переваги одному котромусь моментові над іншим. Майбутні моменти не можна скидати з рахунку лише з огляду на їхню майбутність, хоча ми й можемо, звісно, приписати їм меншу вагу, коли є підстави думати, що, враховуючи їхню співвіднесеність з іншими речами, здійснення їх не таке ймовірне. Та внутрішньо притаманна важливість, якої ми надаємо різним частинам нашого життя, має бути одна й та сама на кожний момент часу. Цінності ці мають залежати від самого всього плану, наскільки ми здатні

його визначити, а не зазнавати впливу випадковостей нашої теперішньої перспективи.

Два інші принципи прикладаються до всеосяжного образу наших планів, що простяглися в часі. Одним із них є засада неперервності¹⁷. Ця засада нагадує нам, що, оскільки всякий план є розписаною послідовністю занять, давніші й пізніші дії неминуче взаємно відбиваються одна на одній. Увесь план має певну єдність, якусь тему-домінанту. Немає, сказати б, окремої функції корисності на кожний період. Треба враховувати не тільки взаємовпливи між періодами, а й передбачати, як уникнути істотних відхилень у той чи інший бік. Другий же, близько споріднений із цим принцип проголошує, що ми повинні врахувати вигоди висхідних, чи принаймні не дуже спадних, сподівань. Є ж різні етапи життя, кожен з яких в ідеалі має свої власні характеристичні завдання й радощі. За рівності всього іншого, нам слід робити лад на попередніх стадіях, аби дозволити собі щасливе життя на пізніших етапах. Тож, либонь, годиться здебільшого віддавати перевагу висхідним сподіванням на тривалий час. Коли цінність якої-небудь діяльності оцінюється відносно її ж таки періоду, ми можемо спробувати, припускаючи таку можливість, пояснити цю преференцію відносно більшою силою радощів передчуття, аніж утіх пам'яті. Хай навіть сукупний обсяг насолоди буде один і той самий, коли насолоди ми оцінюватимемо локально, але дедалі більші сподівання забезпечать нам певну міру задоволення, а це вже велика різниця. Однак, навіть без цього складника, висхідний чи бодай не спадний план виявляється кращим, оскільки всяка пізніша діяльність може часто охоплювати й пов'язувати до купи наслідки й насолоди цілого життя в одну когерентну структуру, чого не можна сказати про план спадний.

У цих заувагах про механізми розмірковування й пов'язані з часом принципи я намагався вписати все це у Сіджвікове поняття індивідуального блага. Од-

не слово, наше благо визначається тим життєвим планом, який ми прийняли б із повною розважливою раціональністю, коли б точно передбачали майбутнє, адекватно його усвідомлюючи в уяві. Речі, що ми їх оце розглянули, пов'язані з раціональним буттям саме в цьому розумінні слова. Тут варто наголосити, що раціональним є такий план, який був би вибраний за дотримання певних умов. Критерій блага є гіпотетичним у такий спосіб, що подібний до критерію справедливості. Коли постає запитання, чи, коли ми зробимо щось, це узгодиться з нашим благом, то відповідь залежатиме від того, наскільки добре та справа впишеться у план, який ми вибрали б за допомогою розважливої раціональності.

Але ж однією з рис раціонального плану є те, що індивід, виконуючи його, не передумує, мовляв, краще зробив би щось інше натомість. Раціональна особа не доходить до того, щоб відчути таку велику відразу до передбачених наслідків, аж перехочеться триматися плану, який сама й прийняла. Однак відсутність подібного жалю-каяття не є достатньою гарантією раціональності плану. Перед нами може відкритися ще й інший якийсь план, такий, що, коли б ми над ним подумали, то визнали б його за куди кращий. І все ж таки, коли інформація у нас точна, а наше розуміння наслідків — повне у релевантних відношеннях, тоді ми не жалкуємо, що взялися здійснювати раціональний план, хай навіть він і не такий добрий, коли судити з абсолютної точки зору. В цьому випадку наш план є об'єктивно раціональним. Ми можемо, звісно, пошкодувати за чимось іншим, наприклад, що мусимо жити за таких злочасних обставин, які унеможливають нам щасливе життя. Зрозуміло, ми можемо побажати «народитися назад». Але ми не шкодуємо, що, все-таки народившись, діяли-жили за найліпшим планом, хоч яким би кепським він здавався з точки зору котрогось ідеального стандарту. Раціональна особа може пошкодувати, що трималася су-

б'єктивно раціонального плану, але не тому, що гадає, нібито її вибір у чомусь вразливий для критики. Бо вона чинить так, як їй видається найкращим в ось цей час, і, коли згодом непідхожі результати спростують її переконання, в цьому не буде її вини. Причини для докорів самому собі немає. Бо ж немає способу дізнатися, котрий був би найкращий чи бодай кращий план.

Склавши ці міркування до купи, ми тепер маємо той провідний принцип, що раціональний індивід має завжди чинити так, щоб ніколи не нарікати на себе, байдуже, як зрештою вивершаться його плани. Розглядаючи себе як одну неперервну протягом тривалого часу істоту, він може сказати, що в кожний момент свого життя робив те, чого вимагала чи що принаймні дозволяла рівновага підстав¹⁸. Тому будь-які ризики, на які він іде, мають бути виправданими, аби тоді, коли станеться найгірше — що він мав хоч найменшу змогу передбачати, — він все одно міг стверджувати: все, що він робив, було понад критику. Він не розкаюється у своєму виборі, принаймні не в такому розумінні, щоб він згодом гадав, нібито в той час раціональнішим було б йому чинити інакше. Цей принцип, звісно ж, не убезпечує нас від кроків, що ведуть до невдачі. Ніщо не може захистити нас від двозначностей та обмеженостей нашого знання а чи ґарантувати нам знайдення найліпшої з-поміж відкритих перед нами альтернатив. Заснована на розважливій раціональності діяльність може забезпечити нам лише бездоганність нашої поведінки й нашу відповідальність перед самими собою як однієї особи, що живе протягом тривалого часу. Ми й справді здивувалися б неабияк, коли б хтось сказав, нібито йому байдуже, як він подивиться на свої теперішні дії згодом, достоту, як байдуже до справ інших людей (припустімо, що це справді так і є). Хто однаково відкидає і претензії себе майбутнього до самого себе, й інтереси інших, той є не тільки безвідповідальним відносно них, а й стосовно власної персони.

Він не бачить себе як одного-єдиного, дійсного протягом тривалого часу індивіда.

Але ж, коли дивитися на принцип відповідальності перед самим собою в цей спосіб, він нагадує принцип права: претензії свого «Я» в різні часи слід так пристосовувати, аби щоразу «Я» могло стверджувати план, якого воно дотримувалося досі й нині дотримується. Особа котрогось одного, так би мовити, часу не повинна нарікати на дії особи іншого часового відтинку. Цим принципом, звісно, не виключається готовність витримувати труднощі й страждання, але він має бути прийнятним ось тепер з огляду на сподіване чи досягнуте благо. Із точки зору первісної позиції доречність відповідальності перед самим собою видається досить зрозумілою. Оскільки там застосовується поняття розважливої раціональності, це означає, що сторонам годі пристати на котру-небудь концепцію справедливості, якщо наслідки її застосування можуть призвести до гризот, докорів самим собі у разі реалізації найменших із щасливих можливостей. Їм слід прагнути бути вільними від подібних гризот. А принципи справедливості як чесності, здається, відповідають цій вимозі краще, ніж інші концепції, у чому нам можна переконатися, перечитавши попереднє обговорення напружень зобов'язаності (§29).

І остання заувага щодо благості як раціональності. Нам можуть закинути, що ця концепція має на увазі, начебто індивід має постійно планувати й розраховувати. Але ця інтерпретація засновується на непорозумінні. Найперша мета цієї теорії — забезпечити критерій для блага особи. Критерій цей визначається здебільшого посиланням на той раціональний план, що був би вибраний за допомогою повної розважливої раціональності. Нам треба постійно пам'ятати про гіпотетичну природу цього визначення. Щасливим є не те життя, яке хто-небудь береться прожити, вирішуючи при цьому, що його зробити — це чи те. Із самого визначення зовсім мало можна виснувати про зміст раціонально-

го плану чи про конкретні різновиди діяльності, з яких він складається. Легко уявити, що який-небудь індивід чи й навіть ціле суспільство могли б доскочити щастя, спонукаючись лише спонтанним до чогось схилинням. Коли добре поталанить, то дехто може просто випадково втрапити на той життєвий шлях, що його він обрав би, якби спирався на розважливу раціональність. Однак найчастіш нам не випадає бути аж такими благословеними, отож, коли ми не подумаємо й не побачимо самих себе як одну-єдину особу, чиє життя простягається у тривалому часі, ми більш ніж напевне пошкодуємо, що пішли таким шляхом. І навіть коли індивід, спираючись на природні порухи своєї душі, таки досягне успіху, не зазнавши невдачі, нам усе одно потрібна буде якась концепція блага, аби скласти оцінку, чи й справді він ошчасливився, а чи ні. Він може так і гадати, але при цьому помилятися, а нам, щоб дійти якогось висновку, слід вивчити гіпотетичні альтернативи, з яких він міг би зробити раціональний вибір, даючи поправку на хоч би які вигоди, що їх він міг мати від нехтування цими речами. Як я вже зазначав раніше, цінність діяльності вирішування сама підпорядковується раціональній оцінці. Зусилля, що їх нам доводиться затрачати на прийняття рішень, залежать, як і все інше, від обставин. Благість як раціональність полишає це питання на особу та на випадковості ситуації.

65. Арістотелівський принцип

Визначення блага є суто формальним. Воно просто стверджує, що індивідове благо визначається раціональним життєвим планом, який він вибрав би на основі розважливой раціональності з максимального класу планів. Хоча поняття розважливой раціональності й принципи раціонального вибору спираються на концепти значної складності, ми все одно не можемо виводити з самого визначення раціональних планів, які ж саме цілі найімо-

вірніш заохочуватимуться цими планами. Аби дійти висновків про ці цілі, необхідно врахувати певні загальні факти.

По-перше, існують очевидні ознаки людських бажань і потреб, їхні відносні нагальність і цикли повторюваності, їхні стадії розвитку, на яких відбиваються фізіологічні й інші обставини. По-друге, плани мають відповідати вимогам людських здатностей і спроможностей, їхнім тенденціям визрівання й розвитку, а також найкращим способам навчання й виховання для цієї чи тієї мети. А ще я тут постулюю основну засаду мотивації, що на неї посилятимусь далі як на аристотелівський принцип. І останнє: слід рахуватися із загальними фактами соціальної взаємозалежності. Основна структура суспільства неодмінно заохочує й підтримує певні типи планів більше, ніж інші, винагороджуючи своїх членів за їхній внесок до спільного блага, й то в сумісній зі справедливістю способи. Врахування цих випадковостей звужує широту альтернативних планів настільки, що проблема прийняття рішення стає, у деяких випадках принаймні, досить визначеною. Звісно, як ми ще переконаємося, все ще залишатиметься певна довільність; але пріоритет права обмежує її в такий спосіб, що, з погляду справедливості, це вже не буде проблемою (§68).

Загальновідомі факти про людські потреби й здібності є, либонь, доволі зрозумілими, тож я виходитиму з припущення, що тут для наших цілей нам досить знання, заснованого на здоровому глузді. Однак я, перш ніж повести мову про аристотелівський принцип, прокоментую коротко людські блага (як я їх називатиму) та примусові обмеження справедливості. Коли нам дано визначення котрого-небудь раціонального плану, тоді ми можемо вважати ці блага за ті заняття й цілі, що їх наділено якими завгодно такими рисами, котрі забезпечують їм важливе, коли не центральне місце у нашому житті¹⁹. Оскільки у повній теорії раціональні плани

мають бути сумісними з засадами справедливості, то подібним чином обмежуються і людські блага. Отже, знайомі всім цінності особистої прихильності й дружби, сповненої значення роботи й соціальної співпраці, накопичення знання, створення й споглядання чудових речей не лише посідають значне місце у наших раціональних планах, а й можуть, у переважній більшості, розвиватися таким робом, як дозволяє справедливість. Здогадно, аби отримати й зберегти ці цінності, ми часто мусимо боротися зі спокусою несправедливої дії; але ж досягнення цих цілей не несе в собі ніякої внутрішньо притаманної йому несправедливості. Як і бажання ошукувати й принижувати інших, коєння несправедливих дій не входить до опису людських благ (§66).

Соціальну взаємозалежність цих цінностей засвідчує той факт, що вони не тільки є добрими для тих, хто ними користується, а й можуть побільшувати благо інших. Прямуючи до цих цілей, ми взагалі робимо свій внесок у раціональні плани наших співгромадян. У цьому розумінні вони є додатковими благами, й цим пояснюється виокремлювання їх для особливої похвали. Адже похвалити щось означає те щось схвалити, перелічити властивості, завдяки яким воно є добрим (раціонально бажаним), із наголошуванням і виразами схвалення. Ці факти взаємозалежності є додатковими підставами для включення визнаних цінностей до довготривалих планів. Адже, коли ми припустимо, що ми хочемо поваги й доброї волі з боку інших осіб чи найменні хочемо уникнути їхньої ворожості й зневаги, то ці життєві плани матимуть тенденцію до поліпшення, що сприятиме і їхнім, і нашим цілям.

А зараз, повертаючись до нашої теперішньої теми, пригадаймо, що аристотелівський принцип звучить так: за рівності всього іншого, людські істоти знаходять насолоду у вправлянні своїх реалізованих здатностей (своїх вроджених чи розвинених здібностей), і ця насолода зростає в міру дедалі

більшої реалізації конкретної здатності чи все більшого її ускладнення²⁰. Інтуїтивна ідея тут така, що людським істотам більше до вподоби робити те, в чому вони набувають більшої вправності, а з двох занять віддають перевагу тому, що вимагає більшого набору витончених і хитромудрих розрізнень. Наприклад, шахи складніша, витонченіша гра, ніж шашки, а алгебра хитромудріша за елементарну арифметику. Тож цей принцип і проголошує, що всяк, хто може і це й те, взагалі віддає перевагу шахам перед шашками й воліє вивчати алгебру, а не арифметику. Тут нам немає потреби пояснювати, чому аристотелівський принцип є істинним. Здогадно всяка складніша діяльність приносить більше втіхи, адже вона задовольняє бажання різноманітності й новизни переживань, залишаючи при цьому досить місця й для подвигів кмітливості, винахідливості. До того ж складніші заняття збуджують насолоди передчуття й подиву, і незрідка сама загальна форма діяльності, її структурний розвиток бувають захопливими й чудовими. А простіші різновиди діяльності, як на те, виключають можливість виявів індивідуального стилю й особистого вираження, що їх дозволяють чи й навіть потребують складніші заняття, бо ж як могли б усі робити їх в однаковий спосіб? Те, що нам слід іти за нашими природними нахилами й уроками колишнього нашого досвіду, видається неминучим, якщо нам судилося знайти власний шлях узагалі. Кожну з цих рис добре ілюструють шахи, аж до того моменту, коли великі майстри випрацьовують кожен свій власний характеристичний стиль. Я не буду тут розбиратися, чи ці мої міркування є поясненнями до аристотелівського принципу, а чи розвитком його значення. Гадаю, що з цим питанням не пов'язано нічого такого, що було б істотним для теорії блага.

Вочевидь аристотелівський принцип містить у собі й варіант принципу інклюзивності. Або ж принаймні найзрозумілішими з випадків більшої складності є ті, в яких одне з порівнюваних занять охо-

плює всі навички й розрізнення другого та ще й деякі інші додатково. Знов же, ми можемо установити хіба якийсь частковий лад, адже кожне з декількох занять може вимагати здібностей, що не застосовуються в інших. Подібне впорядкування є найліпшим із тих, що ми можемо мати, поки не вироблено якоїсь відносно точної теорії й міри складності, що дозволяла б нам аналізувати й порівнювати позірно відмінні заняття. Однак я не розглядатиму цієї проблеми тут, а припущу натомість, що нашого інтуїтивного поняття складності вистачить для наших потреб.

Арістотелівський принцип є принципом мотивації. Він витлумачує багато наших основних бажань, пояснює, чому ми воліємо робити одні якісь речі, а не інші, й взагалі справляє постійний вплив на потік нашої діяльності. До того ж він виражає певний психологічний закон, що керує змінами у взірці наших бажань. Отже, з цього принципу випливає, що у всякого індивіда здібності зростають із плином часу (наприклад, завдяки фізіологічному й біологічному дозріванню, розвитку нервової системи у малої дитини), і в міру того, як він розвиває ці здібності й навчається вправлятися у їх розвитку, він у належний строк почне віддавати перевагу складнішим різновидам діяльності, що ними він тепер може займатися і що потребують його допіру реалізованих здатностей. Простіші речі, що досі приносили йому втіху, віднині перестають бути для нього досить цікавими чи привабливими. Якщо ми поцікавимося, чому нам хочеться пройти через стреси практики й навчання, то причиною цього може виявитися (коли не брати до уваги зовнішніх чинників, винагород і покарань), що ми, здобувши певний успіх у вивченні чогось там у минулому й насолоджуючись тепер опанованою діяльністю, маємо спонуку відчувати навіть більше задоволення, коли оволодіємо ще більшим набором навичок. Є ще й супровідний ефект арістотелівського принципу. Коли нам трапляється стати свідками вияву ін-

шими їхніх добре натренованих здібностей, ми тим виявами тішимося, й вони викликають у нас бажання набути й собі подібної здатності робити такі самі речі. Нам хочеться бути схожими на тих осіб, що можуть реалізувати ті здібності, які дримають, нерозвинені, в нашій природі.

Отже, скидається на те, що міра, скільки нам вчитися й наскільки розвивати-виховувати наші вроджені здібності, залежить від того, наскільки великі ті здібності, й від труднощів, пов'язаних із зусиллями їх реалізації. Відбувається, так би мовити, змагання між дедалі вищим задоволенням здійснення більшої реалізованої здібності й наростанням труднощів у навчальних зусиллях, коли вибрана діяльність стає дедалі напруженішою й труднішою. Коли припустити, що природні таланти мають певну горішню межу, тоді як труднощі навчання можна робити все суворішими аж до безмежності, то має бути такий рівень досягнутої здатності, за яким здобутки від подальшого зростання просто нівелюються тягарями наступної практики й науки, необхідними для здобуття й утримування нового рівня. Рівновага досягається, коли ці дві сили зрівноважують одна одну: саме в цей момент і вичерпується зусилля, спрямоване на досягнення більшої реалізації від здібності. Звідси випливає, що, коли втіхи від конкретної діяльності зростають надто повільно з поліпшенням здатності (припустімо, що це — показник нижчого рівня вродженої здібності), тоді, відповідно, більші спрямовані на науку зусилля призведуть до того, що ми швидше відмовимося рухатися далі. У цьому випадку ми більш ніколи вже не візьмемось за яку-небудь складнішу діяльність і бажань узяти в чомусь такому участь більш не матимемо.

Але ж, коли ми приймемо аристотелівський принцип за природний факт, то взагалі раціональним буде, з огляду й на інші припущення, реалізувати й вдосконалювати вже зрілі здатності. Максимальні чи задовільні плани є майже напевне такими за-

думами, що забезпечують здійснення цього значною мірою. І не лише постульована арістотелівським принципом спрямована так тенденція, а й прості факти соціальної взаємозалежності разом із вужче витлумаченою природою наших інтересів схиляють нас у той самий спосіб. Такий чи інший раціональний план, обмежений, як завжди, принципами права, дає всякому індивідові змогу процвітати, наскільки це дозволяють обставини, і скількимога вправлятися у своїх реалізованих здібностях. До того ж і його співгромадяни найімовірніш підтримують цю його діяльність як таку, що сприяє спільному інтересові, ще й насолоджуватимуться нею як виявом людської довершеності. Отже, до тієї міри, до якої бажаними є повага й захоплення з боку інших, заняття, що їх благословляє арістотелівський принцип, є добрими і для інших осіб.

Аби уникнути хибних тлумачень цієї засади, треба згадати декілька моментів. З одного боку, вона формулює певну тенденцію, а не незмінний взірець вибору, й щось інше може її, як і всяку тенденцію, переважити. Протидіючі нахили можуть перешкодити розвиткові усвідомленої здатності, звести преференцію складнішої діяльності нанівець. Різні небезпеки й ризики, і психологічні, й соціальні, можуть супроводжувати навчання й перспективне становлення, а страх перед тими завадами може переважити первісну схильність. Ми повинні інтерпретувати цей принцип так, аби допускати при цьому й існування цих фактів. Втім, якщо це теоретичне поняття є корисним, постульована ним тенденція має бути порівняно сильною, щоб її нелегко було нейтралізувати. Я вважаю, що це й справді так та що в плануванні соціальних інституцій такої тенденції має бути відведено велике місце, бо в протилежному випадку людям їхня культура й спосіб життя видаватимуться нудними й пустими. Їхні життєві сили й запал занепадуть, оскільки життя зведеться до стомливої рутини. І це, либонь, випливає з того факту, що форми життя, які погли-

нають людську енергію (хай то будуть релігійні служіння, суто практичні справи чи навіть ігри й розваги), мають тенденцію розвивати свої складнощі й хитромудрощі чи не до безкраю. Оскільки соціальна практика й спільна діяльність утверджуються через уяву численних індивідів, вони дедалі більше потребують усе складнішого набору здатностей та нових способів створення речей. Те, що цей процес «витягує на собі» насолода від природної й вільної діяльності, начебто підтверджують діти й тварини своїми спонтанними іграми, які засвідчують усе ті самі риси.

Наступним буде те міркування, що цей принцип не стверджує преференції будь-котрого конкретного типу діяльності. Він тільки проголошує, що ми, за рівності усього іншого, віддаємо перевагу такій діяльності, яка засновувалася б на більшому наборі усвідомлених і до того ж складніших здатностей. Висловлюючись точніше, припустімо, що ми можемо впорядкувати певне число занять, поєднавши їх ніби в ланцюг за допомогою стосунків включеності (inclusion). Це означає, що ене заняття охоплює всі навички заняття $n-1$ і ще деякі додатково. Але ж існує невизначено багато таких ланцюгів, що не мають спільних, сказати б, елементів, і до того ж численні ланцюги можуть виростати з однієї й тієї самої діяльності, являючи собою різні способи, в які можна розвивати й збагачувати цю діяльність. Арістотелівський принцип проголошує, що завжди, коли індивід займається котрею-небудь діяльністю, яка належить до певного ланцюга (а то й до кількох ланцюгів), він буває схильним посуватися по ланцюгу вгору. Взагалі він воліє займатися еною діяльністю, а не $n-1$, і ця тенденція буде тим сильнішою, чим більше його здатності лишається ще не реалізованою і чим менш обтяжливими виявляться для нього зусилля навчання й професійної підготовки. Здогадно існує преференція підіймання вгору по ланцюгу (чи по ланцюгах), що обіцяє найбільші перспективи здійснення вищих здатностей

із якнайменшим стресом. Той реальний шлях, що ним іде індивід, те поєднання занять, яке видається йому найпривабливішим, визначаються його нахилами й талантами, а також соціальними обставинами: тим, що поцінують співгромадяни й що найімовірніше заохочуватимуть. Отже, природні набутки й соціальні можливості вочевидь впливають на ланцюги, яким зрештою віддають перевагу індивіди. Сам по собі принцип цей просто стверджує певну схильність до руху вгору по будь-якому з вибраних ланцюгів. Звідси не випливає, нібито всякий раціональний план містить і будь-які конкретні цілі, й не робляться цим натяки ні на яку конкретну форму суспільства.

Знов же, ми можемо припустити, хоч це, либонь, і не істотно, що всяка діяльність належить до якогонебудь ланцюга. Підстава для такого припущення та, що людська винахідливість може відкривати, й зазвичай таки відкриває, для всякої діяльності якийсь неперервний ланцюг, що характеризувався б дедалі досконалішим набором навичок і розрізнень. Однак ми перестаємо підійматися по ланцюгу, коли подальший рух забирає ресурси, необхідні для розвитку чи підтримання того рівня обраного нами ланцюга. А ресурси тут слід розуміти широко — тож до найважливіших ресурсів належать час і енергія. І це є причиною того, що ми, наприклад, задовольняємося простим зашнуровуванням наших черевиків чи зав'язуванням краваток, не вдаючись зазвичай до складної ритуалізації цих повсякденних дій. День має лиш оце стільки годин, що й відвертає нас від штурмування, до вищих меж нашої здатності, усіх відкритих перед нами ланцюгів. Але от, скажімо, в'язень у тюремній камері може й не квапитися зі своїми повсякденними рутинами, удаючись до таких способів їх здійснення, якими нізащо б не морочив собі голови на волі. Формальний критерій тут той, що раціональний індивід вибирає собі взірць діяльності, якому віддає перевагу (сумісний із принципом справедливості), і

просувається по кожному зі своїх ланцюгів — аж до того моменту, коли будь-яка здійснення зміна в схемі більш не має наслідком ніякого поліпшення. Цей загальний стандарт не підказує нам, звісно, яке рішення прийняти; скорше він наголошує обмеженість ресурсів часу й енергії, пояснюючи, чому певні наші заняття ми занехаємо на користь інших, хай навіть — у тому вигляді, в якому ми їх провадимо, — вони й дозволяють подальше удосконалення.

Але ж нам можуть заперечити, що немає підстави припускати істинність аристотелівського принципу. Подібно до ідеалістського поняття самореалізації, на яке він трохи схожий, цей принцип може мати звучання філософської засади, але замало опертя. Але, як нам видається, він ґрунтується на численних фактах повсякденного життя, а також на поведінці дітей і деяких вищих тварин. До того ж він начебто суголосний з еволюційним поясненням. Хіба ж не сприяв природний відбір тим істотам, які підтверджують цю засаду? Арістотель говорить, що люди бажать знати. Здогадно ми це бажання набули в процесі природного розвитку, а ще, якщо принцип витримує критику, бажання займатися складнішими й пов'язаними з більшими вимогами будь-якими різновидами діяльності, що трапляються нам у межах нашої досяжності²¹. Людські істоти дістають насолоду від більшої різноманітності досвіду, вони тішаються новизною й несподіванками, а також радіють нагодам виявити кмітливість і винахідливість, які несуть їм такі заняття. Різноманітність спонтанних занять є вираженням тієї втіхи, яку нам дають уява й творча фантазія. Тож аристотелівський принцип характеризує людські істоти, що відчутно спонукаються не лише тиском тілесних потреб, а й бажанням робити це чи те, тішачись заняттям задля самого заняття, принаймні коли задовольнили невідкладні, нагальні потреби. Прикмет подібної діяльності, що здійснюється з радістю, є чимало, й вони варіюються:

від манери й способів виконання до наполегливості, з якою до улюбленого заняття повертаються згодом. Справді-бо, ми провадимо їх без спонуки якоїсь очевидної винагороди, й незрідка дозвіл займатися ними може сам по собі діяти як винагорода за виконання інших робіт²². Оскільки аристотелівський принцип є рисою людських бажань, якими вони є нині, раціональні плани повинні брати його до уваги. Еволюційне пояснення, навіть у разі його коректності, не є, звісно, обґрунтуванням для цього аспекту нашої природи. По суті, питання обґрунтованості не постає. Питання тут швидше таке: коли припустити, що цей принцип характеризує людську природу, як ми її знаємо, до якої міри її слід заохочувати й підтримувати, а також як її враховувати при складанні раціональних життєвих планів?

Роль аристотелівського принципу в теорії блага та, що він формулює глибокий психологічний факт, який, у поєднанні з іншими загальними фактами й концепцією раціонального плану, витлумачує наші зважені судження про цінність. Речі, що про них існує загальна думка як про людські блага, мають виявлятися цілями й заняттями, що посідають чільне місце в раціональних планах. Цей принцип є частиною тла, що регулює ці судження. За умови, що він істинний і веде до висновків, які відповідають нашим переконанням, що є добрим, а що — поганим (у рефлексивній рівновазі), він посідає належне йому місце у моральній теорії. Навіть коли ця концепція не є істинною стосовно декотрих осіб, ідея раціонального довготермінового плану все одно застосовується і до них. Ми можемо визначити, що є добрим для них, у майже той самий спосіб, яким користувалися й досі. Тож уявімо когось такого, чиєю єдиною втіхою є лічити травинки в різних геометрично оформлених зонах, от як паркові галявини й охайно підстрижені газони. У всіх інших відношеннях він має нормальний розум і навіть володіє незвичайними уміннями, примудряючись виживати завдяки платному розв'язуванню

математичних задач. Наше визначення блага змушує нас припустити, що благом для цього чоловіка й справді є лічба травинок, чи, точніш, його благо визначається таким планом, який відводить цій діяльності особливо визначне місце. Цілком природним було б наше здивування, коли б ми довідалися, що така особа й справді існує на світі. Зіткнувшись із його випадком, ми б випробували на ньому інші гіпотези. Либонь, він особливий невротик і змалку набув відразу до людського товариства, тож тепер і лічить стебла трави, аби тільки не мати справи з іншими людьми. Та коли ми припустимо, що його природа велить йому тішитись саме цією, а не якоюсь іншою діяльністю, і немає ніякого здійсненого способу змінити цей стан, тоді, звісно, всякий раціональний план для нього зосередиться довкола цього діла. Це буде для нього та мета, що регулює схему його дій, чим і визначається, що це для нього — благо. Я наводжу цей фантастичний випадок лише для того, щоб довести, що коректність визначення індивідуального блага в термінах раціонального для нього плану не вимагає істинності аристотелівського принципу. Це визначення, на мою думку, було б задовільним, навіть якби цей принцип виявився неточним чи взагалі спростувався. Але, коли ми припускаємо цей принцип, ми, либонь, дістаємо змогу витлумачити, які ж саме речі визнаються за блага для людських істот, коли приймати їх такими, якими вони є. До того ж, оскільки цей принцип узгоджується із первинним благом самоповаги, з'ясовується, що він посідає центральне місце у моральній психології, яка слугує підґрунтям для справедливості як чесності (§67).

66. Визначення блага в застосуванні до осіб

Визначивши індивідове благо як успішне виконання котрого-небудь раціонального життєвого плану, а його дрібніші блага — як частини

такого плану, ми дістаємо змогу вводити й подальші визначення. У цей спосіб концепт благості прикладається й до інших тем, що посідають важливе місце у моральній філософії. Але, перш ніж це зробити, ми повинні відзначити припущення, що первинні блага можна витлумачити вузькою теорією блага. Себто я припускаю, що раціональним є хотіти цих благ, незалежно від того, чого ще хочеться, оскільки вони є взагалі необхідними для складання й виконання всякого раціонального життєвого плану. Припускається, що особи у первісній позиції приймають цю концепцію блага, а тому вважають за само собою зрозуміле те, що вони бажають більших свобод і можливостей, а також ширших засобів для досягнення своїх цілей. Маючи ті цілі на думці, а також мету забезпечення первинного блага самоповаги (§67), вони оцінюють концепції справедливості, які є в їхньому розпорядженні у первісній позиції.

Те, що свобода й можливість, прибуток і достаток, і, над усе, самоповага є первинними благами, справді потребує пояснення вузькою теорією. Обмеження принципів справедливості не можуть використовуватися для складання того переліку первинних благ, що слугує частиною опису початкової ситуації. Підстава, звісно, та, що цей перелік є одним із засновків, з яких виводиться вибір принципів права. Цитування цих засад задля пояснення переліку було б не доведенням, а ходінням по колу. Тож нам слід припустити, що перелік первинних благ можна витлумачити через концепцію благості як раціональності в поєднанні з загальними даними про людські потреби й здібності, їхні характеристичні стадії й виховання, про аристотелівський принцип і потреби соціальної взаємозалежності. В жодному моменті ми не можемо апелювати до примусових обмежень справедливості. Але, коли ми задовольнилися тим, що до переліку первинних благ можна дійти в ось цей спосіб, тоді у всіх подальших застосуваннях визначення блага можна вільно

покликатися на примусові обмеження права. Я не доводитиму тут випадок списку первинних благ, оскільки їхні претензії видаються досить очевидними. Однак я повертатимуся до цього моменту час від часу, особливо у зв'язку з первинним благом самоповаги. Надалі я вважатиму цей перелік за твердо визначений і вдаватимуся до повної теорії блага. Тестом для цієї теорії є те, що вона має вписуватися в наші зважені судження про цінність у рефлексивній рівновазі.

Лишається розглянути два фундаментальні випадки для теорії блага. Нам треба переконатися, чи це визначення є однаково чинним і для осіб, і для суспільств. У цьому параграфі я поведу мову про випадок осіб, залишивши питання доброго суспільства на останній розділ, коли вже можна буде звести докупи всі частини справедливості як чесності, щоб вона дала плоди. Але ж багато філософів прагнули прийняти якийсь варіант благості як раціональності для артефактів і ролей, для таких неморальних цінностей, як дружба й прихильність, здобування знання, насолоджування красою й таке інше. Справді-бо, я все наголошую, що головні елементи благості як раціональності є вкрай спільними, адже їх поділяють філософи помітно відмінних переконань. І все ж таки незрідка гадають, нібито ця концепція блага виражає якусь інструментальну чи економічну теорію цінності, котра не є чинною для випадку моральної вартості. Коли ми говоримо про справедливу чи добромисну особу як про морально добру, блага, тоді ніби заторкуємо якийсь відмінний концепт благості²³. Однак я хочу довести, що, коли вже принципи права й справедливості є у нас напихваті, тоді теорія благості як раціональності може фактично охоплювати й ці судження. Причина, чому так звана інструментальна чи то економічна теорія не виправдовує себе, є та, що, по суті, вузька теорія прикладається безпосередньо до проблеми моральної вартості. Навпаки, нам слід використовувати цю теорію лиш як частину опису первіс-

ної позиції, з якої й виводяться принципи права та справедливості. Тоді ми зможемо застосовувати повну теорію блага без обмежень та будемо вільні використовувати її для обох основних випадків благої, доброї особи й благого, доброго суспільства. При цьому істинно важливим кроком буде розбудова вузької теорії до масштабів повної доктрини через первісну позицію.

Тут напрошуються кілька способів розширення цього визначення до проблеми моральної вартості, й я гадаю, що принаймні один з них послужить нам досить добре. По-перше, ми могли б ідентифікувати якусь основну роль чи позицію, скажімо, громадянина, а тоді сказати, що доброю, благою особою є та, що має до вищої, ніж середня, міри ті якості, бажати котрих одному від одного було б раціональним для громадян. Тут релевантною буде точка зору громадянина, що судить про інших громадян у тій самій ролі. По-друге, поняття доброї, благої особи можна б інтерпретувати як таке, що вимагає якоїсь загальної чи середньої оцінки, аби доброю, благою виявилася та особа, котра добре справується у своїх різноманітних ролях, надто ж у тих, що вважаються за важливіші. І, нарешті, можуть існувати й такі якості, що їх раціонально було б хотіти від осіб, коли дивитися на них, зважаючи на чи не будь-котру з їхніх соціальних ролей. Скажімо, що подібні якості, коли вони існують, ґрунтуються на широкій основі²⁴. Щоб проілюструвати цю ідею у випадку знарядь, скажемо, що ґрунтованими на широкій основі якостями є дієвість, тривалість, легкість підтримування й таке інше. Ці риси бажані у знаряддях чи не всякого типу. Ґрунтованими на набагато вужчій основі є, наприклад, такі якості, щоб не тупилося лезо, щоб не іржавіло й таке інше. Питання, чи декотрі знаряддя мають ці якості, навіть не постає. За аналогією: добра особа, на відміну від доброго лікаря чи доброго вентилятора й такого іншого, є тим індивідом, що має більшу міру базованих на широкій основі

якостей (котрі все ще потребують точного визначення), що їх раціонально бажати особам одній від одної.

На перший погляд видається, що це останнє припущення є найправдоподібнішим. Можна так зробити, щоб воно охоплювало й перше як особливий випадок, і вбирало інтуїтивну ідею другого. Однак із цією операцією пов'язані й певні складнощі. По-перше, нелегко ідентифікувати точку зору, що з неї б раціонально віддавалася перевага якостям, ґрунтованим на широкій основі, а також припущення, на яких ця преференція засновується. Я відразу ж зазначаю, що основоположні моральні цінності, себто сильні й зазвичай дієві бажання діяти за основними принципами права, безперечно належать до якостей, базованих на широкій основі. У будь-якому разі це видається неодмінно істинним, поки ми тримаємося припущення, що розглядаємо добре організоване суспільство або ж таке, котре перебуває в стані майже повної справедливості,— а я й справді виходитиму з такого припущення. Але ж, оскільки основна структура подібного суспільства є справедливою й ці облаштування є стабільними стосовно виробленої суспільством громадської концепції справедливості, загал його членів матиме належне чуття справедливості й бажання бачити свої інституції утвердженими. Але істинним буде й те, що для кожної особи раціонально діяти за принципами справедливості лише виходячи з припущення, що інші особи здебільшого ці засади визнають і подібно діють у згоді з ними. Ось чому репрезентативний член добре організованого суспільства з'ясовує, що він хоче, аби й інші мали ті основні чесноти, зокрема — чуття справедливості. Його раціональний життєвий план узгоджується з примусовими обмеженнями права, й він, звісно ж, хотітиме, щоб і інші визнавали ті самі обмеження. Аби зробити цей висновок абсолютно твердим, нам захочеться також мати певність, що для тих, хто належить до добре організованого суспіль-

ства, яке вже набуло чуття справедливості, раціональним є підтримувати й навіть розвивати цей моральний сентимент. Це питання я розгляну згодом (у §86), а тим часом виходитиму з припущення, що так воно і є. Отже, коли ми маємо всі ці презумпції напихваті, тоді видається зрозумілим, що основоположні чесноти належать до тих базованих на широкій основі якостей, що їх раціональним є для членів добре організованого суспільства хотіти одному від одного.

Годиться врахувати ще й таку складність. Є й інші якості, що, згодом, так само широко закладені, як і чесноти, наприклад, інтелекту й уяви, сили та витривалості. Справді-бо, певний мінімум цих атрибутів потрібен для правильної поведінки, оскільки без, скажімо, судження й уяви добромисні наміри можуть легко призвести до шкоди. А з другого боку, якщо тільки інтелект і сила не регулюються чуттям справедливості й зобов'язаності, вони можуть лише підсилити індивідову здатність нехтувати законні претензії інших. Звісно, нерационально було б хотіти, аби дехто настільки переважив решту в цих відношеннях, щоб поставити під загрозу справедливі інституції. І все ж таки володіння природними набутками безперечно є бажаним із соціальної точки зору, а тому в певних межах і ці атрибути ґрунтуються на широкій основі. Отже, хоча моральні чесноти й включено до базованих на широкій основі якостей, вони не є єдиними в цьому класі.

Тож необхідно відрізнити моральні чесноти від природних набутків. Ці останні можна уявляти як природні сили, розвинуті освітою та професійною підготовкою й часто виявлювані згідно з певними характеристичними інтелектуальними чи іншими нормами, через посилання на які їх можна приблизно вимірювати. А з другого боку, чесноти — це чуття й звичні ставлення, що спонукають нас діяти за певними принципами права. Я припускаю, отже, що чесноти можна виокремити, удавшись до

вже установленій концепції справедливості; осягнувши цю концепцію, ми можемо спиратися на неї для визначення моральних сентиментів і відокремлення їх від природних набутків.

Отже, доброю, благою або ж морально вартісною особою є такий індивід, що до вищої за середню міри володіє тими ґрунтованими на широкій основі рисами морального характеру, бажати яких одному від одного було б раціональним для осіб у первісній позиції. А що засади справедливості вже вибрано і ми приймаємо вимогу беззастережного послуху, то всяк знає, що в суспільстві він хотітиме, аби інші мали такі моральні сентименти, які підпирали б суворе дотримання цих норм. Тож ми могли б сказати альтернативно, що добра, блага особа має риси морального характеру, бажати яких від співгромадян є раціональним для членів добре організованого суспільства. Жодна з цих інтерпретацій не вводить ніяких нових етичних понять, отож визначення благості як раціональності ми поширили й на осіб. У поєднанні з теорією справедливості, що має вузьке витлумачення блага як підчастини, повна теорія, либонь, дає задовільну інтерпретацію моральної вартості, третій моральний концепт етики. Дехто з філософів гадав і досі гадає, що, оскільки особа як особа не має визначеної ролі чи функції й не повинна трактуватись як знаряддя чи предмет, то визначення в напрямках добрості як раціональності має виявитися неспроможним²⁵. Але, як ми вже переконалися, є можливим розробити визначення цього типу без припущання того, ніби особи мають якусь конкретну роль, а ще менше — ніби вони є речами, що мають бути використані хтосьна для якої мети. Правда, звісно, що з цим поширенням нашого визначення і на випадок моральної вартості пов'язано чимало припущень. Зокрема я припускаю, що бути членом якоїсь спільноти й брати участь у численних формах співпраці — це умова людського життя. Але ця презумпція настільки загальна, що їй годі скомпрометувати тео-

рію справедливості й моральної вартості. Справді, бо, як я вже зазначав, це цілком правильно, щоб витлумачення наших зважених моральних суджень вибудовувалося на природних обставинах суспільства. У цьому розумінні моральна філософія не відзначається ніякою апріорністю. Тут досить пригадати, через спосіб підсумовування: саме використання вже виведених принципів справедливості є тим, що дозволяє цьому визначенню блага охопити поняття моральної вартості. До того ж специфічний зміст і спосіб добування цих засад також релевантні. Головна ідея справедливості як чесності (що засади справедливості — це ті принципи, на які пристали б раціональні особи у первісній позиції рівності) торує шлях розширенню визначення блага до осяжніших питань моральної благості.

Тут видається бажаним указати спосіб, у який визначення блага можна було б поширити й на інші випадки. Здійснення цього дасть нам більше певності у його застосуванні до осіб. Тож припустимо, що для кожної особи існує якийсь раціональний життєвий план, котрим і визначається її благо. Тепер ми можемо визначити добру, благу дію (в розумінні добродійного вчинку) як таку, що її нам вільно зробити чи не зробити, себто жодна вимога природного обов'язку чи зобов'язання не змушує нас робити її чи не робити, й що сприяє і націлена на сприяння благові ближнього (його раціональному планові). Зробимо ще один крок — і зможемо визначити добру, благу дію (в розумінні добромисного вчинку) як добрий, благий акт, здійснюваний заради блага іншої особи. Добродійний, доброчинний акт сприяє благові іншої особи, тоді як добромисна дія здійснюється з бажання, аби той інший мав це благо. Коли добромисна дія є такою, що приносить багато блага іншій особі й коли на неї йдуть при значній втраті чи небезпеці для діяча (оцінюючи його інтереси у вужчому витлумаченні), тоді подібна дія є понадобов'язковою, такою, що перевищує обов'язок. Учинок, що був би дуже доб-

рим для ближнього, надто ж такий, що захищає його від великої шкоди чи від значного каліцтва, є природним обов'язком, якого вимагає принцип взаємодопомоги, за умови, що самопожертва й ризик не завеликі для діяча. Отже, понадобов'язкову дію можна уявити собі як таку, що її індивід здійснює заради блага когось іншого навіть тоді, коли задовольняється умова, яка скасовує природний обов'язок. І взагалі понадобов'язковими є такі дії, що були б обов'язками, коли б не виконувалися певні умови, які звільняють від обов'язковості й роблять поправку на егоїзм у доречних межах. Зрештою, звісно, аби ми могли здобутися на цілковито контрктаріанське витлумачення права, нам слід, дивлячись із погляду первісної позиції, випрацювати те, що належить вважати за егоїзм у доречних межах. Але тут я не заглиблюватимуся в це питання.

І, нарешті, повна теорія блага дає нам змогу вирізнити всілякі різновиди моральної вартості чи її нестачі. Так ми можемо розрізнити несправедливих, поганих і лихих людей. Проілюструймо це фактом, що дехто прагне до надмірної влади, себто до такого володарювання над іншими, яке виходить за межі дозволеного засадами справедливості й може здійснюватися свавільно. У кожному з цих трьох випадків є готовність удаватися, заради досягнення власних цілей, до того, що є неправильним і несправедливим. Але ж несправедливий домагається влади задля таких цілей, як багатство й безпека, цілком легітимних за належного їх обмеження. Поганий чоловік домагається свавільної влади, бо він насолоджується владним почуттям, якого зазнає, здійснюючи начальницькі функції, а ще він прагне гучного соціального визнання. Цей також відзначається надмірним бажанням до речей, що, коли належно їх обставити, є добрими; власне, йому потрібні шана від інших і чуття самовладання. Небезпечним його робить притаманний йому спосіб удоволення цих амбіцій. На противагу цьому останньому лихий чоловік жадає доскочити несправедливого

панування саме тому, що воно порушує засади, до яких домовилися б незалежні особи у первісній позиції рівності, а тому здійснення й вияви того панування, демонструючи його зверхність, кривдять самоповагу інших. Саме цього демонстрування й кривдження і домагається така особа. Керується лихий чоловік любов'ю до несправедливості: він тішиться безсиллям і приниженістю людей, що йому піддалися, й насолоджується їхнім визнанням його як свавільного призвідника їхньої деградації. Коли теорія справедливості долучається до теорії блага в тому, що я назвав повною теорією, тоді можна робити і це, й інші розрізнення. Немає, либонь, жодної підстави потерпати, чи пощастить нам витлумачити численні варіації моральної вартості.

67. Самоповага, риса досконалості й сором

При кількох нагодах я вже згадував, що, либонь, найважливішим первинним благом є самоповага. Нам слід допевнитися, чи концепція блага-сті як раціональності пояснює, чому це має бути так. Ми можемо визначити самоповагу (чи почуття власної гідності) в її двох аспектах. По-перше, як ми вже зазначали раніше (§29), до неї входить індивідове чуття власної самоцінності, його тверда переконаність у вартості здійснення своєї концепції блага, свого життєвого плану. По-друге, під самоповагою розуміється впевненість індивіда у своїй здатності, наскільки це йому до снаги, реалізувати свої наміри. Коли ми відчуваємо, що наші плани мають малу цінність, тоді ми не можемо здійснювати їх із задоволенням чи мати радість від утілювання їх у життя. І ми не можемо продовжувати наші зусилля, коли нас переслідують невдачі й невіра у власні сили. Тож зрозуміло, чому самоповага є первинним благом. Без неї нам може здаватися, ніби нічого не варто робити, а коли які-небудь речі й мають для нас цінність, нам бракує во-

лі за них змагатися. Всяке бажання, всяка діяльність стають для нас марними й пустими, і ми впадаємо в апатію й цинізм. Ось чому сторони у первісній позиції бажали б уникнути чи не будь-якою ціною тих соціальних умов, що підривають самоповагу. Той факт, що справедливість як чесність надає самопошані більше підтримки, ніж інші засади, є переконливою підставою, щоб її прийняти.

Концепція благості як раціональності дозволяє нам повніше схарактеризувати обставини, що підпирають перший аспект самоповаги,— чуття нашої самовартості. Їх є дві найістотніші: 1) наявність раціонального життєвого плану, зокрема такого, що задовольняв би аристотелівський принцип; 2) поцінування й підтвердження нашої особи та наших учинків іншими, хто подібним чином і від нас має пошану й з ким ми залюбки спілкуємося. Тож я й припускаю, що життєвому планові якого-небудь індивіда забракне певної привабливості для нього ж самого, коли йому не пощастить залучити сюди в цікавий спосіб свої природні нахили. Коли наша діяльність не спроможеться задовольнити аристотелівський принцип, вона, цілком імовірно, видаватиметься нам нудною й пласкою, і ми не матимемо почуття компетентності чи відчуття, що робимо щось вартісне. Всяка особа буває схильною більше вірити у свою цінність, коли їй щастить повністю реалізувати свої здібності й організувати їх із доречною ускладненістю й витонченістю.

Але побічний ефект аристотелівського принципу впливає на міру, до якої інші підтверджують те, що ми робимо, й мають від нашої діяльності втіху. Бо ж, хоч це й правда, що, поки наші зусилля не будуть оцінені співгромадянами, нам неспромога підтримувати у собі переконання у вартісності наших старань, правда також і те, що інші бувають схильними поціновувати їх лише тоді, коли наші намагання викликають і виявляють їхній захват чи приносять їм задоволення. Тож такі заняття, що

виказують складність і розвинутість таланту, виявляють розрізнення й витонченість, поцінуються і самою особою, й тими, хто довкола неї. До того ж чим дужче індивід відчуває, переживає свій власний життєвий шлях як вартий здійснення, тим імовірніше він привітає й наші досягнення. Хто впевнений у собі, той не шкодує похвал в оцінці інших. Коли звести ці зауваги до купи, то умови для поваги особами самих себе й інших, як видається, велять, аби їхні спільні плани були і раціональними, й взаємодоповняльними: вони покликаються на свої освічені здібності й збуджують у кожному чуття досконалої майстерності, вписуючись усі разом до єдиної схеми, що її всі можуть поціновувати й використовувати.

Але ж можна подумати, нібито ці обумовлення неможливо задовольнити взагалі. Можна припустити, ніби чогось подібного можна домогтися лише в рамках вузької спілки високообдарованих індивідів, об'єднаних прагненням досягти спільних містецьких, наукових чи соціальних цілей. От ніби, мовляв, немає способу встановити тривку основу самоповаги для всього суспільства. І все ж цей засновок хибний. Арістотелівський принцип завжди застосовується до індивіда, а отже й до його природних набутків та конкретної ситуації. Зазвичай вистачає того, щоб для всякої особи існувала якась спілка (одна чи й більше), до якої вона б належала і в рамках якої її діяльність, що є раціональною для неї, діставала б публічне визнання від інших. У цей спосіб ми набуваємо відчуття вартості того, що ми робимо у повсякденному житті. До того ж спілкові зв'язки зміцнюють другий аспект самопошани й самооцінки, оскільки мають тенденцію зменшувати ймовірність невдачі й забезпечувати підтримку супроти почуття невпевненості у собі, коли людей спіткають прикрощі. Безперечно, люди мають різні якості й здібності, отже, те, що видається цікавим і захопливим для одних, не видаватиметься таким для інших. І все ж принаймні в добре ор-

ганізованому суспільстві існує багато громад і спілок, де члени кожної з них мають свої власні ідеали, відповідно поєднані з їхніми прагненнями й талантами. Коли судити за вченням перфекціонізму, то діяльність багатьох груп може й не засвідчувати високого рівня досконалості. Але це не має значення. Важить те, що внутрішнє життя цих спілок підхожим чином прилагоджується до здібностей і потреб тих, хто туди входить, забезпечуючи надійну основу для чуття самовартості їхніх членів. Абсолютний рівень досягнення, хай навіть його й можливо визначити, є іррелевантним. Але в будь-якому разі ми як громадяни маємо відкидати норму (абсолютної) довершеності-перфекції як політичний принцип і, задля цілей справедливості, уникати хоч би якого визначання відносної цінності способів життя одне одного (§50). Тож необхідно передовсім, аби на кожну особу припадало щонайменше по одній спільноті поділюваних інтересів, до якої особа належала б і в якій знаходила б потвердження своїм зусиллям із боку товариства. І здебільшого цього запевнення вистачає, де тільки громадяни шанують цілі одне одного й судять про свої політичні претензії в способи, що підтримують їхню самоповагу. Саме цю фонову умову й підтримують засади справедливості. У первісній позиції сторони не приймають принципу довершеності, оскільки відкидання цього критерію розчищає шлях визнанню блага всіх різновидів людської діяльності, які реалізують аристотелівський принцип (і є сумісними з засадами справедливості). Ця демократія в судженні про цілі одне одного і є основою самоповаги в добре організованому суспільстві.

Згодом я пов'яжу ці речі з ідеєю соціального союзу й місцем засад справедливості в людському благові (§§79—82). Тут я хотів би обговорити зв'язки між первинним благом самоповаги, досконалими рисами й соромом та поміркувати, коли ж сором виступає моральним почуттям на противагу природній емоції. Але ж ми могли б схарактеризу-

вати сором і як те почуття, що його зазнає хтось, коли переживає завдану його самоповазі кривду чи страждає від удару по його самооцінці. Сором болісний, оскільки це — втрата оцінюваного високого блага. Є, однак, одна відмінність між соромом і жалем, на яку слід звернути увагу. Бо жаль — це таке почуття, що спричиняється втратою чи не всякого різновиду блага: от коли ми жалкуємо, що вчинили щось чи з нерозважливості, чи з необережності, чим завдали шкоди іншим. Пояснюючи жаль, ми зосереджуємося, скажімо, на втрачених нагодах чи розтриньканих засобах. І все ж ми можемо жалкувати, що вкоїли щось таке, від чого аж запалали соромом або навіть не виконали життєвого плану, який склав би нам основу для нашої самопошани. Отже, ми можемо жалкувати з браком чуття нашої самовартості. Жаль — це загальне почуття, спричинюване втратою чи відсутністю того, що, на нашу думку, є для нас добрим, благим, тоді як сором — це емоція, що її викликають потрясіння нашої самоповаги, цього особливого різновиду блага.

Хоча і жаль, і сором є самоспоглядальними, сором імплікує особливо тісний зв'язок між нашою персоною й тими, від кого ми залежимо у підтвердженні чуття нашої самовартості²⁶. А ще ж сором виступає іноді й як моральне почуття, що для його витлумачення ми прикликаємо котрий-небудь принцип права. Нам треба знайти пояснення цим фактам. Нумо розрізнати речі, що є добрими насамперед для нас (для того, хто ними володіє), й атрибути нашої особи, які є добрими і для нас, і для інших. Ці два класи не є вичерпними, але вони вказують на релевантний тут контраст. Тож товари й предмети власності (ексклюзивні блага) є благами в основному для тих, хто ними володіє й має від них користь, а для інших вони є такими лише непрямо. З другого ж боку, уява й дотепність, краса й грація, разом з іншими природними набутками й здібностями особи є благами й для інших: ними насолоджуються наші співгромадяни й ми самі ними

тішимися, коли вони правильно здійснюються й належним чином виявляються. Вони утворюють людські засоби для додаткових занять, при яких особи згуртовуються й дістають насолоду від реалізації природи — своєї власної й інших. Цей клас благ і становить риси досконалості: вони є тими характеристичними ознаками й здібностями особи, що їх бажати від нас раціонально для всіх (включно і з нами самими). На наш погляд, риси досконалості є благами, оскільки вони дають нам змогу здійснювати якийсь задовільніший життєвий план, що побільшував би наше чуття високої майстерності. Воднораз ці атрибути дістають оцінку й від інших, із ким ми спілкуємося, і та насолода, яку вони мають від нашої особи й від того, що ми робимо, підтримує нашу самопошану. Отже, риси досконалості — це умова людського процвітання; вони є благами з будь-якої точки зору. Ці факти споріднюють їх з умовами самоповаги й пояснюють їхній зв'язок із нашою впевненістю в цінності нас самих.

Розгляньмо спочатку природний сором. Він виникає не від втрати чи відсутності ексклюзивних благ, чи принаймні не безпосередньо, а від кривди, завданої нашій самопошані у зв'язку з тим, що ми чи то не маємо певних рис досконалості, чи то не виходить у нас їх здійснити. Брак речей, що є первинними благами для нас, був би нагодою для вияву жалю, а не сорому. Отже, людина може соромитися свого вигляду чи тугодумства. Зазвичай ці атрибути не є добровільними, тож вони й не роблять нас гідними осуду, а все ж, за наявності зв'язку між соромом і самоповагою, причина для пригніченості ось вона, тут. Із цими вадами наш спосіб життя частенько не сягає повної реалізації і ми дістаємо від інших менше оцінкової підтримки. Отже, природний сором викликається вадами нашої особи або ж діями чи атрибутами, що на них указують; вадами, недоліками, які виказують втрату чи брак якостей, що їх мати вважали б за раціональне не тільки ми, а й інші. Однак тут не обійтися без

одного застереження. Саме нашим життєвим планом визначається те, чого ми соромимося, отож почуття сорому пов'язані з нашими прагненнями, з тим, що ми намагаємося робити й з ким хотіли б спілкуватися²⁷. Позбавлені хисту до музики не прагнуть стати музикантами й не відчувають ніякого сорому через брак цього обдаровання. Справді-бо, це ж зовсім ніяка не хиба за умови, принаймні, що можна створювати задовільні спілки, роблячи щось інше. Отже, ми мали б сказати, що, за наявності у нас життєвого плану ми буваємо схильні соромитися власних недоліків і промахів у наших діях, які вказують на втрату чи й відсутність таких рис досконалості, які є суттєво необхідними для здійснення важливіших із наших спілкувальних планів.

Повертаючись тепер до морального сорому, нам треба тільки скласти до купи витлумачення поняття доброї, благої особи (дане в попередньому параграфі) й наведені вище зауваги, що стосуються природи сорому. Отже, хтось улягає почуттю морального сорому, коли поціновує як свої риси досконалості певні чесноти, що їх вимагає його життєвий план і що на їх заохочування його й складено. Цей індивід розглядає ті чесноти, чи декотрі з них принаймні, як риси, що його товариші хотіли б від нього й що їх він сам від себе хоче. Володіти цими рисами й виражати їх у своїх діях — ось його регулятивні цілі, й він відчуває, що вони є умовою його поцінованості й пошанованості з боку тих інших, із ким він воліє спілкуватися. Дії й риси, що виявляють чи виказують відсутність цих атрибутів у його особистості, тоді, ймовірно, й спричинять сором, і те саме буде й від усвідомлення чи пригадування цих дефектів. А що сором виникає з почуття припущеності нашого "я", то ми повинні з'ясувати, як можливо розглядати моральний сором. По-перше, кантівська інтерпретація первісної позиції означає, що бажання чинити правильне й справедливе є для осіб головним способом вираження їхньої природи як вільних і рівноправних раціональних істот. І з

аристотелівського принципу впливає, що це вираження їхньої природи є основоположним складником їхнього блага. Поєднавши це з витлумаченням моральної вартості, ми отримуємо, отже, що чесноти є рисами досконалості (*excellences*). Вони є добрими, благими з точки зору нас самих, а також із погляду й інших. Брак їх має тенденцію підривати й нашу самопошану, і пошанування нас нашими товаришами. Ось чому свідчення цих вад ранять самоповагу людини, ведучи за собою й супутні почуття сорому.

Повчальним буде спостерегти тут відмінності між почуттями морального сорому й вини. Хоча обидва вони можуть викликатися однією й тією самою дією, пояснення їм дається не одне й те ж саме (§73). Уявімо, наприклад, когось такого, хто обманює чи поступається боягузству, а тоді переживає і вину, й сором. Винним він відчувається, бо вчинив щось супроти свого чуття права й справедливості. Через хибне дбання про свої інтереси він зазіхнув на права інших, і його почуття вини буде тим дужчим, якщо у нього є зв'язки дружби й спілкування із покритивдженими сторонами. Він очікує, що вони обуряться його поведінкою, і боїться їхнього справедливого гніву, можливої відплати з їхнього боку. І все ж він переживає ще й почуття сорому, бо засвідчив своєю поведінкою, що не досяг блага володіння собою, і з'ясувалося, що він не є гідним своїх товаришів, від яких залежить потвердження його чуття самовартості. І він потерпає, коли б вони не відкинули, не вигнали його, не визнали за гідного зневаги та не виставили на посміх. Своєю поведінкою він виказав брак рис моральної досконалості, яких він прагне і які високо цінує.

Отже, ми переконалися, що всі чесноти, будучи рисами досконалості нашої особи, можуть бути досягнуті, коли ми відносимо їх до справ соціального життя, а їх відсутність спроможна зробити нас вразливими для сорому. Але декотрі чесноти поєднуються з соромом в особливий спосіб, оскільки ви-

ступають специфічними свідченнями краху намагань індивіда досягти володіння собою з такими його супровідними рисами досконалості, як сила, хоробрість і самоконтроль. Хиби, що виявляють відсутність цих якостей, мають особливо велику ймовірність піддавати нас болісним переживанням сорому. Отже, хоча принципи права і справедливості й використовуються для опису дій, які ввергають нас у почуття і морального сорому, й вини, але перспектива у кожному випадку відмінна. У першому ми зосереджуємось на зазіханні на справедливі претензії з боку інших та на заподіяній нами їм кривді, а також на можливих їхніх обуренні, образі, коли вони виявлять наш переступ. А в другому нас вражає втрата для нашої самооцінки й неспроможність наша досягти своїх цілей: ми відчуваємо приниження, применшення нашого “я” через переживання за меншу повагу, що її інші можуть мати до нас, та через розчарування в нас самих, оскільки не спромоглися прожити на рівні наших ідеалів. Моральний сором і вина, зрозуміло, зачіпають наші стосунки з іншими, й кожне з цих почуттів є вираженням нашого прийняття першопринципів права й справедливості. І все ж таки ці емоції виникають із різних точок зору, коли наші обставини розглядаються в протилежні способи.

68. Кілька протилежностей між правом і благом

Щоб окреслити структурні риси контрактаріанського погляду, я згадаю зараз кілька протилежностей між концептами права й блага. Оскільки ці поняття дають нам змогу пояснити моральну вартість, вони виступають у якості двох основоположних понять цієї теорії. Структура етичного вчення залежить від того, як воно співвідноситься з цими двома концептами та як визначає відмінності між ними. Відмітні риси справедливос-

ті як чесності можна показати через зазначення цих моментів.

Одна відмінність тут та, що, тоді як принципи справедливості (й принципи права взагалі) є тими засадами, що були б вибрані у первісній позиції, принципи раціонального вибору й критерії розважливої раціональності не вибираються зовсім. Найперше завдання теорії справедливості — це дати таке визначення початковій ситуації, щоб результат виражав коректну концепцію справедливості з певної філософської точки зору. Це означає, що типові риси цієї ситуації повинні представляти розсудкові обмеження, що накладаються на аргументи за прийняття принципів та що погоджені принципи мають відповідати нашим зваженим переконанням справедливості й рефлексивній рівновазі. Але ж для теорії блага аналітичної проблеми не виникає. Почнімо з того, що немає необхідності в доведенні принципів раціонального вибору. Оскільки всяка особа вільна розплановувати своє життя, як їй заманеться (поки її наміри не розходяться з засадами справедливості), то не вимагається ніякої однастайності щодо норм раціональності. Все, що припускає теорія справедливості,— це те, що, у вузькому витлумаченні блага, очевидні критерії раціонального вибору є достатніми для пояснення переваги, відданої первинним благам, і що такі варіації, які подібуються в концепціях раціональності, не відбиваються на прийнятих у первісній позиції засадах справедливості.

І все ж я виходжу з припущення, що людські істоти таки визнають певні принципи та що ці норми можна перелічити, замінивши ними поняття раціональності. Ми можемо, за бажанням, допустити в переліку певне варіювання. Отже, існує незгода стосовно найліпшого способу зарадити непевності²⁸. Однак немає підстави не уявляти індивідів такими, що в цьому випадку, при складанні планів, ідуть за своїми нахилами. Тому до переліку можна додати

будь-який принцип вибору, за певності, що видається правдоподібною,— поки проти нього не надійшло ніяких вирішальних аргументів. Лише у вузькій теорії блага нам випадає перейматися цими речами. Тут поняття раціональності слід інтерпретувати так, аби можна було встановити загальне бажання до первинних благ і довести вибір принципів справедливості. Але навіть у цьому випадку я припустив, що прийнята концепція справедливості нечутлива в стосунку до суперечливих інтерпретацій раціональності. Але в будь-якому разі, якщо вже вибрано принципи справедливості й ми працюємо в рамках повної теорії, немає потреби пропонувати те витлумачення блага, яке б накидало силувану однастайність на всі норми раціонального вибору. По суті, це суперечило б свободі вибору, що її справедливість як чесність гарантує індивідам і групам у рамках структури справедливих інституцій.

Друга протилежність між правом і благом та, що це назагал добра річ, що властиві індивідам концепції їхнього блага мають різнитися у значущі способи, а от із концепціями права це не так. У добре організованому суспільстві громадяни дотримуються одних і тих самих принципів права, намагаючись при цьому досягати одного й того самого судження і в конкретних випадках. Завдання цих принципів — запровадити остаточне упорядкування серед конфліктуючих претензій, що їх висувують громадяни одне до одного, й тут важливо, аби це упорядкування надавалося до ідентифікації з будь-якої точки зору, хоч би як нелегко було кожному прийняти це на практиці. А з другого боку, індивіди доходять до свого блага кожен по-своєму, й багато речей можуть бути добрими, благими для однієї особи, а от для іншої — ні. До того ж немає ніякої нагальності неодмінно досягати якогось прийнятого всією громадськістю судження стосовно того, що є благом конкретних індивідів. Підстави, що роблять подібну домовленість необхідною в питан-

нях справедливості, не визнаються такими для суджень про цінність. Навіть коли ми стаємо на точку зору когось іншого й намагаємося оцінити, що було б вигідним для нього, ми це робимо, сказати б, у якості порадника. Ми намагаємося стати на місце того іншого й, уявивши, ніби маємо його цілі й потреби, пробуємо побачити речі його очима. Не беручи до уваги випадків патерналізму, ми пропонуємо наше судження, коли нас про це просять, але тут не буде ніякого правового конфлікту, коли нашу пораду оспорено й ніхто не збирається діяти згідно з нашою думкою.

Тож у добре організованому суспільстві життєві плани індивідів різняться між собою в тому розумінні, що ці плани увиражнюють різні цілі, й особи мають волю визначатися зі своїм благом, беручи до уваги погляди інших лиш як дорадчі. Але ж це розмаїття концепцій блага саме по собі є доброю, благою річчю, себто для членів добре організованого суспільства раціональним є хотіти різноманітності своїх планів. Причини цього очевидні. Людські істоти мають різні таланти й здібності, сукупність яких годі реалізувати одній котрійсь особі чи групі осіб. Тож ми не тільки користуємося з доповнювальної природи наших розвинутих нахилів, а й маємо насолоду від різноманітних видів діяльності одне одного. От ніби інші передають нам таку частину самих себе, яку нам виростити в собі зась. Нам-бо довелося присвятити себе іншим речам, лише невеличкій частині того, чим ми могли б займатися (§79). Але зі справедливістю становище зовсім інше: тут ми потребуємо не лише спільних принципів, але ще й достатньо подібних способів застосування їх до конкретних випадків — із тим, щоб можна було визначити якесь остаточне впорядкування для суперечливих претензій. Судження справедливості виступають як дорадчі лише за особливих обставин.

Третя відмінність та, що в багатьох випадках застосування принципів справедливості обмежено запоною незнання, тоді як оцінки індивідового блага можуть спиратися на повну обізнаність із фактами. Отже, як ми переконалися, слід не тільки вибирати засади справедливості за відсутності певних типів конкретної інформації, а й ми самі, коли ці принципи застосовуються при накреслюванні конституцій та основних соціальних облаштувань і в виборі з-поміж законів і політичних напрямів, підпорядковуємося подібним, хоч і не таким суворим обмеженням. Від делегатів конституційних зборів, а також від ідеальних законодавців і виборців теж вимагається ставати на таку точку зору, в якій відомими їм є лише підхожі загальні факти. З другого ж боку, всяку індивідову концепцію його блага доводиться від самого початку прилагоджувати до його конкретної ситуації. Раціональний життєвий план бере до уваги наші особливі здібності, інтереси та обставини, а тому він цілком належним чином засновується на нашому соціальному становищі й природних набутках. Немає заперечень проти того, щоб припасовувати раціональні плани до цих випадковостей, адже принципи справедливості вже вибрано, й вони обмежують зміст цих планів, заохочувані ними цілі й ними ж використовувані засоби. Але в судженнях справедливості лише на юридичній та адміністративній стадіях опускаються всі ці інформаційні обмеження, а конкретним випадкам слід давати раду, беручи до уваги всі релевантні факти.

У світлі цих протилежностей ми можемо й ще краще прояснити одну важливу відмінність між доктриною суспільного договору й утилітаризмом. Оскільки принцип корисності покликаний максимізувати благо, що розуміється як удовolenня раціонального бажання, ми повинні приймати за даність існуючі преференції й можливості подовження їх у майбутнє, а тоді вже прагнути до найбіль-

шої чистої рівноваги задоволення. Але, як ми ще переконаємося, визначення раціональних планів є неозначеним, і то у важливі способи (§64). Ті з принципів раціонального вибору, котрі очевидніші й легше застосовуються, не дають нам точного визначення найліпшого плану, тож чимало застається невирішеного. Ця невизначеність не є складністю для справедливості як чесності, оскільки деталі планів ніяким чином не впливають на те, що є правильним чи справедливим. Наш спосіб життя, хоч би якими були наші конкретні обставини, має завжди узгоджуватися з принципами справедливості, що їх ми досягаємо незалежно. Тож довільні риси життєвих планів не відбиваються на цих принципах чи на тому, як належить злагодити основну структуру. Невизначеність у понятті раціональності не перекладається на законні претензії, що їх люди можуть накидати одне одному. Цьому запобігає пріоритет права.

Утилітарист же, з другого боку, мусить припускати теоретичну можливість того, що допущені цією невизначеністю конфігурації волінь можуть призвести до несправедливості у звичайному розумінні слова. Припустімо, наприклад, що більша частина суспільства має відразу до певних видів релігійної чи сексуальної практики, маючи їх за неподобство. Це почуття настільки сильне, що недосить того, аби цих різновидів практики не бачило око громадськості; вже сама думка про те, що десь поруч кояться подібні речі, спроможна запалити більшість гнівом і ненавистю. Навіть коли ці ставлення й не заслуговують на підтримку з моральних міркувань, немає ж і, здається, жодного певного способу виключити їх як ірраціональні. Тож пошуками найбільшого задоволення бажань можна виправдовувати й жорсткі репресивні заходи проти дій, що не спричиняють ніякої соціальної кривди. Аби захистити індивідуальну свободу в цьому випадку, утилітарист мусить доводити, що, виходячи з обста-

вин, реальна рівновага вигод у кінцевому підсумку все ще перебуває на боці свободи, а вже цей аргумент може чи виявитися, чи й не виявитися успішним.

Однак у справедливості як чесності ця проблема ніколи не постає. Почати з того, що сильні переконання більшості, коли насправді вони є простими перевагами без будь-якої закоріненості в попередньо установлених принципах справедливості, не мають ваги. Удоволення цих почуттів не має такої цінності, що її можна було б покласти на шальку терезів супроти претензій рівної свободи. Аби поскаржитися на поведінку й переконання інших, ми повинні довести, що вони своїми діями завдають нам шкоди або що інституції, які їх на це уповноважують, мають до нас несправедливий підхід. А це означає, що нам слід апелювати до принципів, які ми визнаємо у первісній позиції. Супроти цих засад не мають ніякої ваги ні сила почуття, ні той факт, що його поділяє більшість. Отже, згідно з контрактаріанським поглядом, підстави свободи цілковито відокремлено від існуючих переваг. Справді-бо, ми можемо уявляти принципи справедливості як таку собі домовленість не брати до уваги певних почуттів, оцінюючи поведінку інших. Як я вже зазначав вище (§50), ці моменти є відомими всім складниками класичної ліберальної доктрини. Я згадав їх знов, аби показати, що невизначеність у повній теорії блага не є причиною для заперечення. Ця теорія може не дати особі певності, що робити, оскільки вона не спроможна забезпечити його вказівками, яке конкретне рішення ухвалити. Але, оскільки метою справедливості не є максимізування реалізації раціональних планів, це ніяким чином не відбивається на змістові справедливості. Годі, звісно, заперечити, що панівні соціальні ставлення не зв'язують рук державному діячеві. Переконання й пристрасті більшості можуть унеможливити підтримання свободи. Але схилитися перед

такими практичними потребами — це зовсім не те, що прийняти виправдання, ніби коли ці почуття є досить сильними й переважають своєю інтенсивністю будь-які інші сентименти, що здатні їх замінити, то їм слід виконати таке рішення. На противагу цьому контрактаріанський погляд вимагає, аби ми рухалися в напрямку справедливих інституцій настільки швидко, наскільки дозволяють обставини, незалежно від існуючих сентиментів. Певну схему ідеальних інституцій закладено в його засадах справедливості (§41).

Із цих протилежностей випливає, що у справедливості як чесності концепти права й блага мають помітно відмінні риси. Ці ж відмінності постають із структури теорії суспільного договору, а також із результуючого звідси пріоритету права й справедливості. Однак я не припускаю, ніби терміни “право” й “благо” (та споріднені з ними поняття) використовуються зазвичай у способи, що відбивають ці відмінності. Хоча наша повсякденна мова й може мати тенденцію підтримувати витлумачення цих концептів, для коректності доктрини суспільного договору цієї відповідності не потрібно. Скорше тут вистачить двох речей. По-перше, існує спосіб картографувати наші зважені судження у теорії справедливості, щоб у рефлексивній рівновазі двійники цих переконань виявилися істинними й виражали такі судження, які ми можемо прийняти. І, по-друге, коли вже ми досягнули теорію, можна визнати ці інтерпретації за підхожі витлумачення того, що ми тепер, розмірковуючи, хотіли б підтримати. Хай навіть зазвичай ми й не вдавалися б до цих заміन (тому, можливо, що вони чи неокочирні, чи призвели б до непорозуміння, чи ще чомусь), ми готові допустити, аби вони по суті охоплювали усе, що хочеться висловити. Звісно, ці підміни можуть і не означати того самого, що й ординарні судження, з якими їх спаровано. Наскільки далеко це заходить — це таке питання, якого я тут не розгляда-

тиму. До того ж заміщення можуть указувати на більш чи менш радикальний відступ від наших початкових моральних суджень, якими вони існували до філософського розмірковування. Якись зміни та мусили неминуче статися, адже філософська критика й побудова спонукають нас переглядати й розширювати наші погляди. Але важить тут саме те, чи концепція справедливості як чесності справді краще за всяку іншу відому нам нині теорію виявляється здатною привести нас до істинних інтерпретацій наших зважених суджень і забезпечує певний спосіб вираження для того, що ми хочемо ствердити.

Примітки

¹ Див. працю: Рос, *Право й благо*: W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), с. 67.

² Як я вже зазначав, існує широка згода, хай і з багатьма варіаціями, щодо цього напрямку витлумачення блага. Див.: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, кн. I і X; and Aquinas, *Summa Theologica*, I—I, пит. 5—6, *Summa Contra Gentiles*, кн. III. с. 1—63, and *Treatise on Happiness*, trans. J. A. Oesterle (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1964). Див. Кантові: *The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, Academy Edition, т. IV, с. 415—419; *The Critique of Practical Reason*, 1 пар. of p. II, кн. I of pt. I. Див. Патонове обговорення Канта: Н. J. Paton, *In Defence of Reason* (London, George Allen and Unwin, Ltd., 1951), с. 157—177. Щодо Сіджвікових поглядів: Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), I, p. IX, і кн. III, p. XIV. Подібного погляду дотримуються ідеалісти й ті, хто перебуває під їхнім впливом. Див., наприклад, праці: F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2 вид. (Oxford, The Clarendon Press, 1926), p. II; Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York, Macmillan, 1908), lect. II. Із ближчих у часі праць див.: Н. J. Paton, *The Good Will* (London, George Allen and Unwin, 1927), bks. II and III, особливо p. VIII and IX; W. D. Lamont, *The Value Judgment* (Edinburgh, The University Press, 1955); and J. N. Findlay, *Values and Intentions* (London, George Allen and Unwin, 1961), p. V, secs. I і III, і p. VI. Погляд так званих натуралістів у теорії цінності див. у: John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Henry Holt, 1922), ч. III; R. B. Perry, *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, 1926), p. XX—XXII; and C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, Ill., Open Court Publishing Co., 1946), кн. III. Я своїм витлумаченням завдячую таким авторам: J. O. Urmson, "On Grading", *Mind*, т. 59 (1950); Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1960), p. VI; and Philippa Foot, "Goodness and Choice", *Proceedings of the Aristotelian Society*, сус. т. 35 (1961), — хоча вони можуть і не схвалити того, що говорю я.

³ Див. працю Урмсона "Про ступенювання": Urmson, "On Grading", с. 148—154.

⁴ Приклад узятو з праці: Ziff, *Semantic Analysis*, с. 211.

⁵ Про цей момент див. у дослідженні Роса *Право й благо*: Ross, *The Right and the Good*, с. 67. Трохи відмінну думку

висловлює А. Е. Дункан-Джонс у своїй праці “Добрі речі й добрі здодії”: A. E. Duncan-Jones, “Good Things and Good Thieves”, *Analysis*, vol. 27 (1966), с. 113—118.

⁶ Переважно я в цьому викладі йду за працею Серла “Акти значення й мови”: J. R. Searle, “Meaning and Speech Acts”, *Philosophical Review*, т. 71 (1962). Див. також його: *Meaning and Speech Acts* (Cambridge, The University Press, 1969), р. VI; а також: Ziff, *Semantic Analysis*, р. VI.

⁷ Див. працю Остіна *Як творити словами*: J. L. Austin, *How To Do Things with Words* (Oxford, The Clarendon Press, 1962), особливо с. 99—109, 113—116, 145 пр.

⁸ Тут я запозичую з Геахового “Добра й зла”: P. T. Geach, “Good and Evil”, *Analysis*, т. 17 (1956), с. 37 пр.

⁹ Ці та інші моменти див. у праці Урмсона *Емотивна теорія етики*: J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (London, Hutchinson University Library, 1968), с. 136—145.

¹⁰ Див. його *Філософію лояльності*: Royce, *The Philosophy of Loyalty*, lect. IV, sec. IV. Ройс послуговується поняттям плану, щоб схарактеризувати внутрішньо узгоджені систематичні цілі індивіда, завдяки чому він стає свідомою, цілісною моральною особою. У цьому Ройс засвідчує себе типовим щодо філософського вжитку, який подибується в багатьох авторів, цитованих у §61, прим. 2 (Дьюї й Пері, наприклад). Так само вчиню і я. Цьому термінові я не надаю ніякого технічного смислу та й на структури планів посилаюся не для того, щоб дістати якісь інші результати, окрім очевидного здорового глузду. Інших результатів я не досліджую. Щодо обговорення планів, див. працю Мілера, Галантера й Прибрама *Плани й структура поведінки*: G. A. Miller, Eugene Galanter, and K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York, Henry Holt, 1960); а також Галантерів *Підручник елементарної психології*: Galanter, *Textbook of Elementary Psychology* (San Francisco, Holden-Day, 1966), р. IX. Поняття плану може виявитися корисним для характеризування інтенційної дії. Див., наприклад, працю Алвіна Голдмена *Теорія дії*: Alvin Goldman, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970), с. 56—73, 76—80, — але я цього питання не розглядаю.

¹¹ Щоб було простіше, я припускаю, ніби існує один і тільки один план, який буде вибраний, а не кілька (чи багато), до яких діяч був би байдужим чи ще яким. Тож я протягом усього викладу говорю про план, що був би прийнятий із розважливою раціональністю.

¹² Див. дослідження Мабота “Розсудок і бажання”: J. D. Mabbott, “Reason and Desire”, *Philosophy*, т. 28 (1953), — де він розглядає цей та інші моменти, якими я йому завдячую.

¹³ Див.: Perry, *General Theory of Value* (New York, Longmans, Green, 1926), с. 645—649.

¹⁴ Див.: *The Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), с. 111 пр.

¹⁵ Про цей момент див. у праці Саймона "Поведінкова модель раціонального вибору": Н. А. Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice", *Quarterly Journal of Economics*, р. 69 (1955).

¹⁶ Наведені в цьому абзаці зауваги я завдячую Р. Б. Брандтові.

¹⁷ Цей термін я запозичив у Яна Тінбергена, з його праці "Оптимальні заощадження й максимізація корисності протягом тривалого часу": Jan Tinbergen, "Optimum Savings and Utility Maximization over Time", *Econometrica*, р. 28 (1960).

¹⁸ Докладніш про цей та інші моменти цього параграфу див. у працях: Чарлз Фрід, *Анатомія цінностей*: Charles Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge, Harvard University Press, 1970), с. 158—169; і Томас Негель, *Можливість альтруїзму*: Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford, The Clarendon Press, 1970), особливо р. VIII.

¹⁹ Пояснення цих благ я запозичив у Кемпбела, з його «Моральних і неморальних цінностей»: С. А. Campbell, «Moral and Non-Moral Values», *Mind*, т. 44 (1935), с. 279—291.

²⁰ Назва «аристотелівський принцип» видається мені підходящою, зважаючи на те, що Арістотель говорить про зв'язки між частиям, діяльністю й насолодою в *Нікомаховій етиці*: *Nicomachean Ethics*, кн. VII, р.11—14; кн. X, р. 1—5. Щоправда, оскільки він не формулює подібного принципу експліцитно й дещо з того, у щонайкращому випадку, лише імплікується, досі я не називав цього принципу «аристотелівським». І все ж Арістотель достеменно стверджує два моменти, що їх містить ця засада: 1) що насолода й задоволення не завжди бувають неодмінно наслідком повернення до здорового чи нормального стану або заміщення того, чого бракує; скорше чимало різновидів задоволення й насолоди виникають тоді, коли ми вправляємося у наших здатностях; 2) що вправляння у наших природних спроможностях є провідним людським благом. І далі: 3) не тільки ідея, що втішніші з наших занять і бажаніші та триваліші задоволення виникають із вправляння більших здібностей, які містять і складніші розрізнення, сумісна з Арістотелевою концепцією природного ладу, а й щось подібне до неї звичайно відповідає його судженням про цінність, навіть коли при цьому він не наводить своїх підстав. Розгляд Арістотелевого вилучення насолоди й задоволення див. у праці: Гарді, *Аристотелева етична теорія*: W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), р. XIV. Також та інтерпретація Арістотелевого вчення, яку дає Філд у своїй *Моральній теорії*: G. C. Field, *Moral Theory* (London, Methuen, 1932), с. 76—78,— вельми нагадує те, що я назвав «аристотелівським принципом». Міл дуже близько підходить

до сформулювання його у своєму *Утилітаризмі: Utilitarianism*, р. II, пар. 4—8. Важливу роль тут відіграв і концепт «мотивації ефектантності», запроваджений Вайтом у його праці «Его й реальність у психоаналітичній теорії»: R. W. White, «Ego and Reality in Psychoanalytic Theory», *Psychological Issues*, т. III, (1963), р. III,— на який я також спираюся. Див. також: с. 173—175, 180 пр. Я вдячний Куперові (J. M. Cooper) за його розгляд моєї інтерпретації цього принципу й підхожість його назви.

²¹ Див. праці: Кемпбел, *Людська еволюція*: B. G. Campbell, *Human Evolution* (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966), с. 49—53; Торп, *Наука, людина й мораль*: W. H. Thorpe, *Science, Man, and Morals* (London, Methuen, 1965), с. 87—92. Про тварин див. у дослідженні Іреней Айбль-Айбесфельдта *Етологія*: Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, trans. Erich Klinghammer (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1970), с. 217—248.

²² Це, здається, є істинним і щодо мавп. Див.: Eibl-Eibesfeldt, *ibid.*, с. 239.

²³ Див. праці: Кемпбел, «Моральні й неморальні цінності»: C. A. Campbell, «Moral and Non-Moral Values», *Mind*, т. 44 (1935); Гер, «Геах про добро і зло»: R. M. Hare, «Geach on Good and Evil», *Analysis*, т. 18 (1957).

²⁴ Поняття якостей на широкій основі та його використання я запозичив у Т. М. Сканлона.

²⁵ Див., наприклад: Hare, «Geach on Good and Evil», с. 109 пр.

²⁶ Моє визначення сорому близьке до МакДугалового, яке він дав у своєму *Вступі до соціальної психології*: William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (London, Methuen, 1908), с. 124—128. Говорячи про зв'язок між самопошаною й тим, що я назвав аристотелівським принципом, я йшов за Вайтом: White, «Ego and Reality in Psychoanalytic Theory», р. 7. Тему зв'язку сорому з виною я завдячую Гергарту Пірсу й Мілтону Сінгеру з їхньою працею *Сором і вина*: Gerhart Piers and Milton Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1953), хоча обрамлення мого викладу цілком відмінне. Див. також дослідження Еріка Еріксона «Ідентичність і життєвий цикл»: Erik Erikson, «Identity and the Life Cycle», *Psychological Issues*, т. 1 (1959), с. 39—41, 65—70. Про інтимність сорому див. у «Униканні любові» Стенлі Кавела: Stanley Cavell, «The Avoidance of Love», in *Must We Mean What We Say?* (New York, Charles Scribner's Sons, 1969), с. 278, 286 пр.

²⁷ Див. працю Вільяма Джеймса *Принципи психології*: William James, *The Principles of Psychology*, т. I (New York, 1890), с. 309 пр.

²⁸ Див. виклад цього питання у праці Люса й Райфа *Ігри та рішення*: R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), с. 278—306.

Розділ VIII

ЧУТТЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Давши витлумачення блага, я повертаюся до проблеми стабільності. Я трактуватиму її у два етапи. В цьому розділі розгляну, як набувають чуття справедливості члени добре організованого суспільства, а ще поміркую коротко над відносною силою цього сентименту, коли його визначати різними моральними концепціями. Останній же розділ вивчає питання відповідності, себто чи чуття справедливості збігається з концепцією нашого блага так, аби одне й друга спрацьовували сукупно на підтримку певної справедливої схеми. Тут не зайвим буде пам'ятати, що здебільшого цей розділ є підготовчою стадією та що більшість тем тут заторкується лише для того, аби вказати на основніші моменти, релевантні для філософської теорії. Почну з визначення добре організованого суспільства та з деяких коротких зауваг про значення стабільності. Далі я окреслю розвиток чуття справедливості, яким воно здогадно буде, коли справедливі інституції вже будуть твердо установлені й визнані за справедливі. Принципи моральної психології також буде трохи обговорено; я наголошую той факт, що вони є засадами взаємності, й поєдную це з питанням відносної стабільності. А завершу я розділ розглядом природних атрибутів, з огляду на які людські істоти користуються запоруками рівної справедливості й які визначають природну основу рівності.

69. Концепт добре організованого суспільства

Напочатку (§1) я характеризував добре організоване суспільство як таке, що його призначенням є сприяти благові його членів та що дієво регулюється котрою-небудь громадською концепцією справедливості. Отже, це таке суспільство, де всяк приймає і знає, що й інші приймають одні й ті самі засади справедливості, а основні соціальні інституції задовольняють і є відомими як такі, що задовольняють ці принципи. Але ж справедливість як чесність формулюється якраз для узгодження з цією ідеєю суспільства. Особи у первісній позиції мають виходити з припущення, що вибрані принципи є громадськими, отож вони мусять оцінювати концепції справедливості з огляду на можливий вплив їх як загально визнаних норм (§23). Концепції, що могли б спрацювати досить добре, коли б їх розумів дехто чи й всяк, поки цей факт не набув широкого розголосу, виключаються умовою гласності. Слід також зазначити, що, оскільки про принципи домовляються у світлі істинних загальних переконань про людей та про їхнє місце в суспільстві, то й прийнята концепція справедливості є доступною на основі саме цих фактів. Немає потреби покликатися на телеологічні чи метафізичні доктрини, аби підперти її засади, або ще уявляти собі якийсь інший світ, що компенсував би й коригував би ті нерівності, які дозволяються двома принципами в цьому світі. Правомірність концепцій справедливості має бути доведена умовами нашого життя, яким ми його знаємо, або нічим і ніяк¹.

Але ж добре організоване суспільство також регулюється своєю концепцією справедливості. З цього факту випливає, що члени цього суспільства мають сильне й зазвичай дієве бажання діяти так, як того вимагають принципи справедливості. Оскільки добре організоване суспільство зберігається протягом тривалого часу, то його концепція справед-

ливості згодом є сталою, себто, коли інституції справедливі (як те визначено цією концепцією), то громадяни, беручи участь у цих облаштуваннях, набувають відповідного чуття справедливості й бажання робити свій внесок у їх підтримання. Одна концепція справедливості буває стабільнішою за котрись іншу, коли те чуття справедливості, яке вона схильна породжувати, є дужчим і має більше ймовірності переважити підливні тенденції та коли допущені нею інституції викликають слабкіші імпульси й спокуси діяти несправедливо. Стабільність усякої концепції залежить від рівноваги мотивів: культивоване нею чуття справедливості й заохочувані нею цілі мають зазвичай перемогти нахили до несправедливості. Щоб оцінити стабільність котрої-небудь концепції справедливості (й визначеного нею добре організованого суспільства), треба дослідити відносну силу цих супротивних тенденцій.

Очевидно, що стабільність є бажаною рисою для моральних концепцій. За рівності усього іншого, особи у первісній позиції приймуть сталішу схему засад. Хоч якою привабливою може бути заснована на інших підставах концепція справедливості, але вона серйозно кульгатиме, коли принципи моральної психології в неї такі, що їй не щастить заронити в душі людей необхідне бажання діяти згідно з цією концепцією. Тож і я, доводячи далі засади справедливості як чесності, хотів би показати, що ця концепція сталіша за інші альтернативи. Це доведення від сталості є переважно додатковим до тих підстав, що наводилися досі (за винятком міркувань, наведених у §29). Я хочу розглянути це поняття докладніше: і заради нього самого, й щоб проторувати шлях для обговорення інших справ, таких як основа рівності й пріоритет свободи.

Звісно, пріоритет сталості не є вирішальним. По суті, деякі етичні теорії цілковито його висміяли, принаймні в декотрих інтерпретаціях. Так про Бентама говорять іноді, нібито він одночасно дотримувався і класичного принципу корисності, й чен-

ня про психологічний егоїзм. Та коли це такий психологічний закон, щоб індивіди дбали тільки про інтереси, й то кожен про свої, тоді їм неможливо ж мати дієве чуття справедливості (як його визначено принципом корисності). Найкраще, мовляв, що тільки може зробити ідеальний законодавець, це так накреслити соціальні облаштування, аби умовити громадян, щоб вони, виходячи з індивідуальних чи групових мотивів, діяли в способи, які максимізували б суму добробуту. В цій концепції ідентифікація інтересів є справді штучною: вона спирається на хитрощі розсудку, й індивіди коряться інституційній схемі лише як засобові сприяння своїм окремішнім інтересам².

Подібна розбіжність між принципами права й справедливості та людськими мотивами є незвичайною, хоча й повчальною як обмежувальний випадок. Більшість традиційних доктрин вважає, ніби людська природа, до певної міри принаймні, є такою, що ми набуваємо бажання діяти справедливо, аж коли поживемо за справедливих інституцій і спізнаємо від них користь. До тієї міри, до якої це є істиною, всяка концепція справедливості психологічно підходить для людських нахилів. До того ж хай навіть з'ясується, що бажання діяти справедливо також є регулятивним для всякого раціонального життєвого плану, — тоді справедлива дія стає складовою частиною нашого блага. У цьому випадку концепції справедливості й благості виявляються сумісними, а вся теорія загалом — відповідною. Завдання цього розділу — пояснити, як справедливість як чесність породжує свою собі ж підтримку, й довести, що вона з усією ймовірністю має більшу сталість, ніж традиційні їй альтернативи, оскільки більше узгоджується з принципами моральної психології. З цією метою я й опишу коротко, як людські істоти в добре організованому суспільстві могли б набути чуття справедливості й інших моральних сентиментів. Неминуче нам доведеться вдатися до певних досить спекулятивних питань; але впро-

довж усього викладу я виходжу з припущення, що загальні факти про світ, включно й з основними психологічними принципами, відомі у первісній позиції особам, які на ті факти й спираються при ухвалюванні своїх рішень. Розмірковуючи тут над цими проблемами, ми роглядаємо факти такими, якими вони відбиваються на початковій угоді.

Аби уникнути непорозумінь, я зроблю кілька зауваг щодо концептів рівноваги й стабільності. Обидві ці ідеї дозволяють значну теоретичну й математичну витонченість, але я користуватимуся ними в інтуїтивний спосіб³. Перше, що тут слід зазначити, це, либонь, те, що вони прикладаються до систем якого-небудь типу. Отже, це така система, що перебуває у стані рівноваги, й вона є такою, якою стала, коли досягла стану, що триває невизначено довгий час, поки на неї не наштовхнуться котрі-небудь зовнішні сили. Аби визначити стан рівноваги точно, треба ретельно окреслити межі системи й чітко вивести визначальні для неї характерні риси. При цьому є три істотно важливі речі: по-перше, ідентифікувати систему й розрізнити внутрішні й зовнішні сили; по-друге, визначити стани системи, де станом є певна конфігурація визначальних для неї характерних рис; і, по-третє, точно визначити закони, що поєднують стани.

Деякі системи не знають станів рівноваги, тоді як у інших їх буває чимало. Ці речі залежать від природи системи. А сама рівновага буває сталою завжди, коли відхилення від неї, зумовлені, скажімо, зовнішніми поштовхами, втягують до гри сили зсередини системи, які своєю чергою намагаються знов привести її до стану рівноваги, якщо тільки ті зовнішні удари не надто потужні. І навпаки: рівновага буде несталою, коли всякий порух геть від неї пробуджує такі сили всередині системи, які призводять до ще більших змін. Системи бувають більш чи менш стабільними залежно від потужності й спроможності наявних у ній внутрішніх сил повертати їх назад, до рівноваги. Оскільки

ки ж на практиці всі соціальні системи улягають таким чи іншим поштовхам чи збуренням, вони будуть, скажімо, практично сталими, коли спричинювані нормальними поштовхами відхилення від уподобаних цими системами позицій рівноваги виявлять досить потужні сили для поновлення цих екілібрів і після досить тривалого відтинку часу — або ж залишаться досить близькими до цих останніх. Хоча, на жаль, ці визначення туманні, проте вони послужать нашим цілям.

Релевантними системами тут виступають, звісно, основні структури добре організованих суспільств, які відповідають різним концепціям справедливості. Нас цікавить ось цей комплекс політичних, економічних і соціальних інституцій, коли він задовольняє (й заангажований у ньому громадськості відомо, що задовольняє) належні принципи справедливості. Нам слід намагатися скласти оцінку відносній сталості цих систем. Але ж я виходжу з припущення, що межі цих схем даються поняттям самодостатньої ізольованої національної спільноти. І це припущення не послаблюється аж до виведення принципів справедливості для міжнародного права (§58), але ширших проблем цього права я далі не розглядатиму. Важливо також зазначити, що в нашому теперішньому випадку рівновагу й сталість належить визначати стосовно справедливості основної структури й моральної поведінки індивідів. Сталість котрої-небудь концепції справедливості не означає, ніби інституції й практики добре організованого суспільства не змінюються. По суті, подібне суспільство згодом мало б уміщувати в собі велике розмаїття й приймати час від часу різні облаштування. У цьому контексті стабільність означає, що, хоч би як змінювалися інституції, вони все одно лишатимуться справедливими чи десь такими, оскільки прилагодження робляться з огляду на нові соціальні обставини. Неминучі відступи від справедливості дієво виправляються або ж тримаються в стерпних рамках внутрішніми силами системи. Я

припускаю, що серед цих сил основоположну роль відіграє поділюване членами спільноти чуття справедливості. Тож до певної міри моральні сентименти є необхідними для забезпечення сталості основної структури стосовно справедливості.

Тепер я повернуся до того, як формуються ці почуття. У цьому питанні існують, грубо кажучи, дві основні традиції. Перша історично походить від доктрини емпіризму й подибується в утилітаристів від Г'юма до Сіджвіка. У своїй найсучаснішій і найрозвиненішій формі вона представлена теорією соціального навчання. Одна з основних точок зору тут та, що метою морального навчання є забезпечення людини мотивами, яких їй бракує: бажанням чинити те, що є правильним, заради правильності ж, а також бажання не коїти того, що є хибним, кривдним. Правильною є поведінка, благодіє на загалом для інших і суспільства (як це визначено принципом корисності), що для неї у нас усіх бракує дієвого мотиву, тоді як хибною є така поведінка, що є шкідливою назагал для інших і суспільства й що для неї ми часто маємо достатній мотив. Суспільство мусить якимось зараджувати цим недоліком. Досягається це через схвалення й несхвалення батьками та іншими владними особами, що при потребі вдаються до винагород і покарань у діапазоні від уділяння й невділяння прихильності й до "відпускання" насолод і болів. І, зрештою, з допомогою різних психологічних процесів ми набуваємо бажання чинити те, що є правильним, і відрази до коєння хибного, кривдного. А друга теза та, що бажання пристосовуватися до моральних норм пробуджується зазвичай у зовсім ранньому віці, ще до того, як ми дійдемо адекватного розуміння підстав для цих норм. Бо й справді декотрі особи можуть так ніколи й не збагнути цих підстав за утилітаристським принципом⁴. Наслідок тут той, що наші результуючі моральні сентименти часто густо несуть на собі рубці від цього раннього на-

вчання, яке більш-менш приблизно й формує нашу первісну натуру.

До цього погляду наближається у важливих моментах і Фройдова теорія. Фройд вважав, що процеси, внаслідок яких дитина здобувається на моральні ставлення, зосереджуються довкола едипівської ситуації та глибоких конфліктів, які вона породжує. Моральні правила, що на них наполягають ті, хто при владі (у цьому випадку батьки), дитина приймає як найкращий спосіб розв'язати свої тривоги, й результуючі ставлення, що їх представляє суперего, мають тенденцію бути жорсткими й каральними, відбиваючи стреси едипівської стадії⁵. Отже, Фройдове витлумачення підпирає два моменти: 1) що істотна частина морального навчання відбувається надто рано, й дитині тоді ще годі збагнути аргументовану основу моральності; 2) що до нього входить набування нових мотивів через позначені конфліктом і стресом психологічні процеси. І справді, ця доктрина виступає драматичною ілюстрацією цих рис. Із неї випливає, що, оскільки батьки й інші авторитети влади неминуче і в численні способи ошуковуються й бувають корисливими у своєму удаванні до похвали й осуду, а також до винагород і покарань, наші ранні й невивчені моральні ставлення мають тенденцію бути ірраціональними й невивірженими у важливих відношеннях. Моральний розвиток у подальшому нашому житті полягає частково у коригуванні цих позицій у світлі таких принципів, які тільки ми зрештою визнаємо за правильні.

Інша ж традиція морального навчання походить із раціоналістської філософії й ілюструється прикладами Русо й Канта, іноді Дж. С. Міла, а останнім часом — іще й теорією Піаже. Моральне навчання, мовляв, є не так справою постачання нам відсутніх у нас мотивів, як випадком вільного розвитку наших вроджених інтелектуальних та емоційних здібностей відповідно до нашої природної схильності. Коли вже визрівають спроможності ро-

зуміння й особи починають розпізнавати своє місце в суспільстві, набувають здатності ставати на точку зору інших, отоді вони й оцінюють взаємовигоди від запровадження справедливих умов соціальної співпраці. Ми маємо природну симпатію до інших осіб і вроджену сприйнятливість до насолод співпереживання й володіння собою, а ці риси забезпечують нас афективною основою для моральних sentimentів, хай-но ми чітко досягнемо наші стосунки з іншими людьми з належно загальної перспективи. Отже, ця традиція розглядає моральні почуття як природний продукт повного оцінення нашої соціальної природи⁶.

Ось як виражає цей погляд Міл: облаштування справжнього суспільства робляться так, що все очевидно необхідне для нього приймається дуже подібно до якої-небудь фізичної необхідності. Обов'язковою умовою такого суспільства є те, щоб усі зважали на інших на основі обопільно прийнятих засад взаємності. Нам боляче, коли наші почуття не поєднуються з сентиментами наших товаришів, і ця схильність до соціальності забезпечує в належний час тверду основу для моральних почуттів. А ще ж, додає Міл, те, що нас у наших стосунках з іншими мають за відповідальних перед принципами справедливості, аж ніяк не притуплює нашої природи. Навпаки: вона реалізує наші моральні чутливості, даючи нам змогу, через розкривання нас до більшого блага, контролювати наші вужчі імпульси. Притуплюється наша природа лише тоді, коли нас обмежують — не тому, що ми кривдимо інших, а через їхнє просте незадоволення або через те, що видається нам їхньою свавільною владою. Коли підстави для моральних наказів спрощуються в термінах справедливих претензій інших, тоді ці примусові обмеження не завдають нам кривди, й ми бачимо їх як сумісні з нашим благом⁷. Моральне навчання є не так справою набуття нових мотивів, бо ці останні прийдуть самі собою, хай-но наші інтелектуальні й емоційні спроможності пройдуть необ-

хідні етапи розвитку. Звідси випливає, що повне осягнення моральних концепцій має зачекати до нашої зрілості, адже дитяче розуміння завжди примітивне, а характеристичні риси моральності дитини вияскравлюються вже на пізніших етапах. Рационалістська традиція змальовує відраднішу картину, бо вона вважає, що засади права й справедливості випливають із нашої природи, не суперечачи нашому благові, тоді як те, інше витлумачення подібної гарантії начебто не дає.

Я не беруся оцінювати відносні заслуги цих двох концепцій морального навчання. Звісно, в обох теоріях є чимало слушного, і добре, здається, було б спробувати поєднати їх у якийсь природний спосіб. Причому тут слід наголосити, що всякий моральний погляд є вкрай складною структурою засад, ідеалів і правил, і до неї які тільки не входять складники: думка, поведінка, почуття... Звісно, до її розвитку причетні багато різновидів навчання, в діапазоні від зміцнення й класичного кондиціювання до високоабстрактного розмірковування й витонченого сприйняття взірців. Здогадно кожне відіграє свою необхідну роль у той чи інший час. У наступних кількох параграфах (§§70—72) я окреслю хід морального розвитку, як він може відбуватися у добре впорядкованому суспільстві з реалізацією засад справедливості як чесності. Цікавить мене лише цей особливий випадок. Отже, моя мета — вказати на головні кроки, за допомогою яких особа, в міру свого зростання ось у цій конкретній формі добре впорядкованого суспільства, може дійти певного розуміння засад справедливості й прихильності до них. Ці кроки, на мою думку, слід ідентифікувати за допомогою чільних структурних рис повної схеми засад, ідеалів і правил, як вони прикладаються до соціальних облаштувань. Як я поясню далі, ми навчаємося розрізняти між моральностями влади, спілки й принципів. Це витлумачення морального розвитку я від самого початку пов'язую з концепцією справедливості, якої слід навчи-

тися, а тому воно висуває передумовою правдоподібність, коли не коректність, цієї теорії⁸.

Доречним тут буде застереження, подібне до того, яке я зробив щодо зауваг про економічну теорію (§42). Ми хочемо, щоб психологічне витлумачення морального навчання відповідало істині й узгоджувалося з існуючими відомостями. Але, звісно, неможливо взяти до уваги деталі; в щонайліпшому випадку я накреслюю лише головні напрямні лінії. Треба з'ясувати, що завданням подальшої нашої дискусії є вивчити питання стабільності й зіставити психологічні корені кількох концепцій справедливості. Визначальним моментом тут є те, як загальні факти моральної психології відбиваються на виборі принципів у первісній позиції. З цього не повинно виникнути жодної непереборної труднощі — хіба тільки, якщо це психологічне витлумачення хвилює в такий спосіб, що поставить питання про визнання радше засад справедливості, а не, скажімо, норми корисності. А ще я сподіваюся, що жодне з подальших застосувань психологічної теорії не пройде задалеко від цілі. Особливо важливим з-поміж них є витлумачення основи рівності.

70. Моральність влади

Першу стадію в послідовності морального розвитку я називатиму моральністю влади. Хоча певні аспекти цієї моральності зберігаються й на пізніших етапах для особливих випадків, ми можемо розглядати моральність влади у її примітивній формі як моральність дитини. Я виходжу з припущення, що чуття справедливості набувається молодшими членами суспільства поступово, в міру їхнього підростання. Спадкоємність поколінь і необхідність навчати дітей хоч би яких простих моральних ставлень є однією з умов людського життя.

А зараз я припущу, що до основної структури добре організованого суспільства входить і родина в будь-якому вигляді, а тому діти спочатку підпоряд-

ковуються законній владі батьків. Звісно, в якомусь ширшому дослідженні можна піддати сумніву й інституцію родини, й тоді могло б з'ясуватися, що й справді краще віддати перевагу іншим облаштуванням. Але, здогадно, це витлумачення моральності влади могло б, при потребі, бути прилагодженим, аби вписуватися в ці різні схеми. В будь-якому разі становище дитини характеризується тим, що вона неспроможна оцінити правомірність адресованих їй правил і наказів влади, в даному випадку батьків. Їй бракує і знання, й розуміння, на основі яких можна було б кинути виклик тим, хто її веде. Насправді у дитини взагалі немає поняття про правомірність — це прийде куди пізніше. Тому вона не може обґрунтовано піддати сумніву належність батьківських наказів. Але, оскільки ми виходимо з припущення, що це суспільство є добре організованим, можна ще припустити, аби уникнути зайвих складнощів, нібито правомірність цих правил назагал доведено. Вони узгоджуються з певною розсудковою інтерпретацією родинних обов'язків, як їх визначено засадами справедливості.

Батьки, як можна припустити, люблять дитину, і з часом і дитя навчається любити батьків та довіряти їм. Як же відбувається ця зміна в дитині? Щоб відповісти на це запитання, я припускаю такий психологічний принцип: дитя навчається любити батьків тільки тоді, коли спершу вони явно любитимуть його⁹. Отже, дії дитини мотивуються початково певними інстинктами й бажаннями, а цілі її регулюються (якщо регулюються взагалі) раціональним егоїзмом (у доречно обмеженому розумінні). Хоча в дитині й закладено потенціал любові, її любов до батьків є новим бажанням, що породжується її визнанням їхньої очевидної любові до неї та корисністю для неї тих дій, у яких виявляється їхня любов.

Любов батьків до дитини виражається в їхньому очевидному намірі дбати про неї, робити все для неї так, як підказують схильності її раціонального

егоїзму, й виконувати ці наміри. Їхня любов виявляється в тому, що їм мила присутність дитини, а ще в підтримуванні ними її почуття компетентності й самоповаги. Вони заохочують її зусилля, спрямовані на опанування завдань росту; вітають те, що вона посідає належне їй місце. І взагалі любити когось іншого означає не лише цікавитися його бажаннями й потребами, а й стверджувати його чуття вартості власної особи. Тож зрештою любов батьків до дитини породжує і її обернену на них любов. Дитяча любов не має раціонально-інструментального пояснення: дитина любить їх не як засіб досягнення своїх початкових егоїстичних цілей. Мавши ту ціль на оці, вона, згодом, діяла б так, от ніби любить їх, але подібна її дія не обернулася б перетворенням її первісних бажань. Згідно зі сформульованим психологічним принципом, нову прихильність викликає з часом очевидна любов батьків.

Є кілька способів, у які цей психологічний закон можна аналітично розкласти на подальші складники. Отже, навряд чи розпізнання дитиною батьківської до неї прихильності безпосередньо спричинює і зворотний сентимент. Ми можемо припустити й кілька інших подальших кроків: коли батьківська любов до дитини визнається нею на основі очевидних намірів її батьків, тоді чадо впевнюється у своїй вартості як особа. Дитя усвідомлює, що його поцінують заради нього самого поважні й могутні для його світу особи. Любов батьків воно усвідомлює як беззастережну; вони люблять його присутність і спонтанні вчинки, а насолода, яку батьки спізнають від дитяти, не залежить від дисциплінованих виконань, що стають внесками до добробуту інших. У належний час дитина навчається довіряти батькам і мати певність у своєму оточенні, а це дозволяє їй виходити у зовнішній світ, випробовуючи свої зріючі здібності й всякчас відчуваючи підтримку батьків, їх любов і заохочування. Поступово дитина набуває різних навичок і розвиває чуття

компетентності, чим і стверджує свою самопошану. Саме в ході усього цього процесу й розвивається дитяча любов до батьків. Дитина пов'язує їх із тим успіхом, із тією насолодою, яких вона зазнала у ствердженні свого світу, а також із її чуттям власної самоцінності. І все це й породжує її до них любов.

Тепер нам треба розглянути, як виявляються любов дитини та її довіра. У цьому місці нам слід згадати особливі риси ситуації влади. Дитина ще не має своїх власних норм критики, оскільки вона не здатна відкидати правила на раціональних підставах. Якщо вона любить своїх батьків, то вона й схильна приймати їхні накази. А ще вона намагається бути схожою на них, приймаючи на віру те, що вони й справді є гідними пошани, і буде вірно приписам, які вони їй диктують. Батьки символізують для дитини, припустімо, вищі знання й силу, демонструючи їй привабливі приклади того, що вимагається. Тому дитина приймає їхнє судження про неї й буде схильною судити про себе так само, як це роблять батьки, коли порушить їхні настанови. Водночас, звісно, її бажання перевищують межі дозволеного, бо ж інакше не було б і потреби в тих правилах. Отож батьківські норми й сприймаються як примусові обмеження, й дитина може збунтуватися проти них. Зрештою, вона може не добачити ніякої причини, чому їй слід коритися тим нормам, адже самі по собі вони є довільними заборонами, а в собі дитина не знаходить вродженої схильності робити те, що їй велять. І все ж таки, коли дитина любить своїх батьків і їм довіряє, тоді, навіть піддавшись спокусі, вона схильна поділяти їхнє ставлення до своїх негідних витівок. Вона радше зізнається в скоєному й домагатиметься примирення. У цих різних намірах виявляються почуття вини (перед владою). Без цих і споріднених із ними схильностей не існувало б і почуттів вини. Але правда також і те, що відсутність цих почуттів засвідчить і брак любові та довіри. Адже,

за наявності ситуації влади й принципів моральної психології, що пов'язують етичні й природні ставлення, любов і довіра породжують почуття вини, коли не виконуються накази батьків. Щоправда, у випадку дитини буває нелегко відрізнити почуття вини від страху покарання, а надто від боязні втратити любов і прихильність батьків. Дитині бракує концептів для розуміння моральних розрізень, і це відбивається в її поведінці. Однак я припускаю, що навіть у випадку дитини ми можемо відрізнити почуття вини (пов'язані з владою) від страху та тривоги.

У світлі цього начерку розвитку моральності влади схоже, що умови, які сприяють засвоєнню її дитиною, будуть такі¹⁰. По-перше, батьки повинні любити свою дитину й достойні предмети її захоплення. У цей спосіб вони пробуджують у ній почуття самовартості й бажання стати такою особою, як і вони. По-друге, вони мусять формулювати чіткі, розбірливі (й, звісно, такі, що їх можна виправдати) правила, пристосовані до дитячого рівня сприйняття. До того ж вони мають наводити підстави для цих повелінь, наскільки їх можна зрозуміти, та й самі повинні дотримуватися цих правил, оскільки це стосується і їх. Батькам слід бути взірцем моралі, до якої вони наворачтають дітей, розтлумачуючи, з плином часу, покладені в її основу засади. Робити це годиться не тільки для того, щоб пробудити в дитині схильність до прийняття цих принципів згодом, а й щоб донести до неї розуміння того, як інтерпретувати їх у конкретних випадках. Згодом моральний розвиток зазнає невдачі до тієї міри, до якої відсутні ці умови, і надто ж коли батьківські повеління є не лише жорсткими й невинуватими, а й насаджуються з допомогою каральних і навіть фізичних санкцій. Наявність у дитини моральності влади полягає в її схильності і без перспектив винагороди чи покарання дотримуватися певних правил, що не лише можуть видаватися їй досить довільними, а й ніяким чином не суголосні її

вродженим нахилам. Якщо при цьому дитина набуває бажання коритися цим заборонам, це тому, що вона розглядає їх як адресовані їй наділеними владою особами, котрі мають її любов і довіру, а ще діють у злагоді з ними. Тоді вона доходить висновку, що вони виражають такі форми дії, які характеризують той тип особи, що їй слід хотіти ним бути. За відсутності прихильності, прикладу й керування жоден із цих процесів не може мати місце, і вже ж ні в якому разі не за тих позбавлених любові стосунків, що підтримуються примусовістю погроз та відплат.

Дитяча моральність влади — примітивна, бо переважно складається з певного набору накиннутих правил, і при цьому дитина не може досягнути ширшої схеми права й справедливості, у межах якої є правомірними адресовані їй приписи. Але навіть розвинена моральність влади виказує чимало тих самих рис і містить подібні чесноти й пороки. Існує тип наділеної владою особи, що користується любов'ю й довірою чи принаймні приймається за гідну своєї позиції, виконувати чиї приписи є імпліцитним обов'язком інших. Не нам розмірковувати про наслідки: це полишається на наділених владою. Цінуються такі чесноти, як слухняність, смиренність і вірність наділеним владою особам, а провідними вадами є непослух, свавільність і нерозсудливість. Ми повинні виконувати те, чого від нас сподіваються, без зайвих запитань, бо, коли дієш не так, цим ти виражаєш сумнів і недовіру, а ще певну зарозумілість і схильність до підозріливості. Зрозуміло, що моральність влади має підпорядковуватися принципам права й справедливості, бо лише ці останні можуть визначати, коли бувають правомірними оці крайні вимоги чи аналогічні примусові обмеження. Дитяча моральність влади є тимчасовою, це необхідність, що виникає з особливого становища дитини, з її обмеженого розуміння. До того ж і теологічна паралель є особливим випадком, що, з огляду на принцип рівної свободи, не

прикладається до основної структури суспільства (§33). Тож моральність влади відіграє лиш обмежену роль в основоположних соціальних облаштуваннях і правомірність її може бути доведена лише тоді, коли незвичайні вимоги практики, про яку мова, роблять істотно важливим надання певним індивідам прерогатив лідерства й керівництва. У всіх випадках над обширом цієї моральності правлять засади справедливості.

71. Моральність спілки

Другою стадією морального розвитку є етап моральності спілки. Ця стадія охоплює широкий спектр випадків, залежно від спілки, що про неї йдеться, й може вміщати в собі й національну спільноту як цілість. Зміст моральності спілки дається моральними нормами, підходящими для індивідуальної ролі в різних спілках, що до них він належить, тоді як дитяча моральність влади складається здебільшого з певного набору правил. Ті норми містять і правила моралі, засновані на здоровому глузді, разом із прилагодженнями, необхідними, щоб припасувати їх до конкретного становища коїтрої-небудь особи, й вони накидаються їй через схвалення й несхвалення наділених владою осіб а чи інших членів групи. Тож на цій стадії сама родина розглядається як така собі невелика спілка, що характеризується зазвичай певною ієрархією і що в ній кожний член має певні права та обов'язки. Дитину, в міру її підростання, навчають норм поведінки, що є доречними для всякого в її становищі. Пояснюються чесноти доброго сина чи доброї дочки чи принаймні доносяться чадові через батьківські сподівання, які виявляються в їхніх схваленнях та несхваленнях. Подібним чином існують спілки школи й сусідства, а ще такі короткотривалі різновиди співпраці, як ігри й розваги з рівними (хай і не настільки важливі для цієї справи). Відповідно до цих облаштувань дитина навчається чеснот доб-

рого учня й однокласника, а також ідеалів доброго товариша й хлопця (дівчини) хоч куди. Цей тип морального погляду поширюється й на ідеали, що є прийнятими в подальшому житті, а отже, й на різні дорослі статуси та заняття, на позицію індивіда в родині й навіть на його місце як члена суспільства. Зміст цих ідеалів дається різними концепціями доброї дружини й доброго чоловіка, доброго друга й громадянина тощо. Тож моральність спілки складається з великої кількості ідеалів, кожен з яких визначається в способи, доречні для відповідного статусу чи відповідної ролі. Наше моральне розуміння зростає в міру нашого просування по життєвому шляху через певну послідовність позицій. Належна послідовність ідеалів вимагає дедалі більшого інтелектуального судження й дедалі тонших моральних розрізень. Зрозуміло, що декотрі з цих ідеалів є також вичерпнішими за інші ідеали, являючи собою різні вимоги до індивіда. Як ми ще переконаємося, необхідність дотримуватися певних ідеалів цілком природним чином веде до моральності принципів.

Але ж згодом кожен конкретний ідеал пояснюється в контексті цілей і завдань спілки, якій і належить та роль чи позиція, що про неї йдеться. В належний час кожна особа випрацьовує певну концепцію цілої системи співпраці, якою визначаються і конкретна спілка, й цілі, що їм вона служить. Особа знає, що й іншим треба робити різні речі, залежно від їхнього місця у схемі співпраці. Тож вона, зрештою, навчається ставати на їхню точку зору й розглядати речі з їхньої перспективи. Отже, правдоподібнішим видається, що набування спілкової моральності (представленої певною структурою ідеалів) спирається на розвиток інтелектуальних умінь, необхідних для розглядання речей з багатьох точок зору та для уявлення цієї сукупості як аспектів єдиної системи співпраці. По суті, коли придивитися, то необхідний набір здібностей виявляється досить складним¹¹. Насамперед ми повинні

визнати, що ці різні точки зору існують, що перспективи інших не ті самі, що й наші. Але ми повинні не тільки дізнаватися, що для інших речі виглядають інакше, а й що ті інші мають відмінні потреби й бажання, відмінні плани й мотиви; і ми повинні навчитися зчитувати ці факти з їхньої мови, поведінки й зовнішнього вигляду. Далі: нам слід ідентифікувати й визначальні риси цих перспектив, чого саме інші найбільше потребують і найдужче бажають, що є їхніми керівними переконаннями й думками. Лише в цей спосіб ми можемо зрозуміти й оцінити їхні дії, наміри й мотиви. Поки ми не навчимося ідентифікувати ці провідні елементи, ми не зможемо ставити себе на місце іншого й виявляти, що б ми робили на його місці. Аби це виробити, нам слід, звісно, знати, яка насправді перспектива у тієї іншої особи. Але, зрештою, коли вже ми зрозуміли становище іншого, нам усе ще залишається відрегулювати нашу поведінку в належний спосіб і з урахуванням того становища.

Здійснення цих речей легко, до певного мінімального ступеня принаймні, дається дорослим, а от дітям — тяжко. Безперечно, цим пояснюється частково, чому правила дитячої примітивної моральності влади виражаються зазвичай у термінах, що відносяться до зовнішньої поведінки, й чому діти в їхній оцінці дій переважно нехтують мотиви й наміри. Дитина ще не опанувала мистецтва сприйняття особи іншого, себто мистецтва розрізняти переконання, наміри й почуття так, щоб усвідомлення цих речей могло інформувати її інтерпретацію їхньої поведінки. До того ж її спроможність ставити себе на їхнє місце лишається все ще не випрацьованою, здатною завести їх на манівці. Тож і не дивно, що ці елементи, такі важливі з остаточної моральної точки зору, лишаються на витлумачення на тій найранішій стадії¹². Але цей брак поступово долається в міру того, як ми беремо на себе дедалі вимогливіші ролі з їхніми складнішими схемами права обов'язків. Відповідні ідеали вимагають від нас,

щоб ми дивилися на речі з більшої множини перспектив, як це впливає з концепції основної структури.

Я заторкнув ці аспекти інтелектуального розвитку задля повноти. Докладно розглядати їх я не можу, але годилося б зазначити, що вони вочевидь посідають центральне місце в набуванні моральних поглядів. Те, наскільки добре особа опанувала мистецтво сприйняття інших, неминуче відбивається на її моральній чутливості, й це так само необхідно для розуміння тонкощів соціальної співпраці. Але цих здібностей недосить. І той, чиї наміри є суто маніпулятивними, хто бажає експлуатувати інших собі на вигоду, мусить подібним же чином, коли йому бракує переважаючої сили, володіти цими уміннями. Витівки умовляння й безпрограшної гри потребують тих самих інтелектуальних досягнень. Отже, ми повинні вивчити, як ми прихиляємося до наших товаришів, а згодом і до соціальних облаштувань узагалі. Розгляньмо випадок котрої-небудь спілки, про яку відомо, що її громадські правила справедливі. Але ж як воно так виходить, що люди, які беруть участь у цьому облаштуванні, еднаються одне з одним зв'язками дружби й взаємної довіри та що вони покладаються одне на одного в тому, що кожен виконує свою роль? Ми можемо припустити, що ці почуття й ставлення породжуються їхньою участю в тій спілці. Отже, коли здатність особи відчувати товариша, "почуття ліктя", зреалізувалося в набутті нею прихильностей відповідно до першого психологічного закону, тоді, якщо і її товариші з очевидним наміром живуть на рівні своїх обов'язків і зобов'язань, у неї розвиваються дружні до них почуття, разом із сентиментами довіри і впевненості. А цей принцип і є другим психологічним законом. У міру того, як індивіди вступають до спілки одне по одному протягом певного періоду часу а чи група за групою (доречно обмеженими в розмірах), вони набувають цих прихильностей у той час, як інші, хто може похвалитися

довшою тривалістю членства, виконують свої обов'язки й живуть на рівні ідеалів свого статусу. Отже, коли залучені до якоїсь системи соціальної співпраці постійно діють з очевидним наміром підтримувати її справедливі (чи чесні) правила, тоді узи дружби й взаємної довіри мають тенденцію розвиватися поміж них, чим і прив'язують їх іще міцніше до тієї схеми.

Коли вже ці зв'язки встановлено, тоді індивід буває схильним переживати почуття (спількової) вини, коли йому не щастить виконати свій обов'язок. Виявляються ці почуття по-різному, наприклад, у схильності виправити заподіяну іншим шкоду (компенсація, відшкодування), якщо таке сталося, а також у готовності припускати нечесність (кривдність) скоєного й вибачатись за це. Почуття вини виказуються також у визнанні належності покарання й осуду, а ще в тому, що трудніше стає сердитися на інших, обурюватися їхніми вчинками, коли ті подібним чином не виконують своїх обов'язків. Відсутність цих нахилів вказуватиме й брак зв'язків дружби та взаємної довіри. Вона вказуватиме й на готовність поєднуватися з тими, хто нехтує норми й критерії законних сподівань, що визнаються громадськістю й використовуються всіма для полагодження незгод. Індивід без цих почуттів вини не має гризот стосовно тягарів, що лягають на плечі іншим, і не потерпає за ті порушення довіри, за допомогою яких вони ошуковуються. Та коли стосунки дружби й довіри існують, тоді подібні заборони й реакції мають тенденцію викликатися чиєюсь неспромогою виконати свої обов'язки й зобов'язання. Коли бракує цих емоційних примусових обмежень, тоді в кращому разі "почуття ліктя", взаємна довіра бувають "почуттями напоказ". Тож достоту як на першій стадії розвиваються певні природні ставлення до батьків, так і тут зв'язки дружби й довіри зростають серед членів спільки. У кожному випадку певні природні ставлення лежать

в основі відповідних моральних почуттів: брак цих почуттів засвідчив би відсутність цих ставлень.

Здогадно й другий психологічний закон стверджується в способи, подібні до першого. Оскільки облаштування тієї чи іншої спільки визнаються за справедливі (і в складніших ролях принципи справедливості розуміються й слугують визначенню належного ідеалу), забезпечуючи тим самим, щоб усі її члени користалися й знали, що вони користаються з її діяльності, то вважається, що й поведінка інших при виконанні їхніх обов'язків іде на користь усім. Тут очевидний намір шанувати індивідові зобов'язання та обов'язки розглядається як різновид доброї волі, й це визнання пробуджує взамін почуття дружби й довіри. В належний час взаємні наслідки того, що кожен чесно вносить свою частку праці, зміцнюють усіх, аж поки досягається своєрідна рівновага. Але ми можемо ще припустити, що все новіші члени спільки визнають моральні взірці, себто осіб, якими всіляко захоплюються і які виявляють високий ступінь ідеалу, що відповідає їхньому становищу. Ці індивіди показують уміння й здібності, а також чесноти характеру й темпераменту, що приваблюють нашу уяву й викликають у нас бажання бути, як вони, і вміти робити ті самі речі. Почасти це бажання наслідувати й перевершити походить із того, що ми добачаємо в їхніх якостях необхідні умови для їхніх привілейованіших позицій, але це ще й супровідний ефект до аристотелівського принципу, оскільки нам приносить насолоду вияв складнішої й витонченішої діяльності, і ці вияви мають тенденцію вияскравлювати у нас бажання самим робити ці речі. Тож коли живуть відповідно до моральних ідеалів, притаманних розмаїтим ролям у справедливій спільці, маючи очевидний намір бути привабливими й гідними захвату особами, тоді ці ідеали ймовірно будуть прийняті й тими, хто є свідками їх здійснення. Ці концепції сприймаються як своєрідна форма доброї волі, а та діяльність, що робить їх взірцями, показується як

людська риса досконалості, що її подібним чином оцінюють й інші. Ті самі два психологічні процеси присутні й тут: інші особи діють з очевидним наміром ствердити наш добробут, і водночас вони виявляють якості й способи роблення речей, що приваблюють нас, пробуджуючи у нас бажання зліпити себе за їхнім зразком.

Спілкова моральність прибирає багато форм, залежно від спілки й ролі, про яку йдеться, а ці форми репрезентують багато рівнів складності. Та коли розглянути посади з більшими вимогами, посади, що визначаються чільними інституціями суспільства, тоді принципи справедливості будуть визнані за такі, що регулюють основну структуру й належать до змісту багатьох важливих ідеалів. Справді, ці засади прикладаються до тієї ролі громадянина, яку визнають усі, оскільки вважається, що всяк, а не лише державні діячі, має політичні погляди на загальне благо. Тож ми можемо припускати, що існує спілкова моральність, де члени товариства розглядають одне одного як рівні, як друзі й товариші, згуртовані разом у єдиній системі співпраці, про яку відомо, що вона існує на благо всім, а керується чеснотами співпраці: справедливістю й чесністю, вірністю й довірою, цілістю та безсторонністю. Типовими пороками тут є зажерливість і нечесність, несумлінність і ошуканство, передсуд і упередженість. Впадання в ці вади зазвичай викликає в інших членів спілки почуття (спілкової) вини з одного боку, а з другого — обурення й гнів. Ці моральні ставлення неминуче з'являються, хай-но ми прихилимося до тих, що співпрацюють із нами у справедливій (чи то чесній) схемі.

72. Моральність принципів

Коли хто сягнув складніших форм моральності спілки, як її виражено, скажімо, ідеалом рівноправного громадянина, то він уже має, звісно, й тямую про засади справедливості. Він також

розвинув уже прихильність до багатьох конкретних індивідів і спільнот і схиляється до дотримання моральних норм, що прикладаються до нього в його різних позиціях і що підтримуються соціальним схваленням та несхваленням. Приєднавшись до інших і прагнучи жити на висоті цих етичних концепцій, він домагається прийняття й іншими його поведінки й цілей. Може видатися, що, коли вже індивід розуміє принципи справедливості, його мотивація у послухові їм, на певний час принаймні, походить переважно з його зв'язків дружби й "почуття ліктя", а також із його зацікавленості в здобутті схвалення ширшого товариства. Тепер я хотів би розглянути процес, через який особа прихиляється до самих цих принципів вищого порядку: достоту, як протягом попередньої стадії моральності спілка вона могла хотіти бути, скажімо, молодцем, так нині вона бажає стати справедливою людиною. Концепція справедливої дії й розвивання справедливих інституцій поступово набуває для неї такої привабливості, що аналогічна тій притягальній силі, яку доти мали підпорядковані ідеали.

Припускаючи, як могла б виникнути ця моральність принципів (під принципами тут розуміємо такі першозасади, котрі розглядаються у первісній позиції), ми повинні зазначити, що спілкова моральність цілком природно веде до знання норм справедливості. У добре організованому суспільстві принаймні цими нормами не тільки визначається громадська концепція справедливості, а й від громадян, що цікавляться політичними справами, разом із тими, хто обіймає законодавчі, юридичні й інші подібні посади, постійно вимагається застосовувати й інтерпретувати їх. Їм часто доводиться дивитися з погляду інших, і не просто з метою випрацювати те, що вони хотітимуть і, можливо, робитимуть, а й щоб зладнати розсудкову рівновагу між конкуруючими претензіями та припасувати один до одного різноманітні підпорядковані ідеали спілкової мора-

льності. Втілення засад справедливості в життя вимагає, щоб ми прийняли погляди, визначені чотириступеневою послідовністю (§31). Як велить нам ситуація, ми приймаємо погляд із перспективи конституційних зборів, чи законодавчого органу, чи ще чогось. Зрештою, ми оволодіваємо цими принципами й розуміємо забезпечувані ними цінності й спосіб, у який вони бувають корисними для всіх. Ну а це веде до прийняття цих принципів третім психологічним законом. Цей закон стверджує, що, коли вже ставлення любові й довіри, почуттів дружби й взаємної впевненості породжено відповідно до двох попередніх психологічних законів, тоді визнання факту, що ми й ті, про кого ми дбаємо, є бенефіціаріями котрої-небудь запровадженої й витривалої в часі інституції, може породити в нас і відповідне чуття справедливості. Ми розвиваємо в собі бажання застосовувати принципи справедливості й діяти у згоді з ними, хай-но ми досягнемо, як відповідні їм соціальні облаштування посприяли благу — нашому й тих, із кими ми пов'язали нашу долю. В належний час ми навчаємося цінувати ідеал справедливої людської співпраці.

Але ж чуття справедливості виявляється принаймні у два способи. По-перше, воно спонукає нас прийняти ті справедливі інституції, що прикладаються до нас і що з них користуємо ми з нашими товаришами. Ми хочемо робити й наш внесок до підтримування цих облаштувань. Ми схильні почуватися винними, коли не шануємо наших обов'язків і зобов'язань, хай навіть ми й не пов'язані з ними, з кого маємо користь завдяки хоч би яким узам конкретного "почуття ліктя". Може бути, що їм іще не випадало достатньої нагоди виявити очевидний намір зробити свій внесок, а тому вони й не є об'єктами подібних почуттів згідно з другим законом. Або, знов же, інституційна схема, про яку мова, може бути настільки великою, що конкретні межі ніколи й не сягають належних обширів. У будь-якому разі громадянська спільнота як цілість

назагал в'яжеться до купи не "почуттям ліктя" між індивідами, а прийняттям громадських принципів справедливості. Хоча кожний громадянин буває другом для деяких громадян, жоден громадянин не є другом для всіх. Але їхня спільна вірність справедливості забезпечує певну об'єднану перспективу, з якої вони можуть розсудити свої розбіжності. По-друге, чуття справедливості породжує готовність працювати для заснування справедливих інституцій (чи принаймні не чинити опору подібному заснуванню), а також для реформування існуючих інституцій, коли того вимагає справедливість. Ми прагнемо діяти на засадах природного обов'язку в справі просування справедливих облаштувань. А цей нахил виходить за межі підтримки тих конкретних схем, що ствердили наше благо. Він намагається поширювати втілювану ними концепцію й на подальші ситуації задля блага ширшої спільноти.

Коли ми діємо навсупереч нашому чуттю справедливості, ми пояснюємо наші почуття вини посиленням на засади справедливості. Отже, ці почуття витлумачуються зовсім не так, як емоції влади й спілкової вини. Це вже ж відбувся повний моральний розвиток і це вперше ми переживаємо почуття вини в точному розумінні слова, і те саме є істинним щодо й інших моральних емоцій. У випадку ж дитини поняття морального ідеалу та релевантності намірів і мотивів не розуміється, не усвідомлюється, а отже, не існує й відповідного обрамлення для почуттів (принципової) вини. І в спілковій моральності моральні почуття засновуються, по суті, на зв'язках дружби й довіри до конкретних індивідів чи спільнот, а моральна поведінка значною мірою базується на бажанні дістати схвалення з боку співгромадян. Це може бути істинним навіть на відповідальніших етапах цієї моральності. Індивіди в їхній ролі громадян із повним розумінням змісту принципів справедливості можуть спонукатися на відповідні тим принципам дії переважно завдяки своїм зв'язкам із конкретними особами й відданос-

ті своєму суспільству. Однак, коли вже прийнято моральність принципів, то моральні ставлення більше не пов'язуються лише з добробутом і схваленням конкретних індивідів та груп, а формуються через концепцію права, що вибирається незалежно від цих випадковостей. Наші моральні сентименти виказують певну незалежність від випадкових обставин нашого світу, а значення цієї незалежності дається через опис первісної позиції та її кантівську інтерпретацію.

Але хай навіть моральні сентименти і є в цьому розумінні не залежними від випадковостей, наші природні прив'язаності до конкретних осіб і груп усе-таки мають своє якесь належне місце. Бо в рамках моральності принципів ті недотримання їх, що раніше породжували (спількові) вину та обурення, а також інші моральні почуття, тепер спричиняють ці почуття в точному розумінні слова. На релевантний принцип посилаються, пояснюючи емоції особи. Однак, коли є природні обов'язки дружби й взаємної довіри, тоді ці моральні почуття бувають дужчими, ніж коли цих обов'язків немає. Існуючі відданості підвищують почуття вини та обурення, чи якого там ще вимагається почуття, навіть на стадії моральності принципів. Але ж, коли припустити, що таке підвищення цілком належне, звідси випливає, що порушення цих природних зв'язків є кривдами. Адже, коли ми припустимо, що, скажімо, раціональне (розумове) почуття вини (себто таке почуття вини, яке виникає з застосування правильних моральних принципів у світлі істинних чи розсудкових переконань) імплікує якусь провину з нашого боку та що під більшим почуттям вини розуміється ще більша провина, тоді й справді злама на довіра, зраджена дружба й таке інше підпадають під особливу заборону. Порушення цих зв'язків із конкретними індивідами й групами викликає сильніші моральні почуття, а з цього висновуємо, що ці переступи ще гірші. Авжеж, ошуканство й невірність — це завжди кривди, оскільки вони про-

тилежні природним обов'язкам і зобов'язанням. Але вони не завжди бувають однаково поганими. Гіршими вони стають, коли вже сформувалися зв'язки прихильності й щирості, й це міркування є релевантним у виробленні належних правил пріоритету.

Може видатися дивним спочатку, що ми повинні дійти бажання діяти з концепції права й справедливості. Як це може бути, щоб моральні принципи могли спонукати наші прихильності? У справедливості як чесності є декілька відповідей на це запитання. По-перше, як ми вже переконалися (§25), моральні принципи неодмінно повинні мати певний зміст. Оскільки їх вибирають раціональні особи для розсуджування суперечливих претензій, то вони визначають погоджені способи просування людських інтересів. Інституції й дії оцінюються з точки зору забезпечення цих цілей, а тому безглузді принципи на кшталт того, щоб не дивитися на небо по вівторках, відкидаються як обтяжливі й ірраціональні примусові обмеження. У первісній позиції раціональні особи не мають підстав визнавати норми цього типу. Але, по-друге, слушне й те, що чуття справедливості йде вкупі з любов'ю до людства. Я зазначав уже раніше (§30), що доброзичливість втрачається, коли всі численні предмети її любові ворогують одне з одним. Щоб чимось керуватися, їй потрібні засади справедливості. Різниця між чуттям справедливості й любов'ю до людства полягає в тому, що ця остання є понадобов'язковою, виходячи за межі моральних вимог і не покликаючись на звільнення (від обов'язковості), які допускаються принципами природного обов'язку й зобов'язання. Втім, видно й неозброєним оком, що предмети цих двох сентиментів тісно пов'язані між собою, і визначає їх переважно одна й та сама концепція справедливості. Якщо один із них видається природним і розбірливим, то таким самим видається й другий. До того ж почуття вини та обурення викликаються кривдами й злигоднями інших, не-

виправдовно спричиненими чи нами, чи третіми сторонами, та й наше чуття справедливості стає скривдженим у той самий спосіб. Це пояснюється змістом принципів справедливості. І, нарешті, й кантівська інтерпретація цих принципів засвідчує, що люди, діючи згідно з ними, виражають свою натуру як вільних і рівноправних істот (§40). А що чинення цього належить до їхнього блага, то чуття справедливості навіть безпосередніше націлюється на їхній добробут. Воно підтримує ті облаштування, що дають кожному змогу виразити свою загальну природу. Бо й справді, без якого-небудь загального чи вичерпного чуття справедливості громадянська дружба не може існувати. Бажання діяти справедливо не є, отже, такою собі формою сліпої покори довільним принципам, не пов'язаним із раціональними цілями.

Мені не годилося б, звісно, наполягати на тому, що справедливість як чесність є єдиною доктриною, спроможною витлумачити чуття справедливості у природний спосіб. Як зазначає Сіджвік, утилітарист завжди вбачає в собі не такого індивіда, що діє просто заради якого-небудь безособового закону, а такого, котрий дбає про добробут когось одного чи й більше, до кого він має більше чи менше "почуття ліктя"¹³. Утилітаристський погляд, а з ним, безперечно, й перфекціонізм, відповідає тій умові, що чуття справедливості можна схарактеризувати так, щоб воно було психологічно зрозумілим. Найкраще було б, коли б усяка теорія подавала опис ідеально справедливого стану справ, виводила якусь таку концепцію добре організованого суспільства, аби прагнення зреалізувати цей стан речей і підтримувати його існування відповідало нашому благові й було суголосним із нашими природними сентиментами. Абсолютно справедливе суспільство має бути частиною якогось ідеалу, що його раціональні людські істоти могли б бажати більше, ніж будь-чого іншого, коли вони вже повністю пізнали й пережили, що воно таким є насправді¹⁴. Зміст

принципів справедливості, спосіб, у який вони виводяться, й стадії морального розвитку показують, як у справедливості як чесності можлива на практиці подібна інтерпретація.

Тоді, здавалося б, теорія суто совісної дії є ірраціональною. Ця доктрина вважає, по-перше: найвищим моральним мотивом є бажання чинити правильне й справедливе просто тому, що це — правильне й справедливе, причому жоден інший опис не є належним; і, по-друге: хоча й інші мотиви, звісно, мають моральну цінність, наприклад, бажання чинити правильне, бо чинення правильного побільшує людське щастя або ж воно має тенденцію сприяти рівності, ці бажання не настільки морально достойні, як є таким бажання робити правильне лише з огляду на його правильність. Рос вважає, що чуття правильного — це бажання мати якийсь чіткий (і такий, що не піддається аналізу) предмет, оскільки саме яка-небудь особлива (й така, що не піддається аналізу) властивість характеризує дії, що є нашим обов'язком. Інші ж морально вартісні бажання, хоч вони й справді є бажаннями мати речі, неминуче пов'язані з тим, що є правильним, не є прагненнями правильного як такого¹⁵. Але ж, згідно з цією інтерпретацією, чуттю правильного бракує хоч би якої очевидної підстави; воно нагадує таку преференцію, коли воліють чаю, а не кави. Хоча подібна преференція й може існувати, крайньою примхливістю було б робити з неї регулятивну силу основної структури суспільства — ще й тому, що вона маскується щасливим необхідним зв'язком із розсудковими підставами для суджень правильного.

Але для того, хто розуміє й приймає вчення про суспільний договір, чуття справедливості не є бажанням, відмінним від прагнення діяти за принципами, на які пристали б раціональні індивіди в початковій ситуації, що надає кожному рівну репрезентацію як моральної особи. Не різниться воно й від бажання діяти в згоді з принципами, що вира-

жають натуру людей як вільних і рівноправних раціональних істот. Засади справедливості відповідають цим описам, і цей факт дозволяє нам дати прийнятну інтерпретацію чуттю справедливості. У світлі теорії справедливості ми розуміємо, як моральні sentimenti можуть слугувати регуляторами нашого життя й мати ту роль, що відводиться їм формальними умовами на моральних засадах. Керованість цими принципами означає, що ми хочемо жити з іншими на умовах, які будь-хто визнає за чесні, коли подивитися з перспективи, яку всі визнали б за розважливу. Ідеал осіб, що співпрацюють на цій основі, має природну вабливість для наших прихильностей.

І, нарешті: ми можемо спостерегти, що моральність принципів набуває двох форм, одна з яких відповідає чуттю права й справедливості, а друга — любові до людства й володінню собою. Як ми вже зазначали, ця остання є надобов'язковою, тоді як перша — ні. У своєму нормальному вигляді права й справедливості моральність принципів містить чесноти моральностей влади й спілки. Вона визначає останню стадію, на якій всі підпорядковані ідеали стають урешті зрозумілими й організованими в таку собі внутрішньо узгоджену систему доладно загальними принципами. Чесноти інших моральностей дістають своє пояснення й доведення своєї правомірності в рамках більшої схеми, а їхні відповідні претензії прилагоджуються пріоритетами, визначеними вичерпнішою концепцією. Моральність понадобов'язковості має два аспекти, що залежать від напрямку, в якому залюбки долаються вимоги моральності принципів. З одного боку, любов до людства виказується в просуванні спільного блага способами, що далеко виходять за межі наших природних обов'язків і зобов'язань. Вона не є моральністю для ординарних осіб, а її особливі чесноти — це доброзичливість, підвищена чутливість до почуттів і бажань інших, а також належне смирення й недбання про самого себе. А моральність володін-

ня собою в її найпростішій формі, з другого боку, виявляється у здійсненні, з цілковитою легкістю й зграбністю, вимог права й справедливості. Вона стає по-справжньому понадобов'язковою, коли індивід викazuje свої характерні чесноти: хоробрість, великодушність і самовладання — в діях, що передбачають велику дисципліну й підготовку. А цього він може досягти або вільно приймаючи посади й пости, які потребують цих чеснот, коли їхнім обов'язкам судилося бути добре виконаними, або ще шукаючи високих цілей у спосіб, що узгоджується зі справедливістю, але перевищує вимоги обов'язку й зобов'язання. Тож моральність понадобов'язковості, себто чесноти святого й героя, не суперечить нормам права й справедливості; відмітна їх риса — готовність нашого “я” взяти на себе цілі, що узгоджуються з цими засадами, але виходять за рамки їхніх приписів¹⁶.

73. Риси моральних сентиментів

У наступних параграфах я докладніше обговорюю декілька аспектів трьох стадій моральності. Концепт морального сентименту, природа трьох психологічних законів і процес, за допомогою якого вони набувають чинності, потребують більшого коментування. Повертаючись до першої з цих речей, я мав би пояснити, що вдаюся до старішого терміну “сентимент” для постійних упорядкованих “родин” керівних диспозицій, якими є чуття справедливості й любов до людства (§30), і для тривалих прихильностей до конкретних індивідів чи спілок, що посідають центральне місце в житті особи. Отже, існують і моральні, й природні сентименти. Термін “ставлення” (attitude) я вживаю ширше. Ставлення, подібно до сентиментів, є впорядкованими родинами диспозицій, моральних чи природних, але в їхньому випадку цим тенденціям немає потреби бути регулятивними чи (ви)тривалими. І, нарешті, я вдаватимуся до термінів “мораль-

не почуття” й “моральна емоція” для почуттів та емоцій, що ми переживаємо їх при конкретних нагодах. Я хочу прояснити зв’язок між моральними сентиментами, ставленнями, почуттями й релевантними моральними принципами.

Головні риси моральних сентиментів можна, либонь, найкраще висвітлити шляхом розгляду тих численних питань, що виникають при намаганні схарактеризувати їх, і ті численні почуття, в яких вони виявляються¹⁷. Варто спостерегти, яким чином вони відрізняються й одне від одного, й від тих природних ставлень і почуттів, що з ними вони можуть бути переплутані. Тож, по-перше, є ось такі питання: а) Які мовні вирази вживаються для озвучення котрого-небудь конкретного морального почуття та які варіації бувають (коли бувають узагалі) у цих виразів? б) Які є характеристичні поведінкові прикмети котрого-небудь даного почуття і в які способи особа зазвичай виказує те, що почуває? в) Які характеристичні відчуття й кінестетичні почуття (коли такі бувають) пов’язані з моральними емоціями? Коли особа, скажімо, сердиться, її може кидати в жар; вона ще може тремтіти й відчувати стискання шлунку. Вона може втратити здатність говорити так, щоб не тремтів голос, а ще, можливо, вона не зуміє притлумити певні жести. Коли трапляються подібні характеристичні відчуття й поведінкові вияви морального почуття, то вони ще не становлять почуття вини, сорому, обурення тощо. Такі характеристичні відчуття й вияви не є ні необхідними, ні достатніми у конкретних випадках, аби хто-небудь почувся винним, засоромленим чи обуреним. Цим не заперечується, що деякі характеристичні відчуття й поведінкові вияви стурбованості можуть бути необхідними, коли особі випало переповнитися почуттями вини, сорому чи обурення. Але для того, щоб мати ці почуття, часто буває досить, аби особа щиро визнала, що відчувається винною, засоромленою чи обуреною та що вона готова дати належне пояснення, чому вона саме

так відчувається (виходячи при цьому, звісно, з припущення, що вона приймає це пояснення за коректне).

Цим останнім міркуванням ми вводимо головне питання відрізняння моральних почуттів від інших емоцій та розрізняння самих моральних сентиментів, а саме: г) Який визначальний тип пояснення вимагається для того, щоб мати якесь моральне почуття та як ці пояснення різняться, від одного почуття до другого, третього? Отже, коли ми питаємо кого-небудь, чому він відчувається винним, то якого типу відповідь нам потрібна? Звісно, прийнятною буде не всяка відповідь. Простого посилення на сподіване покарання не буде досить; цим можна пояснити страх чи тривогу, але тільки не почуття вини. Подібним чином і згадки про ушкодження чи лихі пригоди, що спіткали когось унаслідок його колишніх дій, пояснюють емоції жалю, але не вини, й ще менше — каяття. Авжеж, страх і тривога часто супроводжують почуття вини з очевидних причин, однак ці емоції не слід плутати з моральними почуттями. Отже, ми не повинні припускати, ніби переживання вини може бути якоюсь сумішшю страху, тривоги й жалю. Тривога й страх зовсім не є моральними почуттями, а страх пов'язується з певним поглядом на наше власне благо й спричиняється, скажімо, невдачами у спробах посприяти нашим інтересам у розважливі способи. Навіть такі явища, як невротичні почуття вини й інші відхилення від стандартного випадку, приймаються як почуття вини, а не просто в якості ірраціональних страхів і тривог через особливий тип пояснення ось цього відхилення від норми. Завжди припускається в подібних випадках, що глибше психологічне дослідження розкриє (чи вже розкрило) релевантну подібність до інших почуттів вини.

Взагалі це необхідна риса моральних почуттів і частина того, що відрізняє їх від природних ставлень, — те, що індивідове пояснення його переживання покликається на певний моральний концепт

та на асоційовані з ними засади. Його витлумачення своїх почуттів посиляється на яку-небудь визнану правду чи кривду. Коли ми піддаємо це сумніву, то є ймовірність, що запропонуємо й різні форми почуттів вини в якості контрприкладів. Це легко зрозуміти, оскільки найранішими різновидами почуттів вини є емоції вини, пов'язаної з владою, і навряд чи кому з нас поталанило вирости без набуття того, що можна б назвати залишковими почуттями вини. Наприклад, особу, що виховувалася в суворій релігійній секті, могли навчати, що ходити до театру — то гріх. Хай та особа вже й не вірить у це, але вона розказуватиме нам, що досі відчувається винною, коли відвідує театр. Але ж це не справжні почуття вини, оскільки ця особа не збирається ні перед ким вибачатися чи приймати рішення не піти на наступну виставу тощо. Атож, ця людина радше скаже, що вона має певні відчуття-почуття занепокоєння й такого іншого, які нагадують їй те, що вона відчуває, коли буває винною. Отож, коли виходити з припущення здорового контрактаріанського погляду, то пояснення одних моральних почуттів спирається на засади права, що були б вибрані у первісній позиції, тоді як інші моральні емоції пов'язуються з концептом благості. Наприклад, котра-небудь особа відчувається винною, бо усвідомлює, що взяла більшу частку, ніж їй належить (як це визначено певною справедливою схемою), а чи повелася з іншими нечесно. Або ж людина переживає сором, бо побоялася й не висловилась. Вона не спромоглася прожити на рівні такої концепції моральної вартості, досягнення якої сама собі поставила була за мету (§68). Моральні почуття різняться між собою саме принципами й недоліками, на які типово покликаються їх пояснення. Здебільшого характеристичні відчуття й поведінкові вияви бувають одні й ті самі, оскільки вони є психологічними порушеннями чи мають із ними спільні риси.

Тут варто зазначити, що одна й та сама дія може породити кілька моральних почуттів одразу — за умови, що, як то часто трапляється, кожному з них можна дати належне пояснення (§67). Наприклад, ошуканець може переживати і вину, й сором водночас: він винен, бо порушив довіру й нечесно висунувся наперед, тож його винуватість є відповіддю на заподіяні іншим кривди, а осоромився, бо, вдавшись до подібних засобів, сам себе засудив у своїх очах (і в очах інших) як слабкого й негідного довіри, як такого, що заради досягнення своїх цілей вдається до нечесних і прихованих засобів. Ці пояснення апелюють до різних засад і цінностей, розрізняючи таким чином відповідні почуття, однак незрідка застосовуються обидва пояснення. Тут можна ще додати, що, аби особа мала моральне почуття, зовсім не потрібна істинність усього того, що вона стверджує у своїм поясненні; досить того, щоб вона прийняла пояснення. Отже, хтось може й помилятися, гадаючи, що взяв більше, ніж йому належало взяти. Він може й не бути винним. І все ж він відчувається винним, оскільки його пояснення належить до правильного типу, й, хоч воно і помилкове, висловлювані ним переконання цілком щирі.

Далі: є ще група питань, що стосуються пов'язаності моральних ставлень із дією: д) Якими є характеристичні наміри, зусилля й нахили особи, що переживає дане почуття? Які типові речі вона хоче робити а чи з'ясовує, що нездатна їх робити? Характеристичним для сердитого є намагання дати одкоша або заблокувати наміри того, на кого він сердиться. Коли, скажімо, комусь не дає спокою почуття вини, така людина бажає діяти належним чином у майбутньому й прагне змінити відповідно свою поведінку. Вона схильна визнати скоєне й просити моральної реабілітації, а ще визнати й прийняти докори та покарання, а ще вона переконується у своїй меншій здатності засуджувати інших, коли ті припускаються хибної поведінки. Конкретна ситу-

ація визначить, котрі з цих диспозицій реалізовано, і ми можемо ще припустити, що та родина диспозицій, яка може бути виявлена, варіюється відповідно до моральності індивіда. Зрозуміло, наприклад, що типові вираження вини й належні пояснення ставатимуть цілком відмінними в міру більшої ускладненості й вимогливості ідеалів та ролей спількової моральності, а ці почуття, своєю чергою, виявляться відмінними від емоцій, пов'язаних із моральністю принципів. У справедливості як чесності ця варіативність пояснюється насамперед змістом відповідного морального погляду. Структура правил, ідеалів і засад показує, які саме потрібні пояснення.

Далі ми ще можемо запитати: е) Яких емоцій і відгуків може сподіватися особа, що має певне конкретне почуття, від інших осіб? Які вона має передчуття стосовно їхніх реакцій на неї, як це засвідчують, скажімо, різні характеристичні спотворення в її інтерпретації ставлення інших до неї? Отже, той, хто почувається винним, визнаючи певну свою дію за зазіхання на законні претензії інших, сподівається, що вони обуряться його поведінкою й по-різному його за це покарають. А ще він припускає, що й треті сторони розгніваються на нього. Отже, той, хто почувається винним, передчуває гнів та обурення з боку інших, а ще ті непевності, що у зв'язку з цим виникнуть. На противагу цьому, той, хто переживає сором, очікує на глузування й зневагу. Він не досяг певного стандарту досконалості, піддався слабкості й показав себе недостойним спілкуватися з іншими, що поділяють його ідеали. Він побоюється, коли б його не відтіяли й не відкинули, коли б не зробили предметом посміху та презирства. Достоту як почуття вини й сорому мають різні принципи для своїх пояснень, вони спонукають нас передчувати й різне ставлення з боку інших осіб. І взагалі вина, гнів та обурення покликаються на концепт права, тоді як сором, зневага й глузування апелюють до концепту благо-

сті. І ці ж зауваги вочевидь поширюються і на почуття обов'язку й зобов'язання (коли такі є), а також на належну гордість і чуття власної вартості.

І, нарешті, ми можемо поцікавитися: є) Які ж є характеристичні спокуси до таких дій, що породжують моральне почуття і який це почуття має типовий розв'язок? І тут знов є помітні відмінності між моральними емоціями. Почуття вини й сорому мають різні обрамлення й долаються в різні способи, й ці варіювання віддзеркалюють ті визначальні принципи, з якими пов'язані вони та їхні особливі психологічні основи. Так, наприклад, вина знімається через відшкодування й прощення, що дозволяють примирення, тоді як сором усувається завдяки доказам виправлених похибок, через поновлення віри в досконалість власної особи. Зрозуміло також, наприклад, що гнів з обуренням мають свої характеристичні вирішення, оскільки перший викликається тим, що ми розглядаємо як кривди, завдані нам самим, а друге стосується кривд, заподіяних іншим.

І все ж таки відмінності між почуттями вини й сорому такі різкі, що помічним буде зазначити, як добре вони вписуються в розрізнення, що робляться між аспектами моральності. Як ми вже переконалися, ламання хоч би якої чесноти може породити сором; тут досить того, що людина цінує ось цю форму дії поміж своїх рис досконалості (§67). Аналогічним чином яка-небудь кривда може спричинятися до почуття вини щоразу, коли тільки хтось якось виявляється скривдженим чи порушуються його права. Тож вина й сором відбивають те дбання про інших і про самого себе, що має бути присутнім у всякій моральній поведінці. Незважаючи на це, певні чесноти, а отже й ті риси моральності, що їх вияскравлюють, бувають типовішими для одного котрогось почуття, ніж для іншого, а тому й тісніше з ним пов'язаними. Тож, зокрема, моральність понадобов'язковості забезпечує сцену для сорому, оскільки вона становить вищу форму мораль-

ної досконалості, любов до людства й володіння собою, і той, хто їх вибирає, ризикує зазнати невдачі від самої їхньої природи. Було б помилкою, однак, наголошувати перспективу одного котрогось почуття дужче, ніж іншого, у повній моральній концепції. Бо ж теорія права й справедливості засновується на понятті взаємності, що примирює точки зору “я” й інших як рівноправних моральних осіб. Ця взаємність має своїм наслідком те, що обидві перспективи характеризують моральну думку й емоцію, зазвичай у приблизно рівній мірі. Ні дбання про інших, ні про самого себе не має пріоритету, бо всі є рівними, а рівновагу між особами дають засади справедливості. А де ця рівновага зрушується чи туди, чи сюди, от як буває з моральністю понадоб’язковості, там це буває від обрання самого себе, адже “я” залюбки бере на себе більшу частину. Отже, хоча ми й можемо уявляти погляди нас самих та інших як характеристичні для певних видів моральності в історичному відношенні а чи для певних перспектив у рамках котрої-небудь повної концепції, повна моральна доктрина охоплює і ці, й ті. Сама ж по собі моральність сорому чи вини є лише частиною якогось більшого морального погляду.

У цих заувагах я вияскравив два головні моменти. По-перше, моральні ставлення не повинні ідентифікуватися з характеристичними відчуттями й поведінковими виявами навіть тоді, коли ці існують. Моральні почуття вимагають певних типів пояснень. Тож, по-друге, моральні ставлення охоплюють і прийняття особливих моральних чеснот, а принципи, що визначають ці чесноти, застосовуються для витлумачення відповідних почуттів. Судження, що вносять ясність у різні емоції, відрізняються одне від одного тими нормами, на які посилаються в їх поясненні. Вина й сором, жаль і каяття, гнів та обурення — кожне з цих почуттів або апелює до засад, що належать до різних сторін моральності, або покликається на них із протилеж-

них точок зору. Всяка етична теорія має пояснити ці відмінності й знайти для них місце, хоча, згодом, кожна теорія намагатиметься зробити це по своєму.

74. Зв'язок між моральним і природним ставленням

Є ще один аспект моральних ставлень, який я відзначив у начерку про розвиток чуття справедливості, а саме — їх зв'язок із певними природними ставленнями¹⁸. Отже, вивчаючи яке-небудь моральне почуття, ми повинні цікавитися: а з якими природними ставленнями воно пов'язане (коли пов'язане з чимось таким узагалі)? Але ж тут у нас аж два запитання, й кожне з них є протилежним стосовно другого. Перше-бо запитує про ті природні ставлення, що засвідчують свою відсутність щоразу, коли особа не спромагається мати певні моральні почуття. Тоді як друге цікавиться, присутність яких природних ставлень засвідчується, коли хто-небудь переживає якусь моральну емоцію. Окремлюючи три стадії моральності, я переймався лише першим питанням, оскільки його протилежність порушує інші, складніші проблеми. Я вважав, що в контексті владної ситуації природні ставлення любові й довіри дитини до владних осіб ведуть до почуттів (владної) вини, коли вона, дитина, порушує адресовані їй накази. Відсутність цих моральних почуттів засвідчила б брак цих природних зв'язків. Подібним чином і в рамках структури спілкової моральності природні ставлення дружби й взаємної довіри породжують емоції вини у невиконанні визнаних групою обов'язків і зобов'язань. Відсутність цих почуттів означала б відсутність цих прихильностей. Ці положення не слід плутати з їхніми протилежностями, бо, хоча, скажімо, почуття обурення й вини можуть часто прийматись за свідчення подібних прихильностей, для них можуть знайтись й інші пояснення. Взагалі моральні засади ствер-

джуються з різних причин, і прийняття їх буває зазвичай достатнім для моральних почуттів. Звісно, згідно з теорією суспільного договору, засади права й справедливості мають певний зміст, і, як ми переконалися допіру, існує таке розуміння, в якому діяння у згоді з ними може інтерпретуватись як чинення чогось із почуття переживання за людство чи за благо інших осіб. А чи цей факт засвідчує те, що особа діє почасти з певних природних ставлень, надто коли ці останні заторкують прихильності до певних індивідів, а не просто із загальних форм симпатії й зичливості, є питанням, яке я залишу поза цим розглядом. Звісно, попереднє витлумачення розвитку моральності наводить на думку, що прихильність до конкретних осіб відіграє істотну роль у набутті моральності. Але питання, як далеко ці ставлення будуть потрібними для пізнішої моральної мотивації, можна лишити відкритим, хоча було б дивним, як на мене, коли б ці прихильності не виявилися до певної міри необхідними.

Але ж зв'язок між природними ставленнями й моральними сентиментами можна сформулювати й так: ці сентименти й ставлення є впорядкованими "родинами" характеристичних схильностей, і ці "родини" перекривають одна одну в такий спосіб, що відсутність певних моральних почуттів засвідчує й відсутність певних природних зв'язків. Чи альтернативно: наявність певних природних прихильностей породжує й схильність до певних моральних емоцій, коли вже відбувся необхідний моральний розвиток. Можемо переконатися в тому, як це буває, на одному прикладі. Якщо А любить В, тоді, за відсутності особливого освідчення, А потерпить за В, коли тому В щось загрожуватиме, й намагатиметься прийти В на допомогу. Знов же, якщо С наміряється заподіяти В якусь несправедливість, А гніватиметься на С й робитиме спроби розладнати його плани. В обох випадках А схильний захищати інтереси В. Далі: якщо тільки не виникли особливі

обставини, А завжди радіє, перебуваючи в товаристві В, а коли того В спіткає лихо чи й смерть, А буде вбитий горем. Якщо заподієне В лихо лежить на відповідальності А, А переживатиме розкаяння. Любов — це такий сентимент, така ієрархія схильностей переживати й виявляти ці первинні емоції залежно від того, як підкаже нагода, й діяти у підходящий спосіб¹⁹. На підтвердження зв'язку між природними ставленнями й моральними сентиментами нам просто слід зазначити, що схильність А відчувати каяття, коли він скривдить В, чи вину, коли він зазіхне на законні претензії В, а чи схильність А переживати обурення, коли С намагатиметься заперечити право В, є настільки спорідненими психологічно з природними ставленнями любові, наскільки й схильність бути веселим у присутності того другого чи сумувати, коли він страждає. Моральні ж сентименти є в деяких відношеннях складнішими. У своїй повній формі вони передбачають якесь розуміння й прийняття певних принципів, а також якусь здатність судити у згоді з ними. Але, коли припустити ці речі, ймовірність моральних почуттів видається настільки ж частиною природних сентиментів, як і тенденція бути веселим чи схильність до смутку. Любов іноді удається до вираження печалі, а то й навіть обурення. Кожне без другого було б однаковою мірою незвичайним. Зміст раціональних моральних принципів такий, що робить ці зв'язки розбірливими.

Але ж одним чільним наслідком цього вчення виявляється те, що моральні почуття є нормальною рисою людського життя. Ми не могли б давати їм раду без одночасного усування певних природних ставлень. Поміж осіб, що діяли у згоді з їхнім обов'язком справедливості хіба тоді, коли їх змушували до того міркування егоїзму й нагальності, неможливі узи дружби й взаємної довіри. Бо, коли існує ця прив'язаність, тоді інші підстави визнаються за чесні дії. Оце стільки видається нам досить очевидним. Але зі сказаного випливає також,

що егоїсти, коли виключити самообман, не спроможні почувати образу та обурення. Коли кожен із двох егоїстів ошукує другого і це з'ясовується, то жоден із них не має підстави для нарікання. Вони ж бо не приймають засад справедливості чи будь-якої іншої концепції, що є, розважливою з точки зору первісної позиції, і не відчують ніякого гальмівного впливу від почуттів вини, пов'язаних із порушеннями їхніх обов'язків. Як ми вже переконалися, образа з обуренням є моральними почуттями, а тому вони передбачають таке чи інше пояснення через посилення на прийняття засад права й справедливості. Але гіпотетично належні пояснення не можуть бути дані. Стверджувати, що егоїстичні особи не здатні на почуття образи та обурення, не означає, звісно, говорити, нібито вони не можуть сердитися чи дратуватися одне через одного. Котра-небудь позбавлена чуття справедливості особа може розлютитися на когось, хто не спромігся на чесну дію. Але гнів і дратівливість відрізняються від обурення й почуття образи: вони не є, як дві останні емоції, моральними почуттями. Не слід заперечувати й того, що егоїсти можуть хотіти від інших, аби ті визнавали зв'язки дружби й ставилися до них по-дружньому. Але цих бажань не треба плутати із зв'язками прихильності, які спонукають людину йти на жертви заради своїх друзів. Безперечно, нелегко буває відрізнити почуття образи від гніву, а також позірну дружбу від справжньої. Звісно, очевидні вияви й дії можуть видаватися одними й тими самими, коли розглядати обмежений відтинок поведінки. Але, коли простежити більшу тривалість, зазвичай буває можливим розглядати різницю.

Тож можна сказати, що особа, якій бракує чуття справедливості й яка ніколи нічого не вчинить за велінням справедливості, окрім хіба за підказкою егоїзму й нагальної потреби, не лише позбавлена зв'язків дружби, любові й взаємної довіри, а й не здатна переживати образу та обурення. Їй бракує

певних природних ставлень і моральних почуттів особливо елементарного типу. Сказати б інакше, той, кому бракує чуття справедливості, позбавлений певних основоположних ставлень і здатностей, що входять до поняття людяності. Ну а моральні почуття, за загальним визнанням, є неприємними, у певному розширеному розумінні неприємного, — але ж у нас немає такого способу уникнути схильності до них, щоб при цьому не спотворити самих себе. Ця схильність є ціною любові й довіри, дружби й прихильності, а також відданості інституціям і традиціям, від яких ми маємо користь і які служать загальним інтересам людства. Далі: коли виходити з припущення, що особи одержимі своїми власними інтересами й прагненнями та що вони готові, домагаючись своїх власних цілей та ідеалів, тиснути одна на одну своїми претензіями, — себо поки поміж них визнаються умови, які породжують питання справедливості, — то неминуче, за наявності спокуси й пристрасті, ця схильність реалізуватиметься. А що спонукуваність цілями й ідеалами досконалості імплікує схильність до приниження й сорому, а відсутність схильності до приниження й сорому вказує на брак таких цілей та ідеалів, то можна сказати й про сором із приниженням: вони є частиною поняття людяності. Але ж факт, що той, кому бракує чуття справедливості, а отже й схильності мати почуття вини, позбавлений певних основоположних ставлень і здатностей, не слід приймати як підставу діяти за велінням справедливості. Однак він означає ось що: через усвідомлення того, чим була б для нас позбавленість чуття справедливості, — що вона була б і втратою частини нашої людяності, нашої людськості, — ми доходимо прийняття наявності у нас цього сентименту.

Звідси випливає, що моральні сентименти є нормальною частиною людського життя. Людина не може позбутися їх, не зруйнувавши водночас і своїх природних ставлень. А ми також переконалися (§§30, 72): моральні сентименти йдуть поруч із ци-

ми ставленнями в тому розумінні, що любов до людства й бажання підтримувати спільне благо несуть у собі й засади права та справедливості як такі, що необхідні для визначення їхньої мети. Сказане зовсім не заперечує того, що наші моральні почуття можуть бути в багатьох відношеннях ірраціональними й шкідливими для нашого блага. Фройд має слухність, вважаючи, що ці ставлення часто є каральними й сліпими, оскільки виступають утіленнями багатьох із жорстокіших аспектів владної ситуації, де їх і набуто вперше. Почуття образи та обурення, вини й каяття, чуття обов'язку, критичне судження про інших часто прибирають спотворених і руйнівних форм, безпідставно притуплюючи людську спонтанність і насолоду. Коли я кажу, що моральні ставлення є частиною нашої людяності, то маю на увазі ті ставлення, які у своєму поясненні апелюють до здорових принципів права й справедливості. Розсудливість покладеної в її основу етичної концепції є необхідною умовою; отож підхожість моральних сентиментів до нашої природи визначається засадами, що були б погоджені у первісній позиції²⁰. Ці принципи регулюють моральне виховання й вираження морального схвалення та несхвалення, достоту як вони ж скеровують накреслення інституцій. І все ж, навіть коли чуття справедливості є нормальним паростком природних людських ставлень у рамках добре організованого суспільства, все одно істинним є те, що наші теперішні моральні почуття схильні бути нерозсудливими й примхливими. Однак однією з чеснот добре організованого суспільства є те, що, оскільки там не стало свавільної влади, його члени куди менше терплять від тягарів деспотичної совісті.

75. Засади моральної психології

Невдовзі нам доведеться розглянути відносну сталість справедливості як чесності у світлі нашого начерку морального розвитку. Але перед

тим я хотів би зробити кілька зауваг стосовно трьох психологічних законів. Це допоможе нам отримати їх формулювання. Вважаючи за само собою зрозуміле те, що вони репрезентують тенденції й є дієвими за рівності всього іншого, їх можна викласти ось так.

Перший закон: коли інституції родини виражають свою любов до дитини шляхом дбання про її благо, тоді ця дитина, визнаючи їхню очевидну любов до неї, навчається й собі їх любити.

Другий закон: коли здатність особи на “чуття ліктя” зреалізовано через набуття прихильностей у згоді з першим законом і коли соціальне облаштування є справедливим і справедливість її відома всій громадськості, тоді ця особа розвиває зв’язки дружнього почуття й довіри до інших у межах спілки, оскільки вони з очевидним наміром скоряються своїм обов’язкам і зобов’язанням і живуть на рівні ідеалів свого становища.

Третій закон: коли здатність особи на “почуття ліктя” зреалізовано через формування її прихильностей відповідно до перших двох законів і коли інституції суспільства є справедливими, а справедливість їх відома всій громадськості, тоді ця особа набуває відповідного чуття справедливості, оскільки вона визнає, що й вона, й ті, кого вона любить, є бенефіціаріями цих облаштувань.

Либонь, найразючішою рисою цих законів (чи тенденцій) є та, що їхнє формулювання посиляється на інституційне обрамлення як на справедливе, а в випадку останніх двох — як на відоме громадськості саме в такій ролі. Засади моральної психології мають місце для такої чи іншої концепції справедливості, а різні формулювання цих принципів виходять тоді, коли застосовуються різні концепції. Таким ось чином якийсь погляд справедливості

вості й потрапляє до пояснення розвитку відповідного сентименту; гіпотези про цей психологічний процес втілюють моральні поняття, навіть коли ці останні розуміються лише як частина психологічної теорії. Це може видатися надмірним спрощенням, але, коли припустити можливість чіткого формулювання етичних ідей, нетяжко розгледіти, як можна дійти цих висновків. Зрештою, чуття справедливості — це усталена схильність приймати моральну точку зору й виходити з неї у своїх діях — у межах бодай того, що визначено засадами справедливості. Навряд чи кого здивує те, що ці принципи мають залучатися до формування цього регулятивного сентименту. Бо й справді видається правдоподібним, що наше розуміння морального навчання не може набагато перевищувати наше досягнення моральних концепцій, які слід засвоїти. Аналогічно й наше розуміння того, як нам вивчати нашу мову, обмежується тим, що ми знаємо про її граматичну й семантичну структуру. Достоту як психолінгвістика ґрунтується на мовознавстві, так і теорія морального навчання спирається на певне витлумачення природи моральності й її розмаїтих форм. Уявлень нашого здорового глузду про ці речі не вистачає для цілей теорії.

Безперечно, дехто воліє, аби соціальні теорії уникали застосування моральних понять. Наприклад, той дехто може захотіти пояснити формування емоційних зв'язків законами, що посилаються на частоту взаємодії поміж людьми, які займаються виконанням спільного завдання, а чи на регулярність, що з нею декотрі особи беруть на себе ініціативу чи здійснюють владне керівництво. Так один закон може стверджувати, буцім поміж рівних, які співпрацюють між собою і для яких рівність визнається загальноприйнятими правилами, що частіше індивіди взаємодіють одне з одним, то більша ймовірність розвитку між ними дружніх почуттів. Ще інший закон може запевняти, нібито що більше хто-небудь, перебуваючи на владному посту, ви-

користовує свої повноваження й веде за собою підлеглих, то дужче вони його шанують²¹. Але, оскільки ці закони (чи тенденції) навіть не згадують справедливості (чи то чесності) того облаштування, про яке йдеться, вони неминуче виявляються вельми обмеженими у своєму діапазоні. Люди, залежні від когось іншого, хто здійснює владу, звісно ж, ставитимуться до нього по-різному, залежно від того, чи справедливе загальне облаштування й чи добре воно сплановане на розвиток того, що вони мають за свої законні інтереси. Те саме буде істинним і щодо співпраці поміж рівними. Інституції та взірці людської поведінки, визначені прийнятими громадськістю системами правил, і саме обіймання посад-постів, яке вони визначають, вказує зазвичай на певні наміри й цілі. Справедливість чи несправедливість облаштувань суспільства й людських переконань щодо цих проблем глибоко відбиваються на соціальних почуттях; до величезної міри вони визначають те, як ми ставимося до прийняття чи відкидання кимось іншим котрої-небудь інституції або до його спроби реформувати її чи захистити.

Нам можуть заперечити, мовляв, чимало соціальних теорій добре справується і без вжитку хоч би яких моральних ідей. Яскравим прикладом є економіка. Однак становище в економічній теорії прикметне тим, що теоретик незрідка може прийняти яку-небудь фіксовану структуру правил та обмежень, які визначають дії, дозволенні для індивідів і підприємств, і тут вельми ймовірними є певні спрощувальні мотиваційні припущення. За ілюстрацію може правити теорія ціни (принаймні її елементарніші частини). Теоретик не розмірковує, чому покупці й продавці поводяться згідно з правилами закону, що керує економічною діяльністю, або як утворюються преференції й устанавлюються правові норми. Переважно ці речі приймаються як даність, і на певному рівні цьому немає ніяких закидів. З другого ж боку, до так званої економічної теорії демократії, того погляду, що поширює основ-

ні ідеї й методи цінової теорії на політичні процеси, слід, попри всі її заслуги, ставитися з осторогою²². Адже така чи інша теорія конституційного устрою не може приймати ці правила як даність а чи просто припустити, що їх дотримуватимуться. Зрозуміло, що політичний процес є до істотної міри процесом запровадження й переглядання правил, а також намагання контролювати законодавчу й виконавчу гілки влади. Навіть коли все зроблено у згоді з конституційними процедурами, треба пояснювати, чому вони приймаються. Нічого подібного до примусових обмежень ринку конкуренції не є чинним для цього випадку, й немає ж ніяких правових санкцій у звичайному розумінні для багатьох різновидів неконституційних дій, здійснюваних парламентами, керівниками адміністрацій і репрезентованих ними політичних сил. Тому провідні політичні діячі керуються почасти тим, що вони вважають за морально дозволене, а оскільки жодній системі конституційних стримувань і противаг іще не пощастило установити таку собі невидиму руку, на котру можна було б спертися у виведенні процесу до справедливого результату, то й необхідним до певної міри є громадське чуття справедливості. Тож, як видається, коректна теорія політики у справедливому конституційному устрої передбачає й певну теорію справедливості, котра б пояснювала, як моральні сентименти впливають на ведення громадських і державних справ. Я заторкнув це питання у зв'язку з роллю громадянської непокори, а тут досить буде додати, що однією з випробдок доктрини суспільного договору є те, наскільки добре вона слугує цій меті.

Другим моментом стосовно психологічних законів є те, що вони керують змінами в емоційних зв'язках, які належать до наших кінцевих цілей. Щоб це прояснити, ми можемо спостерегти, що пояснити навмисну, обдуману дію означає показати, як, за даності наших переконань і наявних альтернатив, вона узгоджується з нашим життєвим пла-

ном чи з тією його підчастиною, що є релевантною за ось цих обставин. Часто це здійснюється через низку пояснень, коли говориться, що перше робиться, аби досягти другого, а друге — аби досягти третього, й так далі, причому та низка є скінченною, вивершуючись метою, задля якої й робилися всі попередні речі. Витлумачуючи наші різноманітні дії, ми можемо наводити багато різних ланцюжків причин-підстав, а ці останні зазвичай зупиняються в різних точках, залежно від складності життєвого плану та множини його цілей. До того ж всякий ланцюжок причин-підстав може мати й кілька розгалужень, оскільки дія може чинитись задля досягнення не однієї мети, а багатьох цілей. Як дії й діяльності, що слугують багатьом цілям, укладаються в графіки та взаємно урівноважуються — це залагоджується самим планом і засадами, на яких його засновано.

Але ж серед наших кінцевих цілей є й прихильності, що ми маємо до осіб, й інтереси, які ми беремо на себе в реалізації їхніх інтересів, і чуття справедливості. Ці три закони описують, як наша система бажань отримує нові кінцеві цілі в міру набуття нами емоційних зв'язків. Ці зміни слід відрізняти від формування нами деривативних, похідних бажань як наслідку додаткового знання чи подальших нагод або від визначання нами наших існуючих потреб у якийсь специфічніший спосіб. Наприклад, хтось хоче помандрувати до певного місця, і його інформують, що певний маршрут є найкращим. Прийнявши цю пораду, він уже має бажання пересуватися в якомусь конкретному напрямку. Деривативні бажання цього типу мають раціональне пояснення. Це бажання зробити те, що, з огляду на наявні у нас свідчення, найефективніше зреалізує наші теперішні цілі, й вони змінюються залежно від обізнаності, переконаності й наявних нагод. Три психологічні закони не забезпечують нас раціональними поясненнями бажань у цьому розумінні, скорше характеризуючи ті перетворен-

ня нашого взірця кінцевих цілей, що постають від нашого визнання способу, в який інституції та дії інших відбиваються на нашому благові. Звісно, не завжди буває легко допевнитися, якою є мета, кінцевою чи похідною. Розрізнення робиться на основі індивідуального раціонального життєвого плану, а структура цього плану не є назагал очевидною, навіть для нього. Втім, як для цілей нашого дослідження, це розрізнення є досить чітким.

Третім спостереженням буде те, що три психологічні закони не є просто принципами спілки чи закріплення. Вони, хоча й мають певну подібність до цих навчальних принципів, стверджують, що активні сентименти любові й дружби, ба навіть чуття справедливості, постають з явного наміру інших осіб діяти задля нашого блага. Ми визнаємо, що вони зичать нам добра, то й повертаємо їм дбанням про їхній добробут. Отак ми розживаємося на прихильності й зв'язки з особами та інституціями відповідно до того, як сприймаємо їхній вплив на наше благо. Основною тут є ідея взаємності, схильність відповідати добром на добро. Але ж ця тенденція — ще й глибокий психологічний факт. Без неї наша натура була б вельми відмінною, а плідна соціальна співпраця ненадійною, коли не неможливою. Адже ж, звісно, раціональна особа не є байдужою до речей, що істотно впливають на її благо, тож, припустімо, якщо вона розвиває до них певне ставлення, вона тим самим набуває нової прихильності чи нової відрази. Коли ж ми відповіли на любов ненавистю, чи нам чомусь не сподобалися ті, хто до нас добре ставиться, а чи відкинули ті дії, що сприяли нашому благу, тоді спільнота швидко розпадеться. Істоти з відмінною психологією або ніколи не існували, або мали швидко зникнути в ході еволюції. Здатність на чуття справедливості, вибудована на відповідях тим самим, є, либонь, однією з умов людської соціабельності. Найсталішими є, згодом, ті концепції справедливості, для

яких відповідне чуття справедливості щонайтвердіш ґрунтується саме на цих тенденціях (§76).

І, нарешті, декілька коментарів про витлумачення морального розвитку як цілості. Спирання на три принципи моральної психології є, звісно ж, спрощенням. Повніший звіт провів би розрізнення між типами навчання, а отже й між інструментальним обумовленням (закріпленням) і класичним обумовленням, які, вельми ймовірно, й формують наші емоції та почуття. А ще придався б і розгляд моделювання й наслідування, разом із засвоєнням концептів і принципів²³. Немає підстави заперечувати значущість цих форм навчання. Хоча для цих наших цілей тристадійної схеми може й вистачити. Оскільки вона наголошує формування прихильностей, зв'язків як кінцевих цілей, цей наш начерк морального навчання нагадує емпіричну традицію з її емфазою на значенні набуття нових мотивів.

Є ще й зв'язки з тим, що я назвав раціоналістським поглядом. З одного боку, отримання чуття справедливості відбувається у стадіях, пов'язаних із зростанням обізнаності й розуміння. Всяк має розвинути якусь концепцію соціального світу й того, що є справедливим і несправедливим, коли хоче набутти сентимент справедливості. Явні наміри інших визнаються на тлі громадських інституцій, як вони інтерпретуються з індивідового погляду на самого себе й на своє становище. Однак я не стверджував, нібито ці стадії розвитку вроджені чи визначені через психологічні механізми. А чи різноманітні вроджені схильності відбиваються на цих стадіях — це таке питання, яке я не брав до розгляду. Скорше теорія права й справедливості використовується для опису того, чим може виявитися сподіваний хід розвитку. Спосіб, у який добре організоване суспільство облаштовується, разом із повною системою засад, ідеалів і правил, що керують цілою схемою, надає нам спосіб розрізнення трьох рівнів моральності. Видається правдоподібним, що в суспільстві, яке реґулюється вченням про суспільний до-

говір, моральне навчання пішло б за поданим нами впорядкуванням. Стадії визначаються структурою того, що треба вивчити, переходячи від простішого до складнішого, в міру реалізації необхідних здатностей.

І останнє. Коли засновувати витлумачення морального навчання недвозначно на котрій-небудь конкретній моральній теорії, тоді стає очевидним, у якому розумінні ця послідовність стадій представляє прогресивний розвиток, а не просто певну звичайну послідовність. Достоту як особи поступово формують раціональні життєві плани, що відповідають їхнім глибшим інтересам, так вони доходять і виведення моральних правил та ідеалів із засад, які вони прийняли б у початковій ситуації рівності. Етичні норми більше вже не переживаються як просто примусові обмеження, а пов'язуються до купи в єдину внутрішню узгоджену концепцію. Зв'язок між цими нормами й людськими прагненнями тепер досягнуто, й особи розуміють їхнє чуття справедливості як певне розширення своїх природних прихильностей, а також як спосіб дбання про колективне благо. Вся множина ланцюжків причин-підстав з їхніми численними позначками уже не просто розрізняється, а бачиться як елементи цілого систематизованого погляду. Однак цими заувагами окреслюється якась конкретна теорія справедливості. А хто підтримає котрусь іншу, тому до вподоби припаде якесь інше витлумачення цих речей. Але в будь-якому разі котра-небудь концепція справедливості та знайде своє місце у поясненні морального навчання, хай навіть ця концепція належатиме виключно до психологічної теорії й не прийматиметься сама по собі за коректну в філософському розумінні.

76. Проблема відносної стабільності

Тепер я повертаюся до порівняння справедливості як чесності з іншими концепціями у питанні стабільності. Тут може бути помічним прига-

дати, що проблема сталості виникає, бо яка-небудь справедлива схема співпраці може не бути в стані рівноваги, виявившись зовсім не такою стабільною. Звісно, з погляду первісної позиції, засади справедливості є сукупно раціональними; всяк може сподіватися на поліпшення свого становища, коли всі скоряться цим принципам, принаймні порівняно з тим, якими були б перспективи всякого за відсутності будь-якої угоди. Загальний егоїзм репрезентує цей момент бездомовленості. Втім, коли подивитися з перспективи будь-котрої однієї людини, егоїзм і першої особи, й “вільного вершника” був би ще кращим. Звісно, за умов первісної позиції жодна з цих альтернатив не є серйозною кандидаткою (§23). І все ж у повсякденному житті індивід, мавши такі нахили, може іноді здобути навіть більші вигоди для себе, коли скористається з кооперативних зусиль інших. Достатньо велика кількість осіб може вносити свої частки, і, коли особливі обставини дозволять йому не робити свого внеску (може, інші не завважать, що бракує його частки), тоді він опиниться у вигравшому становищі; хоча в подібних випадках події розвиваються так, ніби визнано егоїзм “вільного вершника”.

Отже, справедливі облаштування можуть не перебувати в рівновазі, бо справедливі вчинки не є назагал найкращою відповіддю кожного на справедливую поведінку співгромадян. Щоб забезпечити стабільність, люди повинні мати якесь чуття справедливості чи переживання (краще, щоб було і перше, й друге) за тих, хто опинився б у скруті, коли б його лишили напризволяще. Коли ці сентименти досить сильні, щоб переважити спокуси до порушення правил, тоді й справедливі схеми стабільні. Визнання своїх обов'язків і зобов'язань розглядається тепер кожною особою як коректна відповідь на дії інших. Її раціональний життєвий план, що регулюється її ж чуттям справедливості, веде до цього висновку.

Як я зазначав вище, Гобс пов'язував питання сталості з проблемою політичного зобов'язання. Можна уявити собі гобсівського суверена як такий собі механізм, насаджений на певну систему співпраці, що без нього не була б сталою. Загальна віра в суверенову дієздатність усуває аж два типи нестабільності (§42). Але ж очевидне й те, як стосунки дружби та взаємної довіри, вкупі з обізнаністю громадян із котрим-небудь загальним і зазвичай дієвим чуттям справедливості, дають той самий результат. Адже за наявності цих природних ставлень і бажання чинити те, що є справедливим, ніхто не прагнутиме домагатися здійснення своїх інтересів у нечесний спосіб, на шкоду іншим, чим і усувається нестабільність першого типу. Оскільки ж всяк визнає, що ці нахили й сентименти є панівними й дієвими, то ні для кого немає підстави гадати, ніби для захисту своїх законних інтересів доведеться порушувати правила; ось так, подібним чином знімається й несталість другого типу. Авжеж, якісь зазіхання згодом та відбуватимуться, але навіть у такому разі почуття вини, що породжуються дружбаю, взаємною довірою та чуттям справедливості, працюватимуть на поновлення загального справедливого облаштування.

До того ж суспільство, регульоване громадським чуттям справедливості, є й за суттю своєю сталим: за рівності усього іншого з часом сили, що виступають за стабільність, зростають (до певної межі). Ця внутрішньо притаманна суспільству стабільність є результатом взаємопов'язаності трьох психологічних законів. Ефективніша дія одного котрогось закону зміцнює дію й решти двох. Наприклад, коли другий закон веде до сильніших прихильностей, то набуте третім законом чуття справедливості укріплюється завдяки більшому дбанню про бенефіціаріїв справедливих інституцій. А коли зайти з другого боку, то дієвіше чуття справедливості приводить до певнішого наміру кожного робити свій внесок у спільну справу; визнання ж цього факту про-

буджує міцніші почуття дружби й довіри. Знов же, як видається, за твердішої певності кожного у своїй вартості й жвавішої здатності на “почуття ліктя” (породжуваного сприятливішими умовами для першого закону) подібним чином підсилюються й ефекти, над якими владні два інші закони. І навпаки: особи, що розвинули в собі регулятивне чуття справедливості й почуваються певними у своїй самоповазі, з більшою ймовірністю матимуть явний намір дбати про своїх дітей. Отак усі три психологічні принципи співпрацюють разом на підтримання інституцій добре організованого суспільства.

Тож видається безсумнівним, що справедливість як чесність є досить сталою моральною концепцією. Але таке чи інше рішення у первісній позиції залежить від порівняння: за рівності всього іншого, та концепція справедливості, якій віддано перевагу, і є найсталішою. В ідеалі ми мали б порівняти контрактаріанський погляд з усіма його суперниками в цьому відношенні, але здебільшого я згадуватиму хіба принцип корисності. Аби це зробити, корисно буде пригадати три елементи, що вступають у дію в психологічних законах, а саме: беззастережне дбання про наше благо, чітке усвідомлення підстав для моральних правил та ідеалів (підпертих поясненням і вказівкою, а також можливістю дати точні й переконливі виправдання правомірності), й визнання, що ті, хто кориться цим правилами та ідеалам і виконує свій обов’язок у соціальних облаштуваннях, вони і приймають ці норми, й виражають своїм життям і характером такі форми людського блага, які викликають у нас захоплення й пошану (§70). Результируюче ж чуття справедливості буде тим дужчим, чим більша реалізація цих трьох елементів. Перший вдихає життя в чуття нашої самовартості, зміцнюючи нашу схильність відповідати добром на добро; другий так подає моральну концепцію, щоб її легко можна було зрозуміти, а третій виставляє відданість їй у привабливому світлі. Тож ми можемо припустити, що найста-

лішою є така концепція справедливості, котра є зрозумілою для нашого розсудку, відповідною нашому благові й закоріненою у ствердженні нашого “я”, а не в його запереченні.

Але ж кілька речей наводять на думку, що відповідне справедливості як чесності чуття справедливості є дужчим за паралельний йому сентимент, котрий породжується іншими концепціями. Передовсім беззастережне дбання інших осіб та інституцій про наше благо є куди сильнішим за контрактаріанський погляд. Ті обмеження, що містяться в принципові справедливості, ґарантують кожному рівну свободу й запевняють нас, що наші претензії не буде знехтувано чи відхилено заради якої-небудь більшої суми вигод хоч би й для цілого суспільства. Нам треба тільки не забувати про всю множину правил пріоритету й про значення принципу різниці в кантівській інтерпретації (особи зовсім не повинні трактуватись як засоби) та про його спорідненість з ідеєю братерства (§§29, 17). Виявом цих аспектів справедливості як чесності є підвищення дієвості принципу взаємності. Як ми вже зазначали, ще беззастережніше дбання про наше благо й ще чіткіша відмова інших користатися з нещасливих випадків і несподіваних пригод повинні зміцнювати нашу самопошану, а це більше благо має своєю чергою вести до ще тіснішого єднання з особами й інституціями у спосіб відповіді добром на добро. Ці вияви є дужчими, ніж у випадку принципу корисності, отож і результуючі прихильності мають бути міцнішими.

Ми можемо підтвердити це припущення, розглянувши випадок поєднання добре організованого суспільства з засадою корисності. У цьому випадку мають змінитися ті три психологічні закони. Наприклад, другий закон тепер проголошує, що особи схильні розвивати дружні почуття до тих, хто з очевидним наміром вносить свою частку до схем співпраці, що, як відомо громадськості, максимізують суму вигод чи середній добробут (байдуже, кот-

рий варіант). В будь-якому випадку результуючий психологічний закон уже не буде настільки правдоподібним, як був досі. Бо припустимо, що певні інституції прийнято на основі того громадського розуміння, що, чим більші вигоди якої-небудь противаги, тим менші втрати в інших. Чому прийняття засади корисності (в будь-якій формі) кимось щасливішим має надихнути менш оптимістичних на дружні почуття на адресу тих перших? Ця відповідь має видатися по суті вельми дивною, надто ж коли краще влаштовані наполягли на своїх претензіях, стверджуючи, буцім наслідком їхнього задоволення стане більша сума (чи середній показник) добробуту. Не діє в цьому випадку ніяка засада взаємності, а апелювання до корисності може просто викликати підозру. Турбота про всіх, яка виражається в зараховуванні кожного за одного (через рівне зважування корисності кожного), є слабкою, коли порівняти її з тією турботою, яку несуть принципи справедливості. Отож і прихильності, породжувані в межах добре впорядкованого суспільства, яке регулюється критерієм корисності, з усією правдоподібністю різко варіюватимуться від однієї верстви суспільства до іншої. Деякі групи можуть набути зовсім небагато (чи й зовсім не набуті) бажання діяти справедливо (згідно з утилітаристським визначенням), що призведе до відповідної втрати стабільності.

Авжеж, у будь-якому різновиді добре організованого суспільства сила чуття справедливості не буде однаковою в усіх соціальних групах. І все ж таки, щоб забезпечити взаємопов'язаність цілого суспільства, всіх і кожного його члена, необхідно прийняти щось на кшталт двох засад справедливості. Зрозуміло, чому утилітарист наголошує здатність до симпатії. Хто не користує з кращого становища інших, той мусить ідентифікуватися з більшою сумою (чи середнім показником) задоволення, бо інакше не захоче йти за критерієм корисності. Ну, подібні альтруїстські нахили безперечно існують.

Але з усією правдоподібністю вони будуть не такі сильні, як ті, що породжені трьома психологічними законами, котрі формулюються як засади взаємності,— а помітна здатність до ідентифікації на основі симпатії видається відносно рідкісною. Тому ці почуття й забезпечують менше підтримки основній структурі суспільства. А ще додаймо, що, як ми переконалися, дотримання утилітаристської концепції схильне показувати себе руйнівним для самоповаги тих, хто програє, надто ж коли вони й так знедолені (§29). Але ж це характерно для моральності влади, коли її мислити як моральність для суспільного ладу загалом: вимагати самопожертви заради вищого блага й заперечувати цінність індивіда й дрібніших спілок. Пустку “я” слід долати, служачи більшим цілям. Правдоподібно ця доктрина розпалює самоненависть з її руйнівними наслідками. Звісно, що утилітаризм не доходить до цієї крайності, але тут неминуче має бути подібний ефект, який далі ослаблює здатність на симпатію й спотворює розвиток емоційних зв’язків.

На противагу цьому в соціальній системі, що регулюється справедливістю як чесністю, може бути досить потужною ідентифікація з благом інших та оцінка того, що вони роблять, як складника нашого власного блага (§79). Але можливе це лише завдяки взаємності, яка прозирає вже з засад справедливості. Із вираженою цими принципами постійною запевненістю особи розвиватимуть тверде чуття своєї самовартості, яке формує основу для любові до людства. Апелюючи безпосередньо до здатності на симпатію як на основу справедливої поведінки за відсутності взаємності, принцип корисності не лише вимагає більше, ніж справедливість як чесність, а й ґрунтується на слабкіших і не таких загальних нахилах. Два інші складники впливають на силу чуття справедливості: ясність моральної концепції й привабливість її ідеалів. Цю останню я розгляну в наступному розділі. Там я постараюся довести, що контрактаріанський погляд більше, ніж

його суперники, відповідає нашому благу й, коли припустити цей висновок тут, надає подальшу підтримку нашим попереднім міркуванням. Більшу чіткість засад справедливості ми розглянули вище (§49). Я там зазначив, що, порівняно з телеологічними доктринами, засади справедливості визначають чітку концепцію. На противагу цьому, ідея максимізування сукупного накопиченого добробуту а чи досягнення найбільшої довершеності-перфекції є туманною та аморфною. Легше допевнитися, коли є зазіхання на рівні свободи, й констатувати відступи від принципу різниці, аніж вирішити, чи неоднакове ставлення побільшує суспільний добробут. Краще означена структура двох принципів (і всієї множини правил пріоритету) пропонує їх чіткіше окресленими інтелектові, забезпечуючи тим самим міцніше заволодіння ними нашої свідомості. Пояснення й підведені під них підстави легше розуміються й приймаються, а сподівана від нас поведінка чіткіше визначається визнаними громадськістю критеріями. Тож у всіх трьох відношеннях контрактаріанський погляд нібито відзначається більшою сталістю.

Дивовижно, як воно виходить, що й Міл погоджується з цим висновком. Він зазначає: з розвитком цивілізації особи дедалі більше починають визнавати, що суспільство людських істот явно неможливе на будь-якій іншій основі, окрім тільки врахування інтересів усіх громадян. Поліпшення політичних інституцій усуває протистояння інтересів і перепони з нерівностями, що підохочують і індивідів, і класи не зважати на інтереси одне одного. Природним кінцем цього розвитку є такий стан людського духу, в якому кожна особа має почуття єдності з іншими. Міл стверджує, що, коли стан духу буває удосконаленим, він спонукає індивіда бажати для себе тільки тих речей, вигодами від яких охоплюються й інші. Одним із природних хотінь особи є таке, щоб існувала гармонія між почуттями його власними та всіх співгромадян. Вона

бажає знати, чи її цілі й їхні не перебувають у протистоянні, чи вона часом не виступає супроти їхнього блага та чи сприяє тому, чого вони справді бажають²⁴.

Але ж тим бажанням, яке тут характеризує Міл, якраз і є бажання діяти за принципом різниці (чи за якимось подібним критерієм), а не бажання діяти згідно із засадою корисності. Міл не завважує цієї розбіжності, але схоже, що він інтуїтивно визнає: абсолютно справедливим суспільством, де цілі людей примирено в прийнятні для них усіх способи, буде такий соціум, що піде за поняттям взаємності, яке виражено засадами справедливості. Його зауваги узгоджуються з тією ідеєю, що всяка стала концепція справедливості, котра вияскравлює людські природні sentimenti єдності й “почуття ліктя”, послужить правдоподібнішим утіленням цих принципів, ніж утилітаристська норма. І цей висновок виводиться з Мілового витлумачення коренів чуття справедливості, бо ж він вірить, що цей sentiment виникає не лише з симпатії, а ще й з природного інстинкту самозбереження та з бажання безпеки²⁵. Це подвійне походження передбачає, на його думку, що справедливість створює рівновагу між альтруїзмом і претензіями нашого “я”, а тому містить і поняття взаємності. Вчення про суспільний договір досягає того самого результату, але доходить воно цього не з допомогою принагідного зважування двох взаємовиключних тенденцій, а через теоретичну побудову, що веде до висновку про належні засади взаємності.

Доводячи більшу сталість принципів справедливості, я виходжу з припущення істинності (чи близькості до цього) певних психологічних законів. Далі цього моменту я не поведу дослідження проблеми сталості. Однак зазначмо, що можна б поцікавитись, як воно так сталося, що людським істотам дісталася натура, яку описують ці психологічні принципи. Теорія еволюції киває, мовляв, це наслідок природного добору: здатність на чуття спра-

ведливості й моральні сентименти є пристосовуванням людства до свого місця серед природи. Як стверджують етологи, поведінкові взірці всякого біологічного виду, а з ними й психологічні механізми набуття їх, є настільки характерними його рисами, як і відмітні ознаки його тілобудови, й ці взірці мають свою власну еволюцію, достоту як і органи та кістки²⁶. Видається зрозумілим, що для членів коного-небудь виду, який живе у сталих суспільних групах, здатність коритися чесним кооперативним облаштуванням і розвивати необхідні для їх підтримання сентименти є вкрай вигідною, надто ж коли індивіди відзначаються великою тривалістю життя й є залежними одне від одного. Ці умови гарантують незліченні нагоди для доведення благодатності, для всіх сторін, послідовного дотримування взаємної справедливості²⁷.

Однак вирішальне питання полягає тут у тому, чи є засади справедливості ближчими до тенденції еволюції, ніж принцип корисності. З першого погляду начебто видається, що, коли відбір відбувається завжди індивідів та їхніх генетичних ліній і коли здатність на всю множину різновидів моральної поведінки має під собою якусь генетичну основу, то альтруїзм у точному розумінні слова виявився б назагал зведеним до роду, родичів і дрібніших тісно пов'язаних між собою груп. У цих випадках готовність іти на значні самопожертви сприяла б нащадкам особини і мала б схильність бути вибраною відбором. Коли ж повернутися до другої крайності, то таке суспільство, котре мало б сильну схильність до понадобов'язкової поведінки у своїх стосунках з іншими суспільствами, поставило б під загрозу свою власну відмітну культуру, а його членам загрожувало б чужинське іго. Ось чому можна припустити, що здатність діяти, виходячи з універсальніших різновидів раціональної зичливості, ймовірно підпадає під усунення, тоді як здатність іти за принципами справедливості й природного обов'язку в стосунках поміж неспорідненими групами

й індивідами дістає сприяння. А ще ми можемо переконатися, як система моральних почуттів могла б еволюціонувати в якості нахилів, що підтримують природні обов'язки, і в якості механізмів для усталення справедливих схем²⁸. У разі слушності цього висновку знов засади справедливості отримують собі тверду основу.

Ці зауваги не мислились як підстави на доведення правомірності контрактаріанського погляду. Головні підстави для обґрунтування засад справедливості вже наведено. У цьому моменті ми просто перевіряємо, чи прийнята вже концепція є здійсненою, а не такою несталою, щоб який-небудь інший вибір виявився кращим. Ми перебуваємо в другій частині доведення, де цікавимося, чи не слід зано-во переглянути попередньо зроблене визнання (§25). Тож я й не наполягаю на тому, щоб справедливість як чесність була найсталішою концепцією справедливості. Розуміння, потрібне для відповіді на це запитання, виходить далеко за межі теорії, яку я оце накидав. Для погодженої концепції тільки й треба, щоб вона була досить сталою.

77. Основа рівності

Тепер я повертаюся до основи рівності — до тих рис людських істот, з огляду на які їх належить трактувати відповідно до засад справедливості. Наша поведінка стосовно тварин не регулюється цими принципами (чи то так тільки назагал гадається). На яких же тоді засадах розрізняємо ми людство й інших живих істот, а ще вважаємо примусові обмеження справедливості за чинні лише в наших стосунках із людськими істотами? Ми повинні розглянути, що ж визначає діапазон застосування концепцій справедливості.

Аби прояснити наше запитання, ми могли б розрізнати три рівні, де прикладається концепт рівності. Перший припадає на адміністрування інституцій як громадських систем правил. У цьому випад-

ку рівність є до істотної міри справедливостю як правильністю. Вона має на увазі безстороннє застосування й послідовну інтерпретацію правил, відповідно до таких приписів, аби трактувати подібні випадки подібно (як те визначено законами й прецедентами) тощо (§38). Рівність на цьому рівні є найменш контroversійним елементом у притаманній здоровому глуздові ідеї справедливості²⁹. Друге й куди складніше застосування рівності подибується в реальній структурі інституцій. Тут значення рівності точно визначається засадами справедливості, які вимагають, щоб усіх осіб наділяти рівними основними правами. Здогадно звідси вилучаються тварини: вони-бо, звісно, мають якийсь захист, але ж не статус людських істот. Але цей вислід усе ще лишається нез'ясованим. Нам іще належить розглянути, яким різновидам істот припадають заповідки справедливості. Це виводить нас на третій рівень, де виникає питання рівності.

Природною тут видається та відповідь, що на рівну справедливості мають право якраз моральні особи. Virізнюються моральні особи двома рисами: поперше, вони спроможні мати (й вважаються за таких, що мають) якусь концепцію їхнього блага (як її виражено в котрому-небудь раціональному життєвому плані), а по-друге, вони спроможні мати (й вважаються за таких, що мають) певне чуття справедливості, таке собі дієве зазвичай бажання застосовувати принципи справедливості й діяти згідно з ними, принаймні до певного мінімального рівня. Ми вдаємося до характеризування осіб у первісній позиції, аби виокремити той тип істот, до яких би прикладалися вибрані засади. Зрештою, вважається, що сторони приймають ці критерії для регулювання їхніх спільних інституцій та поведінки їх самих однієї з одною, а опис їхньої природи входить складовою частиною до аргументації, за якою й вибираються ці засади. Отже, рівна справедливості належить тим, хто має спроможність брати участь у громадському розумінні початкової ситуації й діяти

відповідно до нього. Слід зауважити, що моральна особистість визначається тут як певна потенційність, що зазвичай реалізується в належний час. Саме ця потенційність і вводить претензії справедливості в гру. Нижче я ще повернуся до цього моменту.

Отже, ми бачимо, що спроможність бути моральною особистістю є достатньою умовою для права на рівну справедливість³⁰. Не потрібно нічого понад цей істотний мінімум. А чи моральна особистість є ще й необхідною умовою, цього питання я тут не розглядатиму. Я припускаю, що здатністю на чуття справедливості володіє переважна частина людства, а тому це питання не становить серйозної практичної проблеми. Те, що моральної особистості достатньо для того, щоб хтось став суб'єктом претензій, — оце істотно. Ми не можемо заходити далеко в хибному припущенні, нібито достатня умова завжди задовольняється. Навіть коли б ця спроможність була необхідною, нерозумно було б на практиці утримуватися від справедливості на цій підставі. Надто великим був би ризик для справедливих інституцій.

Необхідно наголосити, що ця достатня умова для рівної справедливості (спроможність бути моральною особистістю) зовсім не є строго обов'язковою. Коли комусь бракує потрібної потенційності чи зроду, чи через нещасливий випадок, це розглядається як вада або як позбавлення (здатності). Не існує жодного народу чи визнаної групи людських істот, яким бракувало б цього атрибуту. Лише поодинокі індивіди позбавлені цієї здатності а чи вона в них реалізована до мінімальної міри, і ця неспроможність реалізувати її є наслідком несправедливих, убогих соціальних обставин чи непередбачених випадковостей. До того ж, хоча здогадно індивіди мають різні здатності на чуття справедливості, цей факт не є підставою для позбавлення їх, наділених меншою здатністю, повного захисту справедливості. Коли вже є відповідність певному мінімуму, та-

ка особа наділяється правом на рівну свободу на рівні з усією рештою. Більша здатність на чуття справедливості, як це, скажімо, засвідчується більшим умінням і кращою вправністю в застосуванні принципів справедливості й у наведенні аргументів у конкретних випадках, є природним набутком, як і всяка інша здібність. Ті особливі переваги, що їх дістає особа за здійснення цієї здатності, мають підпадати під засаду різниці. Отже, коли хтось має до надзвичайно великої міри суддівські чесноти безсторонності й цілісності, потрібні для певних позицій, той може належним чином дістати привілеї, якими тільки годиться відзначати ці посади. І все ж таки на застосуванні принципу рівної свободи ці відмінності не відбиваються. Іноді гадають, що основні права й свободи мають варіюватись залежно від спроможності, але справедливість як чесність це заперечує: за умови вдоволення мінімуму для моральної особистості особі належать усі гарантії справедливості.

Це витлумачення основи для рівності потребує декілька коментарів. Насамперед йому можна закинути те, що рівність не може спиратися на природні атрибути. Немає жодної природної риси, стосовно якої всі людські істоти були б рівними, себто які кожен (чи досить багато осіб) мав би такою самою мірою. Може видатися, ніби, коли ми бажаємо дотримуватись якої-небудь доктрини рівності, нам належить інтерпретувати її в інший спосіб, а саме — як суто процедурну засаду. Отже, сказати, що людські істоти є рівними, означає заявити: ніхто не претендує на преференційне ставлення інших до нього за відсутності непереборних підстав. Тягар доведення віддає перевагу рівності: він визначає таку процедурну презумпцію, що до осіб слід ставитися однаково. Відхилення від рівного потрактання повинна в кожному випадку захищати й судити безсторонньо та сама система принципів, що є чинною для всіх; вважається, що суттєва рівність є рівністю врахування (інтересів).

Є деякі складнощі з цією процедурною інтерпретацією³¹. З одного боку, це не більше, ніж застосування на найвищому рівні припису трактувати подібні випадки подібно, разом із накиданням тягара доведення. Рівність у враховуванні інтересів не накладає обмежень на підстави, які тільки можуть бути запропоновані на доведення правомірності нерівностей. Немає ніякої гарантії реально рівного потрактування, оскільки системи рабства й кастовості (згадаймо лише крайні випадки) можуть задовольнити цю концепцію. Реальне забезпечення рівності полягає у змістові принципів справедливості, а не в цих процедурних припущеннях. Розміщення тягара доведення не є достатнім. Але далі: навіть коли процедурна інтерпретація накине якісь щирі обмеження на інституції, все ще залишиться питання, чому нам слід дотримуватися процедури в одних випадках, а не в інших. Звісно, це прикладається до створінь, що належать до якогось класу, але до котрого саме? Нам усе ще потрібна природна основа для рівності, аби можна було ідентифікувати цей клас.

До того ж це не той випадок, що засновування рівності на природних спроможностях є несумісним з егалітаріанським поглядом. Усе, що нам слід зробити, це вибрати якусь межову властивість (*range property*) — так я висловлюсь — і віддати рівну справедливість тим, хто відповідає її умовам. Наприклад, властивість знаходитися всередині внутрішнього простору кола як єдиного цілого є властивістю точок на площині. Усі точки всередині цього кола мають цю властивість, хоча їхні координати варіюються у певних межах. І всі вони однаковою мірою мають цю властивість, оскільки жодна точка, що знаходиться всередині кола, не є більш чи менш внутрішньою відносно будь-якої іншої внутрішньої точки. Ну, а чи існує якась підхожа межова властивість для виокремлення тієї пошани, що в ній людські істоти мають вважатись за рівних,— це визначається з допомогою нашої концепції спра-

ведливості. Але опис сторін у первісній позиції ідентифікує нам таку властивість, а принципи справедливості запевняють нас у тому, що будь-які коливання спроможності в межах діапазону мають розглядатись, як і всякий інший природний набуток. Тож ніщо не перешкоджає нам виснувати, що природна спроможність становить основу рівності.

Як же тоді може видатися правдоподібним те, ніби засновування рівності на природних атрибутах підриває рівну справедливість? Поняття межової властивості надто очевидне, щоб його не помітити. Має бути глибше пояснення. Відповідь, як на мене, буде та, що незрідка яку-небудь телеологічну теорію приймають за само собою зрозуміле. Отже, якщо право має максимізувати, скажімо, чисту рівновагу задоволення, тоді правами та обов'язками слід наділяти так, аби досягти цієї цілі. До релевантних аспектів цієї проблеми належать різні людські продуктивні уміння й здатності до задоволення. Може статися, що максимізування сукупного добробуту вимагає пристосувати основні права до варіювань у цих рисах. Звісно, за наявності стандартних утилітаристських припущень, існує певна тенденція до рівності. Однак релевантним тут є те, що в будь-якому випадку правильна природна основа й підхоже наділення правами ґрунтуються на засаді корисності. Саме зміст етичної доктрини й той факт, що вона є максимізуючим поняттям, і допускають варіації у спроможності доводити правомірність нерівних основоположних прав, а не ідея, що рівність засновується на природних атрибутах. Розгляд перфекціонізму привів би, гадаю, до того самого висновку. Але справедливість як чесність не є максимізуючою теорією. Нас не скеровують на пошуки відмінностей у природних рисах, що нібито відбиваються на якомусь там максимізованому показникові, а тому слугують можливими підставами для різних ступенів громадянства. Контрактаріанський погляд, хоч і погоджується з багатьма телеологічними теоріями щодо релевантності при-

родних атрибутів, потребує для установлення рівних прав куди слабкіших припущень про розподіл тих атрибутів. Досить уже того, що взагалі виконано певний мінімум.

Коротко слід відзначити ще декілька подальших моментів. По-перше, концепція моральної особистості й необхідного мінімуму може часто виявлятися клопітною. Хоча багато концептів є до певної міри туманними, поняття моральної особистості особливо схиляється до такої непевності. Але ці речі, на мою думку, найкраще обговорювати у контексті визначених моральних проблем. Природа цього особливого питання й структура наявних загальних фактів можуть підказати плідний шлях для їх вирішення. В будь-якому разі не слід плутати нечіткість якої-небудь концепції справедливості з тезою, що основні права мають варіюватися разом із природною здатністю.

Я вже сказав, що мінімальні вимоги, які визначають моральну особистість, стосуються котрої-небудь здатності, а не її реалізації. Істота, що має цю здатність, байдуже, розвинену чи ще ні, повинна отримати повний захист принципів справедливості. А що малі діти й підлітки вважаються за таких, які мають основні права (здійснювані зазвичай від їхнього імені батьками й опікунами), то ця інтерпретація необхідних умов видається потрібною для відповідності нашим зваженим судженням. До того ж розгляд потенційності як достатньої узгоджується з гіпотетичною природою первісної позиції, а також з ідеєю, що вибір засад не повинен, по змозі, зазнавати впливу довільних випадковостей. Тому розважливо буде сказати, що ті, хто міг би взяти участь у початковій угоді, забезпечувалися б рівною справедливістю, коли б не випадкові обставини.

Але ж, звісно, ніщо з цього не є буквальним аргументом. Я не виклав засновків, що з них виводиться цей висновок, так, як намагався зробити, хай і не вельми скрупульозно, з вибором концепцій справедливості у первісній позиції. І не силкувався

довести, що характеризування сторін слід використати як основу для рівності. Ця інтерпретація виглядає скорше природним вивершенням справедливості як чесності. Повне обговорення захопило б і різні особливі випадки браку здатності. Випадок дітей я вже коротко прокоментував у зв'язку з патерналізмом (§39). У подібний спосіб можна розглядати й проблему тих, хто тимчасово втратив свою реалізовану здатність через якусь біду, нещасливий випадок чи психічний стрес. Але трудність можуть являти ті, хто більш чи менш постійно позбавлений моральної особистості. Я не можу розглядати цю проблему тут, але припускаю, що вона не відбилася б істотно на моєму витлумаченні рівності.

Хотілося б завершити цей параграф кількома загальними коментарями. Насамперед простота контрактаріанського погляду на основу рівності заслуговує на окреме наголошення. Мінімальна здатність на чуття справедливості забезпечує одержання кожним рівних прав. Претензії всіх слід розсуджувати на засадах справедливості. Рівність підтримується загальними фактами природи, а не просто якимось процедурним правилом, позбавленим реальної сили. І не передбачається рівністю ніяке визначення внутрішньо притаманної вартості осіб а чи порівняльна оцінка їхніх концепцій блага. Хто може дати справедливість, той має й право на справедливість.

Переваги цих прямих тверджень стають очевиднішими, коли ми дослідимо й інші витлумачення рівності. Наприклад, можна подумати, ніби рівна справедливість означає, що суспільство має зробити той самий пропорційний внесок у реалізацію кожної особою найліпшого життя, на яке тільки вона спроможна³². На перший погляд це може видаватися привабливою пропозицією. Однак вона має серйозні складнощі. З одного боку, вона не тільки потребує якогось методу поцінування відносної доброякісності життєвих планів, а ще й передбачає

котрий-небудь спосіб вимірювання того, що вважалося б за рівний пропорційний внесок для осіб із різними концепціями їхнього блага. Очевидними є проблеми із застосуванням цієї норми. Ще важливіша трудність та, що більші здібності декого можуть дати їм потужнішу претензію на суспільні ресурси незалежно від надання компенсаційних переваг іншим. Тут доведеться виходити з припущення, що варіювання природних набутків відіб'ється на необхідному для забезпечення рівної пропорційної допомоги тим, хто має різні життєві плани. Але, на додаток до порушення принципу взаємної вигоди, ця концепція рівності означає, що на силу людських претензій безпосередньо впливає розподіл природних здібностей, а отже, відбиваються на ній і випадковості, довільні з морального погляду. А в справедливості як чесності основа для рівності уникає цих закидів. Тут єдина вирішальна випадковість та, маєш ти чи не маєш здатність на чуття справедливості. Віддаючи справедливість тим, хто може дати справедливість навізаємін, принцип взаємності виконується на найвищому рівні.

Наступним спостереженням буде те, що тепер ми можемо повніше примирити дві концепції рівності. Дехто з авторів розрізняє рівність, як на неї покликаються у зв'язку з розподілом певних благ, що з них декотрі майже напевне дадуть вищий статус чи престиж облагодіянішим, і рівність, як вона прикладається до поваги, що на неї мають право особи незалежно від їхнього суспільного становища³³. Рівність першого типу визначається другим принципом справедливості, що регулює структуру організацій і дистрибутивних часток так, що соціальна співпраця виявляється і дієвою, й чесною. Але рівність другого типу основоположна. Вона визначається першим принципом справедливості й такими природними обов'язками, як обов'язок взаємної поваги; вона належить людським істотам як моральним особам. Природна основа рівності пояснює її глибшу значущість. Пріоритет першого принципу

над другим дає нам змогу уникнути зрівноваження цих концепцій рівності на принагідний манір, тоді як доведення із погляду первісної позиції засвідчує, як виходить це передування (§82).

Послідовне застосування принципу чесної можливості вимагає, щоб ми розглядали осіб незалежно від впливів їхнього суспільного становища³⁴. Але ж як далеко слід дозволяти розвиватися цій тенденції? Здається, навіть коли чесну можливість (як це визначено) задовольнити, тоді вже родина призведе до нерівності шансів поміж індивідів (§46). То що ж тоді, скасувати родину? Ідея рівних можливостей, коли взяти її саму по собі й надати їй певної першості, схиляється саме в цьому напрямі. Але в рамках контексту теорії справедливості як цілого існує куди менше нагальності для прийняття такого курсу. З визнанням принципу різниці заново визначаються й підстави для соціальних нерівностей, як вони сприймаються в системі ліберальної рівності, а коли засадам братерства й виправлення дозволити мати належну їм вагу, тоді легше можна прийняти природний розподіл набутків і випадковості суспільних обставин. Ми воліємо радше поміркувати докладно про нашу добру долю тоді, коли ці відмінності повернуто так, аби вони працювали нам на користь, аніж хнюпити носа, гадаючи, як би нам добре велося, коли б ми мали однакові шанси нарівні з іншими та коли б іще поусувати всі суспільні перепони. Концепція справедливості, коли їй судилося бути справді ефективною й здобути громадське визнання, трансформує з більшою, як видається, ймовірністю, аніж її суперниці, наше бачення суспільного світу й примирить нас із диспозиціями природного ладу й умовами людського життя.

І останнє: тут нам годилося б пригадати межі всякої теорії справедливості. Поза теорією не тільки лишаються численні аспекти моральності, а й не дається ніякого витлумачення правильній поведінці стосовно тварин і решти природи. Хоч я й не

стверджував необхідності мати здатність на чуття справедливості для того, щоб мати право на обов'язки справедливості, але воно й справді начебто від нас не вимагається — так уже скрупульозно віддавати справедливість бодай тим створінням, яким бракує цієї здатності. Але ж із цього не випливає, нібито немає аніяких вимог щодо них а чи в наших стосунках із природним ладом. Звісно, це погано — бути жорстоким до тварин, та й винищення котрого-небудь цілого виду може бути великим лихом. Здатність на відчуття задоволення й болю, а також на притаманні тваринам вияви життя, безперечно, накладає на нас обов'язки співчуття й людяності у ставленні до них. Я не беруся пояснити ці зважені переконання. Вони виходять за межі осяжності нашої теорії справедливості, й навряд чи можливо було б так розширити вчення про суспільний договір, аби природним способом долучити сюди і їх. Коректна концепція наших стосунків із тваринами й природою засновуватиметься, як видається, на теорії природного ладу й нашого місця в ньому. Одним із завдань метафізики є вироблення такого погляду на світ, що підходив би для цієї мети; вона повинна ідентифікувати й систематизувати вирішальні для цих питань істини. Неможливо сказати, наскільки довелося б переробити справедливість як чесність, аби вона вписалася в цю ширшу теорію. Але розсудковим і розважливим, як видається, буде сподіватися, що, коли ця теорія є доброю в якості витлумачення справедливості поміж осіб, навряд чи вона виявиться аж надто хибною при врахуванні ще й цих, ширших стосунків.

Примітки

¹ Звідси випливає, що виключається використання засобів, подібних до «святої брехні» з Платонові *Республіки*: Plato, *Republic*, кн. III, 414—415,— а також захист релігії (коли в неї не вірять), задля підтримки такої соціальної системи, що інакше не проіснувала б, от як у Великого Інквізитора з *Братів Карамазових* Достоевського.

² Хоча Бентама видають іноді за психологічного егоїста, Джейкоб Вайнер це заперечує («Бентам і Дж. С. Міл: утилітаристське тло»): Jacob Viner, "Bentham and J.S. Mill: The Utilitarian Background" (1949), repr. in *The Long View and the Short* (Glencoe, Ill., Free Press, 1958); с. 312—314. Вайнер дає також те, що має бути коректною інтерпретацією Бентамової концепції ролі законодавця (с. 316—319).

³ Про поняття рівноваги й стабільності в застосуванні до систем див., наприклад, у праці Ешбі *Начерк для мозку*: W.R. Ashby, *Design for a Brain*, 2 вид. revised (London, Chapman and Hall, 1960), р. 2—4, 19—20. Концепт стабільності, до якого я вдаюся, є, по суті, поняттям квазі-стабільності, майже-сталості: коли рівновага є сталою, тоді всі змінні величини повертаються до своїх цінностей рівноваги після того, як котре-небудь втручання вивело систему з її стану еквілібру: майже стабільною є така рівновага, в якій лише декотрі зі змінних повертаються до своєї еквілібрової конфігурації. Це визначення див. у дослідженні Гарві Лайбенстайна *Економічна відсталість та економічне зростання*: Harvey Leibenstein, *Economic Backwardness and Economic Growth* (New York, John Wiley and Sons, 1957), с. 18. Добре організоване суспільство є квазі-стабільним, стосовно справедливості своїх інституцій і чуття справедливості, необхідних для підтримання цієї умови. Хоча яке-небудь зрушення в соціальних обставинах може зрушити інституції суспільства уже не справедливими, але в належний час обставини реформуються, як того вимагає ситуація, і справедливість відновлюється.

⁴ Цей начерк морального навчання взято у Джеймса Міла, з параграфа *Фрагмента про Макінтоша* (*Fragment on Mackintosh*), що його Дж. С. Міл включив до примітки до р. XXIII батькового *Аналізу феноменів людського розуму* (1869). Пасаж цей міститься в *Етичних творах* [Дж. С.] Міла: [J.S.] Mill's *Ethical Writings*, ed. J. B. Schneewind (New York, Collier Books.

1965), с. 259—270. Витлумачення теорії соціального навчання див. у праці Альберта Бандури *Принципи модифікації поведінки*: Albert Bandura, *Principles of Behavior Modification* (New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1969). Недавній огляд морального навчання див. у працях: Роджер Браун, *Соціальна психологія*: Roger Brown, *Social Psychology* (New York, The Free Press, 1965), р. VIII; Мартін Л. Гофман, “Моральний розвиток”: Martin L. Hoffman, “Moral Development”, in *Carmichael's Manual of Psychology*, ed. Paul H. Mussen, 3 вид. (New York, John Wiley and Sons, 1970), т. 2, р. 23 (с. 282—332 присвячено теорії соціального навчання).

⁵ Із витлумачень Фройдової теорії морального навчання див.: Роджер Браун, *Соціальна психологія*: Roger Brown, *Social Psychology*, с. 350—381; Роналд Флетчер, *Інстинкт у людині*: Ronald Fletcher, *Instinct in Man* (New York, International Universities Press, 1957), р. VI, особливо с. 226—234.

⁶ Щодо Русо, див. його *Еміля*: Rousseau, *Emile*, trans. Barbara Foxley (London, J. M. Dent and Sons, 1908), особливо с. 46—66 (in кн. II), 172—196, 244—258 (в кн. IV); щодо Канта — див. *Критику практичного розуму*: Kant, *The Critique of Practical Reason*, ч. II, — з оманливим заголовком: *Методологія чистого практичного розуму*, а щодо Дж. С. Міла див. нижче, прим. 7. Щодо Піаже, див. *Моральне судження дитини*: Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, trans. Marjorie Gabain (London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932). Подальший розвиток цього підходу див. у працях Лоуренса Колберга: “Розвиток орієнтації дітей стосовно морального ладу: 1. Послідовність у розвитку моральної думки”; “Стадія і послідовність: когнітивно-розвитковий підхід до соціалізації”: Lawrence Kohlberg, “The Development of Children's Orientation toward a Moral Order” 1. Sequence in the Development of Moral Thought”, *Vita Humana*, т. 6 (1963); “Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization”, in *Handbook of Socialization Theory and Research*, ed. D. A. Goslin (Chicago, Rand McNally, 1969), р. VI. Щодо критики, див. Гофман, “Моральний розвиток”: Hoffman, “Moral Development”, с. 264—275 (on Piaget), с. 276—281 (on Kohlberg).

⁷ Щодо Мілового погляду, див. його *Утилітаризм*: Mill, *Utilitarianism*, р. III, V, pars. 16—25; *Про свободу*: *On Liberty*, р. III, пар. 10, — а також *Етичні твори Міла*: *Mill's Ethical Writings*, ed. J.B. Schneewind, с. 257—259.

⁸ Хоча цей погляд на моральний розвиток, якого я дотримуватимуся в §§70—72, покликаний відповідати теорії справедливості, я вніс до нього запозичення з кількох джерел. Ідея трьох стадій своїм змістом (правилами, рольовими ідеалами й засадами) близька до ідеї Вільяма МакДугала, яку він вивів у своєму *Вступі до соціальної психології*: William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (London, Methuen, 1908),

р. VII—VIII. Піаже своїм *Моральним судженням дитини* нашо вхнув мене на думку про протилежність між моральністю влади й моральністю спілки та засад і на багато що в описові трьох стадій. Див. також, як Колберг далі розвиває цей тип теорії, у посиланнях, про які йдеться в прим. 6 вище, особл. с. 369—889, на його шість етапів. В останніх абзацах §75 я відзначаю певні розбіжності між поглядом, що я подаю, і цими авторами. Про Колбергову теорію слід ще додати, що, на мою думку, моральність спілки є паралельною його етапам від третього до п'ятого. Розвиток у рамках цієї стадії здатен брати на себе складніші, вимогливіші й вичерпніші ролі. Але важливіше тут моє припущення, що фінальна стадія, моральність засад, може мати різний зміст у світлі хоч би котрої з обговорених нами традиційних філософських доктрин. Це правда, що я доводжу вищість теорії справедливості й саме на цьому припущенні вибудовую психологічну теорію, однак ця вищість є філософським питанням, і її годі встановити за допомогою самої лише психологічної теорії розвитку.

⁹ Формулювання цього закону психології узято з русовського *Еміля*, с. 174. Русо говорить, що, хоч нам і подобається від самого початку те, що сприяє нашому самозбереженню, прихильність ця є зовсім несвідомою й інстинктивною. “Ce que transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile.” [“Тим, що перетворює цей інстинкт на почуття: прихильність — на любов, відразу — на ненависть, — є виявлений намір завдати нам шкоди чи принести нам користь.”]

¹⁰ Тут я запозичую ще й адаптую положення із праць: Макбі, «Моральні цінності й поведінка у дитинстві»: E. E. Mascoby, “Moral Values and Behavior in Childhood”, in *Socialization and Society*, ed. J. A. Clausen (Boston, Little, Brown, 1968); Гофман, “Моральний розвиток”: Hoffman, “Moral Development”, с. 282—319.

¹¹ Наступні зауваги я завдячую Джонові Флавелу з його *Розвитком у дітей входження в ролі й комунікаційних навичок*: John Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children* (New York, John Wiley and Sons, 1968), с. 208—211. Див. також працю Міда *Дух, “я” й суспільство*: G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), с. 135—164.

¹² Обговорення цих моментів див. у праці Роджера Брауна *Соціальна психологія*: Roger Brown, *Social Psychology*, с. 239—244.

¹³ *Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), с. 501.

¹⁴ Див. про це у праці Філда *Моральна теорія*: G. C. Field, *Moral Theory*, 2 вид. (London, Methuen, 1932), с. 135 пр, 141 пр.

¹⁵ Про поняття суто совісної дії див. у працях Роса *Право й благо* та *Основи етики*: W. D. Ross, *The Right and the Good*

(Oxford, The Clarendon Press, 1930), с. 157—160; *The Foundations of Ethics* (Oxford, The Clarendon Press, 1939), с. 205 пр. Думку, що це поняття робить правильне довільною перевагою, я запозичив із Фіндлеевих *Цінностей і намірів*: J. N. Findlay, *Values and Intentions* (London, George Allen and Unwin, 1961), с. 213 пр.

¹⁶ У цьому витлумаченні аспектів моральності понадов'язковості я спирався на працю Урмсона "Святі й герої": J. O. Urmson, "Saints and Heroes", in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (Saattle, University of Washington Press, 1958). Поняття самовладання (володіння собою) взято в Адама Сміта: Adam Smith, *The Theory of the Moral Sentiments*, ч. VI, sec. III,— а цю працю можна знайти в: *Adam Smith's Moral and Political Philosophy*, ed. H. W. Schneider (New York, Hafner, 1948), с. 251—277.

¹⁷ Ці питання припускаються, коли до концепту моральних почуттів прикласти той тип дослідження, до якого вдався Вітгенштайн у своїх *Філософських дослідженнях*: Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Див. іще, наприклад, праці: Анскомб, "Прикидання": G. E. M. Anscombe, "Pretending", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suc. т. 32 (1958), с. 285—289; Філіпа Фут, "Моральні переконання": Philipa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 59 (1958—1959), с. 86—89; Джордж Пічер, "Про схвалення": George Pitcher, "On Approval", *Philosophical Review*, т. 67 (1958). Див. також: Вільямс, "Моральність і емоції": B. A. O. Williams, "Morality and the Emotions", *Inaugural Lecture*, Bedford College, University of London, 1965. Може виникнути та трудність із емотивною теорією етики, як її подає Стівенсон у своїй праці *Етика й мова*: C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Yale University Press, 1944),— що вона не спроможеться ідентифікувати моральні й неморальні почуття й відрізнити одні від других. Обговорення цього питання див. у дослідженні Елстона "Моральні ставлення й моральні судження": W. P. Alston, "Moral Attitudes and Moral Judgements", *Nous*, т. 2 (1968).

¹⁸ Усім цим параграфом та й загальною темою моральних емоцій я вельми завдячую Девідові Саксу.

¹⁹ Про це див. у Шандових *Основах характеру*: A. F. Shand, *The Foundations of Character*, 2 вид. (London, Macmillan, 1920), с. 55 пр.

²⁰ Міл зазначає у своїй праці *Про свободу*: *On Liberty*, р. III, пар. 10,— що, тоді як скутість жорсткими правилами справедливості заради інших розвиває суспільну частину нашої натури, а тому є сумісною з нашим добробутом, обмеженість нас у способи, які не є необхідними для їхнього блага, а спричинені їхнім простим невдоволенням, притуплює нашу природу, якщо з нею змиритися.

²¹ Приклади наведених законів (чи тенденцій) цього типу див. у праці Гоманса *Людська група*: G. C. Homans, *The Human Group* (New York, Harcourt, Brace, 1950), с. 243, 247, 249, 251. У пізнішому виданні, однак, чітко вводиться й поняття справедливості. Див.: *Соціальна поведінка: її елементарні форми*: *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York, Harcourt, Brace and World, 1961), с. 295f,— де наведено теорію, розроблену на с. 232—264.

²² Посилання на цю теорію демократії див. у §31, прим. 2, й у §54, прим. 18. Звісно, автори теорії свідомі цієї її обмеженості. Див., наприклад, працю Ентоні Даунса «Громадський інтерес: його значення в демократії»: Anthony Downs, "The Public Interest: Its Meaning in a Democracy", *Social Research*, т. 29 (1962).

²³ Див.: Brown, *Social Psychology*, с. 411 пр.

²⁴ *Utilitarianism*, p.III, pars. 10—11.

²⁵ *Ibid.*, p.V, pars. 16—25.

²⁶ Див. передмову Конрада Лоренца до Дарвінового *Виражання емоцій у людини й тварин*: Konrad Lorenz, introd. to Darwin's *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Chicago, University of Chicago Press, 1965), с. xii-xiii.

²⁷ Біологи не завжди проводять розрізнення між альтруїзмом та іншими різновидами моральної поведінки. Часто поведінка класифікується як або альтруїстична, або егоїстична. Інший підхід демонструє Трайверс у своїй «Еволюції взаємного альтруїзму»: R. B. Trivers, "Evolution of Reciprocal Altruism", *Quarterly Review of Biology*, т. 46 (1971). Він проводить розрізнення між альтруїзмом і взаємним альтруїзмом (чи тим, що я волю називати просто взаємністю). Цей останній виступає біологічним аналогом кооперативних чеснот чесності й щирості. Трайверс розглядає природні умови й селективні переваги взаємності, а також якості, що її підтримують. Див. також: Вільямс, *Адаптація й природний відбір*: G. C. Williams, *Adaptation and Natural Selection* (Princeton, Princeton University Press, 1966), с. 93—96, 113, 195—197, 247. Обговорення міжвидового мутуалізму див. у *Етології* Іренеуса Айбля-Айбесфельдта: Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology*, trans. Erich Klinghammer (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970), с. 146 пр., 292—302.

²⁸ Про цей момент див.: Trivers, *ibid.*, с. 47—54.

²⁹ Див.: Sidgwick, *Methods of Ethics*, с. 496.

³⁰ Цей факт можна використати для інтерпретування концепту природних прав. З одного боку, він пояснює, чому належить називати саме цим словом права, що їх захищає справедливність. Ці претензії ґрунтуються лише на певних природних атрибутах, у наявності яких можна допевнитися через природну підставу, вдаючись до притаманних здоровому глуздові методів дослідження. Існування цих атрибутів і заснованих на них претензій установлюється незалежно від суспільних умов-

ностей і правових норм. Підхожість терміну «природний» тут та, що він натякає на контраст між правами, що ідентифікуються теорією справедливості, й правами, які визначаються правом і звичаєм. Але навіть більше: концепт природних прав містить ще й ідею, що цими правами наділяються першочергово особи та що їм надають особливої ваги. Претензії, що легко переважаються іншими цінностями, не є природними правами. Але ж права, які захищає перший принцип, мають, з огляду на правила пріоритету, обидві ці риси. Отже, справедливість як чесність має характеристичні ознаки теорії природних прав. Вона-бо не лише засновує основоположні права на природних атрибутах і відрізняє їхні основи від суспільних норм, але й наділяє осіб правами через принципи рівної справедливості, причому ці засади мають особливу силу, супроти якої іншим цінностям зазвичай не вистояти. Хоча особливі права й не є абсолютними, але система рівних свобод практично абсолютна за сприятливих умов.

³¹ Обговорення цих питань див. у працях: Бен, «Егалітаризм і рівне врахування інтересів»: S. I. Benn, "Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests", *Nomos IX: Equality*, ed. J. R. Pennock and J. W. Chapman (New York, Atherton Press, 1967), с. 62—64, 66—68; і Франкена, "Деякі переконання про справедливість": W. K. Frankena, "Some Beliefs about Justice" (The Lindley Lecture, The University of Kansas, 1966), с. 16 пр.

³² Див. цю ідею в працях: Франкена, «Деякі переконання щодо справедливості»: W. K. Frankena, "Some Beliefs about Justice", с. 14ff; Фіндлей, *Цінності й наміри*: J. N. Findlay, *Values and Intentions*, с. 301 пр.

³³ Див. праці: Вільямс, «Ідея рівності»: B. A. O. Williams, "The Idea of Equality", *Philosophy, Politics, and Society*, 2 вид. series, S. Peter Laslett and W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), с. 129—131; Рансімен, *Відносне позбавлення й соціальна справедливість*: W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (London, Routledge and Kegan Paul, 1966), с. 276—284.

³⁴ Див.: Williams, *ibid.*, с. 125—129.

Розділ IX

БЛАГО СПРАВЕДЛИВОСТІ

У цьому розділі я розглядатиму другу й останню частину проблеми стабільності. Йдеться тут про питання, чи узгоджуються між собою справедливість як чесність і благість як раціональність. Нам залишається довести, що, за наявності обставин добре організованого суспільства, раціональний життєвий план особи підтримує й стверджує її чуття справедливості. Я наближаюся до цієї проблеми шляхом почергового обговорення різних бажаних для добре організованого суспільства речей і способів, у які його справедливі облаштування є причетними до блага його членів. Тож я зазначаю спочатку, що подібне суспільство допускає самостійність осіб та об'єктивність їхніх суджень про право й справедливість. Далі я вказую, як справедливість поєднується з ідеалом соціального союзу, як пом'якшує схильність до заздрощів і злостивості й визначає таку рівновагу, що за неї визнавався б пріоритет свободи. І, нарешті, через дослідження протилежності між справедливістю як чесністю й гедоністичним утилітаризмом я роблю спробу довести, як справедливі інституції забезпечують єдність "я" й надають змогу людським істотам виражати свою природу як вільних і рівноправних моральних осіб. А тоді, склавши ці риси до купи, я доводжу, що в добре організованому суспільстві дієве чуття справедливості належить до індивідуального блага, а отже, тенденції до несталості стримуються, коли не усуваються зовсім.

78. Самостійність і об'єктивність

Перш ніж розглянути всі різноманітні риси добре організованого суспільства, я мав би наголосити, що мене цікавить проблема узгодженості лише для цієї суспільної форми. Тому ми все ще обмежуємося теорією беззастережного послуху. Однак ми розглянемо цей випадок першим, бо, коли узгодженості не буде в добре організованому суспільстві, то вона, либонь, не здійсниться й ніде. А з другого боку, аж ніяк не буде наперед сформульованим висновком навіть у цьому випадку те, що право й благо узгоджуються, гармонують між собою. Бо з цієї пов'язаності випливає, що члени добре організованого суспільства, коли вже вони схвалють свій життєвий план через принципи раціонального вибору, вирішать підтримувати своє чуття справедливості як таке, що регулює їхню поведінку між собою. Необхідна відповідність існує між засадами справедливості, що були б погоджені за відсутності поінформованості, й принципами раціонального вибору, які зовсім не є вибраними й застосовуються за повної поінформованості. І все ж таки принципи, витлумачувані в разуче відмінні способи, узгоджуються, коли абсолютно реалізуються засади справедливості. Звісно, ця узгодженість знаходить своє пояснення в тому, як формулюється доктрина суспільного договору. Але ця пов'язаність не є чимось само собою зрозумілим, і ще треба випрацювати основу для неї.

Далі я розгляну цілу низку питань добре організованого суспільства, які, коли вже все сказано, спонукають раціональних осіб до підтвердження свого чуття справедливості. Це доведення є кумулятивним, залежачи від збіжності спостережень, силу яких буде підсумовано згодом (§86).

Почну із зазначення того, що ми іноді сумніваємося у правильності наших моральних ставлень, коли розмірковуємо над їх психологічними витоками. Гадаючи, що ці сентименти виникли в ситуа-

ціях, позначених, скажімо, покорою владі, ми можемо поставити питання, чи не слід їх відкинути взагалі. А що доведення блага справедливості засновується на членах добре організованого суспільства, які мають дієве бажання чинити справедливо, то ми мусимо ці непевності зменшити. Уявімо, отже, що хтось чує підказування свого власного морального чуття як непоясненні заборони, і йому годі на цей момент довести їхню правомірність. Чом би йому не поставитися до них, як до просто невротичних спонук? Коли має з'ясуватися, що ці гризоти й справді занадто розрослися, а пояснюються випадковостями раннього дитинства, либонь, ходом його родинної історії й класового становища і нічого більше, окрім тих причин, тут не додати, тоді, звісно, немає підстав, щоб ті скрупули не давали жити людині. Але, звичайно, якщо це член добре організованого суспільства, то йому є що розказати. Можна йому вказати на істотні риси розвитку чуття справедливості й як, зрештою, слід розуміти моральність принципів. До того ж і саме його моральне виховання всякчас регулювалося принципами права й справедливості, на які він пристав би у початковій ситуації, де всі мають рівне представництво як моральні особи. Як ми вже переконалися, прийнята моральна концепція є незалежною від природних випадковостей і випадкових суспільних обставин, а тому психологічні процеси, через які цей індивід набув свого морального чуття, узгоджуються з принципами, що їх він сам вибрав би за умов, які він же визнав би за справедливі й не спотворені примхами фортуни та несподіваними пригодами.

Не міг би заперечувати ніхто в добре упорядкованому суспільстві й проти практики морального навчання, що прищеплює чуття справедливості. Адже, погоджуючись на засади права, сторони у первісній позиції водночас пристають і на облаштування, необхідні для того, щоб зробити ці принципи дієвими в їхній поведінці. Бо й справді, пристосовуваність

цих облаштувань до обмежень людської природи є важливим аргументом на користь вибору саме концепції справедливості. Таким чином, нічий моральні переконання не стають наслідком примусового насадження доктрини. Навчання від початку й до кінця є настільки логічним, наскільки дозволяє розвиток розуміння, достоту як того вимагає природний обов'язок взаємної поваги. Жоден із плеканих суспільством ідеалів, принципів і приписів не користується нечесно з людської слабкості. Індивідове чуття справедливості не є примусовим психологічним механізмом, хитро насадженим достойниками влади, аби забезпечити його незмінну покору правилам, які задумано на сприяння їхнім інтересам. Ані процес виховання й навчання не є такою причинною послідовністю, призначенням якої є прищеплення, в кінцевому результаті, належних моральних sentimentів. Кожна стадія, наскільки це можливо, провіщає, у подачі матеріалу й поясненнях, ту концепцію права й справедливості, на яку вона націлена й через посилення на яку ми згодом визнаємо правомірність представлених нам моральних норм.

Ці спостереження є очевидними вислідами доктрини суспільного договору й того факту, що її засади регулюють практику морального навчання у добре організованому суспільстві. В дусі кантівської інтерпретації справедливості як чесності ми можемо сказати, що особи, діючи за цими принципами, діють самотійно, себто виходячи з засад, які визнали б самі за умов, що найкраще виражають їхню природу як вільних і рівноправних раціональних істот. Авжеж, ці умови також відбивають ситуацію індивідів у світі й підпорядкованість їхню обставинам справедливості. Але це просто означає, що концепція самотійності якраз і підходить людським істотам; вищим чи нижчим натурам найімовірніш підійшло б зовсім інше поняття (§40). Отож моральне виховання є вихованням заради самотійності. В належний час всяк довідається, чому він

прийняв би засади справедливості й як вони виводяться з умов, що характеризують його буття як рівного в суспільстві моральних осіб. Звідси випливає, що ми, приймаючи ці принципи й на цій основі, не зазнаємо попереднього впливу з боку традиції й влади а чи думок інших. Хоч би якими необхідними були ці чинники для нашого досягнення повного розуміння, а ми зрештою дорозуміваємось до того, щоб сповідувати певну концепцію права на розсудкових, розважливих підставах, які ми спроможні сформулювати незалежно самі для себе.

Але ж, згідно з контрактаріанським поглядом, поняття автономії-самостійності та об'єктивності є сумісними: немає антиномії поміж свободою й розсудком¹. І автономія, і об'єктивність характеризуються у послідовний спосіб через посилення на первісну позицію. Ідея початкової ситуації є центральною для всієї теорії, а інші основні поняття визначаються в її термінах. Отож діяти автономно означає чинити, виходячи з засад, що на них ми пристали б як вільні й рівноправні раціональні істоти і що їх ми повинні розуміти таким чином. А ще ж ці принципи об'єктивні. Вони — це ті засади, дотримання яких ми хотіли б домогтися від усіх (у тім числі й від нас самих), коли б нам спромогтися охопити належну загальну точку зору. Первісна позиція визначає цю перспективу, а ще її умови є втіленням умов об'єктивності: її обумовлення виражають ті обмеження в аргументації, що змушують нас брати до розгляду такий вибір принципів, який не був би обтяжений специфічностями обставин, що в них ми опиняємося. Запона незнання не дозволяє нам сформулювати наш моральний погляд відповідно до наших конкретних прихильностей та інтересів. Ми дивимося на суспільний лад із нашої ситуації, але з такої очки зору, яку всяк може прийняти на рівній основі. У цьому розумінні ми дивимося на наше суспільство й на наше місце в ньому об'єктивно: разом із іншими поділяємо якусь спільну точку зору, а не робимо наших суджень під на-

шим особистим кутиком зору. Отже, наші моральні засади й переконання є об'єктивними до тієї міри, що їх досягнуто й випробувано через припущення ось цього загального погляду й через оцінювання аргументів на їхню користь за допомогою обмежень, виражених концепцією первісної позиції. Такі суддівські чесноти, як безсторонність і тактовність, є рисами досконалості інтелекту й сприйнятливості, що дають нам змогу робити ці речі добре.

Одним із наслідків нашого намагання бути об'єктивними, наших зусиль сформуванати моральні концепції й судження з якоїсь поділюваної точки зору, є те, що ми з більшою ймовірністю доходимо порозуміння. Справді, за рівності усього іншого, перевагу буде віддано тому описові первісної позиції, котрий нестиме більшу збіжність думок. Почасті саме з цієї причини ми й приймаємо примусові обмеження якого-небудь спільного погляду, адже нерозважливо було б сподіватися, щоб наші погляди, увібравши в себе випадковості наших відмінних обставин, так і збіглися з загальною лінією. Але, звісно, не в усіх питаннях наші судження будуть суголосними, і реально чимало, коли не більшість, соціальних проблем може так і лишитися нерозв'язними, надто ж коли розглядати їх у всій їхній складності. Ось чому визнаються численні спрощення у справедливості як чесності. Нам треба тільки пригадати підстави для таких понять, як запона незнання, суто процедурна справедливість (на противагу справедливості розподільчій), лексичне впорядкування, поділ основної структури на дві частини тощо. Сторони, коли їх усіх зібрано до купи, сподіваються, що ці та інші засоби спростять політичні й соціальні питання так, щоб результуюча рівновага справедливості, уможливлена більшим консенсусом, переважила те, що могло бути втрачене через нехтування певними потенційно релевантними аспектами моральних ситуацій. Складність проблем справедливості до снаги саме особам у первісній позиції, вони її розплутають. Хоча етичні

відмінності ніде й не подінуться, але бачення суспільного світу з погляду первісної позиції дійсно дозволяє досягти істотних порозумінь. Прийняття принципів права й справедливості сплітає зв'язки громадянської дружби й закладає основу чемності посеред невігойних розбіжностей. Громадяни здатні розпізнавати щирість, бажання справедливості одне в одного, хай навіть іноді й забракне їм згоди щодо конституційних питань, не кажучи вже про численні політичні проблеми. Але поки не буде якоїсь спільної перспективи, що з її прийняттям звужаються розбіжності думок, ніякі аргументовані доведення нічого не дадуть, і в нас не буде раціональних підстав вірити в слушність наших переконань.

Зрозуміло, що ця інтерпретація об'єктивності й самотійності спирається на нашу теорію справедливості. Ми вдаємося до ідеї первісної позиції, щоб дати послідовне тлумачення обох понять. Звісно, на той випадок, коли вважається, що засади справедливості не будуть вибрані, доведеться підходящим чином змінити й зміст цих концепцій. Хто вважає, що загал пристане на принцип корисності, той думатиме, ніби наша самотійність виражається у дотриманні цього критерію. Незважаючи на це, загальна ідея буде та сама, але і самотійність, і об'єктивність все так само пояснюються через посилення на початкову ситуацію. Хоча дехто характеризує самотійність з об'єктивністю в цілком відмінний спосіб. Вони припускають, нібито самотійність є повною свободою формулювати наші моральні думки та начебто слід давати абсолютне пошанування совісному судженню кожнісінького морального діяча. Тоді об'єктивність приписується тим судженням, що задовольняють усі ті норми, які сам діяч вільно визнав за релевантні². Ці норми можуть бути чи не бути дотичними до прийняття такої спільної точки зору, що її, як можна сподіватися, й інші поділятимуть, і вже ж ніяк не буде пов'язана з подібною перспективою відповідна ідея самотійнос-

ті. Згадую ці інші інтерпретації лише на те, аби через контраст вияскравити природу вчення про суспільний договір.

Із точки зору справедливості як чесності не є істинною вимога абсолютного пошанування суджень совісті кожнісінької особи; хибна й думка про абсолютну волю індивідів формулювати свої моральні переконання. Ці погляди є помилковими, якщо з них випливає, нібито, дійшовши моральних думок за допомогою совісті (як нам гадається), ми завжди маємо котру-небудь таку претензію, щоб нам дозволили діяти згідно з ними. Обговорюючи відмову за велінням совісті, ми зазначали, що проблема тут — це вирішити, як відповідати тим, хто прагне діяти так, як їх спрямовує їхнє заблукане сумління (§56). Як нам допевнитися, що саме їхня, а не наша совість помиляється, і за яких обставин можна змусити їх це припинити? Але ж відповідь на ці запитання ми знаходимо, підіймаючись до первісної позиції: індивідова совість збивається на манівці, коли він намагається накинати нам умови, що порушують принципи, на які з нас кожен пристав би в тій ситуації. І ми можемо опиратися його планам у ті способи, що були б схвалені, коли б конфлікт розглядати з тієї перспективи. Ми не повинні буквально шанувати совість кожного індивіда. Радше ми повинні шанувати його як особу, і це ми й робимо, звужуючи при потребі його дії, хай-но це дозволять принципи, що їх ми з ним визнали б. У первісній позиції сторони домовляються вважатися відповідальними за вибрану концепцію справедливості. Немає ніякого порушення нашої самостійності, поки є належне дотримання її засад. До того ж цими принципами обумовлюється, що при багатьох нагодах ми не можемо перекладати на інших відповідальність за те, що робимо ми. Наділені владою звітують за проваджену ними політику й за розпорядження, що їх вони видають. А ті, хто погоджується виконувати несправедливі накази чи сприяє лихим задумам, не можуть назагал стверджувати,

ніби вони не знали кращої ради чи що провина лягає повністю на посідачів вищих постів. Стосовні до цих речей деталі належать до теорії часткового послуху. Істотний тут той момент, що принципи, які найкраще відповідають нашій природі як вільних і рівноправних раціональних істот, самі визначають нашу відповідальність. Інакше самостійність з усією ймовірністю призведе до простої сутички упевнених у своїй правоті воль, а об'єктивність — до відданості послідовній і все ж таки ідіосинкратичній системі.

Тут ми повинні зазначити, що в часи соціальної непевності й втрати віри у давно установлені цінності буває тенденція повертатися до чеснот цілісності: правдивості й щирості, прозорості й зобов'язання чи, як дехто каже, до автентичності. Коли ніхто не знає, що є істиною, ми принаймні можемо зробити наші переконання нашими власними у наш власний спосіб, а не приймати переконання такими, якими їх накидають нам інші. Коли традиційні моральні правила більше вже не є релевантними і ми не можемо дійти згоди щодо того, чим же їх замінити, ми можемо в будь-якому випадку вирішити на ясну голову, як ми хотіли б діяти, й перестати прикидатися, ніби так чи інак це вже вирішено для нас і ми мусимо прийняти цей чи той авторитет. Але ж, звісно, чесноти цілісності — це чесноти, і то поміж рис досконалості вільних осіб. І все ж таки їх недосить, попри їхню необхідність, оскільки їхнє визначення допускає чи не будь-який зміст: котрий-небудь тиран може виявляти ці атрибути великою мірою, ще й випромінювати при цьому певний шарм, не ошукуючись політичними претензіями й виправданнями талану-долі. Годі вибудувати хоч якийсь моральний погляд із самих цих чеснот; бувши чеснотами форми, вони є у певному розумінні вторинними. Але в поєднанні з відповідною концепцією справедливості — такою, що допускає коректно витлумачені об'єктивність і самостійність, — вони набувають притаманної їм ваги.

Ідея первісної позиції разом із вибраними там засадами показує, як це досягається.

Отже, на завершення: добре організоване суспільство стверджує самостійність осіб і заохочує об'єктивність їхніх зважених суджень про справедливість. Будь-які сумніви, що їх можуть мати його члени стосовно до правильності своїх моральних sentimentів, розмірковуючи про те, як вони спромоглися їх набути, розвіюються, хай-но вони переконуються в тому, що їхні переконання відповідають принципам, котрі могли бути вибрані у первісній позиції, або ж, коли не переконуються, то переглянуть свої судження, аж поки таки допевняться.

79. Ідея соціального союзу

Ми вже пересвідчилися, що, попри індивідуалістичні риси справедливості як чесності, два принципи справедливості дають нам Архімедову точку для оцінювання існуючих інституцій, а також породжуваних ними бажань і прагнень. Ці критерії забезпечують нас незалежною нормою для скеровування ходу суспільних змін без покликання на яку-небудь перфекціоністську чи органічну концепцію суспільства (§41). Однак лишається питання, чи є доктрина суспільного договору задовільною структурою для розуміння цінностей спільноти й для вибору з-поміж суспільних облаштувань, аби ті цінності реалізувати. Природним буде припустити, що узгодженість права й блага до значної міри залежить від того, чи досягає таке чи інше добре організоване суспільство блага спільноти. Я розгляну кілька аспектів цього питання у цьому й трьох наступних параграфах.

Розпочати можемо, пригадавши: однією з умов первісної позиції є усвідомлювання сторонами того факту, що вони улягають обставинам справедливості. Вони припускають, що всяк має якусь концепцію свого блага, у світлі якої й висуває претензії до решти. Тож хоч вони й розглядають суспільство як

таке собі кооперативне підприємство для взаємовигоди, типовими ознаками його є конфлікт разом із тотожністю інтересів. Але ж є два способи розглядати ці припущення. Першим є той спосіб, що його обирає теорія справедливості: ідея полягає у виведенні задовільних принципів із якомога слабкіших припущень. Засновки цієї теорії мають бути простими й розсудливими умовами, на які пристали б усі чи майже всі і які можна було б підперти переконливими філософськими аргументами. І водночас, що дужчим є початкове зіткнення претензій, у яке принципи можуть внести прийнятний порядок, то вичерпнішою, либонь, стане така теорія. Тому припускається, що визнається глибока протилежність інтересів.

Другий спосіб уявляти ці припущення зводиться до розгляду їх як таких, що описують певний тип суспільного ладу чи певний аспект основної структури, яку фактично реалізовано. Так ми доходимо поняття приватного суспільства³. Головних його рис дві. Перша: особи, що його утворюють, хай то будуть людські індивіди чи спілки, мають свої власні приватні цілі, які є або конкуруючими, або незалежними, але ні в якому разі не взаємодоповняльними. І друга: інституції тут не уявляються такими, що мають хоч би яку цінність самі по собі, а діяльність участі в них вважається не за благо, а швидше за тягар. Тож кожна особа оцінює суспільні облаштування лише як засоби до своїх приватних цілей. Ніхто не враховує блага інших чи того, що вони мають; тут скорше всяк воліє мати найдієвішу схему, що давала б йому найбільшу частку набутків. (У формальнішому вираженні: єдиними змінними величинами в індивідовій функції корисності є товари й активи, якими він володіє, а не речі, що ними розпоряджаються інші, і вже ж не їхній рівень корисності.)

Ми можемо ще припустити, що реальний розподіл вигод визначається переважно рівновагою влади й стратегічної позиції, яка впливає з існуючих

обставин. Втім, цей розподіл може, звісно, бути абсолютно чесним, задовольняючи претензії взаємності. Може, так поталанить, що ситуація випадково прийде до цього результату. Громадські й державні блага складаються переважно з цих засобів та підтримуваних державою таких умов для всіх і кожного, аби всяк ними користувався на свій розсуд, наскільки йому дозволяють його засоби, деь таким побитом, як кожен, хто тільки їздить по автострадах, має своє власне місце призначення. Теорія конкуруючих ринків є парадигмовим описом цього типу суспільства. Оскільки члени цього суспільства не спонукаються бажанням діяти справедливо, то сталість справедливих і дієвих облаштувань, якщо такі існують, вимагає зазвичай удавання до санкцій. Тому впорядкованість приватних і колективних інтересів є тут наслідком стабілізуючих інституційних засобів, що застосовуються до осіб, які стоять в опозиції одне до одного як байдужі, коли не ворожі сили. Приватне суспільство тримається купи не якимось громадським, державним переконанням, що його основні облаштування є справедливими й добрими, благими самі по собі, а розрахунками всіх і кожного, чи достатньої кількості громадян, щоб підтримувати ту схему, де б усілякі здійсненні зміни применшували запас засобів, за допомогою яких вони домагаються здійснення своїх особистих цілей.

Інколи доводять, нібито контрактаріанська доктрина доходить висновку про ідеальність приватного суспільства, принаймні коли розподіл вигод задовольняє певну підходящу норму взаємності. Але це не так, як засвідчує поняття добре організованого суспільства. Як я вже сказав, ідея первісної позиції має інше пояснення. Витлумачення благості як раціональності й соціальної природи людства також вимагає відмінного погляду. Але ж соціабельність людських істот не слід розуміти тривіально. Це не означає просто, нібито суспільство потрібне для людського життя або що через життя в спіль-

ноті люди набувають потреб та інтересів, які підкажуть їм працювати разом для взаємовигоди у певні специфічні способи, допущені й заохочувані їхніми інституціями. Не виражено це й тим трюїзмом, що соціальне життя є умовою для розвивання нами здатності говорити й думати, а також брати участь у різновидах спільної діяльності суспільства й культури. Безсумнівно, навіть ті концепти, до яких ми вдаємося для опису наших планів і ситуацій, ба навіть для висловлення наших особистих хотінь і цілей, незрідка передбачають якесь соціальне обрамлення, а ще певну систему вірування й думки, які є наслідком колективних зусиль тривалої традиції. Ці факти, звісно, зовсім не тривіальні, але використовувати їх, аби схарактеризувати наші зв'язки одного з одним, означає давати тривіальну інтерпретацію людської соціальності. Адже всі ці речі є так само істинними й щодо осіб, котрі розглядають свої стосунки в суто інструментальному плані.

Соціальну природу людства найкраще можна розглядіти через протиставлення концепції приватного суспільства. Отже, людські істоти фактично поділяють свої кінцеві цілі й оцінюють свої спільні інституції та заняття як добрі в собі. Ми потребуємо одне одного як партнерів у життєві способи, до яких удаємося заради них же, а успіхи та насолоди інших є необхідними й доповняльними для нашого власного блага. Ці речі досить очевидні, але вони потребують деякого опрацювання. У витлумаченні благості як раціональності ми дійшли знайомого висновку, що раціональні життєві плани зазвичай забезпечують розвиток щонайменше декотрих зі спроможностей особи. У цьому ж напрямку вказує й аристотелівський принцип. І все ж таки однією з основних характеристичних рис людських істот є те, що жодна особа не може робити всього, що вона могла б робити, і тим більше не може вона робити всього, що може робити будь-який інший індивід. Потенційні можливості кожного індивіда більші,

ніж він міг би сподіватися їх зреалізувати, і вже ж їм аж ніяк не дорівнятися до спроможностей людей взагалі. Тож кожен має вибрати, котрий зі своїх талантів і можливих інтересів він бажає розвинути; йому слід спланувати, якою наукою їх розвивати, як вправлятися в них, і відповідно упорядкувати присвячене їм життя. Різні особи з подібними чи взаємодоповняльними здібностями можуть скооперуватися, так би мовити, щоб реалізувати свою спільну чи взаємодоповняльну натуру. Коли люди можуть безпечно насолоджуватися реалізацією своїх здібностей, тоді вони бувають схильні оцінювати й довершеності інших, надто ж коли їхні власні риси досконалості мають погоджене місце у такій формі життя, цілі якої всі приймають.

Тож ми можемо, слідом за Гумбольдтом, сказати, що саме через соціальний союз, заснований на потребах і потенційних можливостях його членів, кожна особа може брати участь у сукупній сумі реалізованих природних набутків інших людей. Так ми приходимо до поняття спільноти людства, члени якої тішаються рисами досконалості одне одного й індивідуальністю, виявленою з допомогою вільних інституцій, і вони ж визнають благо кожного як один зі складників у повній діяльності, що її ціла схема погоджена всіма і всім приносить задоволення. Цю ж спільноту можна уявити й розтягненою в часі, а тому в історії всякого суспільства можуть подібно сприйматися сукупні внески, які роблять покоління за поколінням⁴. Наші попередники, вивершивши певні речі, полишили на нас завдання розвивати їх далі; їхні досягнення відбиваються на нашому виборі спроб, зусиль і визначають ширше тло, на якому й можна зрозуміти наші цілі. Сказати, що людина — це історична істота, означає сказати, що для реалізації спроможностей людських індивідів, які тільки живуть у будь-який один час, потрібна співпраця багатьох поколінь (чи навіть суспільств) протягом тривалого періоду часу. Звідси також випливає, що ця співпраця скеро-

ується в будь-котрий момент певним розумінням того, що зроблено в минулому, як воно інтерпретується соціальною традицією. На противагу людям, кожна тварина-індивід може й робить те, що вона переважно могла б робити, чи те, що будь-котра інша з її виду, яка тільки живе у цей самий час, могла б робити. Широта реалізованих здібностей котроїсь однієї особини виду не є назагал матеріально меншою за потенційні можливості інших їй подібних. Разючим прикладом є статева відмінність. Либонь, саме тому статевий потяг є найочевиднішим прикладом потреби особин, і людських, і тваринних, одне в одному. Однак це взаємне притягання може набувати суто інструментальної форми, коли кожна особина ставиться до іншої, як до засобу чи власної насолоди, чи продовження роду. Якщо ця прихильність не скріплена елементами любові й дружби, вона не матиме характеристичних рис соціального союзу.

Але ж багато форм життя вирізняються характерними рисами соціального союзу, поділяючи кінцеві цілі й спільні, цінні для обох заняття. Добрим прикладом цього може бути союз науки й мистецтва. Подібно до родин, друзі та інші групи є також соціальними союзами. Але є певна зручність у звертанні до простіших випадків ігор. Тут ми можемо легко вирізнити чотири типи цілей: мету гри, як її визначено правилами, скажімо, набрати найбільше одиниць рахунку; різноманітну мотивацію гравців, збудження, що вони черпають із гри, бажання розім'ятися й таке інше (може бути по-різному в різних осіб); соціальні завдання, які виконує гра і які можуть не бути виявленими, відомими гравцям чи й будь-кому в суспільстві, а виявити їх належить вдумливому спостерігачеві, й, нарешті, поділювану мету, спільне бажання всіх гравців зробити добру гру. Цієї поділюваної мети можна досягти лише тоді, коли в гру грають чесно, відповідно до правил, коли сили сторін є більш-менш рівними і всі гравці відчують, що грають добре. Коли ж цієї мети до-

сягнуто, всі мають насолоду й задоволення від однієї й тієї самої речі. Добра гра є, так би мовити, колективним досягненням, що вимагає співпраці усіх.

Але ж поділюваною метою соціального союзу не є, звісно, просто спільне бажання до однієї й тієї самої конкретної речі. Грант і Лі були одностайними у своєму бажанні володіти Річмондом, але це бажання не установило спільності поміж них. Взагалі особи хочуть подібних типів речей: свободи й можливостей, притулку й їжі, — однак ці бажання можуть їх і розсварити. Чи мають індивіди поділювану мету, це залежить від детальніших рис діяльності, що до неї схиляють їх інтереси, як вони регулюються принципами справедливості. Має існувати якась погоджена схема поведінки, де риси досконалості й насолоди кожного є доповняльними до блага всіх. Тоді кожен може насолоджуватися діями інших, як вони об'єднаними зусиллями виконують котрий-небудь прийнятний для всіх план. Багато ігор, попри свій змагальницький характер, прозора ілюструють цей тип мети: громадське бажання зіграти добру й чесну гру має бути регулятивним і дієвим, аби не зав'яли запал і насолода всіх і кожного.

Чи не в той самий спосіб можна, звісно, уявляти й розвиток мистецтва та науки, релігії й культури всіх типів, високих і низьких. Навчаючись із зусиль одне одного й оцінюючи різноманітні свої внески, людські створіння поступово вибудовують системи знання й віри; вони випрацьовують визнані техніки різних операцій і вдосконалюють стилі почування й вираження. У цих випадках спільна мета часто буває глибокою й складною, визначаючись відповідною мистецькою, науковою чи релігійною традицією, а досягнення цієї мети часто потребує років дисципліни й навчання. Істотне тут те, що мають бути поділювана спільна мета і прийнятні способи її досягнення, аби на досягнення кожного було громадське визнання. Коли цієї мети досягну-

то, усі знаходять задоволення в одному й тому самому, і цей факт, разом із доповняльною природою блага індивідів, стверджує зв'язок спільноти.

Однак я не хотів би наголошувати на випадках мистецтва й науки, а також на високих формах релігії й культури. Згідно з обраним напрямом — відмови від принципу довершеності й прийняття демократії в оцінці рис досконалості одне одного — вони не мають особливої ваги з погляду справедливості. Справді, посилення на ігри не лише має позитивну рису простоти, а й є у певні способи належнішим. Воно допомагає показати: на першому плані тут те, що існують багато типів соціального союзу та що, з перспективи політичної справедливості, нам не варто намагатися класифікувати їх за цінністю. До того ж ці союзи не мають визначеного розміру, сягаючи в діапазоні від родинних і дружніх зв'язків до набагато більших спілок. І немає тут меж часових чи просторових, бо союзи, хай навіть розділені прірвою історії та обставин, можуть усе-таки співпрацювати у справі реалізації їхньої спільної природи. Всяке добре організоване суспільство та й, по суті, більшість суспільств здогадно містять у собі соціальні союзи багатьох різних типів.

Виклавши ці зауваги як вступ до теми, тепер ми можемо пересвідчитися у тому, як принципи справедливості співвідносяться з людською соціальністю. Адже й справді це — такий собі соціальний союз соціальних союзів. Тут присутні обидві характерні риси: успішне здійснення справедливих інституцій є поділюваною кінцевою метою всіх членів суспільства, й ці інституційні форми оцінюються як добрі, благі самі по собі. Розгляньмо ж ці риси по черзі. Перша з них зовсім проста. Майже достоту, як гравці мають поділювану мету зіграти добру й чесну гру, так і члени добре організованого суспільства мають спільну ціль співпрацювати разом задля реалізації своєї власної й інших природи у способи, що допускаються засадами справедливо-

сті. Цей колективний намір є наслідком того, що всяк має дієве чуття справедливості. Кожен громадянин хоче, аби всяк (і сам він у тім числі) діяв, виходячи з принципів, на які всі пристали б у початковій ситуації рівності. Це бажання є регулятивним, як того й вимагає умова кінцевості моральних принципів, і, коли всяк діє справедливо, усі знаходять утіху в одному й тому самому.

Пояснення другої риси не таке безпосереднє, однак досить зрозуміле, зважаючи на вже сказане. Нам треба тільки відзначити ті різні способи, в які можна допевнитися, що фундаментальні інституції суспільства, справедлива конституція й головні частини правопорядку є добрими, благими самі по собі, коли ідею соціального союзу вже прикладено до основної структури як цілості. Тож, по-перше, кантівська інтерпретація дає нам змогу сказати, що дії кожного, спрямовані на підтримання справедливих інституцій, є на благо кожному. Людські створіння мають бажання виражати свою природу як вільні й рівноправні моральні особи, і роблять вони це якнайадекватніше, діючи за принципами, що їх вони визнали б у первісній позиції. Коли всі прагнуть коритися цим принципам і кожен досягає успіху, тоді індивідуально й колективно якнайповніш реалізується їхня природа, а з нею й їхнє індивідуальне та колективне благо.

Але далі: аристотелівський принцип є чинним і для інституційних форм, і для будь-якої іншої людської діяльності. Всякий конституційний лад, коли його розглядати в цьому світлі й поєднати з дрібнішими соціальними союзами повсякденного життя, надає певну структуру для цих численних спілок, являючи собою найскладніший, найрізноманітніший з усіх різновидів людської діяльності. У добре організованому суспільстві кожна особа розуміє першопринципи, що скеровують всю цілу схему, як вона має здійснюватися із покоління в покоління, і всі мають усталений намір дотримуватися цих засад у своїх життєвих планах. Отже, планові кожної осо-

би дається ширша й багатша структура, ніж він мав би за інших обставин; цей план прилагоджується до планів інших через взаємно прийнятні засади. Приватне життя кожного — це, сказати б, план у планові, а цей, вищого порядку план реалізується у громадських інституціях суспільства. Але цей ширший план не установлює панівної мети, от як, скажімо, релігійної єдності чи найбільшого верховенства культури, не кажучи вже про національні могутність і престиж, що їм підпорядковуються цілі всіх індивідів та спілок. Регулятивний громадський намір полягає швидше в тому, що конституційний лад має реалізувати засади справедливості. І ця колективна діяльність, коли аристотелівський принцип має слушність, переживається, певне, як благо.

Ми переконалися в тому, що моральні чесноти є рисами досконалості, такими атрибутами індивіда, бажати котрих як речей, що цінуються задля них самих, або ж як виявлених у заняттях, що ними ось так насолоджуються, від себе й від інших є раціональним для осіб (§§66—67). Але ж зрозуміло, що ці риси досконалості виявляються у громадському й політичному житті добре організованого суспільства. Тому засада, парна до аристотелівського принципу, наводить на думку, що люди оцінюють ці атрибути й насолоджуються ними одне в одного у міру їх виявлення при співпраці задля ствердження справедливих інституцій. Звідси випливає, що колективна діяльність справедливості є панівним різновидом людського процвітання. Адже, за наявності сприятливих умов, саме через підтримування цих громадських інституцій особи найкраще виражають свою природу й досягають щонайширших регулятивних рис досконалості, на які лише кожен із них здатен. Водночас справедливі інституції допускають і заохочують різноманітне внутрішнє життя спілок, у яких індивіди реалізують свої конкретні цілі. Отже, громадська реалізація справедливості є цінністю спільноти.

І, як останній коментар, тут слід би зауважити, що добре організоване суспільство не відкидає розподілу праці у найзагальнішому розумінні слова. Звісно, найгірші аспекти цих розподілів можуть бути подолані: нікому не потрібно перебувати у рабській залежності від інших і мусити вибирати з-поміж монотонних і рутинних занять, що умертвляють людську думку й сприйнятливість. Кожному можна пропонувати таке розмаїття завдань, щоб різні елементи його природи таки знайшли собі відповідне вираження. Але навіть коли робота є значущою для всіх, ми не повинні долати, та й не повинні хотіти це зробити, нашу залежність від інших. У цілковито справедливому суспільстві особи шукають свого блага в способи, характерні для них самих, покладаючись при цьому на своїх товаришів у поранні тих робіт, що самим їм не впорати, а також тих речей, які вони могли б робити, але з котроїсь причини не зробили. Спокусливо припустити, що всяк міг би реалізувати свої здібності, а принаймні дехто міг би стати й довершеним взірцем людини. Але це неможливо. Це така риса людської соціабельності, що самі по собі ми — лише частини того, чим би ми могли бути. Ми мусимо покладатися на інших у досягненні тих рис досконалості, що їх нам бракує взагалі чи що їх нам доводиться лишати невикористаними. Колективна діяльність суспільства, уся множина спілок, громадського й державного життя тієї найбільшої спільноти, що їх регулює, стримує наші зусилля й окреслює, яким має бути наш внесок. І все ж таки благо, досягнуте за допомогою спільної культури, набагато перевищує нашу працю в тому розумінні, що ми перестаємо бути простими фрагментами: та частина нас, яку ми реалізуємо безпосередньо, прилучається до ширшого справедливого облаштування, що його цілі ми стверджуємо. Розподіл праці долається не через ставання кожного довершеним у всьому в самому собі, а завдяки охочо виконуваній значущій роботі в рамках такого чи іншого справедли-

вого соціального союзу соціальних союзів, де всі можуть вільно брати участь залежно від своїх нахилів.

80. Проблема заздрості

Від самого початку я виходжу з припущення, що особи у первісній позиції не спонукаються певними психологічними схильностями (§25). Раціональний індивід не улягає заздрості, принаймні коли відмінності між самим собою та іншими не уявляються наслідком несправедливості й не переходять через певні межі. І сторони не зазнають впливу різних ставлень до ризику й непевності а чи впливу різних тенденцій домінувати чи підпорядковуватися тощо. Ці особливі психології я також уявив поза запоною незнання разом з обізнаністю сторін про свою концепцію блага. Одне пояснення для цих застережень таке, що на виборі концепції справедливості скількимога не повинні позначатися всілякі випадковості. Прийняті засади мають бути безваріантними стосовно відмінностей у цих нахилах — із тієї самої причини, що ми хочемо, аби вони були чинними незалежно від індивідуальних преференцій та соціальних обставин.

Ці припущення ув'язуються з кантівською інтерпретацією справедливості як чесності й значно спрощують доведення з погляду первісної позиції. Індивідуальним відмінностям у цих нахилах не захитати сторін, чим уникаються результуючі ускладнення в договірному процесі. Без досить визначеної інформації про те, яка конфігурація ставлень існувала доти, особа може й не зуміти сказати, якої угоди буде досягнуто (коли буде досягнуто взагалі). І в кожному разі вона буде випадковою відносно висунутої конкретної гіпотези. Коли нам не пощастить довести якогось відмітного достоїнства з моральної точки зору в постульованому наборі спеціальних психологій, то прийняті засади вийдуть довільними і вже не будуть наслідком розсудкових умов.

Оскільки ж заздрість розглядається взагалі як щось таке, чого слід уникати й боятися, принаймні коли вона набирає сили, то видається бажаним, щоб на виборі принципів ця риса по змозі не відбивалася. Тому з причин і простоти й моральної теорії я припускаю відсутність заздрості й брак знання спеціальних психологій.

Проте ці схильності таки існують і якимось чином їх та треба враховувати. Тож я поділив доведення засад справедливості на дві частини: перша частина будується на допіру згаданих припущеннях, ілюструючись більшістю наведеної досі аргументації; друга частина цікавиться, чи добре організоване суспільство, що відповідає прийнятій концепції, справді породжуватиме емоції заздрості й взірці психологічного ставлення, які підірватимуть облаштування, що їх воно має за справедливі. Спочатку ми розмірковуємо так, ніби немає ніякої проблеми заздрості й особливої психології, а далі, допевнившись, на котрих принципах зупиняться сторони, ми перевіряємо, чи визначені так справедливі інституції викликають і заохочують ці схильності до такої міри, щоб соціальна система стала нездійсненною й несумісною з людським благом. У такому разі прийняту концепцію справедливості слід переглянути. Коли ж з'ясується, що породжені схильності підтримують справедливі інституції чи легко до них пристосовуються, тоді першу частину доведення й підтверджено. Істотною перевагою цієї двоетапної процедури є те, що жоден із конкретних букетів ставлень не приймається як даність. Ми просто перевіряємо розважливість наших початкових припущень і виведених нами з них висновків у світлі примусових обмежень, що накладаються загальними фактами нашого світу.

Я розгляну проблему заздрості як ілюстрацію того способу, яким особлива психологія потрапляє до нашої теорії справедливості. Хоча кожна окрема психологія безперечно порушує різні питання, але загальна процедура може бути здебільшого одна й

та сама. Почну із зазначення причини, чому заздрість становить проблему, а саме — той факт, що нерівності, санкціоновані принципом різниці, можуть бути настільки великими, що породять заздрість у соціально небезпечних масштабах. Щоб прояснити цю можливість, доречно буде провести розрізнення між заздрістю загальною і конкретною. Та заздрість, яку переживають найменш привілейовані до краще влаштованих у житті, є зазвичай загальною заздрістю в розумінні, що вони заздять краще обласодіяним за типи благ, а не за конкретні речі їхньої власності. Вищим класам заздять, скажімо, тому, що вони мають більше багатства й можливостей; заздрісники хотіли б мати подібні вигоди собі. Конкретна ж заздрість, на противагу загальній, є типовою для суперництва й змагання. Ті, хто програє у змаганні за посади й честь, чи за прихильність інших, бувають схильні заздрити успіхові своїх суперників і жадати здобутої іншими речі. Отже, наша проблема полягає в тому, чи існує ймовірність того, щоб засади справедливості, а надто принцип різниці з чесною рівністю можливостей, породили на практиці забагато руйнівної загальної заздрості.

Тепер я повертаюся до того визначення заздрості, яке видається підходящим для цього питання. Припустімо, для кращого уявлення, що необхідні міжособистісні порівняння виконано в термінах об'єктивних первинних благ: свободи й можливості, прибутку й достатку, — до яких я задля простоти удавався для визначання сподівань у застосунку до принципу різниці. Тоді ми можемо уявити заздрість як схильність розглядати з ворожістю більше благо інших, хай навіть їхня більша за нашу опчасливленість і не виводиться з наших вигод. Ми заздримо особам, чиє становище вище за наше (оцінене за певним погодженим індексом благ, як зазначено вище), і ми ладні позбавити їх тих їхніх більших переваг, хай навіть ми самі при цьому дещо втрачимо. Коли інші знають про нашу заздрість, вони

можуть почати боятись за свої кращі обставини й намагатися вжити застережних заходів супроти ворожих дій, до яких схиляє нас наша заздрість. Так тлумачена заздрість є неvigідною для обох сторін: індивід, що заздрить іншому, ладен піти на такі вчинки, що зашкодять обом, хай навіть розбіжність між ними й зменшиться достатньою мірою. Так Кант, за чийм визначенням я в основному і йду, цілком слушно говорить про заздрість як про один із гріхів людиноненавистництва⁵.

Це визначення потребує коментування. Насамперед, як завважає Кант, часто буває так, коли ми відкрито говоримо про більше благо інших як про гідне заздрості. Тож ми можемо згадати про гідну заздрості гармонію щасливої подружньої пари чи родини. Подібним чином хтось може сказати когось, що заздрить його більшим можливостям чи здобуткам. У цих випадках доброякісної заздрості, як я їх називатиму, немає ні наміру, ні вираження злої волі. Ми ж не бажаємо, наприклад, аби той шлюб чи та родина стали не такими щасливими чи гармонійними. Ми цими узвичаєними умовними виразами стверджуємо цінність певних речей, що їх мають інші. Ми вказуємо, що, хоч ми й не володіємо подібними рівноцінними благами, вони справді варті того, щоб їх прагнути. І від тих, кому ми адресуємо ці спостереження, ми сподіваємося, що вони сприймуть це як вияв похвали з нашого боку, а не як призивітку нашої ворожості. Трохи відмінний випадок — наслідувальної, змагальницької заздрості, яка спонукає нас до намагань досягти того, що мають інші. Вигляд їхнього більшого блага змушує нас прагнути, в соціально добродішні способи, подібних речей собі⁶. Тож власне заздрість, на противагу доброякісній заздрості, яку ми виражаємо вільно, є різновидом злоби, схильної шкодити і своєму об'єктові, й суб'єктові. Ось чим може стати змагальницька заздрість за певних умов поразки й переживання невдачі.

Наступний момент той, що заздрість не є моральним почуттям. Для пояснення її не потрібно посылатися ні на які моральні засади. Тут досить сказати, що краще становище інших привертає нашу увагу. Нас пригнічує їхній талан, і ми більше вже не цінуємо того, що маємо, так само високо, як цінували досі, й це почуття скривдженості та втрати пробуджує в нас злість і ворожість. Тож треба нам бути обачними, аби не плутати заздрості з обуренням. Бо обурення — це моральне почуття. Коли ми обурюємося через наші менші, ніж у інших, статки, це, либонь, тому, що ми вважаємо їхні більші статки за результат несправедливих інституцій чи злочинної тих інших поведінки. Ті, хто виражає обурення, мають бути готовими довести, чому певні інституції є несправедливими або яким чином інші їх скривдили. Заздрість від моральних почуттів відрізняє відмінний спосіб її витлумачення, певний тип перспективи, з якої розглядається ситуація (§73).

Ми повинні також відзначити ті неморальні почуття, що пов'язані із заздрістю, але не є нею. Зокрема ревність і скупість — це, сказати б, зворотний бік заздрості. Особа, котрій краще ведеться, може бажати, аби не такі ошчасливлені, як вона, залишалися на своєму місці. Вона ревнує своє вище становище й шкодує для них тих більших пільг, що поставили б її нарівні з нею. А коли ця схильність переростає в небажання дати їм ті привілеї, яких вона не потребує і якими сама не може скористатися, тоді ця особа вже керується злостивістю⁷. Ці схильності є колективно шкідливими так само, як і заздрість, оскільки скнарий і злостивий чоловік ладен навіть пожертвувати чимось, аби зберегти дистанцію між собою та іншими.

Досі я розглядав заздрість і скупість як пороки. Як ми вже переконалися, моральні чесноти належать до оснащених широкою основою рис характеру, що їх бажати одне від одного як партнерів є раціональним для осіб (§66). Отож пороки — це неба-

жані риси з широким підґрунтям, з-поміж яких злостивість і заздрість є чистими випадками, бо вони всім на шкоду. Звісно, сторони віддадуть перевагу таким концепціям справедливості, реалізація яких не викликати цих схильностей. Від нас зазвичай сподіваються, що ми утримуватимемось від підказуваних ними дій і вживатимемо необхідних заходів, аби їх позбутися. Проте іноді обставини, які викликають заздрість, бувають такими непереборними, що, знаючи людську природу, хто б дійшов такого нерозуму, аби вимагати від будь-кого притлумити свої злостиві почуття. Втрата, пониження в статусі особи можуть бути такими великими, що завдадуть шкоди її самоповазі, а ми, зважаючи на її становище, можемо поспівчувати її почуттю втрати. Справді-бо, ми можемо ображатися, обурюватися, що нас поробили заздрісними, адже суспільство може допустити такі величезні прірви в розподілі цих благ, що за існуючих суспільних умов ці розбіжності не можуть не спричиняти втрати самоповаги. Для тих, хто страждає від цієї кривди, почуття заздрості не є ірраціональним, а вдоволення їхньої злостивості стає їм за благо. Коли заздрість є реакцією на втрату самоповаги за обставин, за яких нерозважливо було б сподіватися від когось інших почуттів, я скажу, що це можна вибачити. Оскільки самоповага є головним первинним благом, то сторони, як я припускаю, не погодяться вважати цей тип суб'єктивної втрати за іррелевантний. Ось чому питання полягає в тому, чи ймовірно, щоб основна структура, котра задовольняє принципи справедливості, породила стільки виправданої заздрості, що доведеться переглянути вибір цих засад.

81. Заздрість і рівність

Тепер ми вже готові розглянути ймовірність виправданої загальної заздрості у добре організованому суспільстві. Я обговорю лише цей ви-

падок, оскільки проблема наша полягає в тому, чи засади справедливості є розсудковим, розважливим заходом з огляду на схильності людських істот, зокрема на їхню відразу до відмінностей в об'єктивних благах. Тепер я припускаю, що головним психологічним коренем схильності до заздрощів є брак упевненості в собі, в нашій самовартості, який поєднується з почуттям безсилля. Наш спосіб життя позбавлений запалу, й ми відчуваємося безсилими його змінити чи розжитися на засоби, аби робити те, що нам іще хочеться робити⁸. І навпаки: хто-небудь, певний вартості свого життєвого плану й своєї здатності його виконати, не буває схильним до злостивості й не потерпає ревниво за свій талант. Він не має бажання, навіть коли б і міг, загладити вигоди інших за рахунок деяких своїх втрат. Із цієї гіпотези випливає, що найменш привілейовані бувають схильними тим дужче заздрити кращому становищу облягодіяніших, чим слабкіша в них самоповага й чим дужче їхнє відчуття, ніби їм годі поліпшити свої перспективи. Подібним чином і конкретна заздрість, викликана конкуренцією й суперництвом, ймовірно буває тим дужчою, чим гірша у заздрісника поразка, бо удар по впевненості в собі для скривдженого завжди тяжчий, а втрата може здаватися непоправною. Однак нас тут цікавить переважно загальна заздрість.

Я припускаю, що є три умови, які заохочують зловорожі спалахи ревності. Перша з них — це зазначена допіру психологічна умова: особам бракує твердої впевненості у своїй самовартості і в здатності робити щось вартісне. Друга (й одна з двох соціальних умов): багато випадків виникає, коли ця психологічна умова переживається як болісна й пригнічуюча. Відмінність між собою й іншими унаочнюється соціальною структурою й стилем життя індивідуального суспільства. Тому не таким ошачливеним часто грубо нагадують про їхнє становище, що незрідка призводить до ще нижчої у них самооцінки й оцінки свого способу життя. І третя: вони

розглядають своє соціальне становище як таке, що не надає ніякої конструктивної альтернативи для опору привілейованим обставинам ошчасливленіших. Аби пом'якшити свої почуття муки й меншовартості, вони, буває, вирішують, що у них немає іншого вибору, як тільки завдати втрати тим краще влаштованим, хай навіть коштом певної шкоди для самих себе, якщо тільки, звісно, знов не поринуть у стан самозречення й апатії.

Але ж чимало аспектів добре організованого суспільства спрацьовують на пом'якшення цих умов, коли не на цілковите їм запобігання. Стосовно першої умови, нам зрозуміло, що, хоча це — психологічний стан, головним підбурювачем виступають суспільні інституції. Але я від самого початку стверджую, що назагал договірна концепція справедливості підтримує самоповагу громадян міцніше, ніж це роблять інші політичні засади. На громадському форумі кожен потрактовується з пошаною, яка й належить суверенній, рівноправній особі, і кожен має ті самі основні права, що були б визнані в початковій ситуації, котра розглядається як справедлива. Члени спільноти мають якесь спільне чуття справедливості, а ще вони поєднані зв'язками громадянської дружби. Я вже обговорював ці моменти у зв'язку зі стабільністю (§§75—76). Ми можемо додати, що більші вигоди декого повертаються не таким облагодіяним у вигляді відшкодовних пільг, і ніхто не припускає, ніби ті, хто дістає більшу частку, є заслуженішими з моральної точки зору. Щастя згідно з чеснотою відкидається як принцип розподілу (§48). Подібне і з принципом довершеності: незалежно від рис досконалості, що їх виявляють особи чи спілки, їхні претензії на соціальні ресурси завжди розсуджуються згідно з принципами взаємної справедливості (§50). Зважаючи на усі ці причини, не такі ошчасливлені не мають підстави розглядати самих себе як нижчих, а загальноприйняті громадські принципи підтримують їхню впевненість у собі. Вони повинні легше приймати відмінності

між ними самими й іншими, хай абсолютні чи відносні, аніж за інших форм державного устрою.

Повертаючись до другої умови: і абсолютні, й відносні відмінності, що допускаються в добре організованому суспільстві, є, либонь, меншими за ті, які часто переважали до виникнення такого соціуму. Хоча в теорії принцип різниці дозволяє неозначено великі нерівності взамін за невеликі здобутки для не таких привілейованих, але на практиці поширення прибутку й достатку не повинні бути надмірними, зважаючи на необхідні фонові інституції (§26). До того ж множинність спілок у добре впорядкованому суспільстві, коли кожна з них має своє власне налагоджене внутрішнє життя, має тенденцію зменшувати видимість, чи принаймні болісну видимість, варіювання людських перспектив. Адже ми буваємо схильні порівнювати наші обставини з умовами інших у тій самій чи в подібній до нашої групі, а чи в позиціях, що їх ми розглядаємо як релевантні до наших прагнень. Усе розмаїття спілок у суспільстві має схильність ділитися на таку велику кількість непорівнянних груп, що розбіжності між цими поділами вже й не привертають того типу уваги, який вносить неспокій у життя гірше влаштованих. І це нехтування різницями в багатстві та обставинах іще полегшується тим фактом, що, коли громадяни таки зустрічаються одне з одним, як їм випадає здібуватися принаймні у громадських і державних справах, то визнаються засади рівної справедливості. До того ж у повсякденному житті природні обов'язки пошановуються так, що привілейованіші не влаштовують зумисних хвальковитих демонстрацій свого вищого становища, розрахованих на приниження умов тих, хто має менше. Зрештою, коли усунуто умови, що схилиють до заздрості, є ймовірність й усунення ревності, скнарості й злостивості, цих зворотних сторін заздрості. Коли у не таких ошасливлених сегментів суспільства не стане заздрості, тоді ошасливленіші позбудуться ревності, скупості й злості. Взяті в су-

купності ці риси добре організованого устрою зменшують число нагод для не таких облагодіяних переживати своє становище як злиденне чи принижене. Хай навіть вони й мають певну схильність до заздрості, вона може ніколи й не дійти до сильного спалаху.

І, нарешті, розглядаючи останню умову, може видатися, ніби добре організоване суспільство може запропонувати не менше, ніж будь-який інший соціум, конструктивних альтернатив для агресивних спалахів заздрості. Принаймні проблема загальної заздрості не змушує нас переглядати вибір засад справедливості. Що ж до заздрості конкретної, то вона до певної міри є ендемічною для людського життя; пов'язана з суперництвом, вона може існувати в будь-якому суспільстві. Специфічнішою проблемою для політичної справедливості є ступінь поширення злостивості й ревності, викликаних боротьбою за пости й позиції, а ще — чи існує ймовірність того, що вони спотворять справедливість інституцій. Нелегко залагодити цю справу за відсутності докладнішої обізнаності з суспільними формами, наявними на законодавчій стадії. Але, як видається, немає підстав для того, щоб ризики конкретної заздрості виявилися гіршими в суспільстві, регульованому справедливістю як чесністю, ніж за будь-якої іншої концепції.

Тож на завершення скажу, що малоімовірно, аби засади справедливості викликали простиму загальну (чи й конкретну) заздрість до загрозливої міри. За цим випробуванням концепція справедливості знов видається відносно сталою. Тепер я хотів би коротко розглянути можливі зв'язки між заздрістю й рівністю, беручи таку рівність, що її слід визначати в різні способи, як це обумовлено теорією, що про неї йдеться. Хоча існує чимало різновидів рівності, й навіть егалітаризм припускає якісь її ступені, є й впізнавано егалітаристські концепції справедливості, хай там і допускаються певні зна-

чуці відмінності. Два принципи справедливості падають, як я припускаю, під цю рубрику.

Чимало консервативних авторів доводять, що тенденція до рівності в сучасних суспільних рухах є вираженням заздрості⁹. У цей спосіб вони намагаються дискредитувати цей напрям, приписуючи його колективно шкідливим імпульсам. Однак, перш ніж серйозно зайнятися цією тезою, треба спочатку довести, що заперечувана форма рівності є й справді несправедливою та приреченою зробити врешті-решт становище усіх, із не такими привілейованими включно, ще гіршим. І все ж таки наполягати на рівності, як її визначають два принципи справедливості, не означає дати заздрості право голосу. Це засвідчує зміст обох принципів і характеризування заздрості. Із самої природи сторін у первісній позиції впливає очевидність того, що концепція справедливості вибирається за умов, де гіпотетично нікого не спонукають злостивість і ворожість (§25). Тож і претензії на рівність, підперті двома принципами, не виникають із цих почуттів. Претензії тих, хто стверджує ці принципи, можуть іноді виражати обурення, але це, як ми вже переконалися, інша річ.

Аби довести, що засади справедливості ґрунтуються почасти на заздрості, нам довелося б стверджувати, ніби одна-дві умови первісної позиції виникають із цієї схильності. Оскільки питання стабільності не змушує нас до перегляду вже зробленого вибору, то про вплив заздрості слід говорити, посиляючись на першу частину теорії. Але кожна з обумовленостей первісної позиції має своє доведення правомірності, й ніде там немає згадки про заздрість. Наприклад, хтось покликається на функцію моральних засад як на належно загальний і публічний спосіб упорядкування претензій (§23). Авжеж, можуть існувати такі форми рівності, які й справді виникають із заздрості. Строгий егалітаризм, вчення, що наполягає на рівному розподілі усіх первинних благ, ймовірно виводиться саме з цієї схильно-

сті. Це означає те, що ця концепція рівності була б прийнята у первісній позиції тільки тоді, коли б чинним було припущення про достатню заздрісність сторін. Ця можливість ніяким чином не відбивається на двох принципах справедливості. Та відмінна концепція рівності, яку вони визначають, визнається згідно з припущенням про неіснування заздрості¹⁰.

У важливості відокремлення заздрості від моральних почуттів можна пересвідчитися на кількох прикладах. Припустімо, що заздрість вважається поширеною у вбогих селянських суспільствах. Можна припустити, що причина тут у загальній переконаності в тому, ніби сукупний соціальний набуток є більш чи менш фіксованим, тож здобуток одного обертається втратою для іншого. Соціальна система тут інтерпретується, можна сказати, як природно установлена й незмінна гра, де сума набраних очок дорівнює нулю. Але ж, по суті, коли б це переконання було поширеним і загал уявляв запас благ як певну незмінну даність, тоді припускалося б і визнання строгої протилежності інтересів. У цьому випадку було б коректним гадати, що справедливість вимагає рівних часток. Соціальний достаток тут не розглядається як наслідок взаємовигідної співпраці, а отже, тут не існує й чесної основи для нерівного розподілу вигод. Те, що називають тут заздрістю, може насправді виявитися обуренням, правомірність якого може бути чи й не бути доведеною.

Фройдіві спекуляції про походження чуття справедливості мають ту саму ваду. Він зазначає, що цей сентимент є продуктом заздрості й ревності. Оскільки, мовляв, деякі члени соціальної групи ревниво прагнуть захистити свої переваги, то не таких ошчасливлених заздрість підбурює ті переваги у них відібрати. Зрештою, всяк доходить визнання, що від взаємної ворожості усі зазнають шкоди. Тож компромісно всі сходяться на вимозі рівного ставлення й трактування. Чуття справедливості — це

реакція-формація: те, що первісно було ревністю й заздрістю, перетворилося на соціальне почуття, себто на чуття справедливості, яке наполягає на рівності для всіх. Фройд вірить, що прикладами цього процесу можуть бути інциденти дитячої кімнати й чимало інших соціальних обставин¹¹. І все ж правдоподібність його витлумачення дає змогу припустити, що початкові ставлення описані у нього коректно. За винятком кількох змін, риси, що лежать в основі виведених ним прикладів, відповідають особливостям первісної позиції. Те, що особи мають супротивні інтереси й намагаються просувати кожна свою власну концепцію блага, зовсім не одне й те саме, що їх спонукають почуття заздрості й ревності. Як ми вже переконались, саме цей тип протистояння й породжує обставини справедливості. Отже, коли діти змагаються за увагу й любов своїх батьків, на які, можна сказати, вони справедливо мають рівні претензії, тут не випадає стверджувати, нібито їхнє почуття справедливості виникає з ревності й заздрості. Звісно, діти часто бувають заздрісними й ревливими, і, безперечно, їхні моральні поняття ще настільки примітивні, що потрібні розрізнення у них іще не схоплені. Але, відкидаючи ці труднощі, ми могли б з однаковим успіхом сказати, ніби їхнє соціальне почуття виникає з обурення, з відчуття, що до них поставилися несправедливо¹². І подібним чином можна б закинути консервативним авторам, що це проста скнарість, коли краще влаштовані відкидають претензії не таких облягодіяних на більшу рівність. Але ця точка зору також потребує акуратного доведення. Не можна йняти віри ніяким звинуваченням і контрзвинуваченням без попереднього вивчення тих концепцій справедливості, що їх щиро сповідують індивіди, та їхнього розуміння соціальної ситуації, аби переконатися, наскільки міцно ці претензії ґрунтуються на цих мотивах.

Жодна з цих зауваг не має метою заперечити те, що справедливість частенько буває маскою заздрості-

ті. Кажуть: обурення, а воно може виявитись затаєною злостивістю. Але раціоналізації подібного штибу становлять додаткову проблему. Крім того, що нам випаде доводити незаснованість індивідуальної концепції справедливості на заздрості, нам іще доведеться визначати, чи тих принципів справедливості, на котрі він посилається у своєму поясненні, він щиро дотримується, як це засвідчено його застосуванням їх до інших випадків, що до них він не має причетності, чи, ще краще, в яких він зазнав би втрати, коли б тих засад дотримувався. Фройд хоче сказати більше, ніж трюїзм про часте маскування заздрості під обурення. Він стверджує, що енергія, яка слугує рушійною силою для чуття справедливості, береться з енергії заздрості й ревності та що без неї не було б ніякого (чи набагато менше було б) бажання чинити справедливість. Концепції справедливості, мовляв, мають для нас здебільшого лише ті приваби, що виводяться з цих і подібних sentimentів. Саме це твердження й підперто у Фройда хибним змішуванням заздрості з обуренням.

На жаль, нам не випадає заторкнути проблему інших різновидів особливої психології. В будь-якому випадку до них слід підходити десь так само, як і до заздрості. Намагатися оцінити конфігурацію ставлень до ризику й непевності, домінування та покори, й такого іншого, що його здатні породжувати справедливі інституції, а тоді прицінитися, чи можуть вони зробити ці інституції непрацездатними чи неефективними. А ще нам слід поцікавитися, чи є, з точки зору осіб у первісній позиції, вибрана концепція прийнятною чи принаймні стерпною, хоч би якими могли б виявитися наші особливі схильності. Причому найбільша перевага віддається тій альтернативі, котра надає місце всім цим різним тенденціям остільки, оскільки вони ймовірно можуть заохочуватися справедливою основною структурою. Існує розподіл праці, сказати б, поміж особами з протилежними нахилами. Звісно, деякотрі з цих ставлень можуть ще й заслужити

премію в той спосіб, у котрий здобуваються на неї певні розвинуті здібності, як, наприклад, готовність стати шукачем пригод і йти на незвичайні ризики. Але коли так, то проблема міцно стає на всі опори з поверненням до природних набутків й охоплюється обговоренням дистрибутивних часток (§47). Чого соціальна система достеменно не повинна робити, так це заохочувати схильності й прагнення, що їх вона неминуче придушуватиме й розчаровуватиме. Доки прояснений суспільством взірєць особливої психології чи підпирає його, чи може бути розсудливо до нього пристосованим, доти немає потреби переглядати вибір концепції справедливості. Гадаю, хоч і не довів цього, що засади справедливості як чесності проходять це випробування.

82. Підстави для пріоритету свободи

Ми вже розглянули значення пріоритету свободи та як він утілюється в різні правила першості (§§39, 46). Тепер, коли перед нами розкрито всі головні складники контрактаріанського погляду, можна оглянути й чільні підстави для цього пріоритету. Я виходжу з припущення, що, коли особи у первісній позиції знають про можливість дієвого здійснення їхніх основних свобод, вони не підуть на меншу свободу заради більших економічних вигод (§26). Лише тоді, коли соціальні умови не допускають повного установлення цих прав, можна визнавати їх обмеження. Рівні свободи можна заперечувати тільки тоді, коли необхідно міняти якість цивілізації так, щоб у належний час всяк зміг тішитися цими вольностями. Дієва реалізація всіх цих свобод у добре організованому суспільстві є довготривалою тенденцією двох принципів і правил пріоритету, коли їх послідовно дотримуються за досить сприятливих умов. Отже, наша проблема зводиться до підсумування і впорядкування підстав для першенства свободи у добре організовано-

му суспільстві, як вони бачаться з точки зору первісної позиції.

Почнімо з пригадування підстав, що містяться у першій частині доведення двох принципів. Добре організоване суспільство визначається як соціум, що дієво регулюється такою чи іншою громадською концепцією справедливості (§69). Члени подібного суспільства є вільними й рівноправними моральними особами й розглядають самі себе як таких. Себто кожен із них має, й розглядає себе як такого, що має, основоположні цілі й інтереси, в ім'я яких вони вважають за законне заявляти свої претензії одне до одного, і кожен з них має, й розглядає себе, як такого, що має, право на рівну повагу й врахування у визначенні принципів, якими повинна керуватися основна структура їхнього суспільства. А ще вони мають певне чуття справедливості, яке зазвичай керує їхньою поведінкою. Первісна позиція визначається як така, що втілює належну взаємність і рівність між особами, які так уявляються, тож, коли дано, що їхні основоположні цілі й інтереси захищено свободами, які охоплює перший принцип, вони й видають цей пріоритет принципу. Релігійний інтерес, як його гарантує рівна свобода совісті, ми розглянули як приклад (§§33—35). У зв'язку з цим треба згадати, що сторони домагаються забезпечення певного конкретного основоположного інтересу, хай навіть, коли дано запону незнання, їм відома лише загальна природа цього інтересу, наприклад, те, що це інтерес релігійний. Їхня мета — не просто дозволити сповідування такої чи іншої релігії, а релігії визначеної, себто їхньої віри, хоч би якою вона виявилася насправді (§28). Аби забезпечити їхні невідомі, але конкретні інтереси ще від первісної позиції, їх спонукають, з огляду на напруження зобов'язаності (§29), віддати першенство основним свободам.

Добре організоване суспільство розуміє також, що найвищого порядку інтерес сторін полягає в тому, як їхні інші інтереси, включно навіть з їхніми

фундаментальними інтересами, формуються й регулюються соціальними інституціями (§26). Сторони уявляють себе як вільних осіб, що можуть переглядати й змінювати свої кінцеві цілі й віддають пріоритет збереженню своєї свободи в цьому відношенні. Спосіб, що в нього засади справедливості керують основною структурою, як це ілюструється витлумаченням самостійності та об'єктивності (§78), засвідчує, що цього інтересу найвищого порядку досягають у добре організованому суспільстві.

Отже, осіб у первісній позиції спонукає певна ієрархія інтересів. Вони повинні спершу забезпечити свій інтерес найвищого порядку й свої основоположні цілі (яких їм відома лише загальна форма), а цей факт відбивається в тому верховенстві, що його вони надають свободі; набуття засобів, які дають їм змогу здійснювати й інші їхні бажання та цілі, посідає підпорядковане місце. Хай навіть та фундаментальна зацікавленість у свободі й має певну мету, а саме: дієве установлення основних свобод, — ці інтереси можуть не завжди виглядати контролюючими. Реалізація цих інтересів може унеобходити певні суспільні умови й ступінь здійснення потреб і матеріальних хотінь, і це пояснює, чому іноді можуть бути обмеженими основні свободи. Та коли вже досягнуто, оскільки вони ж перебувають у добре організованому суспільстві за сприятливих обставин, потрібних суспільних умов з рівнем задоволення потреб і матеріальних хотінь, відтоді регулятивними є інтереси вищого порядку. Справді-бо, за Міловим припущенням, ці інтереси набирають сили в міру того, як становище суспільства дає їм змогу бути дієво вираженими, так що зрештою вони виступають як регулятивні й виказують своє чільне місце¹³. Тоді основна структура покликана забезпечити вільне внутрішнє життя різних спільнот інтересів, де особи й групи намагаються досягти, у різновидах соціального союзу, що сумісний з рівною свободою, цілей і рис досконалості, яких вони прагнуть (§79). Люди хочуть здійснювати ко-

нтроль над законами й правилами, які керують їхньою спілкою, або через безпосередню власну участь у її справах, або непрямо, через представників, з якими вони поєднані зв'язками культури й суспільного становища.

Оце стільки про підстави для верховенства свободи, яке охоплено першою частиною доведення двох принципів справедливості. Тепер нам випадає повернутися до другої частини доведення й поцікавитися, чи не виявиться це верховенство підірваним різними почуттями й ставленнями, що ймовірно породжуватимуться в рамках добре організованого суспільства (§80). Але ж може видатися, що, навіть коли істотні потреби уже вдоволено, а необхідні матеріальні засоби здобуто, все одно люди не перестануть потерпати за свою відносну позицію в розподілі достатку. Тож коли ми припустимо, що всяк хотів би мати більшу пропорційну частку, результатом може бути те саме дедалі більше бажання до матеріальної розкоші. Оскільки ж кожен прагне до такої мети, якої годі досягти колективно, то можна уявити, що суспільство дедалі більше клопотатиметься підвищенням продуктивності й поліпшенням економічної ефективності. І цілі ці можуть зробитися такими панівними, що верховенство свободи виявиться підірваним. Дехто заперечував тенденцію до рівності саме на цій підставі, гадаючи, що вона викличе в індивідах одержимість їхньою відотною часткою суспільного достатку. Але, хоч це й правда, що в добре організованому суспільстві існує згодом схильність до більшої рівності, його члени мало цікавляться своєю відотною позицією як такою. Як ми вже переконалися, вони не дуже переймаються заздрістю й ревністю, роблячи переважно те, що видається їм кращим, із погляду їхнього життєвого плану й плану співгромадян, аж ніяк не жахаючись більших втрат і насолод тих інших, що соціально від них віддалені. Отже, там не існує ніяких сильних схильностей, що під'юджували б їх укорочувати свої свободи заради більшо-

го абсолютного чи відносного економічного добробуту.

Звісно, звідси не випливає, ніби у справедливому суспільстві ніхто не цікавиться проблемами статусу. Витлумаченням самоповаги як чи не найголовнішого первинного блага ми наголосили величезну значущість того, як, на нашу думку, інші цінують нас. Але в добре організованому суспільстві потреба в статусі задовольняється громадським визнанням справедливих інституцій, разом із повним та розмаїтим внутрішнім життям усієї множини вільних спільнот інтересів, які тільки допускаються рівністю свобод. Отже, основою для самоповаги у справедливому суспільстві є не індивідова прибуткова частка, а стверджуваний на державному рівні розподіл основоположних прав і свобод. А що цей розподіл рівний, то всі мають подібний і забезпечений статус, коли сходяться провадити спільні справи ширшого суспільства. І ніхто не буває схильним шукати поза конституційним ствердженням рівності якихось додаткових політичних шляхів забезпечення свого статусу. Ані, з другого боку, не хочуть люди визнавати свободу тоді, коли вона менша за рівну. З одного боку, визнання меншої свободи поставило б їх у невідгідне становище й послабило б їхні політичні позиції. А ще це мало б своїм наслідком привселюдне визнання ними своєї нижчості, як це визначено основною структурою суспільства. Подібна належність до підпорядкованої категорії у громадському житті була б воістину пригноблюючою й руйнівною для самоповаги. Отож, приставши на меншу, ніж рівна, свободу, людина може зазнати подвійної втрати. Ймовірність цього тим більша, чим справедливішим стає суспільство, оскільки рівні права й громадські ставлення взаємоповаги посідають істотне місце у підтримуванні політичної рівноваги й запевнюванні громадян у їхній самовартості. Отже, хоча соціальні й економічні відмінності між різними верствами суспільства, непорівнянні групи, як ми можемо їх називати, на-

вряд чи породять ворожнечу, ті труднощі, що постають із політичної й громадянської нерівності, а також із культурної та етнічної дискримінації, не можна легко приймати. Коли саме позиція рівноправного громадянства відповідає потребі в статусі, тоді тим необхіднішим стає пріоритет рівних свобод. Коли вибрано таку чи іншу концепцію справедливості, що прагне усунути значущість відносних економічних і соціальних переваг як підпор для людської самоповаги, тоді істотно важливим є тверде підтримування пріоритету свободи.

Тож у добре організованому суспільстві самоповага забезпечується громадським і державним ствердженням статусу рівного громадянства для всіх; розподіл матеріальних засобів полишається на самого себе відповідно до суто процедурної справедливості, що регулюється справедливими фоновими інституціями, які звужують обшир нерівностей так, що простима заздрість не виникає. Але ж цей спосіб розв'язання проблеми статусу має кілька переваг. Так, припустімо, що оцінка особи іншими й справді ґрунтується на відносному місці особи в розподілі прибутку й достатку. У цьому випадку наявність вищого статусу означала б володіння більшими матеріальними засобами, ніж у переважній частини суспільства. Кожен не може мати найвищий статус, і поліпшення становища однієї особи є погіршенням ситуації когось іншого. Соціальна співпраця задля підвищення умов самоповаги неможлива. Засоби до статусу є, сказати б, фіксованими, і здобуток кожного є втратою для кого-небудь іншого. Зрозуміло, що це становище — велике лихо. У гонитві за власною самопошаною особи перебувають у ворожих стосунках одне з одним. Виходячи з даності верховенства цього первинного блага, сторони у первісній позиції аж ніяк не хотіли б дійти до протиставлення всіх усім. Через це стало б нелегко, коли не неможливо, досягти блага соціального союзу. Найкращим вирішенням тут буде скільки-мога підтримати первинне благо самоповаги через

установлення таких основних свобод, які можна зробити по-справжньому рівними, визначивши один і той самий статус для всіх. Водночас відносним часткам матеріальних засобів відводиться підпорядковане місце. Так ми доходимо ще однієї підстави для розкладання суспільного ладу на дві частини, як це вказано принципами справедливості. Хоча ці принципи й дозволяють нерівності взамін за внески, що всім на користь, із першенства свободи випливає рівність у соціальних основах поваги.

Але ж цілком може так статися, що цю ідею неможливо здійснити повністю. До певної міри чуття самовартості людей може ґрунтуватися й на їхньому інституційному становищі та на їхній частці прибутку. Коли ж, однак, витлумачення соціальної заздрості й ревності є слушним, тоді, за наявності підхожих фонових облаштувань, ці нахили не повинні бути надмірними. Але теоретично ми можемо при потребі включити самоповагу до первинних благ, індекс яких визначає сподівання. Тоді в застосуваннях принципу різниці цей індекс може допускати наслідки простимої заздрості (§80); сподівання не таких привілейованих будуть тим нижчими, чим тяжчими виявляться ці наслідки. Чи слід удаватися до якого-небудь прилагодження — це найкраще вирішувати з погляду законодавчої стадії, де сторони мають більше інформації й застосовується принцип політичного визначення. Сказати правду, ця проблема є небажаним ускладненням. Оскільки простота сама є бажаною в громадській концепції справедливості (§49), слід по змозі уникати умов, що виявляли б простиму заздрість. Я заторкнув цей момент не на те, аби його розв'язати, а щоб тільки зазначити, що при потребі сподівання не таких привілейованих можна зрозуміти так, аби залучити й первинне благо самоповаги.

Отже, й друга частина доведення начебто підтверджує пріоритет свободи. Втім, дехто міг би закинути цьому витлумаченню пріоритету свободи те, що суспільства мають й інші способи ствердження

самоповаги й подолання заздрості разом з іншими підливними нахилами. Так у феодальній чи в кастовій системах вважається, що кожна особа має своє визначене місце у природному ладі речей. Припускається, що її порівняння обмежуються рамками її стану чи касты, причому ці категорії стають, по суті, певною кількістю непорівнянних груп, оскільки засновано їх незалежно від людського контролю й схвалено релігією та теологією. Навіть коли кому-небудь і спаде на думку засумніватися в своєму становищі, він все одно муситиме зрештою з ним змиритися, а що тут усі можуть розглядати себе як призначених на своє місце, то вважається, що всі однаково не без талану, однаково благородні в очах провидіння¹⁴. Ця концепція суспільства розв'язує проблему соціальної справедливості через усунення подумки обставин, що її породжують. Говорять, що основну структуру вже визначено, і людським створінням на неї впливати зась. Згідно з цим поглядом, припускати, ніби суспільний лад має відповідати засадам, що на них люди пристали б як рівні, — це хибно уявляти місце людини у світі.

На противагу цій ідеї, я від самого початку виходжу з припущення, що сторони у своєму прийнятті такої чи іншої концепції справедливості мають керуватися обізнаністю із загальними фактами суспільства. Тож вони беруть за само собою зрозуміле те, що інституції не є фіксованими, а змінюються з часом під впливом природних обставин, діяльності й конфліктів різних соціальних груп. Природні обмеження визнаються, але ж люди не безсилі у справі творення своїх суспільних облаштувань. Це припущення є так само частиною тла теорії справедливості. Звідси випливає, що певні способи давати раду заздрості й іншим збоченим схильностям закриті для добре організованого суспільства. Наприклад, воно не зможе стримувати їх проголошуванням хибних чи необґрунтованих переконань. Адже наша проблема полягає в тому, як годиться облаштувати суспільство, коли воно має відповідати засадам, що

їх раціональні особи з істинними загальними переконаннями визнали б у первісній позиції. Умова гласності вимагає, щоб сторони виходили з припущення, що й вони, як члени суспільства, знатимуть загальні факти. Аргументація, що веде до початкової домовленості, має бути приступною для громадського розуміння. Звісно, випрацьовуючи необхідні принципи, ми мусимо спиратися на поточну інформацію, яку визнають здоровий глузд та існуючий науковий консенсус. Але цьому немає розсудливої альтернативи. Ми мусимо визнати, що, як змінюються усталені переконання, так, можливо, змінюються й принципи справедливості, визнання яких здається раціональним. Тож коли суспільство надумає облишити такий усталений природний лад, що санкціонував його ієрархічність, і при цьому виходитиме з припущення про хибність такого переконання, тоді закладається тенденція до двох принципів справедливості в серійному їх упорядкуванні. Дієвий захист рівних свобод дедалі більше набуває першорядної ваги у справі підтримки самоповаги, чим і стверджується пріоритет першого принципу.

83. Щастя й панівні цілі

Аби мати змогу перейти до питання про благо справедливості, я розгляну спосіб, у який справедливі інституції формують наш вибір раціонального плану й втілюють регулятивний елемент нашого блага. А наближатимуся до цієї теми кружною дорогою, вертаючись у цьому параграфі до концепту щастя й відзначаючи спокус уявляти його як визначене певною панівною (домінантною) метою. А цей розгляд природним чином приведе нас до проблем гедонізму та єдності “я”. Те, як ці речі пов’язуються між собою, стане очевидним у належний час.

Раніше я говорив, що особа, з певними застереженнями, буває щасливою тоді, коли вона прос-

тує шляхом успішного здійснення (більш чи менш) раціонального життєвого плану, накресленого за (більш чи менш) сприятливих умов, причому вона небезпідставно упевнена в можливості реалізації своїх намірів (§63). Тож ми буваємо щасливі, коли наші раціональні плани добре сповнюються, коли наші важливіші цілі втілюються в життя й ми небезпідставно впевнені, що нам і далі таланитиме. Досяжність щастя залежить від обставин і талану, звідки й примітка про сприятливі обставини. Хоча мені не випадає скільки-небудь докладно обговорювати концепт щастя, нам слід розглянути декілька наступних моментів, аби вийти на зв'язок із проблемою гедонізму.

Передовсім щастя має два аспекти: одним є успішне виконання раціонального плану (схеми, розкладу занять і цілей), що його особа прагне реалізувати, а другим — її стан духу, тверда, підперта добрими підставами її впевненість у тому, що успіх триватиме й далі. До щасливості належать і певне досягнення в діяльності, й раціональна впевненість щодо остаточного результату¹⁵. Це визначення щастя є об'єктивним: плани слід прилагоджувати до умов нашого життя, а наша впевненість має спиратися на логічні переконання. Щастю можна дати ще й таке альтернативне суб'єктивне визначення: особа є щасливою, коли вірить, що оце якраз вона успішно (більш чи менш) виконує раціональний план і так далі, за попереднім визначенням, додавши застереження, що, коли вона помиляється чи її введено в оману, тоді ні випадковості, ні збіги обставин не позбавлять її тих хибних уявлень. Простий талан не викине її з того раю для дурнів. Але ж перевагу слід віддати тому визначенню, котре як найкраще впишеться в теорію справедливості й узгодиться з нашими зваженими судженнями про цінність. У цьому моменті досить буде спостерегти, що, як я вказував кількома сторінками вище (§82), ми виходимо з припущення, що сторони у первісній позиції мають правильні переконання. Вони

визнають певну концепцію справедливості у світлі загальних істин про осіб та їхнє місце в суспільстві. Тож видається природним припустити, що при формуванні своїх життєвих планів вони десь однаково наділені ясним розумом. Звісно, ніщо з цього не є строгою аргументацією. Зрештою людині доводиться схвалити те об'єктивне визначення як частину моральної теорії, що до неї воно й належить.

Приймаючи це визначення й не випускаючи з уваги поданого раніше (§§63—65) витлумачення раціональних планів, ми можемо зінтерпретувати ті особливі характеристичні риси, що приписуються щастю¹⁶. Наприклад, щастя є окремішнім, себто його вибирають заради щастя ж. Звісно, до раціонального плану входить багато (чи бодай кілька) кінцевих цілей, і будь-котру з них можна виконувати й частково, оскільки вона також і доповнює, й розвиває одну чи й більше інших мет. Взаємна підтримка поміж цілей, що здійснюються задля них самих, є важливою рисою раціональних планів, а тому зазвичай не домагаються цих мет заради них же самих. І все ж виконання цілого сукупного плану, разом із тривалою впевненістю, з якою він здійснюється, — це щось таке, що ми хочемо робити й мати лише для самих себе. Усі міркування, включно з підставами права й справедливості (удаючись тут до повної теорії блага), вже оглянуто у процесі накреслення плану. Ось чому вся ця діяльність є окремішньою.

Щастя є також самодостатнім: раціональний план, коли він здійснюється з упевненістю, робить життя цілком вартим вибору й не вимагає нічого собі на додаток. Коли обставини особливо сприятливі, а здійснення незвичайно успішне, тоді щастя буде повним. У рамках загальної концепції, що її намагається дотримуватися особа, не бракує нічого істотно важливого й не видно ніякого іншого способу, в котрий би вона здійснилася помітно краще. Тож хай навіть матеріальні засоби, що підтримують наш спосіб життя, можна завжди уявити більшими й

часто можна було б вибрати котрий-небудь відмінний взірць цілей, все одно реальне здійснення самого плану може мати, як незрідка буває з музичними творами, картинами й поезіями, певну повноту, що, хоч і занечищена обставинами й людською слабкістю, з усією очевидністю впливає з цілого. Так дехто стає зразком людського процвітання й взірцем для наслідування, бо його життя виявляється не менш повчальним за будь-котру філософську доктрину.

Отже, індивід буває щасливим протягом тих періодів, коли він успішно виконує свій раціональний план, будучи безспідставно впевненим, що його зусилля принесуть плоди. Можна сказати, що він наближається до блаженства тією мірою, якою йому незвичайно сприяють умови й повнота його життя. Однак звідси не випливає, ніби, коли хто виконує раціональний план, тим самим він домагається й щастя, принаймні зазвичай ніхто такого не має на увазі. З одного боку, щастя є не однією котроюсь ціллю з-поміж багатьох наших прагнень, а здійсненням усього сукупного задуму. Але я ще припускаю, що, по-перше, раціональні плани задовольняють примусові обмеження права й справедливості (як це обумовлює повна теорія блага). Сказати про когось, що він, мовляв, шукає щастя, не означає, либонь, нібито він ладен чи порушувати, чи стверджувати ці обмеження. Тому прийняття цих меж має робитися експліцитно, чітко. І, по-друге, гонитва за щастям незрідка передбачає домагання певних типів цілей, наприклад, життя, свободи, власного добробуту¹⁷. Тож про осіб, що безкорисливо віддаються якому-небудь праведному ділу чи присвячують своє життя поліпшенню добробуту інших, не думають зазвичай як про таких, що пошукують щастя. Хибним було б говорити це про святих і героїв а чи про тих, чиї життєві плани є до значної міри понадобов'язковими. Вони не мають тих типів цілей, що підпадають під цю рубрику, хай і не зовсім чітко окреслену. Проте святі й

герої, а також особи, що своїми намірами визнають межі права й справедливості, бувають фактично щасливими, коли їхні плани успішно здійснюються. Вони хоча й не прагнуть до щастя, однак можуть бути щасливими, борючись за ствердження справедливості й за добробут інших або ж досягаючи тих рис досконалості, які їх ваблять до себе.

Але як узагалі можливо вибирати з-поміж планів раціонально? За якою процедурою може діяти індивід, коли йому треба ухвалити подібне рішення? Тепер я хотів би повернутися до цього питання. Попереду я сказав, що раціональним є такий план, що був би вибраний із зважуючою раціональністю з-поміж того класу планів, які всі задовольняють принципи раціонального вибору й перебувають на рівні певних форм критичного міркування. Однак ми зрештою досягаємо такої точки, де нам просто доводиться вирішувати, котрому ж із-поміж тих планів ми віддаємо найбільшу перевагу, мусячи надалі вже обходитися без керівництва принципу (§64). І все ж таки є один спосіб розмірковування, про який я ще не згадував: аналізувати наші цілі. Себто ми можемо спробувати знайти докладніший або чіткіший опис предмета наших бажань, сподіваючись, що далі вже справу вирішать чинні принципи. Так може статися, що якесь повніше чи глибше характеризування того, чого ми хочемо, відкриє нам, що існує зрештою план, який охоплює все нам бажане.

Розгляньмо ще раз приклад із плануванням свята (§63). Часто, коли ми запитуємо самі себе, чому нам хочеться побувати у двох різних місцях, з'ясовується, що за тим криються певні загальніші цілі та що всі їх можна здійснити, поїхавши краще в одне місце, а не в друге. Так ми можемо хотіти вивчати певні мистецькі стилі, й подальше розмірковування може дати нам, що один якийсь план буде вищим чи однаково добрим в усіх цих відношеннях. У цьому розумінні ми можемо відкрити, що наше бажання поїхати до Парижа дужче за ба-

жання відвідати Рим. Однак часто буває, що й докладніший опис не стає вирішальним. Коли нам однаково кортить і побачити найславетнішу на весь християнський світ церкву, і найзнаменитіший музей, то ми можемо тут і застрягнути. Звісно, й ці бажання можна аналізувати далі. Ніяких міркувань типу: здебільшого бажання — це витрішків продавання, коли існує якась така характеристика, мов одкровення, того, чого ми справді хочемо. Ні, нам слід допустити можливість, ба навіть ймовірність того, що, раніше чи пізніше, а ми таки досягнемо непорівнянних цілей, з-поміж яких нам і доведеться вибирати із розважливою раціональністю. Намагаючись припасувати наші цілі одну до одної, ми можемо чепурити, перетворювати й переробляти їх у щонайрозмаїтіші способи. Удаючись до принципів раціонального вибору як до директив і формулюючи наші бажання якомога прозоріше, ми можемо звузити діапазон суто преференційного вибору, але нам годі усунути його взагалі.

Отже, невизначеність рішення начебто йде від факту, що особа має багато цілей, для яких немає готової норми порівняння, за котрою б вибирати в тому разі, коли вони суперечать одна одній. У практичному розмірковуванні є чимало зупинок і чимало способів, у які ми характеризуємо речі, що їх бажаємо задля них самих. Тож легко переконатися, чому вельми привабливою є ідея існування єдиної панівної мети (на противагу меті інклюзивній), на яку варто націлюватися¹⁸. Адже коли існує така мета, якій підпорядковуються всі інші цілі, тоді здогадно всі бажання остільки, оскільки вони є раціональними, допускають такий аналіз, котрий засвідчує використання чинних принципів. Тоді процедура здійснення раціонального вибору й концепція подібного вибору будуть абсолютно зрозумілі: розмірковування завжди цікавитиметься засобами до цілей, причому всі дрібніші цілі почергово упорядковуватимуться як засоби до однієї-єдиної панівної цілі. Вся множина кінцевих ланцюгів під-

став зрештою сходиться, збігається в одній і тій самій точці. Ось чому раціональне рішення в принципі є завжди можливим, оскільки лишаються тільки труднощі лічби й браку інформації.

Але ж істотно важливо зрозуміти, чого хоче теоретик панівної мети: власне, якогось методу вибору, щоб сам діяч міг завжди до нього вдатися, аби ухвалити раціональне рішення. Отже, існують три вимоги. Концепція розмірковування повинна точно визначити: 1) процедуру від першої особи, яка є 2) загально застосовною й яка 3) гарантує отримання найкращого результату (принаймні за сприятливих обставин поінформованості й здатності розраховувати). Ми не маємо процедур, що задовольняли б ці умови. Вибраний навмання засіб дає нам якийсь загальний метод, але раціональним він стане лише за особливих обставин. У повсякденному житті ми застосовуємо схеми розмірковування, набуті з нашої культури й модифіковані в ході нашої особистої історії. Але певності, чи ці форми рефлексії є раціональними, немає. Вони, можливо, тільки відповідають різним мінімальним нормам, які дозволяють нам хіба скласти іспити, усе тим часом відстаючи від того найліпшого, що ми могли зробити. Тож коли ми шукаємо загальної процедури, за якою можна було б так зрівноважити наші розсварені цілі, аби виокремити чи принаймні ідентифікувати в думці найкращий напрямок діяльності, тоді ідея панівної мети начебто дає просту й природну відповідь.

Тож поміркуймо, чим могла б бути ця панівна мета. Вона не може бути самим щастям, оскільки цього стану досягають лише при здійсненні котрого-небудь уже визначеного, і то незалежно, раціонального життєвого плану. Найбільше, що ми можемо сказати, це що щастя є інклюзивною метою, маючи на увазі: сам план, реалізація якого робить людину щасливою, містить і впорядковує певну множину цілей, хоч би що вони собою являли. А з другого боку, це вкрай неправдоподібно: уявляти па-

нівну мету якоюсь особистою чи соціальною ціллю, чимось на кшталт здійснення політичної влади, чи досягнення суспільного схвалення, чи то максимізування власних матеріальних набутків. Звісно ж, це суперечить нашим зваженим судженням про цінність, ба навіть поняттю людяності: отак захопитися лише однією з цих цілей, щоб навіть не пригадувати гонитву за нею задля чогось іншого, вищого. Адже панівна мета щонайменше лексично передреє всім іншим цілям, і зусилля, спрямовані на її досягнення, завжди мають абсолютну першість. Так Лойола вважає, що панівною метою є служіння Богові, розуміючи під цим спасіння нашої душі. Він послідовно визнає, що дбання про Божі промисли є єдиним критерієм для зрівноваження підпорядкованих цілей. Лише на цій підставі ми повинні віддавати перевагу здоров'ю перед хворобою, багатству перед бідністю, честі перед нечестям, довгому життю перед коротким і, додаймо, дружбі та любові перед ненавистю й ворожнечею. Ми мусимо бути байдужими, каже він, до хоч би яких прихильностей, бо вони стають надмірними, коли починають заважати нам уподібнюватися зрівноваженим шалькам терезів, готовим піти тим шляхом, що, як ми віримо, буде найкращим во славу Божу¹⁹.

Тут слід зауважити, що цей принцип байдужості сумісний із нашим насолоджуванням меншими втіхами й дозволянням собі брати участь в іграх та розвагах. Адже ці заняття знімають напруження з нашої душі, щоб відпочив дух і щоб ми стали краще підготовленими для служіння важливішим цілям. Тож і Аквінат, хоч і вірить, що видіння Бога є кінцевою метою всякого людського знання й зусилля, відводить грі й розвагам певне місце у нашому житті. Однак цим утіхам дозволено бути лише до тієї міри, щоб вони сприяли досягненню понадобов'язкової мети чи принаймні їй не заважали. Ми повинні, мовляв, ладнати все так, аби наші захоплення пустощами й жартами, любов'ю та друж-

бою не зазіхали на найповніше досягнення нашої кінцевої мети²⁰.

Екстремістська природа поглядів панівної мети часто ховається за туманністю й двозначністю пропонуваної цілі. Тож, коли Бога уявили моральною істотою (ким він, звісно ж, і має бути), водночас мету служіння йому понад усе інше лишили невизначеною до такої міри, що Божі промисли залишилися ні з одкровення не з'ясованими, ні з природної причини не очевидними. У цих межах всяке теологічне вчення про мораль має ті самі проблеми урівноважування принципів і визначення першенства, які турбують і інші концепції. Оскільки спірні питання криються саме тут, то вирішення їх, яке підноситься релігійною етикою, є лише позірним. Звичайно, коли панівну мету чітко означено як досягнення певної об'єктивної цілі, скажімо, політичної влади чи матеріального багатства, тоді чітко виявляються закладені в її основу фанатизм і нелюдяність. Людське благо є різномірним, оскільки різномірні цілі нашого "я". Хоча підпорядкування всіх наших цілей одній-єдиній меті й не порушує, строго кажучи, принципів раціонального вибору (принаймні чинних принципів), воно все одно вражає нас як ірраціональне, коли не як божевільне. "Я" спотворюється й ставиться на службу одній зі своїх цілей заради системи.

84. Гедонізм як метод вибору

Традиційно гедонізм інтерпретується в один із двох способів: або як точка зору, що єдиним справжнім благом є приємне почуття, або як психологічна теза, нібито єдиним, до чого прагнуть індивіди, є задоволення. Але я розумітиму гедонізм у третій спосіб, власне, як такий, що намагається реалізувати панівної мети концепцію розмірковування. Він є спробою довести повсякчасну можливість раціонального вибору, принаймні в принципі. Хоча ця спроба й зазнає невдачі, я коротко її

розгляну задля того світла, що його вона проливає на протилежність між утилітаризмом і контрактанською доктриною.

Ось як я уявляю собі гедоністове розмірковування. По-перше, він думає, що, коли людське життя має керуватися розсудком, то повинна існувати й панівна мета. Не існує раціонального способу зрівноважити наші суперечливі цілі одну супроти одної як засоби до котрої-небудь вищої мети. По-друге, він інтерпретує задоволення вузько як приємне почуття. Приємність як атрибут почуття й відчуття уявляється єдиним імовірним кандидатом на роль панівної мети, а тому є єдиною доброю, благою в собі річчю. Те, що саме лише, так уявлене, задоволення є благом, не обумовлюється безпосередньо як першопринцип, аби вже потім узгодитися з нашими зваженими судженнями про цінність. Скорше до задоволення приходять як до панівної мети через процес усунення. За умови можливості раціонального вибору подібна мета мусить існувати. Водночас цією метою не може бути щастя чи будь-яка об'єктивна ціль. Аби уникнути округлості першого й нелюдяності, фанатизму другої, гедоніст звертає свій погляд досередини. Він знаходить остаточну мету в котрій-небудь визначеній якості відчуття чи почуття, що його можна ідентифікувати через самоаналіз. Ми можемо припустити, при бажанні, можливість показового визначення приємності як того атрибуту, що є спільним для почуттів і переживань, до яких ми ставимся схвально і які хотіли б подовжувати, за рівності усього іншого. Отже, задля ілюстрування можна сказати, що приємність є тією рисою, яка спільна для відчування пахощів троянд, куштування шоколаду, для переживання винагородженої любові й такого іншого; аналогічно — для протилежного атрибуту болісності²¹.

Отже, гедоніст стверджує, що раціональний діяч знає достеменно, як йому визначати своє благо: він має допевнитися, котрий з відкритих перед ним планів обіцяє йому найбільшу чисту рівновагу за-

доволення чи болю. Цим планом і визначається його раціональний вибір, найкращий спосіб упорядкувати його суперечливі цілі. Тепер чинні принципи прикладаються тривіально, оскільки усі добрі, благі речі є гомогенними, а тому порівнянними, як засоби до єдиної мети — задоволення. Звісно, цим оцінкам шкодять непевності й брак інформації, тож зазвичай можуть бути зроблені лише щонайгрубіші прикидки. І все ж для гедонізму це не є справжньою трудністю: береться до уваги тут те, що максимум задоволення дає виразне уявлення про благо. Тепер нам кажуть, що ми знаємо те єдине, гонитва за яким надає нашому життю раціонального вигляду. Виходячи значною мірою саме з цих підстав, Сіджвік гадає, що задоволення має бути єдиною раціональною метою, котрою повинне керуватися розмірковування²².

Тут важливо відзначити два моменти. По-перше, коли задоволення розглядається як особливий атрибут почуття й відчуття, воно сприймається як певна міра, що на ній можна засновувати розрахунки. Міркуючи в термінах сили й тривалості приємних переживань, можна теоретично зробити й необхідні розрахунки. Метод гедонізму забезпечує процедуру вибору від першої особи, якої не дає норма щастя. По-друге, ствердження задоволення в якості панівної мети не означає, що ми маємо хоч би які конкретні об'єктивні цілі. Ми дістаємо задоволення від щонайрозмаїтіших занять та від домагання будь-якої кількості речей. Тому націленість на максимізування приємного почуття начебто найменш унікає появи фанатизму й нелюдяності, хоча все ще визначає певний раціональний метод для вибору від першої особи. До того ж тепер легко витлумачуються й дві традиційні інтерпретації гедонізму. Якщо задоволення й справді є тією єдиною метою, домагання якої дає нам змогу ідентифікувати раціональні плани, тоді вже звісно задоволення виглядатиме єдиним справжнім благом, і так ми й доходимо принципу гедонізму — через доведення

від умов раціонального розмірковування. Звідси впливає ще й такий собі варіант психологічного гедонізму, бо, хоч він і заходить надто далеко, стверджуючи, ніби раціональна поведінка завжди свідомо націлюється на задоволення, він у будь-якому випадку регулюється певним графіком діяльності, покликаним максимізувати чисту рівновагу почуття, що приносить задоволення. Оскільки це веде до відоміших інтерпретацій, фундаментальною ідеєю гедонізму, як видається, буде теза, що гонитва за втіхою надає нам єдиний раціональний метод розмірковування.

Видається очевидним, що гедонізм не спробається визначити розсудкову, розважливу панівну мету. Нам треба тільки відзначити, що, коли вже задоволення сприймається, як це й має бути, в досить визначений спосіб так, що його сила й тривалість можуть потрапляти до діячевих розрахунків, тоді більше вже немає ймовірності того, що його, задоволення, слід приймати за єдиний раціональний план²³. Звісно, віддавання переваги певному атрибуту почуття чи відчуття над усе інше є так само невірноваженим і нелюдям, як і переважне бажання максимізувати чию-небудь владу над іншими або чий-небудь матеріальний достаток. Безперечно, саме на цій підставі Сіджвік неохоче визнає те, що приємність є якоюсь конкретною якістю почуття, і все ж він мусить пристати на це, коли задоволення має слугувати, як він від нього й хоче, за кінцевий критерій для урівноважування таких ідеальних цінностей, як знання, краса й дружба, одну з одною²⁴.

А ще ж є той факт, що існують різні типи приємних почуттів, непорівнянні самі по собі, а також кількісні виміри задоволення, його сила й тривалість. Як нам їх усі зрівноважити, коли вони зайдуть у конфлікт? Чи нам слід вибрати коротке, зате сильне приємне переживання одного якогось різновиду почуття, віддавши йому перевагу перед не таким сильним, але довшим приємним пережи-

ванням іншої емоції? Арістотель каже, що добра людина при потребі не пошкодує свого життя заради друзів, бо вона воліє мати короткий період інтенсивного задоволення, аніж довгий відтинок тихої насолоди, що краще вибере рік шляхетного життя замість довгих літ жалюгідного скніння²⁵. Так, але як він цього доходить? Потім, як завважає Сантаяна, ми повинні установити відносну вартість задоволення й страждання. Коли Петрарка говорить, що тисяча втіх не варті одного болю, він тим самим приймає певну норму для їх порівняння, і та норма є основнішою за одне й друге. Особа сама повинна діпазон своїх рішень, беручи до уваги повний діапазон своїх схильностей і бажань, і колишніх, і майбутніх. Зрозуміло, що ми нікуди й аж ніяк не просунулися за межі розважливої раціональності. Проблема множини цілей постає знов і знов у рамках класу суб'єктивних почуттів²⁶.

Нам можуть заперечити, мовляв, в економіці й теорії рішень ці проблеми подолано. Але ця точка зору ґрунтується на непорозумінні. У теорії попиту, наприклад, припускається, нібито споживачеві преференції задовольняють різні постулати: вони визначають якесь повне упорядкування понад набором альтернатив, виявляючи ознаки опуклості, неперервності й такого іншого. На основі цих припущень можна довести існування функції корисності, відповідної цим преференціям у тому розумінні, що одна альтернатива вибирається, а друга ні, коли, й тільки коли, цінність функції для вибраної альтернативи є більшою. Ця функція характеризує індивідів вибір, те, чому він насправді віддає перевагу, за умови, що його преференції відповідають певним застереженням. Цим не стверджується анічогісінько з того, по-перше, як особа дає такий логічно послідовний лад своїм рішенням, та й не може ця функція претендувати на виконання ролі такої процедури вибору від першої особи, якою б хтось розважливо скористався, оскільки вона лише фіксує результат його розмірковувань. У ліпшому

випадку ті принципи, що, як припускали й досі припускають економісти, задовольняють вибір у раціональних індивідів, можуть бути подані як директиви для нас, аби ми їх враховували, приймаючи наші рішення. Але за такого розуміння ці критерії виступають просто принципами раціонального вибору (чи аналогами їх), і ми знов опиняємося там, звідки й вирушили: із розважливою раціональністю²⁷.

Тож видається незаперечним, що не існує такої панівної мети, прагнення до якої узгоджувалося б із нашими зваженими судженнями про цінність. Інклюзивна мета здійснення якого-небудь раціонального життєвого плану — це зовсім інша річ. Але невдача гедонізму із запровадженням раціональної процедури вибору не повинна викликати подив. Вітгенштайн довів, що є хибним постулювати певні особливі переживання для того, щоб пояснити, як ми відрізняємо спогади від уявлень, переконання від припущень тощо стосовно й інших ментальних актів. Подібним чином видається апіорно неймовірним, аби певні типи приємних почуттів та могли визначити якусь одиницю витлумачення, що її застосування пояснило б можливість раціонального розмірковування. Ні задоволення, ні будь-котра інша визначена мета не в змозі відігравати ту роль, яку хотів би приписати їй гедоніст²⁸.

Але ж філософи як припускали, так і досі припускають, що характеристичні переживання існують і з багатьох різних причин скеровують наше духовне життя. Тож, хоч це й видається простою справою — довести, що гедонізм нікуди нас не веде, — тут важливо переконатися, чому людину можна довести до того, що вона вдасться до такої відчайдушної затії. Я вже називав одну можливу причину: бажання звузити обшир суто преференційного вибору при визначенні нашого блага. У телеологічній теорії будь-яка невиразність чи двозначність у концепції блага переноситься й на концепцію права. Отже, коли благо індивідів є чимось таким, ви-

рішення чого, сказати б, полишається саме на них як індивідів, то чимось подібним, у певних межах, є й проблема права. Але природно думати, що те, чим є право, не є справою чистої преференції, а тому людина намагається знайти якусь визначену концепцію блага.

Є тут, однак, ще й інша причина: всяка телеологічна теорія потребує якогось способу порівнювати різноманітні блага різних індивідів так, аби можна було максимізувати сукупне благо. Як же зробити ці оцінки? Навіть коли певні цілі слугують для організації взятих окремо планів індивідів, їх замало, щоб визначити яку-небудь концепцію права. Тоді й видається, ніби звертання досередини, до норми приємного почуття, є спробою знайти спільний знаменник поміж множини осіб, таку собі, сказати б, міжособистісну валюту, за допомогою якої можна б точно визначати соціальне упорядкування. І це припущення буде тим нагальнішим, коли вже стверджено, що ця норма і є метою кожної особи, в міру раціональності цієї останньої.

Підбиваючи підсумки, я не хотів би сказати, нібито всяка телеологічна доктрина неминуче скочується до такого чи іншого різновиду гедонізму, аби визначити якусь логічно послідовну теорію. І все ж таки видається, що тенденція в цьому напрямі не позбавлена певної природності. Гедонізм є, можна б сказати, симптоматичним дрейфом телеологічних теорій остільки, оскільки вони намагаються сформулювати якийсь прозорий і застосовний на практиці метод морального доведення. Слабкість гедонізму віддзеркалює неможливість визначення якої-небудь підходящої означеної мети для максимізування. А це наводить на думку, що структура телеологічних доктрин розуміється докорінно хибно: від самого початку вони пов'язують право й благо в помилковий спосіб. Ми не повинні намагатися надати нашому життю форми, звертаючись спочатку до незалежно визначеного блага. Не наші цілі первинно виявляють нашу природу, а швидше принципи,

які ми визнали б для керування фоновими умовами, що за них і мають утворюватися ті цілі, а також спосіб, у який до них слід прямувати. Адже “я” є первинним відносно цілей, ним стверджуваних; навіть панівну мету належить вибирати з-поміж численних можливостей. Немає способу вийти за межі розважливої раціональності. Ось чому нам слід повернути навспак пропоноване телеологічними вченнями відношення між правом і благом і розглядати право як первинніше. Тоді моральна теорія піде розвиватися у протилежному напрямку. А зараз я спробую пояснити ці останні зауваги у світлі вчення про суспільний договір.

85. Єдність нашого “я”

Вислід попереднього обговорення буде той, що немає жодної такої мети, через посилення на яку можна було б розсудково, розважливо зробити всякий наш вибір. До визначення блага входять істотні інтуїціоністські елементи, і в будь-якій телеологічній теорії вони неминуче віді́б’ються на праві. Класичний утилітарист намагається уникнути цього наслідку за допомогою гедоністського вчення, але намарне. Однак ми не можемо на цьому зупинитися; ми повинні знайти конструктивне вирішення проблеми вибору, яку намагається розв’язати гедонізм. Тож ми знов стаємо перед запитанням: коли немає єдиної мети, котра б визначала належний взірєць цілей, як нам тоді реально ідентифікувати такий чи інший життєвий план? Але ж відповідь на це запитання вже дано: раціональним є такий план, що був би обраний із розважливою раціональністю, як це визначено повною теорією блага. Лишається допевнитись, чи є, у рамках контексту доктрини суспільного договору, ця відповідь абсолютно задовільною та чи при цьому не виникають проблеми, що докучають гедонізму.

Як я вже говорив, моральну особистість характеризують дві здатності: одна — на таку чи іншу концепцію блага, а друга — на таке чи інше чуття справедливості. При їх реалізації перша виражається в раціональному життєвому плані, а друга — в регулятивному бажанні діяти згідно з певними засадами права. Отже, моральна особа — це суб'єкт із ним вибраними цілями, суб'єкт, чия основоположна преференція вимагає умов, що дали б йому змогу створити такий спосіб життя, котрий виражав би його природу як вільної й рівноправної раціональної істоти настільки повно, наскільки це дозволяють обставини. Але ж єдність особи виявляється у логічній послідовності її плану, причому цілісність ця засновується на бажанні вищого порядку дотримуватися, у способи, сумісні з чуттям права й справедливості, засад раціонального вибору. Звісно, особа формує свої цілі не всі зразу, а лише поступово; однак вона здатна, у допущені справедливостю способи, формулювати й здійснювати такий чи інший життєвий план, зіпліючи тим самим докупи й свою єдність.

Відмітною рисою всякої концепції панівної мети є те, як, за її припущенням, досягається єдність “я”. Тож у гедонізмі “я” стає цілістю через намагання максимізувати суму приємних переживань у рамках психічних меж. Раціональне “я” мусить установлювати свою єдність у цей спосіб. Оскільки ж задоволення є панівною метою, то індивідові байдуже до всіх аспектів самого себе: свої природні набутки, духовні й тілесні, ба навіть свої природні нахили й прихильності, він розглядає як певну кількість матеріалів для отримання приємних переживань. До того ж не просто домагаючись задоволення як своєї насолоди, а просто як насолоди, що надає єдності його “я”. А питання, чи слід домагатися його задоволення, а чи й інших також, заторкує додаткову проблему, якої можна й не чіпати, поки ми маємо справу з благом однієї особи. Та коли розглянемо проблему соціального вибору, тоді з'ясу-

ється, що утилітаристський принцип у його гедоністській формі є абсолютно природним. Адже коли всякий індивід має впорядковувати свої розмірковування через пошук панівної мети задоволення й ні в який інший спосіб не може забезпечити свою раціональну особистісність, тоді скидається на те, що певна кількість осіб повинна у своїх спільних зусиллях прагнути впорядкувати свої колективні дії через максимізування приємних переживань усієї групи. Тож достоту, як один святий, коли він діє самотужки, повинен працювати задля слави Божої, так і члени спілки святих мають співпрацювати разом, роблячи все, що тільки треба, заради тієї самої мети. Різниця між індивідуальним і соціальним випадками полягає в тому, що ресурси нашого “я”, його ментальні й фізичні здатності, разом з емоційною чутливістю й бажаннями, поміщаються у відмінний контекст. В обох випадках ці матеріали слугують панівній меті. Але, залежно від інших наявних для співпраці чинників, максимізувати слід задоволення нашого “я” або ж соціальної групи.

Далі: коли одні й ті самі типи міркувань, що ведуть до гедонізму як теорії вибору від першої особи, застосовуються до теорії права, тоді цілком правдоподібним виглядає й принцип корисності. Адже припустімо спочатку, що щастя (визначене в термінах приємного почуття) є єдиним благом. Тоді, як визнають навіть інтуїціоністи, максимізувати щастя має котрий-небудь принцип права, щонайменше схожий на правдоподібний. Коли цей принцип не є єдиним регулятором, тоді має бути якийсь інший критерій на кшталт розподілу, котрому слід надати певної ваги. Але посиленням на яку панівну мету соціальної поведінки належить урівноважувати ці норми? Оскільки ця мета мусить існувати, якщо судження права мають бути аргументованими, а не довірливими, то принцип корисності ніби точно визначає необхідну ціль. Жоден інший принцип не має рис, потрібних для визначення кінцевої мети правильної поведінки. Гадаю, що знач-

ною мірою саме ця аргументація лежить в основі Мілового так званого доказу корисності²⁹.

Але ж у справедливості як чесності пріоритет права разом із кантівською інтерпретацією здійснюють повний поворот перспективи. Аби переконатися в цьому, нам досить лише пригадати риси первісної позиції й природу вибраних засад. Сторони розглядають моральну особистість як основоположний аспект “я”, а не здатність на насолоду й страждання. Вони не знають, які в осіб кінцеві цілі, й відкидають усі концепції панівної мети. Тож їм і не спаде на думку визнати принцип корисності в його гедоністській формі. Сторони мають не більше підстав пристати на цей критерій, ніж максимізувати будь-яку іншу конкретну мету. Вони уявляють себе як істот, що можуть вибирати й таки вибирають свої кінцеві цілі (завжди у множині). Достоту як одна особа має визначитися зі своїм життєвим планом у світлі повної обізнаності (в цьому випадку не накладаються ніякі обмеження), так і множина осіб повинна упорядкувати умови їхньої співпраці в ситуації, що надає всім справедливу представленість як моральних істот. Метою сторін у первісній позиції є установлення справедливих і сприятливих умов, аби кожен міг сформувати свою власну цілісність. Їхнім основоположним інтересом у свободі й засобах для чесного користання нею є вираження їхнього бачення себе як насамперед моральних осіб із рівним правом вибирати свій спосіб життя. Отже, вони визнають два принципи справедливості, класифікуючи їх у серійному порядку, наскільки це дозволяють обставини.

Тепер нам слід пов'язати ці зауваги з проблемою неозначеності вибору, з якої ми й починали. Головна ідея тут та, що, за наявності пріоритету права, вибір нашої концепції блага формується у визначених межах. Засади справедливості й реалізація їх у соціальних формах визначають межі, в яких відбуваються наші розмірковування. Істотну єдність нашого “я” уже забезпечено концепцією права. До то-

го ж у добре організованому суспільстві ця єдність для всіх одна й та сама; у кожного концепція блага, як її дано його раціональним планом, виступає таким собі підпланом більшого вичерпного плану, що регулює спільноту як соціальний союз соціальних союзів. Уся множина різнорозмірних спілок і цілей, будучи прилагодженими одна до одної громадською концепцією справедливості, спрощує рішення, пропонуючи визначені ідеали й форми життя, що їх розвивали й випробовували незліченні індивіди, а то й покоління. Тож ми, накреслюючи наш життєвий план, не розпочинаємо все з нуля: нам не потрібно вибирати з незліченних можливостей, от ніби немає ніякої даної структури чи виразних контурів. Тож хоч і немає алгоритму для визначення з нашим благом, хоч немає процедури вибору від першої особи, але пріоритет права й справедливості надійно обмежує ці розмірковування, так що вони стають піддатливішими. А що основні права й свободи уже твердо встановлено, то й наші вибирання не можуть спотворити наших претензій.

Але ж за наявності першенства права й справедливості ця невизначеність із концепцією блага завдає куди менше клопоту. По суті, міркування, що спонукають телеологічну теорію брати собі поняття панівної мети, втрачають при цьому свою силу. По-перше, суто преференційні елементи вибору, хоч і не усунуті, лишаються все-таки замкненими у рамках тих примусових обмежень, які є у нас напихваті. Оскільки це не відбивається на претензіях людей одне до одного, то й ця невизначеність лишається відносно нешкідливою. До того ж у межах допущеного принципами права немає потреби ні в якій нормі правильності поза рамками розважливої раціональності. Якщо індивідів життєвий план відповідає цьому критерію та якщо індивідові пощастить його здійснити, ще й переконуючись при цьому в його вартісності, тоді немає підстав заявляти, буцім краще було б, коли б індивід був робив щось інше. Ми не повинні просто припускати якусь

унікальну визначеність нашого раціонального блага. Із точки зору теорії справедливості це припущення зайве. І, по-друге, від нас не вимагається виходити за рамки розважливої раціональності, аби лиш визначити яку-небудь прозору й здійсненну концепцію права. Принципи справедливості мають визначений зміст, і аргументація на їх обґрунтування послуговується лише вузьким витлумаченням блага й списку первинних благ. Коли ж концепцію справедливості визначено, тоді пріоритет права гарантує верховенство її принципів. Отже, обидва міркування, що роблять концепції панівної мети привабливими для телеологічних теорій, відсутні в доктрині суспільного договору. Такий наслідок повертання структури навспак.

Раніше, ще коли вводив кантівську інтерпретацію справедливості як чесності, я був згадав, що є таке розуміння, в якому умову одностайності засад справедливості пристосовано так, щоб вона виражала навіть природу одиничного “я” (§40). На перший погляд це припущення видається парадоксальним. Як може вимога одностайності не спромогтися бути примусовим обмеженням? Одна причина тут та, що запона незнання забезпечує, аби всяк будував доведення в один спосіб, і таким чином ця умова задовольняється, як щось само собою зрозуміле. Але глибше пояснення криється в тому фактові, що вчення про суспільний договір має структуру, протилежну будові всякої утилітаристської теорії. У цій останній кожна особа накреслює свій раціональний план без перешкод і за повної обізнаності, а тоді вже суспільство переходить до максимізування сукупного здійснення результуючих планів. А з другого боку, в справедливості як чесності усі заздалегідь пристають на ті засади, що згідно з ними повинні залагоджуватися їхні взаємні претензії одне до одного. Тоді цим засадам надається абсолютне верховенство, щоб вони безвідмовно регулювали соціальні інституції й щоб кожен складав свої плани у згоді з ними. Коли трапляються пла-

ни, що не узгоджуються із засадами, їх слід переглядати. Отаким чином, на перших певних основоположних структурних рисах, спільних для планів усіх і кожного, й запроваджується попередня колективна угода. Природа “я” як вільної й рівноправної моральної особи одна й та сама для всіх, і цей факт виражено в подібності основної форми раціональних планів. До того ж, як це засвідчено поняттям суспільства як соціального союзу соціальних союзів, члени спільноти беруть участь у природі одне одного: ми оцінюємо дії інших, як речі, що їх могли б робити ми, але їх роблять вони для нас, а те, що робимо ми, подібним чином робиться для них. Оскільки “я” реалізується в діяльностях багатьох “я”, то стосунки справедливості, що узгоджуються з принципами, на які пристали б усі, найкраще підходять для вираження природи кожного. Зрештою, тоді вимога одностайної згоди пов’язується з ідеєю людських істот, що, як члени соціального союзу, шукають цінностей спільноти.

Можна подумати, ніби, коли вже засадам справедливості віддано першенство, тоді й з’являється якась панівна мета, що й організовує зрештою наше життя. Але в основі цієї думки лежить непорозуміння. Звісно, принципи справедливості лексично передують засадам дієвості, а перший принцип має верховенство над другим. Звідси випливає, що устанавлюється певна ідеальна концепція суспільного ладу, яка має регулювати напрям змін і зусилля реформування (§41). Але ж саме принципи індивідуального обов’язку й зобов’язання і визначають претензію цього ідеалу до осіб, а ці останні не роблять його всеконтролюючим. Далі: я від самого початку виходжу з припущення, що пропонувана панівна мета належить до котрої-небудь телеологічної теорії, у якій, за визначенням, благо формулюється незалежно від права. Роль цієї мети зводиться почасти до надання достатньої точності концепції права. У справедливості як чесності не може бути ніякої панівної мети в цьому розумінні,

та й, як ми переконалися, для нашого завдання такої й не потрібно. І нарешті: панівна мета всякої телеологічної теорії визначається так, що нам ніколи в житті не досягти її остаточно, а тому вона завжди вдається до наказу рухатися вперед. Пригадаймо тут попередні зауваги стосовно того, чому принцип корисності не надається реально до лексичного впорядкування: пізніші критерії ніяк не вступають у гру, хіба в спеціальних випадках, коли треба розірвати зв'язки. А принципи справедливості, з другого боку, репрезентують більш чи менш визначені соціальні цілі та обмеження (§8). Хай-но ми зреалізуємо певну структуру інституцій, як дістанемо свободу визначати й здійснювати наше благо в межах допущеного його облаштуваннями.

З огляду на ці міркування, протилежність між телеологічною теорією й доктриною суспільного договору можна виразити в ось такий інтуїтивний спосіб: перша визначає благо локально, наприклад, як більш чи менш гомогенну властивість чи рису досвіду, маючи його за таку собі екстенсивну величину, що її слід максимізувати понад певну сукупність, тоді як друга рухається в протилежному напрямі через ідентифікування певної послідовності дедалі специфічніших структурних форм правильної поведінки, що з них кожна закладається ще в попередній, і в цей спосіб працюючи від загальної структури цілого до все чіткішого визначення його частин. Гедоністський утилітаризм є класичним випадком першої процедури, ілюструючи її з переконливою простотою. Справедливість як чесність символізує другу можливість. Отже, чотириступенева послідовність (§31) формулює певний порядок угод і запроваджень, покликаних вибудувати в кілька етапів якусь ієрархічну структуру засад, норм і правил, а вона, коли її послідовно застосовувати й дотримувати, приведе до котрої-небудь визначеної конституції для соціальної діяльності.

Але ж ця послідовність не націлена на повне й точне визначення поведінки. Швидше ця ідея по-

кликана наближати до нас кордони, хоч би якими вони були невиразними, що в їхніх рамках індивіди й спілки вільні домагатися своїх цілей, а розважливій раціональності відкрито простір для гри. В ідеалі це наближення мусить доходити до своєї межі, в тому розумінні, що з кожним наступним кроком випадки, які лишаються невитлумаченими, мають усе менше й менше значення. Поняттям, яке спрямовує всю побудову, є концепт первісної позиції з його кантівською інтерпретацією: це поняття містить у собі елементи, що вибирають, яка інформація є релевантною на кожній стадії, й породжують певну послідовність прилагоджень, підхожих для випадкових умов існуючого суспільства.

86. Благо чуття справедливості

Тепер, коли перед нами розкрилися всі частини теорії справедливості, ми можемо завершити доведення відповідності. Досить звести докупи всі різні аспекти добре організованого суспільства й подивитися на них у належному контексті. Концепти справедливості й благості пов'язуються з різними засадами, тож питання відповідності зводиться до того, чи ці дві “родини” критеріїв узгоджуються одна з одною. Або точніше: кожний концепт із пов'язаними з ним принципами визначає таку точку зору, з якої можна оцінювати інституції, дії й життєві плани. Чуття справедливості є дієвим бажанням застосовувати принципи справедливості й діяти згідно з ними, а отже, й з точки зору справедливості. Отже, слід установити саме те, що раціональним (як визначено вузькою теорією блага) для членів добре організованого суспільства є стверджувати їхнє чуття справедливості як регулятивне для їхнього життєвого плану. Залишається довести, що ця схильність приймати погляд справедливості й ним керуватися узгоджується з індивідовим благом.

Питання, чи гармонують один з одним ці два підходи, є, либонь, вирішальним чинником у визначенні стабільності. Але гармонійність не є безперечним висновком навіть у добре організованому суспільстві. Ми повинні її перевірити. Звісно, питання не про раціональність вибирання принципів справедливості у первісній позиції. Аргументи на користь цього рішення вже наведено, тож, коли воно слушне, справедливі інституції є колективно раціональними й корисними для кожного, якщо дивитися з доладно загальної перспективи. Також є раціональним для кожного спонукати інших до підтримання цих облаштувань та до здійснення їхніх обов'язків і зобов'язань. Проблема тут, чи належить реґулятивне бажання прийняти погляд справедливості до індивідуального власного блага, коли розглядати його у світлі вузької теорії без обмежень в обізнаності. Нам хотілося б знати, чи це бажання справді є раціональним: коли раціональне для когось одного, то раціональне й для всіх, а отже, й не існує тенденції до нестабільності. Щоб було точніше, розгляньмо будь-котру дану особу в добре організованому суспільстві. Вона знає, як я припускаю, що інституції є справедливими та що й інші мають (і далі матимуть) чуття справедливості, подібне до того, що в неї, а тому коряться (й надалі коритимуться) цим облаштуванням. Ми хочемо довести, що з цими припущеннями є раціональним для кого-небудь, як визначено вузькою теорією, стверджувати своє чуття справедливості. Життєвий план, що виступає втіленням цього, буде найкращою його відповіддю на подібні плани його товаришів, а те, що раціональне для будь-кого, є раціональним і для всіх.

Важливо не плутати цієї проблеми з питанням доведення правомірності бути справедливою людиною егоїстові. Егоїст – це той, хто відданий точці зору своїх власних інтересів. Його кінцеві цілі пов'язані тільки з ним: з його достатком і становищем, задоволеннями й суспільним престижем то-

що. Така людина може діяти й справедливо, себто робити ті речі, які робила б справедлива особа, але, поки вона лишається егоїстом, вона не годна робити їх згідно з резонами справедливої людини. Мати подібні резони – це несумісно з егоїзмом. Це просто так трапляється, що при певних нагодах точка зору справедливості й погляд його егоїстичних інтересів приводять до одного й того самого напрямку дій. Тому я не намагаюся довести, ніби в добре організованому суспільстві котрий-небудь егоїст діяв би, виходячи з чуття справедливості, чи навіть діяв би справедливо тому, що такі дії найкраще посприяли б його цілям. Ані, знов же, не випадає нам доводити, начебто егоїст, опинившись у справедливому суспільстві, дістане добру пораду, зважаючи на його цілі, перетворитися на справедливця. Радше тут нас цікавить благість, добрість усталеного бажання приймати точку зору справедливості. Я припускаю, що члени добре організованого суспільства уже мають це бажання. Питання в тому, чи цей регулятивний сентимент сумісний із нашим благом. Ми не вивчаємо справедливості чи моральну вартість дій із певних точок зору; ми оцінюємо благо бажання прийняти яку-небудь конкретну точку зору, погляд самої справедливості. А ще ми повинні оцінювати це бажання не з егоїстової позиції, хоч би якою вона була, а в світлі вузької теорії блага.

Я виходитиму з припущення, що людські дії породжуються існуючими бажаннями, а ці останні можуть зазнавати лише поступових змін. Ми не можемо просто взяти й вирішити в будь-який даний момент змінити нашу систему цілей (§63). Ми діємо ось тепер, як така особа, що нею ми є, і виходячи з тих хотінь, що ми маємо ось тепер, а не як така особа, що нею ми могли б бути, чи виходячи з бажань, що ми могли б мати, коли б тільки раніше зробили якийсь інший вибір. Особливо ж улягають цьому обмеженню регулятивні цілі. Тож нам слід задалегідь добре вирішувати, чи стверджувати наше чуття справедливості, намагаючись оцінити на-

ше становище на досить далеке майбутнє. Ми не можемо мати наші справи і такими й ще якимись. Ми не можемо зберегти наше чуття справедливості з усім, що воно означає, водночас вважаючи себе за ладних діяти несправедливо, коли подібні вчинки обіцяють принести нам певну особисту користь. Справедлива особа ніколи не буває готовою чинити певні речі, а коли вона спокушається надто легко, то вона й мала зрештою готовність до такого³⁰. Отже, наше питання стосується лише тих, хто має певну психологію й систему бажань. Очевидно, ми б хотіли забагато, коли б вимагали, щоб сталість не залежала від певних обмежень у цьому відношенні.

Але ж за однією інтерпретацією це питання має очевидну відповідь. Коли ми припустимо, що хтось має дієве чуття справедливості, тоді той хтось матиме й регулятивне бажання коритися відповідним принципам. Критерії раціонального вибору мають враховувати це бажання. Коли особа хоче діяти із розважливою раціональністю, виходячи з погляду справедливості понад усе інше, така дія буде для неї раціональною. Тому в цьому вигляді наше питання тривіальне: члени добре організованого суспільства, будучи такими особами, якими вони є, бажать понад усе інше діяти справедливо, й виконання цього бажання є частиною їхнього блага. Коли вже ми набули такого чуття справедливості, котре є справді остаточним і дієвим, як того й вимагає верховенство справедливості, тоді нам підтверджується такий життєвий план, що саме остільки, оскільки ми є раціональними, спонукає нас зберігати й заохочувати цей сентимент. Оскільки громадськість свідомо цього факту, то нестабільності першого типу не існує, а отже, немає несталості й другого різновиду. Реальна проблема відповідності зводиться до того, що стається, коли ми уявимо, ніби хтось надає ваги своєму чуттю справедливості лише до тієї міри, яка задовольняє інші описи, що пов'язують його, те чуття, з підставами, точно визначеними вузькою теорією блага. Нам не випадає

спиратися на доктрину суто совісної дії (§72). Тож припустимо, що бажання діяти справедливо не є кінцевим хотінням на кшталт бажання уникнути страждання, злиднів чи апатії, а чи здійснити інклюзивний інтерес. Теорія справедливості наводить й інші описи того, бажанням чого може бути чуття справедливості, а нам слід узяти їх і довести, що особа, котра дотримується вузької теорії блага, й справді підтверджує цей сентимент як регулятивний для її життєвого плану.

Оце стільки про визначення нашого питання. А тепер я хотів би зазначити підстави для відповідності, оглянувши різні вже окреслені моменти. Насамперед, як того й вимагає вчення про суспільний договір, принципи справедливості є громадськими: вони характеризують загальноновизнані моральні переконання, поділювані членами добре організованого суспільства (§23). Нас не цікавить той, хто піддає сумніву ці принципи. Гіпотетично він визнає, як і всякий інший, що вони — найкращий вибір, коли дивитися з точки зору первісної позиції. (Звісно, і це можна піддати сумніву, але це зачіпає цілком відмінну справу.) Але ж, оскільки припускається, що інші мають (і далі матимуть) дієве чуття справедливості, то наш гіпотетичний індивід насправді виношує політику вдавання, ніби у нього є певні моральні сентименти, а сам тим часом завжди лишається готовим діяти як “вільний вершник”, хай-но випаде нагода задовольнити свої особисті інтереси. Оскільки ж концепція справедливості є громадською, то він і розмірковує, чи не стати на постійний систематичний шлях ошуканства й лицемірства, визнаючи без віри, лише на словах, як це підходить для його наміру, загальноприйняті моральні погляди. Те, що ошуканство й лицемірство є вадами, гріхами, його, як я припускаю, не обходить, зате йому доведеться рахуватися з психологічними втратами на обережність і грання своєї ролі, а також із результуючою втратою спонтанності й природності³¹. У більшості суспільств, за

реального становища речей, подібні претензії можуть і не коштувати задорого, оскільки несправедливість інституцій і негідна часто поведінка інших дає ошуканцеві можливість легше нести тягар своєї неправди; але в добре упорядкованому суспільстві подібної моральної підтримки для негідника немає.

Ці зауваги підпирає і той факт, що існує зв'язок між справедливою дією й природними ставленнями (§74). За даності змісту принципів справедливості й законів моральної психології, бажання бути чесними з нашими друзями й хотіння віддавати справедливість тим, хто нам дорогий, є такою ж частиною наших прихильностей, як і бажання бути з ними та співчувати їхнім утратам. Тож коли припускати, що людині потрібні ці відданості, то розглядувана політика згодом зводиться до справедливої поведінки лише стосовно тих, із ким ми пов'язані зв'язками прихильності й "почуття ліктя", а також до шанування способів життя, яким ми присвятили себе. Але в добре організованому суспільстві ці зв'язки розростаються досить широко, включаючи й пов'язаності з інституційними формами (виходимо тут із припущення про повну дієвість усіх трьох психологічних законів). Додамо ще, що ми не можемо взагалі вибирати, кого б уразити нашою нечесністю. Наприклад, коли ми хитруємо, щоб не сплачувати податків, чи вишукуємо способів не зробити нашого чесного внеску для спільноти, то скридженими виявляються усі, в тім числі й наші друзі-товариші. Звісно, ми можемо придумувати по-тай, як би його передати частину наших здобутків тим, кого ми особливо любимо, але це обертається сумнівною й складною справою. Отже, в добре організованому суспільстві, де дієві зв'язки є екстенсивними відносно й осіб, і суспільних форм і де ми не можемо вибирати тих, хто втратить від наших порушень, існують могутні підстави для плекання кожним свого чуття обов'язку. Це захищає у простий, природний спосіб інституції й дорогих нам

осіб, спонукаючи нас вітати нові, ще ширші соціальні зв'язки.

І ще одне основоположне міркування: з аристотелівського принципу (та з його супровідного ефекту) випливає, що брати участь у житті добре організованого суспільства — це велике благо (§79). Цей висновок ґрунтується на значенні принципів справедливості й на верховенстві їх у планах кожного, а також на психологічних рисах нашої природи. Саме деталі контрактаріанського погляду й установлюють цей зв'язок. Завдяки тому, що подібне суспільство є соціальним союзом соціальних союзів, воно й реалізує до виняткової міри всю множину виявів людської діяльності, а за даної суспільної природи людства, факту, що наші потенційні можливості й нахили незрівнянно перевершують усе, що може знайти вираження в будь-якому одному житті, ми залежимо від кооперативних зусиль інших не лише у здобуванні засобів добробуту, а й у доведенні наших прихованих сил до зрілості. А коли є певний успіх скрізь довкола, тоді всяк пожинає плоди більшого багатства й розмаїття колективної діяльності. Однак ми, аби взяти повну нашу частку від цього життя, мусимо визнати принципи його регулятивної концепції, а це означає, що ми повинні стверджувати наш сентимент справедливості. Аби оцінити що-небудь як наше, ми повинні мати певну відданість йому. Саме взаємне визнання й прийняття принципів справедливості й пов'язує зусилля суспільства у єдиний соціальний союз, і саме це загальне ствердження й поширює зв'язки ідентифікації на всю спільноту, дозволяючи аристотелівському принципові мати ширший ефект. Індивідуальні й групові досягнення більше вже не розглядаються як просто оце стільки окремих благ, тоді як незакріплення нашого чуття справедливості означає обмеження нас вужчим поглядом.

І, нарешті, існує підстава, пов'язана з кантівською інтерпретацією: справедливе діяння є чимось таким, що ми хочемо робити як вільні й рівноправ-

ні раціональні істоти (§40). Бажання діяти справедливо й хотіння виражати нашу природу як вільних моральних осіб виявляються такими, що точно визначають те, що практично і є тим самим бажанням. Коли хто-небудь має істинні переконання й правильне розуміння теорії справедливості, тоді ці два бажання спонукають його в один і той самий спосіб. Вони обидва є схильностями діяти згідно з достеменно тими самими принципами, себто з засадами, що були б вибрані у первісній позиції. Звісно, цей підхід ґрунтується на певній теорії справедливості. Коли ця теорія нелогічна, тоді практичної ідентичності не виходить. Але, оскільки нас цікавить лиш особливий випадок добре організованого суспільства, як воно характеризується цією теорією, то ми маємо право припустити, що його члени мають точне розуміння тієї громадської концепції справедливості, на яку й спираються наші стосунки.

Припустімо, що це — основні (чи типові) підстави, які допускає вузьке витлумачення блага для підтримування в особі чуття справедливості. Тепер виникає запитання, чи вирішальні вони. Тут ми стикаємося зі знайомою нам складністю рівноваги мотивів, яка в багатьох відношеннях схожа на баланс першопринципів. Іноді відповідь знаходять, порівнюючи одну рівновагу підстав з іншою, адже зрозуміло, що, коли перша рівновага виразно сприяє одному напрямкові дій, то й друга такому сприятиме, якщо її підстави, котрі підпирають цю альтернативу, є дужчими, а підстави на підтримку іншим альтернативам — слабкішими. Але побудоване на таких порівняннях доведення припускає попередньою умовою певні конфігурації підстав, які, щоб слугувати за рівневу позначку, з усією очевидністю йдуть радше в одному напрямку, аніж у котромусь іншому. Коли вони не виправдовують себе, тоді нам годі вийти за межі порівняння умов: якщо перша рівновага сприяє котромусь певному вибору, то й друга так само йому сприятиме.

Але ж у цьому моменті очевидним є, що зміст принципів справедливості — це вирішальний елемент у прийнятті рішення. Чи наявність регулятивного чуття справедливості в індивіда є на його ж благо, це залежить від того, чого вимагає від нього справедливість. Відповідність права й блага визначається нормами, якими точно визначається й кожний концепт. Як зазначає Сіджвік, утилітаризм суворіше, ніж здоровий глузд, вимагає від діяча жертвування його особистими інтересами, коли це необхідно задля більшого щастя всіх³². А ще ж він обтяжливіший за теорію суспільного договору, бо, хоча добродійні акти, що виходять за рамки наших природних обов'язків, і є добрими, благими діями й викликають у нас почуття шани, вони не вимагаються як предмет права. Утилітаризм може видаватися піднесеним ідеалом, але зворотною стороною його є те, що він може схвалювати менші добробут і свободу одних заради більшого щастя інших, хто й так може бути обласодженим. Раціональна особа, складаючи свій план, завагалася б, перш ніж віддати перевагу такому жорсткому принципові. Він-бо може і перевищити здатність особи до симпатії, й виявитися ризиковим для її свободи. Отже, хоч якою малоімовірною видається збіжність права й блага у справедливості як чесності, вона, безперечно, ймовірніша, ніж за утилітаристського погляду. Обумовлена рівновага підстав схиляється до вчення про суспільний договір.

На трохи відмінний момент натякає ось такий сумнів: хоча рішення зберегти наш сентимент справедливості й може бути раціональним, ми можемо зрештою зазнати вельми значної втрати чи й занепасти себе через нього. Як ми переконалися, справедлива особа не має готовності коїти певні речі, отож перед лицем лихих обставин вона може вирішити, що краще вже піти на смерть, ніж на несправедливу дію. І все ж, хоча це ніби й правда, що справедлива людина може втратити своє життя там, де інший ще пожив би на світі, цей справедливець

чинить те, чого, зваживши все, він найдужче бажає, і в цьому розумінні він не зазнає поразки від лихої долі, можливість якої він передбачив. Подібним є й питання ризиків любові; справді-бо, це просто особливий випадок. Ті, хто любить одне одного чи хто набуває міцних зв'язків з особами чи формами життя, стають водночас загроженими: їхня любов робить їх заручниками лиха чи несправедливості інших. Друзі й закохані йдуть на великі ризики, аби допомогти одне одному; те саме залюбки чинять і члени родин. Їхня готовність так чинити належить до їхніх відданостей, достоту як і всяка інша схильність. Коли вже ми полюбили, то й стали вразливими: тоді не буває любові, коли сидиш розмірковуєш, полюбити чи ні. І ті закоханості, що можуть ранити якнайлегше, не є найкращими закоханостями. Коли ми любимо, то водночас приймаємо й небезпеки зазнати кривди і втрати. З огляду на наше загальне знання про ймовірний хід життя, ми не вважаємо, що ці ризики аж такі великі, аби змусити нас перестати кохати. А прийде біда — вона стане предметом нашої відризи, й ми вчинимо опір тим, чиїми махінаціями скоїлося зло. Коли ми любимо, то не шкодуємо, що полюбили. Ну а коли ці речі є, чи дуже часто бувають, такою правдою, як і існування світу, тоді й поготів вони здадуться нам істинними й щодо любові у добре організованому суспільстві, й щодо чуття справедливості в ньому також. Адже в суспільстві, де інші справедливі, наші закоханості роблять нас вразливими переважно для природних лих та обставинних випадковостей. Подібне можна сказати й про сентимент справедливості, пов'язаний із цими емоціями. Коли брати за рівневу позначку ту рівновагу підстав, яка дозволяє нам стверджувати наші любові за даних умов, тоді видається, що ми повинні бути готовими, хай-но сягнемо віку зрілості, підтримувати наше чуття справедливості і в сприятливіших умовах справедливого суспільства.

Цей висновок підкріплює одна особлива риса бажання виражати нашу природу як моральних осіб. Що ж до інших схильностей нашого “я”, то тут є вибір у мірі й діапазоні. Нашій політиці ошуканства й лицемірства зовсім не потрібно бути цілковито систематичною; наші емоційні зв’язки з інституціями й іншими особами можуть бути більш чи менш міцними, а наша участь у ширшому житті суспільства більш чи менш повною. Існує певний континуум можливостей, а не тільки рішення типу “все або нічого”, хоча задля простоти я чималенько висловлювався у цих термінах. Але бажання виражати нашу природу як вільних і рівноправних раціональних істот може реалізуватися лише через дію згідно з принципами права й справедливості, що мають пріоритет. Це наслідок умови кінцевості: оскільки ці принципи є регулятивними, то бажання діяти згідно з ними задовольняється лише до тієї міри, до якої воно є подібним чином регулятивним і щодо інших бажань. Саме дія згідно з цим першенством і виражає нашу свободу від випадковості й несподіваної пригоди. Ось чому, аби зреалізувати нашу природу, ми не маємо іншої альтернативи, як тільки планувати зберегти наше чуття справедливості в якості такого, що скеровує наші цілі. Цей сентимент неможливо здійснювати, коли його розмінювати на компроміси та зрівноважувати супроти інших цілей, немов таке собі бажання, одне з багатьох хотінь. Це — бажання над усе інше поводитися у певний спосіб, прагнення, що несе в собі й свій власний пріоритет. Інших цілей можна досягати з допомогою плану, що надає місце кожній, оскільки удоволення їх можливе незалежно від їхнього місця в упорядкуванні. Але не така справа з чуттям права й справедливості, а тому не правильні дії завжди мають здатність викликати почуття вини й сорому — емоції, породжені поразкою наших регулятивних моральних сентиментів. Звісно, це не означає, ніби вже сама реалізація нашої природи як вільних і рівноправних створінь є

справою типу “все або нічого”. Навпаки: величина наших успіхів у вираженні нашої природи залежить від того, наскільки послідовно ми діємо у згоді з нашим чуттям справедливості як кінцево регулятивним. Чого нам не зробити, так це виразити нашу природу через дотримання такого плану, що розглядав би чуття справедливості, як просто одне з бажань, котре слід зрівноважити супроти інших хотінь. Адже цей сентимент виявляє, чим є особа, й розміняти його на компроміси означає не досягти для нашого “я” вільного панування, а розчистити дорогу для випадковостей і катастроф світу.

Лишається згадати ще одне питання. Припустімо, що навіть у добре організованому суспільстві знайшлися такі особи, для яких ствердження їхнього чуття справедливості не є благом. За даності їхніх цілей і хотінь, та ще особливостей їхньої натури, вузьке витлумачення блага не визначає достатніх для них підстав, аби вони підтримували цей регулятивний сентимент. Дехто доводив і доводить, що для цих осіб не можна правдиво рекомендувати справедливість як чесноту³³. І це, звісно ж, правильно, коли виходити з припущення, ніби з подібної рекомендації випливає, що раціональні підстави (ідентифіковані вузькою теорією), радять їм, як індивідам, ставати на цей шлях. Але ж тоді без відповіді лишається додаткове запитання, чи ті, хто справді стверджує своє чуття справедливості, трактують цих осіб несправедливо, коли вимагають від них коритися справедливим інституціям.

Але ж, на жаль, ми ще не в змозі дати належну відповідь на це запитання, оскільки воно передбачає певну теорію покарання, а я замало сказав про цю частину теорії справедливості (§39). Я увесь час виходжу з припущення про беззастережне дотримання хоч би якої концепції, що була б вибрана, а потім прийнята як одна із пропонованого переліку. Однак ми тут могли б розмірковувати багато, от як робили у випадку з громадянською непокорою, іншою частиною теорії часткового послуху. Тож, при-

пустивши, що відданість хоч би якій визнаній концепції лишиться недовершеною, коли її zostавити цілковито добровільною, за яких умов особи у первісній позиції пристануть на застосування стабілізуючих каральних засобів? Чи наполягатимуть вони, аби вимагати від особи робити лише те, що на її користь, як те визначено вузькою теорією?

Видається зрозумілим, у світлі вчення про суспільний договір як цілості, що ні, не наполягатимуть. Адже це обмеження дорівнює, по суті, загальному егоїзмові, а його ж, як ми переконалися, сторони відкинули б. До того ж принципи права й справедливості є колективно раціональними, й це в інтересах усіх і кожного, аби й всяк інший мав користися справедливим облаштуванням. Правда й те, що загальне ствердження чуття справедливості є великим соціальним набутком, який устанавлює основу для взаємної довіри і впевненості, що з них зазвичай користають усі. Отже, сторони, пристаючи на покарання, що стабілізували б схему співпраці, приймають той самий різновид примусового обмеження на корисливість, який вони визнають, коли вибирають насамперед засади справедливості. Приставши на ці принципи з огляду на вже зважені підстави, раціональним буде схвалити й заходи, необхідні для підтримання справедливих інституцій, виходячи з припущення, що примусові обмеження рівної свободи й верховенство права дістали належне визнання (§§38—39). Ті, хто вважає, що схильність до справедливої дії не є для них благом, не зможуть заперечити цих точок зору. Правда, звісно, й те, що в їхньому випадку справедливі облаштування не відповідають уповні їхній природі, а тому, за рівності всього іншого, вони будуть не такими щасливим, якими були б, коли б могли стверджувати своє чуття справедливості. Але тут тільки й можна сказати: їхня природа — це їхнє лихо.

Отже, головний момент тут той, що, аби довести правомірність такої чи іншої концепції справедливості, нам не випадає наполягати на тому, що всяк,

хоч би якими були його здатності й бажання, має достатню підставу (як визначено вузькою теорією) зберігати своє почуття справедливості. Адже наше благо залежить від того, які ми люди, від типів бажань і прагнень, що їх ми маємо та що ми на них здатні. Може бути навіть, що знайдеться чимало таких осіб, котрі не знаходять ніякого чуття справедливості для свого блага, але в такому разі слабкішими будуть сили, що трудяться задля стабільності. За подібних умов каральні засоби відіграватимуть у соціальній системі куди значнішу роль. Що більший брак відповідності, гармонійності, то більша ймовірність, за рівності усього іншого, несталості з усіма супутніми для неї лихами. Однак ніщо з названого не анулює колективної раціональності принципів справедливості; решта людей усе ще шанує ці засади, й це на користь кожному. Принаймні це є істинним, поки ухвалена концепція справедливості не зробилася настільки несталою, що перевагу вже слід віддати котрій-небудь іншій. Але тут я хотів довести, що вчення про суспільний договір є в цьому відношенні вищим за інші подібні доктрини, а тому й немає потреби переглядати здійснений у первісній позиції вибір засад. По суті, коли виходити з припущення про розсудливу інтерпретацію людської соціабельності (надану витлумаченням того, як набувається чуття справедливості, а також ідеєю соціального союзу), справедливість як чесність видається досить сталою концепцією. Ризики узагальненої дилеми в'язня усуваються відповідністю між правом і благом. Звісно, за нормальних умов обізнаність і впевненість громадськості ніколи не бувають абсолютними. Тож навіть у справедливому суспільстві розсудливим буде припустити певні обмежувальні облаштування для забезпечення послуху, однак головним їхнім завданням є зміцнення взаємної довіри громадян. На ці механізми не часто посиляються, бо становлять вони лише невеличку частину від усієї соціальної схеми.

Оце ж ми й наблизилися до кінця цієї досить довгої дискусії про сталість справедливості як чесності. Лишається тільки зазначити, що відповідність дозволяє нам вивершити послідовність застосувань визначення благості. По-перше, ми можемо сказати, що в добре організованому суспільстві бути доброю, благою особою (надто ж володіти дієвим чуттям справедливості) є справді благом для тієї особи, а по-друге, що ця форма суспільства є добрим, благом суспільством. Перше твердження впливає з відповідності, а друге є чинним, оскільки добре організоване суспільство має ті властивості, хотіти яких від суспільства є раціональним із двох релевантних точок зору. Отже, добре організоване суспільство задовольняє принципи справедливості, що є колективно раціональними з перспективи первісної позиції, а з погляду індивіда бажання стверджувати громадську й державну концепцію справедливості як регулятор його життєвого плану узгоджується з принципами раціонального вибору. Ці висновки підпирають цінності спільноти, і ними й вивершується моє витлумачення справедливості як чесності.

87. Прикінцеві зауваги про правомірність

Я не беруся тут підсумовувати виклад теорії справедливості. Натомість я хотів би на закінчення трохи прокоментувати той тип доведення, який я запропонував для неї. Тепер, коли перед нами розгорнулася вся концепція, ми маємо змогу відзначити у загальний спосіб ті типові речі, що можуть бути про неї сказані. Таким чином ми прояснимо кілька моментів досі можливої непевності.

Взагалі філософи намагаються доводити правомірність етичних теорій в один із двох способів. Іноді вони пробують знайти якісь найочевидніші принципи, а тоді вже з них виводити певний доста-

тній комплекс норм і правил, аби витлумачити ними наші зважені судження. Доведення правомірності цього типу можна вважати за картезіанське. Тут припускається, що можна переконатися в істинності першопринципів, і то доконечно; далі дедуктивне доведення переносить це переконання із засновків на висновки. Другий підхід (званий натуралізмом за зловживання словами) береться вводити визначення моральних концептів у згоді з неморальних термінах, а тоді й доводить за допомогою загальноприйнятих процедур здорового глузду й наук істинність формулювань, поєднаних отак з уже ствердженими моральними судженнями. Хоча, як на цей погляд, першопринципи етики й не є самоочевидними, доведення правомірності моральних переконань не становить особливих труднощів. Їх можна установити, коли визнати визначення, таким самим робом, як і інші твердження про світ.

Я не прийняв жодної з цих концепцій доведення правомірності. Бо, хоча декотрі моральні принципи й можуть видаватися природними, ба навіть очевидними, величезні перепони не дозволяють ствердити неодмінну їх істинність чи бодай пояснити, що вони означають. Я ж послідовно дотримуюся думки про випадковість цих принципів у тому розумінні, що вибрано їх у первісній позиції і в світлі загальних фактів (§26). Правдоподібнішими кандидатами в необхідні моральні істини є умови, накинуті прийняттю засад, але реально найкраще, либонь, розглядати ці умови просто як розсудкові застереження, що їх оцінювати мала б уже, зрештою, ціла теорія, до якої вони належать. Немає такого набору умов чи то першопринципів, що їх можна було б з усією правдоподібністю стверджувати в ролі необхідних чи визначальних для моральності, а отже, й особливо підхожих, щоб понести тягар доведення правомірності. А з другого боку, метод так званого натуралізму має спочатку відрізнити моральні концепти від неморальних і тільки тоді вже доводити прийнятність викладених дефініцій. Для

успішного доведення правомірності припускається потреба в зрозумілій теорії значення, а саме її, здається, й бракує. І в будь-якому випадку визначення стають основною частиною етичного вчення, а отже, і їхню правомірність своєю чергою треба доводити.

Тому я гадаю, що нам краще розглядати моральну теорію, достоту як і всяку іншу теоретичну побудову, зважаючи належно на її сократичні аспекти (§9). Немає ніякої підстави припускати, що її першопринципам чи здогадам потрібно бути самоочевидними чи що її концепти й критерії можна замінити іншими поняттями, котрі можна було б засвідчити як неморальні³⁴. Так, коли я доводжу, наприклад, що правильність чи справедливість чогось можна розуміти як його узгодженість із релевантними принципами, котрі дістали б визнання у первісній позиції, та що ми можемо у цей спосіб замінити перші поняття другими, тоді ці визначення вводяться до самої теорії (§18). Я не вважаю, що концепція первісної позиції сама собою не має моральної сили чи що той комплекс концептів, на які вона спирається, є етично нейтральним (§23). Цього питання я просто не беру до розгляду. Отже, я не будував теорії так, ніби першопринципи, чи їхні умови, чи й визначення мають особливі риси, що дозволяли б їм посідати осібне місце у доведенні правомірності моральної доктрини. Вони є центральними елементами й засобами теорії, але доведення правомірності засновується на цілій концепції й на тому, як вона вписується в наші зважені судження у рефлексивній рівновазі та як їх організовує. Як ми вже зазначали вище, доведення правомірності є справою взаємної підтримки багатьох міркувань, усього, що складається до купи в єдиний внутрішньо узгоджений погляд (§4). Прийняття цієї ідеї дозволяє нам облішити питання значення й визначення, аби зайнятись завданням розроблення самостійної теорії справедливості.

Три частини експозиції цієї теорії задумано так, щоб разом вони склали об'єднану цілість, підпираючи одна одну приблизно в наступний спосіб. Перша частина подає основи теоретичної структури; тут я аргументую засади справедливості на основі розсудкових обумовлень, що стосуються вибору таких концепцій. Я наголошував природність цих умов, наводячи підстави для їх прийняття, але не заявляв про їхню очевидність, і це й не вимагалось аналізом моральних концептів чи значенням етичних термінів. У другій частині я розглядав ті типи інституцій, що приписуються справедливості, й різновиди обов'язків та зобов'язань, які справедливість накидає індивідам. А наскрізною метою тут було довести, що пропонована теорія відповідає фіксованим точкам наших зважених суджень ліпше за інші відомі доктрини й що вона спонукає нас переглянути й екстраполювати наші судження у те, що видається, по розміркуванню, задовільнішими способами. Як з'ясовується, першопринципи й конкретні судження досить добре зрівноважують одне одного, принаймні порівняно з альтернативними теоріями. І зрештою ми зупинилися трохи, щоб поглянути в третій частині, чи є справедливість як чесність здійсненою концепцією. Це змусило нас поставити питання стабільності й чи є відповідними право й благо, як їх визначено. Ці міркування не визначають початкового визнання засад у першій частині доведення, але підтверджують його (§81). Вони засвідчують, що наша природа є такою, яка допускає здійснення первісного вибору. В цьому розумінні ми могли б сказати, що людство має певну моральну природу.

Але ж дехто може вважати, що подібне доведення правомірності стикається з двома типами труднощів. По-перше, воно нібито відкрите тому загальному закидові, що апелює до простого факту порозуміння, угоди. По-друге, є ще й специфічніший закид поданому мною доведенню, буцім воно засновується на котромусь конкретному перелікові кон-

цепцій справедливості, з-поміж яких доводиться вибирати сторонам у первісній позиції, а ще воно, мовляв, припускає домовленість осіб не тільки у їхніх зважених судженнях, а й у тому, що вони мають за розсудкові, розважливі умови, які накладаються на вибір першопринципів. Можна сказати, що те порозуміння у зважених судженнях постійно змінюється й варіюється від суспільства (чи його частини) до суспільства. Декотрі з так званих фіксованих точок можуть насправді й не бути фіксованими, та й не всяк прийме ті самі принципи, щоб заповнити ними прогалини в існуючих своїх судженнях. І всякий перелік концепцій справедливості чи консенсус відносно того, що вважати за розсудкові умови для принципів, є, звісно, більш чи менш довільним. Тож і випадок справедливості як чесності, висновує ця точка зору, не уникає цих обмежень.

На загальний закид відповідь буде така, що доведенням правомірності є аргументація, адресована тим, хто не погоджується з нами, чи й нам самим, коли нас опадають сумніви. Ним припускається сутичка поглядів між особами чи між точками зору в голові однієї особи, й воно, те доведення, намагається переконати інших (чи й нас самих) у розсудковості, розважливості принципів, на які спираються наші претензії чи судження. Оскільки завдання доведення правомірності — примирити за допомогою доказів розсудку, виходить воно з того, що визнають усі сторони дискусії. В ідеалі довести кому-небудь котру-небудь концепцію справедливості означає дати йому доказ істинності її принципів, виходячи з прийнятих обома нами засновків, причому ці принципи своєю чергою дають такі результати, що відповідають нашим зваженим судженням. Отже, простий доказ іще не є доведеною правомірністю. Доказ просто виявляє логічні зв'язки між положеннями. Але докази стають доведеною правомірністю, коли взаємно визнаються вихідні положення або ж висновки виявляються на-

стільки вичерпними й невідпорними, що переконують нас у логічності вираженої їхніми засновками концепції.

Отже, цілком слушним є те, що доведення принципів справедливості має виходити з якого-небудь консенсусу. Така природа доведення правомірності. Проте коректними є специфічніші закиди в тому розумінні, що сила аргументації залежить від рис консенсусу, на який покликаєшся. Тут заслуговують на увагу кілька моментів. Почнімо з того, що, хоча слід виходити з припущення про можливість довільності хоч би якого переліку альтернатив, цей закид є помилковим, коли він справді стверджує, що всі переліки є однаковою мірою такі. Перелік, що містить провідні традиційні доктрини, є не таким довільним, як той, що лишає поза увагою очевидніші кандидатури. Звісно, доведення принципів справедливості було б твердішим, коли б довести, що вони лишаються найкращим вибором і з погляду ще вичерпнішого списку з іще систематичнішою оцінкою. Навіть не уявляю, як далеко можна б у цьому просунутися. Однак я сумніваюся, що принципи справедливості (як я їх визначив) були б визнані за кращу концепцію згідно з чимось подібним до повного переліку. (Тут я припускаю, що, за даності горішньої межі для складності й інших обмежень, клас розважливих і здійснених альтернатив практично є скінченим.) Навіть коли запропоноване мною доведення логічне, доводить воно лише те, що яка-небудь остаточно адекватна теорія (коли така існує) виглядатиме подібнішою до контрактаріанського погляду, ніж будь-котра з інших доктрин, що ми їх обговорили. Але навіть і цей висновок не є доведеним у хоч би якому точному розумінні.

Незважаючи на це, при порівнюванні справедливості як чесності з цими концепціями використаний перелік не є просто списком на даний випадок: до нього входять представницькі теорії з традиції моральної філософії, яка охоплює історичний кон-

сенсус стосовно того, що на сьогодні видається найрозважливішими й здійсненими на практиці моральними концепціями. Із часом випрацюються ще й додаткові можливості, що забезпечать переконливішу основу для доведення правомірності, в міру того, як провідну концепцію піддаватимуть дедалі суворішим випробуванням. Але ці речі можна хіба що передбачати. А тим часом належним буде спробувати переформулювати доктрину суспільного договору й порівняти її з кількома відомими всім альтернативами. Ця процедура не є довільною — немає ж бо іншого способу просунутися вперед.

Повертаючись до конкретної складності з консенсусом на розсудкових умовах, необхідно вказати, що однією з цілей моральної філософії є пошук можливих основ для порозуміння там, де начебто нічого подібного й близько немає. Вона повинна намагатися розширити простір якогось уже існуючого консенсусу й сформулювати для нашого розгляду моральні концепції з більшим розрізненням. Підстави виправдати правомірність не лежать напхвату: їх треба відкривати й належно виражати то через щасливий згогад, то через зазначення вимог теорії. Коли мають цю мету на думці, то саме тоді й збирають докупі в понятті первісної позиції всю множину умов для вибору першопринципів. Ідея зводиться до того, що, коли звести докупі досить розважливі примусові обмеження до єдиної концепції, тоді стане очевидним, що перевагу доведеться віддати котрійсь одній з-поміж представлених альтернатив. Нам хотілося б, щоб так сталося, аби результатом, можливо й несподіваним, цього ново-схопленого консенсусу виявилася зверхність котрого-небудь конкретного погляду (з-поміж відомих на сьогодні).

Знову ж таки, й набір умов, утілених у понятті первісної позиції, не лишився без пояснення. Можна стверджувати, що ці вимоги є розсудковими, розважливими, й пов'язувати їх із завданням моральних принципів та їхньою роллю в установлен-

ні зв'язків спільноти. Скажімо, підстави для упорядкування й кінцевості видаються досить прозорими. І ми тепер можемо перекоонатися, що гласність можна пояснити як таку, що забезпечує довершене провадження процесу доведення правомірності (у межах, так би мовити) без непідхожих наслідків. Адже гласність допускає, щоб усі могли довести усім правомірність їхньої поведінки (коли вона надається до такого доведення) без самопоразництва та інших прикрих наслідків. Коли ми сприймаємо всерйоз ідею соціального союзу й суспільства як соціального союзу таких союзів, тоді запевне гласність виступає природною умовою. Вона допомагає з'ясувати, що добре організоване суспільство є єдиною діяльністю в тому розумінні, що його члени дотримуються й знають одне про одного, що всі дотримуються однієї й тієї самої регулятивної концепції, і кожен має свою частку вигод від зусиль усіх, і то в способи, що на них, як усім відомо, всі згодні. Суспільство не розділено перегородками, які б заважали взаємному визнанню своїх першопринципів. Це й справді має так бути, коли судилося, щоб мала місце зобов'язлива дія концепції справедливості й аристотелівського принципу (з його супровідним ефектом).

Звісно, функція моральних засад не має однозначного визначення; вона допускає різні інтерпретації. Ми можемо спробувати вибрати з-поміж них, допевнившись, котра з них послуговується найслабкішим набором умов для характеризування початкової ситуації. Складність із цим припущенням та, що, хоча й справді перевагу слід віддати слабкішим умовам, немає, за рівності усього іншого, найслабкішого набору; не існує мінімуму без будь-яких умов узагалі, тож це й не становить ніякого інтересу. Тому нам слід шукати примусово обмеженого мінімуму, набору слабких умов, що все-таки дозволить би нам вибудувати здійсненну теорію справедливості. Певні частини справедливості як чесності слід розглядати у цей спосіб. Я кілька разів відзна-

чав мінімальну природу умов для принципів, коли брати їх поодиноці. Наприклад, припущення про взаємно незацікавлену мотивацію не є засуворим обумовленням. Воно не тільки дає нам змогу заснувати теорію на досить точному понятті раціонального вибору, а й зовсім мало цікавиться сторонами: у цей спосіб вибрані принципи можуть залагоджувати ширші й глибші конфлікти, явна прогалина, яку треба заповнити (§40). Воно має ще й ту додаткову перевагу, що відділяє очевидніші з моральних елементів первісної позиції у вигляді загальних умов, запони незнання й такого іншого, тож ми можемо краще роздивитися, як справедливість вимагає від нас вийти за межі дбання лише про наші особисті інтереси.

Обговорення свободи совісті якнайчіткіш ілюструє припущення про взаємну незацікавленість. Тут протистояння сторін вельми велике, але все одно можна довести, що, коли й можливе якесь порозуміння в цьому випадку, то тільки щодо принципу рівної свободи. І, як ми вже зазначали, цю ідею можна поширити й на конфлікти між моральними доктринами (§33). Коли сторони припускають, що в суспільстві вони стверджують певну моральну концепцію (зміст якої лишається їм невідомим), тим самим вони все одно пристають на перший принцип. Тому цей принцип, як з'ясовується, посідає цілком особливе місце поміж моральних поглядів; він визначає порозуміння у тих межах, хай-но ми обумовимо досить широкі розбіжності, сумісні з певними мінімальними умовами для такої чи іншої концепції справедливості.

Тепер я хотів би приділити увагу кільком закидам, що не залежать від методу доведення правомірності, а спрямовуються на певні риси самої теорії справедливості. Один із них критикує контрактаріанський погляд як таку собі вузько індивідуалістичну доктрину. На це ускладнення достатньою відповіддю є наші попередні зауваги. Бо, коли зрозуміти сенс припущення про взаємну незацікавле-

ність, тоді стає видно, що закид цей не туди б'є. В рамках структури справедливості як чесності ми можемо переформулювати й з'ясувати кантівські теми, вдавшись до належно загальної концепції раціонального вибору. Наприклад, ми переконалися в тому, що інтерпретації самостійності й морального закону є вираженням нашої природи як вільних і рівноправних раціональних істот; категоричний імператив теж має свій аналог, подібно до ідеї не трактувати осіб як лише засоби чи як засоби узагалі. Далі: ми довели, що у своїй останній частині теорія справедливості витлумачує також цінності спільноти, а цим підкріплюється попередня точка зору, що в засадах справедливості закладено такий ідеал особи, який надає нам Архімедову точку опори для судження про основну структуру суспільства (§41). Ці аспекти теорії справедливості розвиваються поволі, починаючись із того, що скидається на неналежно раціоналістичну концепцію, яка не оглядається на соціальні цінності. Спочатку ми вдаємося до первісної позиції, щоб визначити зміст справедливості, визначальні для неї принципи. Вже аж згодом справедливість розглядається як частина нашого блага, пов'язуючись із нашою природною соціабельністю. Переваги ідеї первісної позиції годі оцінити, коли зосереджуватися лише на котрій-небудь одиничній її рисі; для цього слід, як я часто зауважував, охопити всю вибудовану на ній теорію.

Те, що справедливість як чесність виглядає переконливішою за давніші виклади вчення про суспільний договір, вона завдячує, на мою думку, об'єднуванню первісною позицією, як зазначено вище, в одній концепції: досить чіткої проблеми вибору з умовами, що здобули широке визнання як підхожі для обмеження ними прийняття моральних засад. Ця початкова ситуація поєднує в собі належну чіткість із релевантними етичними обмеженнями. Почасти саме для забезпечення цієї чіткості я й уник приписування сторонам хоч би якої

етичної мотивації. Свої рішення вони ухвалюють на основі того, що видається їм найкращим розрахунком для сприяння їхнім інтересам, наскільки вони можуть ті інтереси з'ясувати. У цей спосіб ми можемо скористатися з інтуїтивної ідеї раціонального, продиктованого розважливостю вибору. Однак ми можемо визначити етичне варіювання початкової ситуації за допомогою припущення, що на сторони впливають моральні міркування. Було б помилкою заперечувати те, що поняття первісної угоди більше вже не було б етично нейтральним. Адже це поняття вже містить моральні риси, і воно й повинне їх містити, наприклад, формальні умови щодо принципів і запони незнання. Я просто поділив опис первісної позиції так, аби ці елементи не впливали при характеризованні сторін, хоча навіть тут може постати питання, що вважається за моральний елемент, а що ні. Немає потреби залягоджувати цю проблему. Що тут важливе, так це потреба виражати різні риси первісної позиції в якомога простіший і переконливіший спосіб.

Мимохідь я вже торкався деяких можливих етичних варіацій початкової ситуації (§17). Наприклад, можна припустити, що сторони дотримуються принципу: ніхто не повинен мати переваги незаслужених набутоків і випадковостей, — і тому вони вибирають таку концепцію справедливості, яка пом'якшувала б наслідки природного випадку й соціального талану. Або ще можна сказати, що вони приймають принцип взаємності, який вимагає, щоб дистрибутивні обласнування завжди лежали в горішній частині кривої внесків. Знов же, яке-небудь поняття чесної й добровільної співпраці може обмежити ті концепції справедливості, що їх готові розглянути сторони. Немає такої апіорної підстави, щоб уявляти, що ці варіації можуть бути не такими переконливими чи виражені ними моральні обмеження — не так широко поділюваними. До того ж ми вже переконалися, що допіру згадані можливості, виявляється, підтверджують принцип різни-

ці, стаючи йому додатковою підпорою. Хоча я й не пропонував подібного погляду, вони, звісно ж, за-слуговують на подальший розгляд. Украй важливо тут не вдаватися до спірних засад. Отже, коли ми відмовимося від принципу середньої корисності, запровадивши яке-небудь правило проти ризикуван-ня у первісній позиції, ми тим самим зробимо наш метод неплідним, оскільки дехто з філософів уже намагався довести правомірність цього принципу через виведення його як наслідку належного безо-собистісного ставлення у певних ризикових ситуа-ціях. Ми мусимо знайти інші аргументи супроти критерію корисності: належність ризикування є од-ним із предметів дискусії (§28). Ідея початкового порозуміння може лише тоді привести до успіху, коли її умови реально мають широке визнання чи можуть його здобути.

Іншою вадою, може доводити дехто, є те, що за-сади справедливості не виводяться з поняття шани до осіб, із визнання внутрішньо їм притаманної вартісності й гідності. Оскільки первісна позиція (як я її визначив) не містить у собі цієї ідеї, в експліци-тному принаймні вигляді, то можна подумати, ніби доведення справедливості як чесності не є логіч-ним. Однак я вважаю, що, хоча принципи справед-ливості будуть дієвими тільки тоді, коли люди ма-тимуть чуття справедливості, а отже й шанувати-муть одне одного, поняття шани чи внутрішньо притаманної особам вартісності не є доречною осно-вою для виходу на ці засади. Саме оці ідеї й вима-гають інтерпретування. Становище тут аналогічне ситуації з доброзичливістю: без принципів права й справедливості невизначеними zostаються цілі доб-розичливості й вимоги пошани; ними ж припуска-ється, що ці засади вже дістали незалежне визна-чення (§30). Однак, коли вже ми маємо концепцію справедливості напoxваті, тоді ідеям поваги й люд-ської гідності можна надати й точнішого значення. Повагу до осіб, поміж усього іншого, виявляють че-рез потрактування їх у способи, в правомірності

яких ті можуть переконатися. Та навіть більше: вона виразно промовляє й зі змісту принципів, на які ми посилаємося. Отже, поважати, шанувати осіб означає визнавати за ними таку, засновану на справедливості недоторканність, що її годі переважити навіть добробутові усього суспільства. Це означає стверджувати, що втрати одними своєї свободи не виправдати більшим добробутом для інших. Лексичні пріоритети справедливості репрезентують цінність осіб, яка, за Кантом, є понад усяку ціну³⁵. Теорія справедливості подає певне тлумачення цих ідей, але ми не можемо розпочинати саме з них. Немає способу уникнути складнощів первісної позиції а чи якої іншої подібної побудови, коли доводиться систематично подавати поняття шани й природної основи для рівності.

Ці зауваги повертають нас до того, зазначеного нами ще наприпочатку, переконання здорового глузду, що справедливість є першою чеснотою соціальних інституцій (§1). Я намагався сформулювати таку теорію, що дозволяла б нам зрозуміти й оцінити ці почуття стосовно пріоритету справедливості. Наслідком стала справедливість як чесність: вона чітко виражає ці думки й підтримує їхню загальну тенденцію. Хоча вона, звісно, і не є цілком задовільною теорією, але пропонує, як я вірю, альтернативу утилітаристському поглядові, що так довго посідав панівне місце у нашій моральній філософії. Я намагався подати цю теорію справедливості як життєздатну систематичну доктрину, так, щоб ідея максимізування блага не запанувала через недогляд. Критика телеологічних теорій не може бути плідною, коли її подавати по шматочку. Ми повинні спробувати вибудувати інший тип погляду, що мав би ті самі чесноти прозорості й систематичності, але вніс би точніше розрізнення до інтерпретації наших моральних чутливостей.

І наостанок ми можемо нагадати самим собі, що гіпотетична природа первісної позиції викликає запитання: навіщо нам плекати до неї якусь ціка-

вість, моральну чи ще котру там? Пригадаймо й відповідь: утіленими в описові цієї ситуації є умови, які ми справді реально приймаємо. А коли й не приймаємо, то нас можна умовити це зробити за допомогою філософських міркувань того типу, що запроваджується принагідно. Кожному аспектові первісної позиції можна дати опорне пояснення. Отже, ми робимо те, що поєднуємо в одній концепції таку сукупність умов, яку ми, належно розміркувавши, готові визнати за розсудкову, розважливу в нашій поведінці одного з одним (§4). А вже досягнувши цю концепцію, ми можемо в будь-який час подивитися на соціальний світ із потрібної точки зору. Досить міркувати у певні способи й дотримуватися виснуваного. Цей погляд також є об'єктивним і виражає нашу самостійність (§78). Не зливаючи, не стоплюючи всіх осіб в одній, а визнаючи їх за відмінних та окремих, він дає нам змогу бути безсторонніми, й то не лише поміж сучасниками, а й серед осіб, що належать до багатьох поколінь. Отже, бачити наше місце в суспільстві з перспективи цієї позиції означає дивитися *sub specie aeternitatis*, із погляду вічності: це — розглядати людське становище не тільки з усіх соціальних, а й з усіх темпоральних точок зору. Перспектива вічності не є перспективою з певного місця поза цим світом і не є вона й поглядом якогось трансцендентного створіння; швидше це певна форма думки й почуття, що її можуть прийняти й раціональні особи в межах цього світу. А вчинивши так, вони можуть, незалежно від причетності до того чи іншого покоління, зібрати докупи в одну схему всі індивідуальні перспективи й дійти разом регулятивних принципів, що їх може стверджувати всяк, хто живе за ними, приймаючи їх зі своїх власних точок зору. Чистота серця, коли зможеш її досягти, полягатиме в тому, щоб бачити ясно й діяти доброчесно та володіючи собою, виходячи з цього погляду.

Примітки

¹ Питання сумісності автономії та об'єктивності розглядає Айкен у своєму есеєві "Концепт моральної об'єктивності": H. D. Aiken, "The Concept of Moral Objectivity", in *Reason and Conduct* (New York, Alfred Knopf, 1962), с. 134—170. Див. також: Гантінгтон Терел, "Моральна об'єктивність і свобода": Huntington Terrell, "Moral Objectivity and Freedom", *Ethics*, т. 76 (1965), с. 117—127; у нього я запозичив розгляд цієї теми.

² Див.: Aiken., *Ibid.*, с. 162—169.

³ Поняття приватного суспільства чи чогось подібного можна знайти багато де. Добре відомими прикладами є Платонова *Республіка*: Plato, *The Republic*, 369—372, — і Гегелева *Філософія права*: Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, The Clarendon Press, 1942), §§182—187, — під заголовком громадянського суспільства. Природним середовищем цього поняття є економічна теорія (загальна рівновага), а Гегелів виклад відбиває його прочитання *Багатства народів* Адама Сміта: Adam Smith, *The Wealth of Nations*.

⁴ Ця ідея, либонь, спадала на думку багатьом, і я певен, що вона прозирає в численних творах. Однак мені пощастило знайти лише кілька виразних її формулювань, подібних до того, як її схоплено в цьому параграфі. Див. чіткий її виклад у праці Вільгельма фон Гумбольдта *Межі державної дії*: Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Cambridge, The University Press, 1969), с. 16 пр. Він пише: "Кожне людське створіння, отже, може діяти, використовуючи лише одну панівну здібність протягом певного часу, чи то, скорше, вся наша природа схиляє нас у будь-який даний час до котрої-небудь єдиної форми спонтанної діяльності. Тож, як видається, саме звідси випливає, що людині неминуче судився лише частковий розвиток, адже вона тільки ослаблює свої сили, коли кидає їх на множину предметів. Але людині до снаги ж уникнути цієї однобокості через спроби об'єднувати відмінні й назагал осібно реалізовані властивості своєї природи, через приведення до спонтанної співпраці, в кожний період свого життя, гаснучих іскор одного заняття й тих, що їх ось-ось роздмухає майбутнє, і через намагання побільшувати й урізноманітнювати таланти, з якими вона працює, гармонійно їх поєднуючи, замість шукати простої розмаїтості предметів для окремішнього тих здібностей застосування. Те, що у випадку

індивіда досягається поєднанням минулого і майбутнього з теперішнім, у суспільстві здійснюється взаємною співпрацею його різних членів; адже кожний індивід, на всіх етапах свого життя, годен сягнути лише котроїсь однієї з цих довершеностей, що репрезентують можливі риси людської вдачі. Тож саме через соціальний союз, заснований на внутрішніх потребах і здатностях його членів, усяк дістає змогу брати участь у багатьох колективних ресурсах усіх інших". Як чистий випадок для ілюстрації цього поняття соціального союзу ми можемо розглянути котрий-небудь гурт музикантів, що з них кожен міг би намагатися навчитися грати так само добре, як і решта, на всіх інструментах оркестру, але всі, за ніби мовчазною згодою, завзялися удосконалювати своє вміння кожен на одному обраному, аби зреалізувалися таланти всіх у їхніх спільних виступах. Ця ідея посідає також центральне місце у Кантовій "Ідеї для універсальної історії": "Idea for a Universal History", in *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss and trans. H.B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970). Див. с. 42 й далі, де він говорить, що кожний індивід мав би прожити довжезний відтинок часу, коли б мусив навчитися повного використання усіх своїх природних здібностей, — відтинок, що дорівнявся б протяжності незліченної низки людських поколінь. Я не зміг знайти цю ідею в чіткому окремому викладі там, де сподівався її знайти, наприклад, у Шілерових *Листах про естетичне виховання*: Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford, The Clarendon Press, 1967), — особливо в шостому й двадцятій сьомому листах. Немає цього, здається, і в Марксових ранніх працях, особливо в *Економічних і філософських рукописах*. Див.: *Карл Маркс, ранні твори: Karl Marx, Early Writings*, trans. and ed. T. B. Bottomore (London, C.A. Watts, 1963), с. 126—129, 154, 156—157, 189, 202 пр. Хоча Шломо Авінері інтерпретує Маркса так, нібито в нього є подібна ідея: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, The University Press, 1969), с. 231 пр. І все ж таки Маркс, як на мене, розглядає довершене комуністичне суспільство як таке, де кожна особа повністю реалізує свою природу, в якій вона сама виражає усі свої спроможності. В будь-якому випадку важливо не плутати ідеї соціального союзу з тією високою цінністю, що надається людській розмаїтості й індивідуальності, як це подибується у Міловій праці *Про свободу*: Mill, *On Liberty*, р. III, — та в німецьких романтиків: див.: Лавджой, *Великий ланцюг буття* : А. О. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), р. X; а чи з концепцією блага як гармонійного здійснення природних нахилів (довершеними) індивідами, чи, нарешті, з обдарованими індивідами, артистами й державними діячами тощо, які досягають цього для решти людства. Скорше, у

тому обмеженому випадку, де здібності всіх подібні, група досягає, через координування дій серед рівних, тієї самої сукупності здібностей, що є латентними у кожному. Або ж, коли ці спроможності різняться і є доречно взаємодоповняльними, тоді вони виражають суму потенціальних можливостей членства як цілого у тих різновидах діяльності, що є істинно добрими, а не простою співпрацею задля соціальних чи економічних здобутків. (Про це останнє див.: Сміт, *Багатство народів*: Smith, *Wealth of Nations*, кн. I, р. I—II.) У будь-якому разі особи потребують одне одного, оскільки лише в активній співпраці з іншими здібності кожного приносять плоди. Лише в соціальному союзі індивід буває довершеним.

⁵ *Метафізика моралі*: *The Metaphysics of Morals*, ч. II, §36; trans. M. G. Gregor (New York, Harper and Row, 1964), с. 127. Арістотель у *Нікомаховій етиці* зазначає, що заздрість і злостивість не допускають середини, оскільки вже самі їхні назви означають погане. *Nicomachean Ethics*, 1107a11.

⁶ Про розрізнення між змагальністю і заздрістю див. у *Проповідах* Бішопа Батлера: Bishop Butler, *Sermons*, I, in *British Moralists*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), т. I, с. 205.

⁷ Арістотель (*Nicomachean Ethics*, 1108b1-6) характеризує злостивість як таку рису, що тішитися нещастям інших, байдуже, заслужене воно чи ні. За ідею, що ревність, скупість і злостивість є зворотною стороною заздрості, що це — почуття тих, кому заздрять і хто володіє жаданими речами, я завдячую Фостерові (G. M. Foster).

⁸ Подібну гіпотезу висував не один автор. Див., наприклад, праці: Ніцше, *Про генеалогію моралі*: Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York, Random House, 1967), I, secs. 10, 11, 13, 14, 16; II, sec. 11; III, secs. 14—16; Макс Шелер, *Злостивість*: Max Scheler, *Ressentiment*, trans. W. W. Holdheim (Glencoe, Ill., The Free Press, 1961), с. 45—50. Розгляд ніцшевського поняття злостивості див. у дослідженні Волтера Кауфмана *Ніцше*: Walter Kaufmann, *Nietzsche* (Princeton, Princeton University Press, 1950), с. 325—331.

⁹ Див., наприклад, працю Гельмута Шека *Заздрість*: Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behavior*, trans. Michael Glenny and Betty Ross (London, Secker and Warburg, 1969). Розділи XIV—XV багаті на посилання. В якийсь момент навіть Маркс уявляв собі першу стадію комунізму як вираження заздрості. Див.: *Ранні твори*: *Early Writings*, с. 153 пр.

¹⁰ У цьому й наступних кількох абзацах я запозичив дещо з помічних пропозицій Шульца (R. A. Schultz).

¹¹ Див.: *Групова психологія й аналіз его*: *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, rev. ed., trans. James Strachey (London, The Hogarth Press, 1959), с. 51 пр.

¹² Див.: Русо, *Еміль*: Rousseau, *Emile*, trans. Barbara Foxley (London, J. M. Dent and Sons, 1911), с. 61—63. Ще див.: Шкляр, *Люди й громадяни*: J. N. Shklar, *Men and Citizens* (Cambridge, The University Press, 1969), с. 49.

¹³ Див.: Міл, *Принципи політичної економії*: J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, ed. by W. S. Ashley (London, Longmans Green, 1909), с. 210. Я посилаюсь на першу частину останнього абзацу §3 розділу 1 кн. II. Коли ми прочитаємо цей пасаж як такий, що натякає на поняття ієрархії інтересів, що, своєю чергою, веде до такого чи іншого лексичного впорядкування, то висловлюваний мною в тексті погляд буде, по суті, мілівським. Ця його точка зору збігається з пасажем в *Утилітаризмі* (розд. 11, §§6—8), який я цитував, разом з іншими посиланнями, у прим. 23 розд. I.

¹⁴ Про цей момент див. працю Макса Вебера *Економіка й суспільство*: Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (New York, Bedminster Press, 1968), т. II, с. 435 пр., 598 пр. Див. на с. 490—499 загальні коментарі про речі, яких шукають у релігіях різні соціальні верстви. Див. іще: Ернст Трельч, *Соціальне вчення християнських церков*: Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trans. Olive Wyon (London, George Allen and Unwin, 1931), т. I, с. 120—127, 132 пр., 134—138; Шелер, *Злостивість*: Scheler, *Ressentiment*, с. 56 пр.

¹⁵ Про цей момент див. у праці Ентоні Кені «Щастя»: Anthony Kenny, “Happiness”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 66 (1965—1966), с. 101 пр.

¹⁶ Особливо ж Арістотелем: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a15—b21. Обговорення Арістотелевого витлумачення щастя див. у дослідженні Гарді *Арістотелева етична теорія*: W.F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford, The Clarendon Press, 1968), р. II.

¹⁷ Про ці два застереження див.: Kenny, “Happiness”, с. 98 пр.

¹⁸ Терміни «панівні» («домінантні») й «інклюзивні» цілі запозичено в Гарді, з його праці «Кінцеве благо в Арістотелевій етиці»: W. F. R. Hardie, “The Final Good in Aristotle's Ethics”, *Philosophy*, т. 40 (1965). Але у своїй *Арістотелевій етичній теорії* він не дотримується цього вжитку.

¹⁹ Див.: *Духовні вправи*, Перший Тиждень, зауваги під заголовком «Принцип і підвалини», а також Другий Тиждень, зауваги під заголовком «Три нагоди, коли можливо зробити мудрий вибір».

²⁰ *Summa Contra Gentiles*, кн. III, р. XXV.

²¹ Цю ілюстрацію взято з *П'ятьох типів етичної теорії* Брода: C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London, Routledge and Kegan Paul, 1930), с. 186 пр.

²² *The Methods of Ethics*, 7 вид. (London, Macmillan, 1907), с. 405—407, 479.

23 Як завважає Брод: Broad, *Five Types of Ethical Theory*, с. 187.

24 У *Методах етики*, с. 127, Сіджвік заперечує те, що задоволення є вимірюваною якістю почуття, незалежно від його стосунку до воління. Так гадають декотрі автори, пише він, але він цього погляду не може прийняти. Він визначає задоволення «як таке почуття, що, коли його зазнають розумні створіння, принаймні сприймається як бажане чи, у випадках порівняння, як таке, що йому віддається перевага». Скидається на те, що відкинутий ним тут погляд є тією точкою зору, на котру він зіпється згодом як на остаточний критерій для внесення злагожденості поміж цілі. Див. с. 405—407, 479. А інакше гедоністський метод вибору більше не видає таких вказівок, яких можна було б дотримуватися.

25 *Nicomachean Ethics*, 1169a17—26.

26 *Життя розсудку в здоровому глузді: The Life of Reason in Common Sense* (New York, Charles Scribner, 1905), с. 237 пр.

27 Отже, на закид, що цінова теорія неодмінно підведе, оскільки вона силкується передбачити непередбачуване: рішення наділених вільною волею осіб, — Вальрас відказує: «Насправді ми ніколи й не бралися передбачати рішення, що ухвалюються за умов абсолютної свободи; ми лише намагалися виразити наслідки подібних рішень у термінах математики. У нашій теорії можна припускати, нібито кожний торгівець визначає свою корисність чи криві попиту, як йому заманеться». Walras, *Elements of Pure Economics*, trans. William Jaffé (Homewood, Ill., Richard D. Irwin, 1954), с. 256. Див. також: Семюелсон, *Основи економічного аналізу*: P. A. Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Harvard University Press, 1947), с. 90—92, 97 пр.; Люс і Говард Райфа, *Ігри й рішення*: R. D. Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, John Wiley and Sons, 1957), с. 16, 21—24, 38.

28 Див.: Вітгенштайн, *Філософські дослідження*: Wittgenstein, *The Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell, 1953). Доведення, що спростовує особливі переживання, хто тільки не робив стосовно різних випадків. Про застосування до задоволення див. зауваги Анскомба в його *Намірі*: G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1957). Анскомб пише: «Ми могли б адаптувати Вітгенштайнову заувагу про значення й сказати: “Задоволення не може бути враженням, адже ніяке враження не може мати наслідків задоволення”. Вони [британські емпірики] казали, буцім щось таке, що видавалося їм якимось конкретним лоскотом чи свербінням, цілком очевидно є моментом готовності зробити що-небудь» (с. 77). Див. також: Гілберт Райл, “Задоволення”: Gilbert Ryle, “Pleasure”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. т. 28 (1954), and *Dilemmas* (Cambridge, The University Press, 1954), р. IV; Ентоні Кені, *Дія, емоція і воля*: Anthony Kenny, *Action, Emotion and*

Will (London, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. VI; Тейлор, "Задоволення": С. С. W. Taylor, "Pleasure", *Analysis*, supp. т. (1963). Ці студії подають, либонь, коректніший погляд. У тексті я намагаюся пояснити цю мотивацію з точки зору моральної філософії так званої британських емпіриків концепції задоволення. Її хибність я майже вважаю за само собою зрозуміле, і ту помилковість, сподіваюсь, довели й зазначені автори.

²⁹ Див.: *Utilitarianism*, p. IV. Цей щедро дискутований розділ (а в ньому особливо §3), прикметний тим, що Міл нібито вірить: коли йому пощастить довести, що щастя є єдиним благом, він тим самим засвідчить, що принцип корисності і є критерієм права. Заголовок розділу містить посилання на доказ принципу корисності, але ми отримуємо лише доведення того, що щастя є єдиним благом. Але ж звідси поки що нічого не випливає стосовно концепції права. Лише повертаючись до першого розділу цього есею й пам'ятаючи про Мілове поняття структури моральної теорії, як я розглянув його в §8 й окреслив вище в тексті, ми можемо вивести усі засновки у світлі того, доказом чого Міл вважав своє доведення.

³⁰ Див.: Філіпа Фут, "Моральні переконання": Philippa Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, т. 59 (1958—1959), с. 104. Я чимало запозичив із цього есею, хоч і не завжди йшов за його положеннями.

³¹ Див.: Foot, *ibid.*, с. 104.

³² *Methods of Ethics*, с. 246—253, 499.

³³ Див.: Foot, с. 99—104.

³⁴ Пропонований тут погляд узгоджується з витлумаченням у §9, що відповідає «Начеркові етики» ("Outline for Ethics", 1951). Але він узяв дещо й від тієї концепції доведення правомірності, що подibuється у Квайновій праці *Слово й предмет*: W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, M. I. T. Press, 1960), p. 1. Див. також його *Онтологічну відносність та інші есеї*: *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, Columbia University Press, 1969), Essay 4. Розвиток цієї концепції в напрямку включення до неї експліцитно моральних думки й судження див. у праці Мортон Вайта *До возз'єднання у філософії*: Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Harvard University Press, 1956), ч. III, особливо с. 254—258, 263, 266 пр.

³⁵ Див. *Основи метафізики моралі*: *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, с. 434—436, т. IV of the Academy Edition.

АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК

- Авінері, Шломо, 792 прим.
Айбль-Айбесфельдт, Іренеус, 618 прим.
Айкен, Г.Д., 791 прим.
Аквінський, св. Тома, 301, 615 прим.
Актон, лорд, 358 прим.
Альтернативи: подання їх, §21: 180-185; способи їх визначення й пов'язані з цим труднощі, 180-183; короткий перелік їх, 182-183; умовні альтернативи виключаються, 184; доведення принципів, що стосуються переліку їх, 184-185; проблема доведення правомірності переліку на даний випадок, 782-783
Альтруїзм, абсолютний, 260-261; обмежений, див. Взаємна незацікавленість
Амдур, Роберт, 174 прим.
Аналіз значення: його роль у моральній теорії, 83-84; і контрактаріанське визначення права, 162-163; і визначення благості, 549-550; і вужка теорія блага, 553-554; і доведення правомірності, 777-778
Анскомб, Г.Е.М., 171 прим.
Аргументи для концепцій справедливості, §20: 175-180; друга частина теорій суспільного договору, 40; інтуїтивна ідея їх, 175-176; і процедура соціальної теорії, 176; ідеально дедуктивні, 177-178; різні інтерпретації початкової ситуації, 178
Арістотелівський принцип, §65: 578-589; визначення його, 580-581; й принципи раціонального вибору, 582; як засада мотивації, 581-582; супровідний ефект його, 581-582, 769-770; вплив на раціональні життєві плани, 582; як тенденція, 582-583; і ланцюги діяльностей, 584; еволюціонаристське пояснення, 584-585; як глибоко психологічний факт, 585-586; допомагає витлумачувати судження про цінність, 585-586; зв'язок його з самоповагою й рисами досконалості, 598-600; у спілковій моральності, 640-641; і соціальний союз, 710-711; у доведенні відповідності, 769-770; і гласність, 787
Арістотель, 92 прим., 140, 337, 752; визначення справедливості, 36; і перфекціонізм, 53; і арістотелівський принцип, 617-618 прим.; і щастя, 794 прим.; про заздрість і злостивість, 793 прим.
Архімедова точка, 363-365
Баєр, Курт, 266 прим., 267 прим.
Бажання: раціональні, визначення їх (як інтересів), 558; і раціональні плани, 558-560; вибір систем їх, 566-567;

- оцінювання відносної сили їх, 572; діяти за принципами раціонального вибору, як регулятивне б., 566-567; закони, що управляють змінами в системах їх, 669-670; чуття справедливості як регулятивне б., 667; кінцеві завжди у множині, 669; розрізнення подібного й кінцевого, 669-670; і єдність "я", 757; кінцеві й умова кінцевості, 766-767
- Байдужість, принцип її, 747-748
- Бандура, Алберт, 693 прим.
- Барі, Браєн, 90 прим., 91 прим., 459 прим.
- Батлер, Бішоп, 793 прим.
- Баумен, М.Дж., 173 прим.
- Баумол, В.Дж., 91 прим., 269 прим., 453 прим., 454 прим., 455 прим.
- Бедо, Г.А., 537 прим.
- Безсторонній доброзичливий спостерігач: у визначенні права, 257-258; в утилітаризмі, 54-55, 62; Г'юмове витлумачення його, 256-259, 261-262
- Безсторонність, 259-262
- Бек, Л.В., 360 прим.
- Бен, С.І., 697 прим.
- Бенет, Джонатан, 269 прим.
- Бентам, Джеремі, 88 прим., 58, 444; протиставлення його утилітаризму справедливості як чесності, 62; про штучну ідентифікацію інтересів, 79; Мейн про його нормативні припущення, 442
- Берґсон, Абрам, 453 прим.
- Берк, Едмунд, 342
- Берлін, Ісая, 356 прим.
- Бікел, А.М., 539 прим.
- Більша ймовірність, принцип її, 562-563
- Більшості правління, §54:489-497; просте, визначення, 313; визначене конституційними засобами, 318-319; і сила бажання, 319-320; і більш про права, 320; доведення його у справедливій конституції, 487-488; межі принципу більшості, 487-488; статус його, 489-490; роль б.п. в ідеальній процедурі, 490-492; протилежність б.п. ідеальному ринковому процесові, 492-494; і принцип політичного врегулювання, 494
- Біердсмор, Р.В., 269 прим.
- Благість як раціональність, див. Благо, вузька теорія його
- Благо, визначення його, за вузькою теорією, §61-62: 547-557; тристадійне визначення його, 547-548; проілюстроване простішими випадками, 549-550; моральна нейтральність його, 551-552; значення у ньому, 552-555
- Благо, вузька теорія його, §60: 542-547; визначення його, 543-544; потреба в ньому, 543-544; витлумачення первинних благ, 543; протиставлення повній теорії, 542-543; тристадійне визначення блага, 547-552; проблема значення, 552-555; визначення блага в застосуванні до життєвих планів, 555-558; принципи раціонального вибору, 558-561; і зважуюча раціональність, 561-563; загальні факти, 563-564; і аристотелівський принцип, 565-571; протиставлення його концептові права, 606-608; і проблема відповідності, 763-770
- Благо, повна теорія його, 589-598; визначення його, 543; і моральна вартість, 590-

593; і людські блага, 579; і відповідність, 763-770
 Блек, Дункан, 536 прим.
 Блог, Марк, 454 прим.
 Браерлі, Дж.Л., 538 прим.
 Брандт, Р.Б., 89 прим., 174 прим., 617 прим.
 Братерство, 156-157
 Браун, Роджер, 693 прим., 694 прим.
 Бредлі, Ф.Г., 174 прим., 360 прим.
 Брейсвейт, Р.Б., 268 прим.
 Брод, К.Д., 273 прим., 794 прим., 795 прим.
 Бурмен, Скот, 173 прим.
 Б'юкенен, Дж.М., 172 прим., 356 прим., 453 прим.

Вайнер, Джейкоб, 692 прим.
 Вайтлі, К.Г., 174 прим.
 Вайт, Мортон, 796 прим.
 Вайт, Р.В., 618 прим.
 Вальрас, Леон, 795 прим.
 Ванек, Ярослав, 455 прим.
 Варендер, Говард, 359 прим.
 Варнок, Г.Ф., 269 прим.
 Вебер, Макс, 794 прим.
 Векслер, Герберт, 358 прим.
 Вентурі, Франко, 456 прим.
 Взаємна вигода, див. Взаємність

Взаємна незацікавленість: визначення, 38; та обставини справедливості, 186-188; відрізняється від егоїзму, 187; і значення раціональності, 207; у поєднанні з запоною незнання порівнюється з доброзичливістю, 210-211; і принципи, якими керуватися доброзичливості, 265; у характеризованні самостійності, 350-351

Взаємна повага, обов'язок її, 160, 249, 464

Взаємність: утилітаризм несумісний з нею, 40, 62; у гармонії інтересів, 152-153; у

доведенні від стабільності й взаємоповаги, 247-248; за умов консенсусу, 527; як така, що характеризує психологічні закони, 670; і як основа рівності, 696; втілена у первісній позиції, 694; як етична варіація початкової ситуації, 788

Взаємодопомога, обов'язок її, 166, 468-469

Визначальні правила, 96-97

Вина: почуття її, визначення, 642-644; Кантова етика — не етика її, 353; відрізняється від сорому, 605-606; владна вина, 631; і природні ставлення, 631, 640; спілкова вина, 640; принципова вина, 642-645; раціональна вина, 643; психологічна розумність її, 643-647; пояснення її, 652-653; невротична, 652; залишкова, 652-653; риси її як морального почуття, 653-655; й аспекти моральності, 655; та умова кінцевості, 773

Випадковості природного обдаровання, див. Розподіл природних набутків

Випробування боєм, 194

Виторговування, 268 прим., 198-199

Відмова за велінням совісті: §56:504-508, §58:515-522; визначення її, 504-505; відмінність її від ухиляння за велінням совісті, 505; протиставлення її громадянській непокорі, 505-506; толерування її й нечиста совість, 506; загальний пацифізм як природний відступ, 506; виведення міжнародного права, 515-517; правомірність її у випадку конкретної війни, 517-519; і призов, 517-518; в.з.в.с. і ви-

- падковий пацифізм, 518-519; віддання переваги розрізняючій в.з.в.с. перед загальним пацифізмом, 519
- Відповідальність перед собою, принцип її, 577
- Відповідальність, принцип її, 335, 532-533
- Відповідність: визначення її концепту, 546; проблема визначення її, 700-701; доведення її, 770-776. Див. також Чуття справедливості, благо ч.с.
- Вікрі, В.С., 271 прим., 458 прим.
- Віксел, Кнут, 227
- Вільні й рівноправні особи, 214-215; найвищого порядку інтереси їх, 214-215, 733-734
- Вільні спілки, принцип їх, 423-424, 514
- Вільямс, Б.А.О., 172 прим., 535 прим., 695 прим.
- Вільямс, Г.К., 696 прим.
- Вірність, принцип її, див. Обіцянки
- Вітгенштайн, Людвіг, 695 прим.
- Вічність, перспектива її, 790
- Владне рішення, принцип його, 329
- Властос, Грегорі, 87 прим.
- Влашо, Жорж, 87 прим.
- Внесків крива, 120-121
- Внесок, правило його, 418, 419, 425-426
- Волгайм, Річард, 357 прим.
- Волцер, Майкл, 174 прим., 538 прим.
- В'язня дилема, 375, 453-454 прим.
- Галеві, Елі, 171 прим.
- Гарді, В.Ф.Р., 87 прим., 617 прим.
- Гарісон, Джонатан, 89 прим.
- Гарман, О.Г., 271 прим.
- Гармонія соціальних інтересів, 152-153
- Гарод, Р.Ф., 89 прим.
- Гарсаньї, Дж.К., 89 прим., 268 прим.
- Гарт, Г.Л.А., 87 прим., 174 прим., 359 прим.
- Гатчесон, Френсіс, 89 прим., 92 прим.
- Гауттакер, Г.С., 92 прим.
- Гегель, Г.В.Ф., 360 прим., 342, 791 прим.
- Гедонізм, §84:748-752; визначення, 53, 748-749; як панівної мети метод вибору від першої особи, 748-749; неспроможність його, 750; тенденція до нього в телеологічних теоріях, 752-753; і єдність "я", а також Мілів доказ корисності, 754-755
- Гемпел, К.Г., 269 прим.
- Гер, Р.М., 266 прим.
- Герцен, Олександр, 397, 456 прим.
- Гікс, Дж.Р., 272 прим.
- Гласність (публічність): як імпліцитна в теорії суспільного договору, 43; правил, 95-96; як формальна умова, 266 прим., 620-621; загальних переконань, 620-621; і заздрість, 738-739; у доведенні відповідності, 766
- Гобс, Томас, 87 прим., 334, 476
- Голінгсдейл, Дж.Р., 458 прим.
- Гоманс, Г.К., 696 прим.
- Гофман, М.Л., 693 прим.
- Гризоти, 651
- Громадянська непокора, §55: 498-502, §57:508-513, §59:522-530; визначення її, 499-502; для опору політиці ощадження, 407-409; як проблема для демократичної теорії, 498; три частини теорії г.н., 498; і чуття справедливості, 499; як політичний акт, 499-500; і вірність законові, 501; від-

- мінність г.н. від збройного виступу, 501-502; три умови правомірності г.н., 508-511; проблема чесності в г.н., 509-511; мудрість її, 512; і принцип чесності, 512-513; роль її в підтриманні демократичної конституції, 522-525; теорія г.н., заснована на концепції справедливості, 524-525; місце г.н. в конституційній теорії, 525; і типи консенсусу, 527; відповідальність громадян у г.н., 528-530
- Гумбольдт, Вільгельм фон, 710-711
- Г'юм, Девід, 33, 88 прим.; критика Лока, 90 прим.; та обставини справедливості, 186; і безсторонній доброзичливий спостерігач, 256-257
- Галантер, Юджин, 616 прим.
- Геах, П.Т., 616 прим.
- Гевірт, Алан, 174 прим.
- Гете, Й.В., 443
- Гібард, Алан, 88 прим.
- Гіркє, Отто, 87 прим.
- Голдмен, Алвін, 616 прим.
- Готье, Д.П., 89 прим., 359 прим.
- Гоф, Дж.В., 87 прим.
- Грайс, П.Р., 87 прим.
- Грегор, М.Дж., 360 прим.
- Гудмен, Нелсон, 88 прим.
- Дал, Р.А., 358 прим.
- Дарвін, Чарлз, 696 прим.
- Даунс, Ентоні, 536 прим.
- Дворкін, Джералд, 359 прим.
- Дворкін, Роналд, 459 прим., 539 прим.
- Девідсон, Доналд, 269 прим.
- Девлін, Патрік, 459 прим.
- Демократична рівність, 108, 119-128. Див. також Різниці принцип
- Деонтологічні теорії, 58
- Де Рувер, Р.А., 454 прим.
- Джевонс, В.С., 92 прим.
- Джеймс, Вільям, 618 прим.
- Дистрибутивна (розподільча) гілка, 383-386
- Дистрибутивна справедливість: головна проблема її, 27, 29-31; і суто процедурна справедливість, 133-134; як щастя відповідно до чесноти, 424-426; не протилежна ретрибутивній справедливості, 427-428
- Дігс, Б.Дж., 171 прим.
- Дієві засоби, принцип їх, 549, 560-561
- Дієвість, принцип її: визначення, 109-111; й оптимальність Парето, 109; у застосуванні до основної структури, 112-113; не є принципом справедливості, 113; роль її в ліберальній рівності, 114-115; зв'язок із принципом різниці, 120
- Дієвість, проблема її, 30
- Добжанські, Теодозіус, 174
- Добра (добромисна) дія, 594
- Добра (добродійна) дія, 594
- Добре, благе суспільство, 776
- Добре організоване суспільство, концепт його, §69:620-628; визначення, 27-28, 620-622; стабільність концепції справедливості д.о.с., 307-308; визначення концептів рівноваги й стабільності, 622-624; майже повна стабільність д.о.с., 692 прим.; дві традиції морального навчання, 624-627; витлумачення морального розвитку в д.о.с. прив'язане до теорії справедливості, 627
- Доброзичливість: визначення її дії, 597; й понадобов'язкові дії, 174; порівнювана як формальна умова із взаємною незацікавленістю у поєднанні з запоною незнання, 212;

- конфлікт любові у ній, 264;
і ідея розколу, 264-265; як
поняття другого порядку, 265
- Доброчинність, 535; визначен-
ня її дії, 597
- Дозволи, 168
- Досконалості риси, 602-606;
визначення їх, 603; і при-
родний сором, 603-605; зв'я-
зок із моральними чеснота-
ми й моральним соромом,
604-606; і чесноти самовла-
дання, 606. Див. також Са-
моповага; Сором
- Достоевський, Федір, 692 прим.
- Дребен, Бертон, 538 прим.
- Другий принцип справедли-
вості, §12:108-118; перше й
друге формулювання його,
102-103; остаточне форму-
лювання, 415; інтерпрета-
ції його, 108-118; і система
природної свободи, 108-109;
і принцип дієвості, 109-113;
і ліберальна рівність, 114-
116; і природна аристокра-
тія, 115-116; і законодавча
стадія, 281-282
- Дункан-Джонс, А.Е., 616 прим.
- Дьюї, Джон, 615 прим.
- Еволюція, 588
- Егалітаризм, 725-726
- Егоїзм: перелік типів е., 181;
нижчі альтернативи прин-
ципам справедливості, 177,
195; виключається обмежен-
нями права, 195; загальний,
як не момент для порозу-
міння, 195; справедливості
як чесність не є випадком
е., 210-211; і здатність на
моральні почуття, 661; про-
блема е. відрізняється від
проблеми відповідності, 764-
765; і покарання, 775-776
- Еджворт, Ф.Й.: 58, 172 прим.;
критика його доведення прин-
ципу корисності, 235-236;
злиття осіб в одну, 273-274
прим.; і кардинальна кори-
сність, 440
- Економічна теорія демократії,
491-492
- Економічні системи, §42:370-
380; використання їх в еко-
номічній теорії, 370; при-
ватна власність проти дер-
жавної, 371-375; громадсь-
кі блага, 371-375; пробле-
ми ізоляції та впевненості,
373-374; дилема в'язня, 453-
454 прим.; використання
ринків, 377-380; розміщу-
вальна й розподільча функ-
ції цін, 379-380; вибір між
приватновласницькою еко-
номікою й соціалізмом не
вирішується самою справе-
дливістю, 379-380
- Експлуатація, 423
- Елстон, В.П., 695 прим.
- Емотивна теорія значення, 556
- Еріксон, Ерік, 618 прим.
- Ероу, К.Дж., 267 прим., 453
прим., 536 прим.
- Етика світотворення, 224-225
- Ешбі, В.Р., 692 прим.
- Євгеніка, 158
- Жаль, 576-577, 600-601
- Життєві плани, §63:557-567;
визначення, 138-139; визна-
чення раціональності їх,
557-558; як визначальні для
блага особи, 552-558; мак-
симальний клас їх, 558; ри-
си їх, 558-600; підплани їх,
600; принципи раціональ-
ного вибору для них, 600-
604; і аристотелівський прин-
цип, 604, 583,-584; можли-
вість вибору з-поміж них,
566-567; задовільні плани,
569; як визначальні для со-
рому, 604

- Заблукана совість, 705-706
- Загальність: як формальна умова, 191-192; і варіанти егоїзму, 192
- Заздрість, §80-81:718-732; визначення різновидів її, 720-722; визначення проблеми її, 719-720; і раціональність, 718-719; і двочастинне доведення принципів справедливості, 724-726; спеціальні психології, 719-720; не є моральним почуттям, 722; протилежності їй, 722-723; простима з., 723; умови, що схиляють до з., 724; у добре організованому суспільстві двох принципів справедливості, 724-726; і рівність, 726-730; і умови первісної позиції, 727; Фройд про з. і походження чуття справедливості, 727-728; і індекс сподівань, 737-738; як дають раду з. кастова й феодальна системи, 738-739
- Законні сподівання, §48:424-431; і справедливий закон, 327; не засновуються на моральній заслугі, 424-425; моральна вартість не винагороджується дотриманням правил справедливості, 424-426; як вони виникають у добре організованому суспільстві, 426-427; дистрибутивна справедливість не протилежна ретрибутивній, 430-431
- Законодавча стадія, 282-283
- Запона незнання, §24:196-204; визначення, 37, 196; знання того, що виключається нею, 37, 196-197; не затуманює значення первісної позиції, 197; не ірраціональна, 198; вплив на умову одностайності, 198-199; виключає торг, 198-199; у проблемі ощадження, 199; імпліцитна в Кантовій етиці, 199-200; закриває сторонам історичний літопис, 255-256; варіації з.н. у чотириступеневій послідовності, 283-284; і проблема ощадження, 397-398; не є чинною в застосуванні принципів раціонального вибору, 606
- Заслуга і дистрибутивна справедливість, 42-43, 151-152
- Збройний виступ, 503-504
- Зважені судження: визначення їх, 79; фіксовані точки з.с., 48-49; роль їх у доведенні правомірності, 48-50; і рефлексивна рівновага, 49-50; як факти для пояснення моральною теорією, 81
- Зін, Говард, 537 прим.
- Зіф, Пол, 615-616 прим.
- Зміст концепцій права: безглузді вилучаються, 212-213; і психологічна зрозумілість, 648-650
- Змішані концепції, §49: 431-442; перелік їх, 173; чим привабливі з.к., 432; із соціальним мінімумом і розподільчими обмеженнями, 432-433; інтуїціоністські риси їх, 433-434; і принцип різниці, 434-436; невиразність їх, 435-437; кардинальна корисність і міжособистісні порівняння, 438-442
- Зобов'язання, див. Чесність, принцип її
- Ігри як приклади соціальних союзів, 712-713
- Ідеали, ролей, 693-694 прим., 635-636
- Ідеалізм, 368-369
- Ідеал особи, 367-368
- Ідеальна процедура, 492-497
- Ідеальна теорія: її визначення й протиставлення неідеаль-

- ній теорії, 32-33; як фундаментальна частина теорії справедливості, 33; і карні санкції, 335; і правила пріоритету, 335. Див. також Беззастережний послух
- Ідеальний ринковий процес, 496-497
- Ідеальний спостерігач, 256-257
- Ізоляції проблема, 373-374
- Індиферентності криві, 66-67
- Інклюзивна мета, 746-752
- Інклюзивність, принцип її, 562
- Інституції, §10:94-101; визначення їх, 94-95; існування й гласність правил їх, 95-96; і штучна ідентифікація інтересів, 96; і формальна справедливість, 99-101; як визначаючи зміст зобов'язань, 165
- Інтуїціонізм, §7:63-71; широкий і. проти традиційного розуміння його, визначення, 63-64; типи його, за рівнями загальності, 64-66; представлений кривими індиферентності, 66-67; і проблема пріоритету, 67-68; неповний, але не ірраціональний, 67-68; може бути або телеологічним, або деонтологічним, 68; у змішаних концепціях, 433-435; у загальніших формах перфекціонізму, 443-444
- Ймовірність, концепт її, 239-240
- Кавел, Стенлі, 618 прим.
- Калдор, Ніколас, 455 прим.
- Кантівська інтерпретація справедливості як чесності, §40: 347-355; моральні принципи як предмет раціонального вибору, 347-348; поняття самостійності в ній, 348; принципи справедливості як категоричні імперативи, 348-349; і взаємна незацікавленість, 349-350; Сіджвіка закид, 350-351; первісна позиція як процедурна інтерпретація Кантової етики, 351-352; у поясненні морального сорому, 604-607; у психологічній зрозумілості моральності, 645-646; в ідеї соціального союзу, 716-717; умова одностайності, 761-762; у доведенні відповідності, 770-771
- Кант, Імануїл: у традиції суспільного договору, 360 прим.; про пріоритет права, 90 прим.; теорія блага, 138-139; умова гласності, 193; доктрина не егоїстська, 210-211; інтерпретація потрактування осіб як цілей, 251-255; і кантівська інтерпретація справедливості як чесності, 347-355; його етика взаємоповаги, 353; і Русо, 225; обов'язок взаємодопомоги у К., 486-487; про ощадження, 397; правило пріоритету для вимог, 486-487; про моральне навчання, 626-627; про соціальний союз, 791-793; визначення заздрості, 720
- Кантор, Георг, 84
- Кардинальна корисність, 137
- Кар'єри, відкриті для талантів, 108-109, 114-115
- Карнап, Рудольф, 271-272 прим.
- Картезіанське доведення правомірності, 777-778
- Кастові системи, 148-149
- Категоричні імперативи, 347-348
- Кауфман, Волтер, 793 прим.
- Квайн, В.В., 174 прим., 266-267 прим.

- Кейнс, Дж.М., 271 прим., 410-411
- Кемпбел, Б.Г., 618 прим.
- Кемпбел, К.А., 617 прим., 618 прим.
- Кені, Ентоні, 794 прим., 795 прим.
- Кібург, Г.Е., 272 прим.
- Кінг, Мартін Лютер, 537 прим.
- Кінцевість, як формальна умова, 195-196; у доведенні двох принципів, 245-247; у доведенні відповідності, 765-766
- Кларк, Дж.Б., 457 прим.
- Кларк, Дж.М., 457 прим.
- Коен, Маршал, 537 прим.
- Колберг, Лоуренс, 693 прим., 694 прим.
- Кондорсе, маркіз де, 473-474
- Консенсус, 45-46; об'єднавчий к. проти точного, 531
- Констан, Бенжамен, 284-285
- Конституційна демократія: визначення її, 310-311; приклад справедливої основної структури, 276; конституційні засоби її, 312; історичний крах її, 313-314; і чуття справедливості, 337; свободи її, найкраще засновані на справедливості, 337; і проблеми справедливого оціджання, 407-409; місце правління більшості в к.д., 488-490; економічна теорія її, 492-494; місце громадянської непокори в теорії к.д., 495; роль громадянської непокори в к.д., 522-526. Див. також Рівна участь, принцип її
- Конституційні збори, стадія їх, 277-279
- Конституція: справедливість її, 277-278; випадок неабсолютної процедурної справедливості, 278-279; правління більшості в ній, 318-322; к. ідеальної процедури громадського розмірковування, 491-492
- Контрприклад, обмежена корисність їх, 85
- Координація, проблема її, 28-29
- Культура: претензії її в справедливості як чесності, 150, 451-452; претензії її в перфекціонізмі, 345; роль історичної традиції к. в соціальному союзі, 712-713
- Купер, Дж.М., 618 прим.
- Купманс, Т.С., 172 прим., 455 прим.
- Лавджой, А.О., 792 прим.
- Лайбенштайн, Гарві, 692 прим.
- Лайонс, Девід, 89 прим.
- Ламонт, В.Д., 615 прим.
- Ланцюги діяльностей, 583-584
- Ланцюги підстав, 667, 669
- Ланцюговий зв'язок, 126-129
- Лапласівське правило, 238
- Лаплас, маркіз де, 236
- Лауч, А.Р., 459 прим.
- Лексичне впорядкування: визначення, 72-74; у справедливості як чесності, 74-75; як спрощувальний засіб, 74-75, 76; двох принципів справедливості, 102-103; і лексична форма принципу різниці, 129. Див. також Пріоритет
- Лесноф, Майкл, 457 прим.
- Лиха людина, 596-598
- Ліберальна рівність, 108, 116-118
- Лінгвістична теорія, 78
- Літл, І.М.Д., 172 прим., 268-269 прим.
- Лоев, Джералд, 537 прим.
- Лойола, св. Ігнатій, 747-748
- Лок, Джон, 36, 62-63, 192, 301-302
- Лоренц, Конрад, 696 прим.

- Лотерейні схеми, 513
 Любов: визначення, 263-264; багатьох осіб, проблема її, 264-265; закон її в психологічних законах, 629-633; як співвідноситься з моральними почуттями, 658-663; у поясненні психологічної зрозумілості моральності, 643-644; як комплекс ставлень, 630-632; ризики її в доведенні відповідності, 772-773. Див. також Доброзичливість; Любов до людства; Понадобов'язковість; Понадобов'язкові дії
 Любов до людства, 264-265
 Любов до несправедливості, 597-598
 Людські блага, 679-680
 Люс, Р.Д. 173 прим., 269 прим., 454 прим., 618 прим.
 Ляйбніц, Г.В. фон, 457-458 прим.
 Льюкас, Дж.Р., 266 прим., 268 прим.
 Льюїс, Д.К., 267 прим.
 Льюїс, К.І., 273-274 прим.
 Мабот, Дж.Д., 89 прим., 269 прим.
 Майже повна справедливість, держава її, 487, 488; визначення, 482-483
 МакДугал, Вільям, 618 прим.
 МакКалум, Г.Г., 356 прим.
 МакКлоскі, Г.Дж., 91 прим.
 МакКлоскі, Герберт, 536 прим.
 Макобі, Е.Е., 694 прим.
 Максимальний клас планів, 558, 565
 Марглін, С.А., 270 прим.
 Маркс, Карл, 362, 455 прим., 457 прим.
 Маршал, Алфред, 362
 Масгрейв, Р.А., 455 прим.
 Мейн, Г.С., 442
 Мердал, Гунар, 270 прим.
 Мерітократичне суспільство, 158-159
 Мерфі, Дж. Г., 88 прим., 360 прим.
 Метод вибору від першої особи, 445, 746, 748-752
 Мід, Дж.Е., 379-380, 455 прим.
 Мід, Г.Г., 694 прим.
 Міжнародне право, 32, 159, 167; і природні обов'язки, 167; виведення його, 519-520; і справедлива війна й відмова за велінням совісті, 520-522
 Міжособистісні порівняння добробуту: в утилітаризмі, 137, 441-442; у справедливості як чесності, 138-139; роль первинних благ у них, 138, 140; і єдність сподівань, 243-245; і деякі процедури кардинальної корисності, 438-442
 Міклджон, Александер, 357 прим.
 Міл, Джеймс, 692 прим.
 Міл, Дж.С., 88-89 прим., 184-185, 313, 692 прим.; про силу правил справедливості, 90 прим.; про проблему пріоритету, 71-72; лексичне впорядкування у М., 92 прим.; сповідує середній утилітаризм, 226; розглядає аргументи за свободу, 294-296; про цінність самоврядування, 296-297; про урівноваження правил справедливості, 416-417; про моральне навчання, 627; інтерпретація доказу корисності, 756-757
 Мілер, Г.А., 616 прим.
 Міні-макс правило: визначення, 215-216; як евристичний засіб для побудови доведення принципів справедливості, 215-220; і первісна позиція, 217-219

- Моральна вартість осіб, §66: 589-598; визначення, 592-595; не є основою для дис-трибутивної справедливо-сті, 425-426; проблема на-лежить до повної теорії бла-га, 544-545; відмінність від природних набутків, 593-594; та ідея функції, 595; визна-чення блага поширюється й на інші випадки, 595-596; сама по собі благо й питання відповідності, 763-776
- Моральна геометрія, 179
- Моральна освіта, 663
- Моральна особа (особистість): визначення, 37, 46; як ос-нова рівності, 46; і пер-фекціонізм, 447; та обов'язок взаємної поваги, 464; свобода й рівність її, 733; і єдність "я", 755-756
- Моральна психологія, прин-ципи її, §75:663-671; пер-ший закон, 630, 663; дру-гий закон, 639-640; третій закон, 641-642; посиляють-ся на принципи справедли-вості, 664; моральні концепції в психологічній і со-ціальній теорії, 664-666; як закони перетворення систем кінцевих цілей, 666-667; як принципи взаємності, 667-668; і відносна стабільність, 671-676; та еволюція, 677-678
- Моральна теорія: природа її, §9:77-86; як спроба описа-ти наші моральні здатності, 78-79; порівняна з лінгвіс-тикою, 78; зважені суджен-ня в ній, 79-81; і рефлекти-вна рівновага, 79-81; як те-орія моральних сантимен-тів, 81; місце визначень у ній, 81-82; чого від неї сподіватися, 86; спрощувальні засоби у ній, 86, 136-137; загальні факти у ній, 224-226, 370; роль її в психоло-гічній та соціальній теорі-ях, 664-666. Див. також Пра-вომірність
- Моральні підстави, 165, 470-472
- Моральні принципи, функція їх, 190-191, 192-193
- Моральні сентименти, §73-74: 650-663; в якому розумінні незалежні від випадковос-тей, 644; пояснення деяких термінів, 650; відношення до характеристичних відчут-тів і поведінки, 650-651; мо-ральні принципи в пояс-ненні їх, 651-652; вина і со-ром, 655; зв'язок із природ-ними ставленнями, 658-660; як нормальна риса людсь-кого життя, 660-662; егоїс-ти не здатні на них, 661; можуть прибирати ірраці-ональних форм, 662-663
- Моральні ставлення, див. Мо-ральні сентименти
- Моральність влади, §70:629-635; як перша стадія мора-льності; родина як інститу-ційний контекст її, 629; пер-ший психологічний закон і (владна) вина, 630-631; умо-ви, сприятливі для набуття її, 631-632; риси й чесноти її, 633-635
- Моральність принципів, §72: 641-650; як кінцева стадія моральності, 641; інститу-ційний контекст її, 641; тре-тій психологічний закон і (принципна) вина, 641-644; чуття справедливості й кон-кретні прихильності, 645-646; психологічна зрозумі-лість її, 646-650; дві форми її, риси й чесноти їх, 650

- Моральність спілки, §71:635-641; як друга стадія моральності, 635; інституційний контекст і рольові ідеали в ній, 635-636; інтелектуальний розвиток у ній, 636-637; другий психологічний закон і (спількова) вина, 637-638; та аристотелівський принцип, 639-640; риси й чесноти її, 641-642
- Морального навчання теорія: дві традиції її, 625-629; передбачає моральну теорію, 629, 664; у справедливості як чесноті, 663-679
- Морган, Г.А., 458 прим.
- Мур, Г. Е., 91 прим., 70-71 прим., 459 прим.
- Нагель, Томас, 274 прим., 617 прим.
- Найменш привілейований клас, визначення, 145-146
- Найт, Ф.Г., 358 прим., 458 прим.
- Накопичувально-розподільча дихотомія, 65-66, 433-434
- Належний процес права, 331-332
- Напруження зобов'язаності, 207-208, 245-246
- Населення, величина його, 227-228
- Натуралізм, 777-778
- Національний інтерес, законний, 516-517
- Невизначеність, справедливості, 284, 497; вибору, 746, 754
- Неідеальна теорія, 338-342; визначення, 339. Див. також Частковий послух
- Необхідна істина, 50, 84
- Непевність, вибір за умов її: два принципи справедливості й правило міні-макс на випадок її, 215-216; первісна позиція як випадок її, 216-217; застосування Лاپласового правила на випадок її в середньому утилітаризмі, 235-237; різні правила для неї й вузька теорія, 606-607
- Неперервність, принцип її, 574
- Непорівнянні групи, 599-600
- Несправедлива людина, 597-598
- Нестабільність, два типи її, 462-463
- Неухильний послух, як формальна умова, 210
- Неш, Дж.Ф., 268 прим.
- Ніл, В.К., 273 прим.
- Ніцше, Фрідріх, 53, 443
- Noblesse oblige, 118
- Нозік, Роберт, 90 прим.
- Ноймана-Моргенштерна визначення кардинальної корисності, 439
- Об'єднавчий консенсус, 530
- Об'єктивна раціональність планів, 659, 676-677
- Об'єктивність, 701-705
- Обіцянки, 163-165, 474-478
- Обміну гілка, 341-343
- Обов'язки перед собою, 344-345
- Обов'язок, враховуючи все, 468-472
- Обов'язок, на перший погляд, 468-472
- Обов'язок послуху, див. Політичний обов'язок
- Обставини справедливості §22: 185-189; визначення їх, 185; об'єктивні елементи їх, 185-186; суб'єктивні елементи їх, 186; існування припущених о.с. у первісній позиції, 187; обов'язки й зобов'язання перед третіми сторонами у них, 187; мотиваційні припущення у них, 187-188; припускають конфлікт ідеалів, 188; роль о.с.

- у кантівській інтерпретації, 349-350; дві інтерпретації їх, 707-708
- Одностайність: як формальна умова, 180-181; відношення до Кантової етики, 354-355; у філософській традиції, 368-369; не застосовується до вузької теорії блага, 606-607; відношення до цілісності "я", 753-754
- Олбрітон, Р.Г., 538 прим.
- Олсон, Манкур, 453 прим.
- Опенгайм, Фелікс, 356-357 прим.
- Описова теорія благоді, 554-556
- Оподаткування, 383-385, 387-389
- Освіта, 150, 159, 346
- Основна структура суспільства, §2:31-36; визначення її, 31-32; коли добре впорядкована, визначення, 29-30; справедливість як перша чеснота її, 28-29; як первинний предмет справедливості, 31-36, 94; принципи справедливості для не загально застосовного варіанта її, 32; декілька її достоїнств і соціальні ідеали, 34-35; дві частини її, 282-283; як тло для процедурної справедливості, 136-137; як формує людські бажання й ідеали особи, 362-366; й відносна стабільність, 624-625
- Основні свободи, перелік їх, 102
- Особа, і раціональні плани, 557, 575-577
- Остін, Дж.Л., 616 прим.
- Ощадження, див. Справедливого ощадження принцип
- Панівна (домінантна) мета: визначення її, 745; не виконувється у справедливості як чесності, 716-717; не може бути щастям, 747-748; Лойола й Аквінець як ілюстратори її, 747; екстремальна природа її, 748-749; і чинні принципи, 749; використання її в гедонізмі, 749-754; необхідність у виборі її, 754-755; і єдність "я", 756-757
- Парето, Вільфредо, 109, 172 прим., 176
- Патерналізм, 291-292
- Патанайк, П.К., 271 прим.
- Патон, Г.Дж. 360 прим.
- Пацифізм, 506, 520-521
- Пейдж, А.Н., 172 прим.
- Пенок, Дж.Р., 173 прим.
- Первинні блага; §15:137-143; визначення, 105-106, 141; розрізнення соціальних і природних п.б., 141; самоповага як найважливіше з п.б., 141, 247-248; індекс основи сподівань, 139-141; роль їх у міжособистісних порівняннях, 139, 141; підстави для використання їх для визначення сподівань, 142-143; виводяться з загальних припущень, 349; витлумачуються вузькою теорією блага, 543-544, 589-591. Див. також Сподівання
- Первісна позиція, §4:44-50; визначення як переважної інтерпретації початкової ситуації, 45, 179; відношення до теорії суспільного договору, 36-37; як гіпотетична ситуація, 37, 50; як чесний початковий статус-кво, 44-50; і правомірність, 49-50; як провідник до інтуїції, 50; природа виведених із неї аргументів, 175-179; та обставини справедливості, 185-189; формальні обмеження кон-

- цепту права у ній, 190-197; однастайність у ній, 198-199; раціональність сторін у ній, 204-213; перелік елементів її, 207-209; найвищого порядку інтереси сторін, 214-215; вибір за непевності у п.п. й правило міні-максі, 217-218; умови п.п. протиставлені безсторонньому доброзичливому спостерегачеві, 259; кантівська інтерпретація її, 347-355; і проблема ощадження, 202; і часова преференція, 404-405; і відповідальність перед собою, 577; і самостійність та об'єктивність, 701-703
- Перелман, Х., 171 прим.
- Перікл, 192
- Пері, Р.Б., 90 прим., 615 прим.; порівняння його погляду зі справедливістю як чесністю, 203; і принцип інклюзивності, 562
- Перший принцип справедливості: перше формулювання його, 102-103; остаточне формулювання його, 346, 415; застосовується до першої частини основної структури, 102, 282-283; як критерій для застосування на конституційних зборах, 282; і рівна свобода совісті, 289-296; і політична справедливість, 309-326; і правління закону, 326-336; значення пріоритету його, 337-347; і перфекціонізм, 445-450; порушення його, як належного предмета громадянської непокори, 508-510. Див. також Рівна свобода совісті; Політична справедливість
- Перфекціонізм, §50:443-452; визначений як телеологічна теорія, 54; діапазон інтуїції в п., 69-71; претензії культури в п., 345; розрізнення двох форм п., 443-445; відношення до принципів, що стосуються потреб та ідеалів, 445; аргументи проти строгого погляду з точки зору рівної свободи, 445-449; інтерпретація первісної позиції в п., 446-447; аргументи проти поміркованого погляду, 448-450; претензії культури у справедливості як чесності, 449-450; відкидання п. як політичного принципу й демократія спілки, 599-600; як психологічно зрозумілий, 647
- Петрарка, 750
- Піаже, Жан, 694 прим.
- Пігу, А.С., 88 прим., 61
- Пірс, Гергарт, 618 прим.
- Пірс, І.Ф., 91 прим.
- Піткін, Х.Ф., 174 прим., 358 прим.
- Пічер, Джордж, 695 прим.
- Пламенац, Дж.П., 174 прим.
- Планувальна діяльність, раціональна, 677-678
- Платня, чесна, 417-420
- Платон, 692 прим., 791 прим.
- Повага до осіб, 706; у Кантовій етиці, 353
- Повні системи принципів, 470-471
- Повнота, приблизна, визначення її, 470-472
- Подібні випадки, правило їх, 328-329
- Поділ праці, 716-717
- Покарання, 334-335
- Пол, Г.А., 357 прим.
- Політична економія, §41:362-369; визначення концепції п.е., 362-363; та економіка добробуту, 362-363; потреба в ідеалі для особи в п.е., 363-366; проблема Архіме-

- дової точки й запровадження ідеалів, 363-366; і припущення однастайності, 366-367; і цінності спільноти, 367-368
- Політична справедливість, визначення, 309. Див. також Рівна участь, принцип її
- Політичне врегулювання, принцип його, 497
- Політичне зобов'язання, див. Чесність, принцип її
- Політичний обов'язок, §53: 482-489; для загалу громадян, 169-170; для справедливих законів, 482; розрізнення випадків теорій ідеального й часткового послуху, 482-483; два контексти несправедливих законів, 483-484; обов'язок перед несправедливими законами як обов'язок перед справедливою конституцією, 485-489; і правління більшості, 486-491
- Помірна нестача, 186
- Понадобов'язкові дії, 169-170
- Понадобов'язковість, моральності її, 649-650
- Порада, 554-555
- Потер, Р.Б., 538
- Потреба, правило її, 383-384
- Поул, Дж.Р., 358 прим.
- Початкова ситуація: визначення її, 44-46, 180; зв'язок із первісною позицією, 44-47, 180; численні інтерпретації її, 180; як аналітичний метод порівняння концепцій справедливості, 180; перелік варіацій та елементів її, 208-209; етичні варіації її, 788
- Правила справедливості; §47: 416-424; визначення, 65-66; в утилітаризмі, 54, 58; у правлінні закону, 327-331; рівновага їх, 383-384; у суто процедурній справедливості й чесній платні, 417-419; підпорядковане місце її, 419-420; і недоліки конкуренції, 421-422; і моральна вартість, 423
- Правильність як чесність, 43-44
- Правління закону, §38:326-336; визначення правової системи, 327; правило подібних випадків, 328-329; правила природної справедливості, 330-331; до свободи, 331-332; і карні санкції та принцип відповідальності, 332; і випадки, що ілюструють пріоритет свободи, 333-336
- Правова система, визначення її, 327-328
- Право, концепт його: контрактаріанське визначення, 164-165; формальні обмеження його, 190-196; загальність, 191-192; універсальність, 192-193; гласність, 193-194; упорядкування, 192-193; кінцевість, 194-195; протиставлення блага, §68:606-614; і запона незнання, 608; пріоритет права на противагу утилітаризмові, 59-63; та аналіз значення, 613-614
- Правомірності доведення, §4: 44-50, §87:777-790; як проблема раціонального вибору, 44-45; передбачає певний консенсус, 45-46; роль зважених суджень і принципів у п.д., 46-47, 779-783; як взаємна підтримка для багатьох міркувань, 48-50, 778; картезіанське й натуралістичне відкидаються, 777-778; розгляд закидів методів п.д., 779-783; деякі закиди справедливості як чесності, 783-785; й етичні ва-

- ріювання початкової ситуації, 787-789
- Право, повна концепція його, 159-163
- Прайс, Річард, 91 прим.
- Прескриптивна теорія значення, 555-556
- Прибрам, К.Г., 616 прим.
- Приватне суспільство, 708-709
- Приватновласницька економіка, 371-372, 376-379
- Призов, 520-521
- Принцип недостатньої підстави, 233-234, 235-237
- Природна аристократія, 108
- Природна лотерея, див. Розподіл природних набутків
- Природна справедливість, правила її, 329-330
- Природні здібності, й основа рівності, 685-689
- Природні набутки, див. Розподіл природних набутків
- Природні обов'язки, §19:166-170; §51:460-472; визначення, 166-167; порядок вибору їх, 160-162; обов'язок справедливості й інші приклади їх, 166-167; відношення до понадобов'язкових дій, 168-170; перед іншими поколіннями, 292; доведення обов'язку справедливості, 460-464; обов'язок взаємної поваги, 465; взаємодопомоги, 465-466; проблема пріоритету для них, 466-467; обов'язок на перший погляд та обов'язок, коли береться все до уваги, 469-472
- Природні права, 57, 61
- Природні ставлення: і моральні сентименти, 629-633; і чуття справедливості в доведенні відповідності, 766-767
- Пріоритет права: визначення, 59-60; у справедливості як чесності 59-60, 91-92 прим.;
- і невизначеність блага, 612-614; і цілісність "я", 757; як відбивається на невизначеності вибору, 757-758
- Пріоритет свободи, §39:337-347, §82:732-740; значення його, 337-347; формулювання правила п.с., 347; випадки, що ілюструють п.с., 318-325, 338-339; найкраще забезпечується справедливістю, 337; визначення ідеальної й неідеальної теорій, 339-340; і патерналізм, 345-347; і призов, 520-521; підстави для пріоритету з другої частини доведення, 733-739; і бажання до економічних вигод, 734-735; доведення його, виходячи з бажання мати статус і самоповагу, 735-737; та умова гласності й істинні загальні переконання, 737-738
- Пріоритет справедливості, 26-27, 410-411
- Пріоритету проблема, §8:71-77; три способи досягти відповідності, 71-76; в утилітаризмі й інтуїціонізмі, 71; у справедливості як чесності, 72-77; і лексичне впорядкування, 72-76; обмеження апелювання до інтуїції в п.п., 76; і природні обов'язки, 166; і принципи для індивідів, 469-470
- Пріоритет чесних можливостей: визначення, 136-137; випадки, що ілюструють його, 413-414; формулювання його правила, 415-416
- Прічард, Г.А., 91 прим., 478, 480-481
- Протестантські реформатори про терпимість, 303
- Процедурна справедливість, абсолютна, 131, 492-493

- Процедурна справедливість, майже чиста, 283-284
- Процедурна справедливість, неабсолютна: визначення, 131-132; у класичному утилітаризмі, 134; і справедлива конституція, 278-279; та ідеальна процедура, 494-495
- Процедурна справедливість, чиста: визначення, 131-132; і фонові справедливість, 132-134; переваги її, 133-134; і первісна позиція, 177; і чесна платня, 416-421
- Пуанкаре, Анрі, 88 прим.
- Рабовласника аргумент, 234
- Рабство, 224, 345
- Райл, Гілберт, 795
- Райфа, Говард, 173 прим., 269 прим., 454 прим., 618 прим.
- Рамсей, Пол, 538 прим.
- Рамсей, Ф.П., 456 прим.
- Рансімен, В.Г., 697 прим.
- Рафаел, Д.Д., 173 прим.
- Рациональний вибір, принципи його: застосовуються до життєвих планів, 557-558; найкраще визначають максимальний клас, 558; визначення споріднених із часом принципів, 559; визначення чинних принципів, 560; вибираються неоднотайно, 606-607; для вибору за непевності, 606-608; і запона незнання, 609
- Рациональність сторін, §25:204-213; визначення, 204-205; і заздрість, 205-206; і взаємна незацікавленість, 206; як стосується умови беззастережного послуху, 206-207; аспект теоретично визначуваних індивідів, 208; і зміст моральності, 211-213
- Ревність, 720-723
- Релевантні соціальні позиції, §16:143-149; визначення, 143-144; два головні випадки їх, 144-145; рівне громадянство як р.с.п., 144-145; і фіксовані природні характерні риси, 146-147; потреба у витлумаченні їх, 147-149
- Репрезентативні особи, визначення, 107
- Ретрибутивна справедливість, 429-431
- Рефлексивна рівновага, 47-50, 79-82
- Решдал, Гастінгс, 458-459 прим.
- Решер, Ніколас, 90 прим., 458 прим.
- Ринки, використання їх в економічних системах, 376-380
- Рівна повага, право на р.п. у визначенні принципів для основної структури, 733
- Рівна свобода совісті, §33-35:289-309; і доведення першого принципу справедливості, 289-290; як веде до рівних прав, 290-292; виправданість її міцніє, коли зважати на нащадків, 292; Мілові аргументи на користь її, 293-294; непевність рівної свободи на телеологічних засадах, 294; підстави для регулювання державою її, 295-296; апелювання до здорового глузду й громадської обізнаності в регулюванні її, 297-299; і терпимість, 297-299; терпимість до нетерпимих, 299-304; і стабільність справедливих інституцій, 302-303; рівна свобода й моральні та культурні відмінності, 303-304; і перфекціонізм, 446-450

Рівна участь, принцип її §36:309-326; визначення, 309, 311; два аспекти політичної справедливості, 309; риси конституційного устрою, 310-311, 314-315; визначення її обсягу, 312; не визначає ідеалу громадянства, 315; три способи обмеження її, 315; і сила бажання, 317-318; правомірність нерівностей її, 318-320; Міл про більше ніж один голос від особи, 320-321; підстави для самоврядування, 322-326

Рівність, основа її, §77:681-691; рівність моральної особистості, 46, 682-683; і природні права, 696-697 прим.; і природні атрибути, 683-686; у телеологічних теоріях, 685; як потенційність, 685-686; простота її, співвідносна з іншими поглядами, 686-687; і взаємність, 687-688; і обмеження справедливості як чесності, 689-690

Рівність, тенденція до неї, §17:149-159; принцип виправлення, 149-151; розподіл природних талантів як спільний набуток, 150; і взаємність, 151-153; і гармонія інтересів, 152-153; принцип братерства, 153-154; євгеніка, 154-158; і заздрість, 727-732

Рівність чесних можливостей, §14:130-137; §46:410-416; визначення, 116-117; і родина, 117-118, 690-691; і суто процедурна справедливість, 130-136; роль її у фоновій справедливості, 131-133, 134-136; лексично передуює принципові різниці, 136-137; випадки, що

ілюструють пріоритет її, 411-412; і дві концепції рівності, 690-691

Рівновага, 176, 622-625

Різниці принцип, §13:119-130; визначення р.п., 119-123; у демократичній рівності, 119; і абсолютно справедлива схема, 123-125, 127-129; і схема, справедлива у всіх відношеннях, 123; як р.п. стосується дієвості, 124, 126; і ланцюговий зв'язок, 124-127; і тісна пов'язаність, 124-127; і середня корисність, 126; лексична форма р.п., 127; і міжособистісні порівняння, 137; зв'язок із принципом відшкодування, 149-151; розглядає розподіл природних талантів як спільний набуток, 151-152; і взаємність, 152-154; як інтерпретація принципу братерства, 154-155; і меритократичне суспільство, 155-156; і євгеніка, 158-159; аргументація веде до р.п., 213-215; закид, що допускає надмірні нерівності, 220-222; і кантівська інтерпретація, 250-251; і соціальний мінімум, 394-395; значення р.п. у проблемі ощадження, 395-396; і пріоритет чесних можливостей, 413-415; і змішані концепції, 432-437; регулює рівновагу правил, 434-435; як політична умова демократії, 434-435; і проблема заздрості, 719-720; самоповага й індекс сподівань, 738-739; і етичні варіації початкової ситуації, 788-789

Родина, інституція її: і чесна рівність можливостей, 117-118, 690-691; і братерство,

- 156-157; у моральності влади, 629-630; у моральності спілки, 635-636
- Родс, Роберт, 173 прим.
- Розважлива раціональність, §64:568-578; визначена за Сіджвіком, 569-571; у визначенні раціонального життєвого плану, 557-558; і способи судження про силу бажань, 571-572; пов'язані з часом принципи й засада неперервності, 572-573; як гіпотетичний критерій, 573, 574-575; і жаль та докори сумління, 573-574; і відповідальність перед собою, 574; не імплікує зайвого планування, 574-575; і неуспіх гедонізму, 753; немає шляху за межі її, 754-755; і цілісність нашого "я", 755-756
- Розміщувальна справедливість, 107
- Розподіл природних набутків: і інтуїтивна ідея засад справедливості, 37-38; у системі природної свободи, 115-116; за ліберальної рівності, 116-117; за демократичної рівності й принципу різниці, 151, 690-691; як ні справедливий, ні несправедливий, 151; і моральна вартість, 152-153; і евгеніка, 159; зв'язок р.п.н. з основою рівності, 685-690; і дві концепції рівності, 690-691; як характеризує людську соціабельність і соціальний союз, 711-712
- Розсудковість, розважливості концепції справедливості, 431-432, 483-484
- Ройс, Джосая, 615 прим.
- Рос, В.Д., 91 прим., 457 прим., 469-472
- Руджеро, Гвідо, 356 прим.
- Русо, Ж.-Ж., 36, 268 прим., 299-302, 626-627
- Саймон, Г.А., 269 прим.
- Сакс, Девід, 695 прим.
- Самоврядування, цінність його, 324-326
- Самозахист, право на, 303-306
- Самоповага, §67:598-606; визначення як найважливішого первинного блага, 598; у доведенні принципів справедливості, 248-250; вплив утилітаризму на неї, 250-251; у цінності самоврядування, 325-326; як характеризуюча Кантову етику, 353-354; як стосується сорому й рис досконалості, 602-606; і моральність самовладання, 606; як відноситься до заздрості, 723-724; у доведенні пріоритету свободи, 736-740; у феодальній і кастовій системах, 741. Див. також Риси досконалості; Сором
- Самостійність (автономність), §78:699-707; визначення її, 699-700; Кантова інтерпретація її, 348-353; й відповідальність громадян у громадянській непокорі, 532-533; і моральне виховання, 700; і первісна позиція, 701-703; пов'язаність з об'єктивністю, 701-703; і заблукана совість, 703-704; і чесноти цілісності, 704-705
- Сантаяна, Джордж, 172-173 прим.
- Свобода, концепт її, §32:284-289; як взірць соціальних форм, 106-108; тріадична форма с.к., 285; питання позитивного й негативного, 284-285; сукупна система

- с.к., 286; оцінений з точки зору рівноправних громадян, 286-287; вартість свободи й мета соціальної справедливості, 287; і правління закону, 333-336; і патерналізм, 344-347
- Свобода слова, 310-311
- Севідж, Л.Дж., 272 прим.
- Семюелсон, П.А., 795 прим.
- Сен, А.К., 91-92 прим., 172 прим., 267 прим., 268 прим., 453 прим., 536 прим.
- Серійне упорядкування, див. Лексичне упорядкування
- Серл, Дж.Р., 171 прим.
- Система природної свободи, 108
- Сіджвік, Генрі, 90 прим., 58, 60, 615 прим.; як представник класичного утилітаризму, 50; про проблему пріоритету, 72; концепція моральної теорії, 92-93 прим.; про формальну справедливість, 99-100; відкидання середньої корисності, 256; злиття осіб в одну, 274 прим.; його закид Кантові, 360 прим., 358-359; про часову преференцію, 404-406; про зважуючу раціональність, 568-569; гедонізм у нього, 749-750; про жорсткість утилітаризму з його вимаганням жертв, 71-72
- Сінґер, Мілтон, 618 прим.
- Сканлон, Т.М., 618 прим.
- Складність, обмеження її, 77, 202-203
- Скупість, 722-723, 725-726
- Смарт, Дж.Дж., 89 прим., 270 прим.
- Сміт, Адам, 89 прим., 96, 273 прим.
- Совість: див. Рівна свобода її Сократ, 443
- Солоу, Р.М., 456 прим.
- Сором, 601-606; визначення як ушкодження самоповаги, 601-602; природний, 603-604; моральний, 604-605; як моральне почуття, що протиставляється вині, 606, 656-657; відношення до моральності володіння собою, 606, 657; відношення до аспектів моральності й до понадобов'язковості, 657; зв'язок з умовою кінцевості, 774. Див. також Самоповага; Риси досконалості
- Соціалізм, 371-372, 376-380
- Соціальна взаємозалежність, факти її, 579-580
- Соціальна природа людства, 670, 709-711
- Соціальний ідеал, визначення, 34-35
- Соціальний мінімум, 383-384
- Соціальний союз, §79:707-717; визначення, 710-711; дві інтерпретації обставин справедливості, 707-710; визначення концепту приватного суспільства, 710; пояснення соціальної природи людства, 711-713; ілюстрації соціального союзу, 713-715; пояснення добре організованого суспільства як соціального союзу соціальних союзів, 715-716; поділ праці в с.с., 716-717
- Спадок, 384-385
- Спеціальні психології, проблема їх, 205-207
- Спільне (загальне) благо, визначення його, 324
- Спільний інтерес, принцип с.п.: визначення, 145; і рівноправне громадянство, 147; і терпимість, 296-301; як політична умовність, 433
- Сподівання, визначення їх, 107; і репрезентативні особи, 107-108; утилітаризм і точна міра їх, 137-140; як засновуються на індексові

- первинних благ, 141-143; підстави для використання первинних благ як основи для них, 142-143; брак єдності у середній корисності, 242-244. Див. також Первинні блага
- Справедлива війна, 516-520
- Справедливість, два принципи особливої концепції її, §11:102-107, §26:213-225; §29:245-255; перше й остаточне формулювання її, 103; визначається як особлива концепція, коли в лексичному впорядкуванні, 103-104; як особливий випадок загальної концепції, 104-105; як довготривала тенденція справедливості, 105, 215; первинні блага в ній, 104-105; репрезентативні особи в ній, 105; початкове доведення її, 213-215; як вирішення міні-макс, 215-218; місце загальних фактів у доведенні її, 219-224; доведення її з точки зору самоповаги й ставлення до осіб як до цілей, 245-246. Див. також Перший принцип справедливості; Другий принцип справедливості
- Справедливість, загальна концепція її: формулювання її принципу, 104; співвідношення між двома принципами справедливості (як особлива концепція), 104-105; їй бракує визначеної структури, 105
- Справедливість, концепт її: як відмінний від концепції її, визначення, 28, 33-34; як перша чеснота інституцій, 26-27; принципи її наділяють основними правами та обов'язками й регулюють суперечливі претензії, 27-29; первинний предмет її, основна структура, 29-34; лиш одна з частин соціального ідеалу, 30-33
- Справедливість, концепції її: як відмінні від концепту її, визначення, 28, 33-34; роль принципів її, 27-29; відрізняється від соціальних ідеалів, 34; зміст її, 212-213; ступені розсудковості її, 483-484. Див. також Стабільність, концепцій справедливості
- Справедливість між поколіннями: і євгеніка, 158-159; і мотиваційне припущення у первісній позиції, 187; і запона незнання, 196-198; у проблемі ощадження, 200, 393-401; і свобода совісті, 292; в історичній традиції соціального союзу, 714-716. Див. також Справедливі заощадження
- Справедливість, первинний предмет її, 31-36. Див. також Основна структура
- Справедливість, природний обов'язок її: визначення, 167; і політичне зобов'язання, 460-461; і терпимість до нетерпимих, 305; доведення її, 460-463; і обов'язок перед справедливою конституцією, 482-488; вага її й громадянська непокора, 523
- Справедливість, роль її, §1:26-31; як перша чеснота інституцій, 26-27; концепт і концепції її розрізняються, 28; та інші соціальні проблеми, 28-30
- Справедливість, формальна, 99-101, 327-331
- Справедливість як чесність, §3:36-44; визначення інтуїтивної ідеї її, 36-38; не є

- виглумаченням ординарного значення, 35; гіпотетична природа її, 37, 47-50; пояснення назви, 37; аналог природного стану в ній, 37; інтуїтивна ідея принципів її, 39-40; дві частини її, 40; і підхожість терміна "договір", 40-41; обмежений діапазон її, 41; як деонтологічна теорія, 58; і пріоритет права, 60-63; апелювання до інтуїції в ній, 71-77; і проблема пріоритету, 71-77; і складність моральних факторів, 77; як моральна теорія, 78-83; спрощувальні засоби в ній, 84; і суто процедурна справедливість, 178; не егоїстична, 211-213; спираючись на загальні фактори в ній, 223-226; концепт безсторонності в ній, 264-265; претензії культури в ній, 445-446; як теорія природних прав, 696-697 прим.; структура її, 762-763; розгляд деяких закидів її, 787-789
- Справедливого ошадження принцип, §44:393-404; мотиваційне припущення його, 187, 397-400; потрібен для визначення соціального мінімуму, 393-394; і часова перевага, 395; у класичному утилітаризмі, 395; побудова його в теорії суспільного договору, 396-404; зв'язок із принципом різниці, 396-397; політика ошадження й демократичні принципи, 405-407; і питання пріоритету, 407-408; в остаточному формулюванні двох принципів, 410-411; і принцип політичного улагодження, 497. Див. також Часова перевага
- Стабільність, відносна, §76:671-681; визначення для концепцій справедливості, 673; пояснення проблеми її, 671-672; відносна стабільність принципів справедливості й корисності, 673-676; Мілів погляд про неї, по суті, не утилітаристський, 676-678; і тенденція еволюції, 678-681
- Стабільність, внутрішньо притаманна, 673
- Стабільність, концепцій справедливості: визначення, 620-621; знання про неї, рахується серед загальних фактів, 197-198; спираються на неї в терпимості до нетерпимих, 305-306; і проблема відповідності, 763-771; внутрішньо притаманна стабільність їх і психологічні закони, 673-674; відносна стабільність їх і психологічні закони, 674-677; і тенденція еволюції, 678-679
- Стабільність, систем, 622-624
- Стабільність, соціальної співпраці: як соціальна проблема, визначення, 31; роль суверена у підтриманні її, 373-374; визначення двох типів нестабільності, 462-464; у доведенні обов'язку справедливості, 462-464; роль обіцянок у ній, 475-476; роль громадянської непокори в ній, 523-524
- Стайн, Волтер, 538 прим.
- Стайнгаус, Гюго, 173 прим.
- Статус, бажання мати його, 737-739
- Стейс, В.Т., 266 прим.
- Стівенсон, К.Л., 695 прим.
- Строусон, П.Ф., 266 прим.

- Структура етичних теорій, 52-53, 752-753, 760-763
- Суб'єктивна раціональність планів, 569, 574-575
- Суверен, роль його в стабільності, 33
- Суспільний договір, традиційна теорія його, 36-37, 43-44, 164-165
- Суто преференційний вибір, див. Невизначеність вибору
- Схвалення, 554-555, 579-580
- Такер, А.В., 453-454 прим.
- Такер, Р.К., 455 прим.
- Талок, Гордон, 172 прим.
- Тасмен, Джозеф, 174 прим.
- Тварини, 44, 681
- Тейлор, К.К.В., 796 прим.
- Телеологічні теорії: визначення, 51-52; інтуїтивна привабливість їх, 52; можуть бути й інтуїціоністськими, й перфекціоністськими, 69-71; основа рівності у них, 696; гедонізм як симптоматична течія їх, 753-755; роль панівних цілей у них, 761-763; структура їх протиставляється контрактаріанській теорії, 763
- Терел, Гантінгтон, 791 прим.
- Терпимість до нетерпимих, 303-308
- Тінберген, Ян, 617 прим.
- Тобін, Джеймс, 456 прим.
- Тоні, Р.Г., 172 прим.
- Торо, Г.Д., 504, 537 прим.
- Торп, В.Г., 618 прим.
- Трайверс, Р.Б., 696 прим.
- Трактування осіб як цілей, 251-255
- Трансферна гілка, 383-384
- Трельч, Ернст, 794 прим.
- Універсальність, як формальна умова, 193, 255
- Упорядкування, як формальна умова, 193-194
- Урмсон, Дж.О., 89 прим., 615 прим.
- Уряд, чотири гілки його, 381-385
- Уставляння, 223-226, 365-367
- Утилітаризм, класичний, §5-6: 50-62, §30:256-275; визначення, 51, 53-54; поширює принцип вибору з однієї особи на соціальний вибір, 52-53, 54-55; як телеологічна теорія, 52-55; концепція блага в у.к., 52-54; розподіл в у.к., 55; безсторонній спостерігач в у.к., 56; злиття осіб в одну, 56, 58; і пріоритет права, 59-61; відношення до неабсолютної процедурної справедливості, 136; міжособистісні порівняння в у.к., 137; стандартні припущення у.к., 223-224; як спирається на загальні факти, 223-225; роль симпатії в у.к., 257-261; і трактування осіб як цілей, 251-254; плутає безособистісність із безсторонністю, 256-260; відношення до абсолютного альтруїзму, 257-258; про проблему ощадження, 395-396
- Утилітаризм, середній, §27-28: 226-245; визначення, 226-227; теорія суспільного договору віддає перевагу йому перед класичним, 227-228; рабовласника аргумент за нього, 233; Еджвортова об'єктивна інтерпретація ймовірності в ньому нереалістична, 235-236; обговорення концепту ймовірності, 238-242; брак єдності сподівань в у.с., 238-242; роль симпатії в у.с., 244; як підстави для рівної свободи, 290-291; і змішані концепції, 433; відносна неви-

- разність у.с., 435-436; як принцип для індивідів, 461-462; і невизначеність права, 612-614; як психологічно зрозумілий, 647-648; відносна стабільність у.с., 677-678; та еволюція, 679-681; та основа рівності, 685; як телеологічна теорія, 753-755; інтерпретація Мілового доказу, 756-757; структура у.с. протиставляється теорії суспільного договору, 757-760; помітно не такий злагоджений, як теорія суспільного договору, 770-773
- Файнберг, Джоел, 458 прим.
- Фелнер, Вільям, 270 прим., 271 прим.
- Ферт, Родерік, 272 прим., 273 прим.
- Фіксовані точки зважених суджень, 46-47
- Філд, Г.Г., 617 прим.
- Фіндлей, Дж.Н., 615 прим., 695 прим.
- Флавел, Джон, 694 прим.
- Флетчер, Роналд, 693 прим.
- Фолк, В.Д. 266 прим.
- Фонова справедливність, 130-137; і чесна рівність можливостей, 130-131; роль основної структури в ній, 130-131, 135-137; як умова суто процедурної справедливості, 131-136; як умова зобов'язань, 164-165; і чесна заробітна платня (дистрибутивні частки), 419-422. Див. також Фонові інституції
- Фонові інституції, §43:381-392; й інтерпретації другого принципу, 115-118; і типи процедурної справедливості, 131-133; й гілки влади, 382-392; соціальний мінімум і трансферна гілка, 383-384; оподаткування й дистрибуційна гілка, 384-386; за соціалістичного режиму, 386-388; гілка обміну, 388-390
- Формальні обмеження концепту права, §23:190-196; не даються аналізом значення, 190-191; загальність, 191-192; універсальність, 192-193; гласність, 193; упорядкування, 193-194; кінцевість, 194-195; виключають варіанти егоїзму, 195-196
- Фостер, Г.М., 793 прим.
- Франкена, В.К., 266 прим.
- Франклін, Дж.Г., 266 прим., 539 прим.
- Фреге, Готлоб, 84
- Фрід, Чарлз, 360 прим., 537 прим.
- Фройд, Зигмунд, 693 прим., 730-732
- Фукса критерій, 173 прим.
- Фулер, Лон, 171 прим., 358 прим.
- Фут, Філіпа, 269 прим., 615 прим., 796 прим.
- Хомскі, Ноам, 92 прим.
- Цілі, див. Бажання
- Цілісність, чесноти її, 705-706
- Ціни, розміщувальна й розподільча функції їх, 379-380
- Цінності спільноти: проблема ц.с. у справедливості як чесності, 368-369; чому справедливність у соціальному союзі є випадком ц.с., 716-717; справедливність як випадок ц.с., 761-762; відповідність підтверджує справедливність як випадок ц.с., 776

- Чакраварті, Сукамой, 456 прим.
- Часова преференція, §45:404-410; визначення, 404-410; у класичному утилітаризмі, 394-395; Сіджвік про неї, 404-408; як параметр для спеціального прилагодження, 409-410
- Часткового послуху теорія, 33, 335-336
- Чемність, обов'язок її, 488
- Чесність, принцип її, §18: 159-165; §52:472-481; визначення двох частин її, 159; охоплює всі зобов'язання, 159; Лок про неї й фонову справедливість, 159-160; характеристичні риси її, 160; відкидається як єдина основа для політичних зв'язків, 462-463; пояснює зобов'язання дотримуватися обіцянок, 473-474; доведення її, 475-477; і Прічардове питання, 480-481; і політичне зобов'язання для членів груп, 513-514
- Чесноти: визначення, 265; як відрізняються від природних набутків, 591-592; як риси досконалості, 604-605; ч. самовладання, 605; ч. моральності влади, 633-634; ч. моральності спілки, 639; ч. цілісності, 705-706
- Чинні принципи раціонального вибору, 566-567; у процедурі вибору від першої особи, 744; і панівні цілі, 745; ч.п.р.в. у гедонізмі, 747-749
- Чистота серця, 790
- Чотириступенева послідовність, §31:276-283; три типи політичних питань, 276-278; потрібна як схема для застосування принципів справедливості, 278; конституційні збори, 277-279; як частина теорії справедливості, 283; законодавча стадія, 281-282; поділ праці між принципами у ній, 281-282; наявність обізнаності в ній, 282-283
- Чуття справедливості: визначення, 77, 425-426; як засвідчене у зважених судженнях, 77-81; відношення до умови беззастережного послуху, 206-208; вживається для визначення моральної вартості, 425-426; ч.с. більшості, якій адресується громадянська непокоря, 510; як набувається на третій стадії, 641-643; як психологічно зрозуміле, 643-646; чому дужче у справедливості як чесності, 673-678; Міл про ч.с., 677-678; та еволюція, 678-679; здатність на ч.с. як основа рівності, 680-685; визначає поділювану кінцеву мету суспільства як соціальний союз соціальних союзів, 716-717; Фрейд про походження ч.с. 730-732
- Шаар, Джон, 173 прим.
- Шанд, А.Ф., 695 прим.
- Шарп, Ф.К. 272 прим.
- Шелер, Макс, 793 прим.
- Шефтсбері, лорд, 88 прим.
- Широко застосовані властивості, 592, 594
- Шілер, Фрідріх, 792 прим.
- Шкляр, Дж.Н., 358 прим.
- Шнеевінд, Дж.Б., 93 прим.
- Шопенгауер, Артур, 210
- Штучна ідентифікація інтересів, 96
- Шумпетер, Й.А., 536 прим.

- Щастя, §83:740-748; визначення його, 740-741; як самодостатнє, 741-742; і блаженство, 742; не обов'язково домагається раціональним життєвим планом, 742; святих і героїв, 742- 743; не панівна мета, 744- 745
- Щирість первісної угоди, 245-246
- Щитовскі, Тібор, 453 прим.
- Янг, Майкл, 173 прим.
- “Я”, цілісність його, §85:755-763; у панівної мети поглядах, 756; у гедонізмі й Міловому доказові корисності, 756-757; у справедливості як чесності, 757- 758; й одностайності умова, 758-759; протиставлення структур теорій суспільного договору й телеологічних, 760

Джон Ролз

ТЕОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Переклав з англійської
Олександр Мокровольський

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *В'ячеслав Сахно*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Антоніна Голик*
Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*
Комп'ютерна верстка *Максима Грищенка*

Підписано до друку 20.08.2001.

Формат 84×108¹/₃₂.

Папір офсетний №1.

Гарнітура UkrainianSchoolBook

Друк офсетний.

Зам. 1-2583 Л.

Видавництво Соломії Павличко “Основи”.

01133, Київ, бульв. Лихачова, 5.

Тел./факс (044) 295-25-82, 295-86-36.

E-mail osnovyukrnet.net

ЗАТ “Віпол” ДК №15.

03151, Київ, вул. Волинська, 60.

Ролз, Джон.

Р 67 Теорія справедливості / Пер. з англ. О. Мокровольський: — К: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001.— 822 с.

ISBN 966-500-550-2 (укр.)

ISBN 0-674-00078-1 (англ.)

У своїй праці “Теорія справедливості” професор філософії Гарвардського університету Джон Ролз виводить принципи справедливості як такі, що їх вибрали б вільні й раціональні особи у початковій ситуації рівності. Автор застосовує свою теорію до філософської основи конституційних свобод, до проблеми дистрибутивної справедливості, а також до визначення основ і меж політичного обов’язку та зобов’язання. Ролз пов’язує теорію справедливості з доктриною блага й морального розвитку.

ББК 87.6