

# Справедливость как честность<sup>1</sup> (1958)

1. На первый взгляд может показаться, что понятия справедливости и честности совпадают, и что нет причины различать их, или утверждать, что одно из них является более фундаментальным, чем другое. По моему мнению, это впечатление является ошибочным. В настоящей статье я хочу показать, что основная идея, которая заключена в понятии справедливости — это идея честности; и я хочу предложить анализ понятия справедливости с этой точки зрения. Чтобы показать обоснованность этого утверждения и прояснить опирающийся на него анализ, я намерен привести доводы в пользу того, что утилитаризм, в своей классической форме, неспособен объяснить именно этот аспект справедливости, который, однако, выражен, даже если и не совсем верно, в идее общественного договора.

Для начала я разработаю особую концепцию справедливости, сформулировав и прокомментировав два принципа, которые её определяют, а также рассмотрев обстоятельства и условия при которых они, предположительно, возникают. Принципы, определяющие эту концепцию, и сама эта концепция, конечно же, не являются чем-то новым. Однако мы можем, используя в качестве некоторого каркаса понятие честности, рассмотреть их под иным углом. Но прежде чем изложить эту концепцию, необходимо принять во внимание следующие замечания.

В данной статье я рассматриваю справедливость только как свойство общественных институтов, или того, что я называю практиками<sup>2</sup>. Предполагается, что принципы справедливости налагают ограничения на то, как практики могут определять общественное положение и должности (*positions and offic-*

<sup>1</sup> Перевод с английского Натальи Литвиненко под редакцией Ярослава Шрамко по изданию John Rawls *Justice as Fairness* // John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 1999, pp. 47–72.

<sup>2</sup> В этой статье я использую слово «практика» как своего рода технический термин, обозначающий любого рода деятельность, ограниченную системой правил, которые определяют должности, роли, действия, наказания, защитные мероприятия и т. д., и которые придают этой деятельности определенную структуру. В качестве примера можно рассмотреть игры и ритуалы, суды и парламенты, рынки и системы собственности. Я предпринял попытку частично проанализировать понятие практики в статье «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review*, 64 (1955): 3–32.

es), а также закреплять за ними власть и ответственность, права и обязанности. Справедливость как свойство, присущее отдельным действиям или лицам (persons), я вообще не рассматриваю. Важно проводить различие между этими субъектами (subjects) справедливости, так как значение этого понятия варьируется, в зависимости от того, применяется ли оно при характеристике практик, конкретных действий, или людей (persons). Эти значения, конечно же, взаимосвязаны, но они не идентичны. В своем рассмотрении я ограничусь тем значением понятия справедливости, которое оно имеет применительно к практикам, так как это значение является основным. Поняв его, становятся ясными и все остальные значения данного понятия.

Справедливость следует понимать в ее обычном смысле, как представляющую всего лишь *одно* из многих свойств общественных учреждений, поскольку эти последние могут быть устарелыми, неэффективными, выродившимися, или обладать целым рядом других качеств, не будучи при этом несправедливыми. Справедливость не следует смешивать со всеохватным представлением о хорошем обществе; она является всего лишь частью любой концепции такого рода. Например, важно отличать то значение равенства, которое является одним из аспектов понятия справедливости, от значения равенства, принадлежащего более обширному общественному идеалу. Вполне возможно существование неравенства, признаваемого как справедливое, или хотя бы как не несправедливое, но которое, все же, хотелось бы устранить в силу других причин. Далее, я сосредоточу внимание на обычном значении справедливости, согласно которому она представляет собой, главным образом, устранение произвольных различий и установление в структуре практики надлежащего баланса между притязаниями (claims) конкурирующих сторон.

Наконец, нет нужды рассматривать принципы, обсуждаемые ниже, как *единственные* принципы справедливости. Пока достаточно и того, что они являются типичными образцами, репрезентирующими некоторую совокупность принципов, обычно ассоциируемых с понятием справедливости. В ходе всего дальнейшего изложения будет разъяснено, каким образом принадлежащие к этой совокупности принципы оказываются сходными друг с другом, о чем можно судить по тем общим предпосылкам (background), из которых они предположительно возникают.

2. Концепция справедливости, которую я хотел бы развить, может быть сформулирована в виде следующих двух принципов: во-первых, каждое лицо (person), принимающее участие в какой-либо практике, или находящееся в сфере ее воздействия, имеет равное право на наиболее обширную свободу совместимую с такой же свободой для всех остальных; и, во-вторых, неравенство допустимо только в том случае, если разумно ожидать, что оно будет выгодно для всех и при условии, что то общественное положение и те должности, с которыми оно связано, или из которых оно вытекает, являются доступными для всех. Эти принципы выражают справедливость в виде комплекса трех идей: свободы, равенства и вознаграждения за деятельность ради общего блага<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Эти принципы, конечно же, в той или иной форме хорошо известны и их можно встретить во многих исследованиях справедливости, даже там, где авторы широко расходятся во мнениях

Термин «лицо» (person) следует толковать по-разному в зависимости от обстоятельств. В некоторых случаях он обозначает человеческого индивида, но в других он может относиться к странам, административно-территориальным единицам, компаниям, религиозным общинам, коллективам и т. п. Принципы справедливости применимы во всех этих случаях, хотя определенный логический приоритет отдается человеческим индивидам. Термин «лицо», который я буду использовать, является многозначным в указанном смысле<sup>4</sup>.

Первый принцип, разумеется, выполняется только при прочих равных условиях: то есть, хотя отклонение от исходного состояния равной свободы (которое определяется системой прав и обязанностей, власти и ответственности, устанавливаемой некоторой практикой) всегда должно быть оправданным, и бремя доказательства ложится как раз на того, кто нарушает это состояние, тем не менее, оправдание для таких действий вполне может существовать и часто действительно существует. И то, что сходные частные случаи, определяемые какой-либо практикой, следует трактовать одинаково по мере их появления, является частью самого понятия практики; оно включено в понятие деятельности, осуществляемой по определенным правилам<sup>5</sup>. Первый принцип выражает аналогичную концепцию, но в применении к структуре самих практик. Он утверждает, например, что имеется некоторая презумпция против различий и классификаций, проводимых законодательными системами и другими практиками, в той мере, в какой они посягают на исходную и равную свободу участвующих в них лиц. Второй принцип определяет, каким образом эта презумпция может быть оспорена.

На данном этапе можно было бы утверждать, что справедливость требует только равной свободы. Однако если бы была возможна большая свобода для всех, без потерь и конфликтов, было бы нерационально довольствоваться меньшей свободой. Нет причины ограничивать права, если только их реализация не является взаимно несовместимой, или не делает определяющую их практику менее эффективной. Поэтому включение в понятие справедливости понятия наибольшей равной свободы вряд ли приведет к какому-либо серьезному искажению самого понятия справедливости.

Второй принцип определяет, какие виды неравенства являются допустимыми; он указывает, как можно обойти презумпцию, налагаемую первым

по другим вопросам. Так, если принцип равной свободы обычно ассоциируют с Кантом (см. *The Philosophy of Law*, trans. W. Hastie [Edinburgh, 1887], pp. 56–57), можно утверждать, что он также может быть найден у Милля в его сочинении *О свободе* и других его работах, а также у многих других либеральных авторов. Недавно Харт (H. A. L. Hart) высказывал сходные мысли в своей статье «Are There Any Natural Rights?», *Philosophical Review*, 64 (1955): 175–191. Идея о несправедливости неравенства, которое никак не компенсируется каким-то вкладом в общее благо, конечно же, широко распространена во всевозможных сочинениях на политические темы. Рассматриваемая здесь концепция справедливости, если и отличается от других, то только выбором этих двух принципов в данной форме; однако другой анализ подобного рода можно найти в книге W. D. Lamont, *The Principles of Moral Judgment* (Oxford: Oxford University Press, 1946), ch. 5.

<sup>4</sup> В дальнейшем мы будем в некоторых случаях (в зависимости от контекста) переводить термин «person» и как «человек», «личность» и т. п. (Прим. пер.)

<sup>5</sup> Это положение высказано Сиджвиком в *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London: Macmillan 1907), bk. III, ch. 5, sec. 1. Сэр Исая Берлин особо подчеркнул это положение в своем выступлении на симпозиуме «Равенство», см. *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. s. 56 (1955–56), pp. 305–306.

принципом. Под неравенством же лучше всего понимать не *любые* различия в должностях и общественном положении, но различия в тех выгодах и тяготах, которые прямо или косвенно им сопутствуют, таких как престиж и богатство, или обязанность платить налоги, а также исполнять общественные повинности. Участники какой-либо игры не протестуют против того, что в ней есть различные позиции, такие как игрок, отбивающий мяч, питчер, кэтчер и другие; ни против того, что различным позициям сопутствуют различные привилегии и полномочия, определяющиеся правилами игры. Точно также и граждане какого-либо государства не возражают против того, что в нем существуют различные правительственные институты, такие как президент, сенатор, губернатор, судья и т. д., каждый со своими собственными правами и обязанностями. Под неравенством обычно понимаются не эти различия, а вытекающие из них и устанавливаемые какой-либо практикой или делаемые ею возможными различия в распределении того, что люди стремятся обрести или избежать. Таким образом, люди могут выражать недовольство по поводу установленной в какой-либо практике системы наград и поощрений (напр., привилегий и зарплат правительственных чиновников), или протестовать против существующего механизма распределения власти и богатства, который является результатом того, как люди тем или иным образом используют предоставляемые данной практикой возможности (напр., концентрация богатства, которая может развиваться в систему свободных цен, что позволяет получать большие доходы от предпринимательства или торговли).

Следует отметить, что второй принцип устанавливает, что неравенство является допустимым только если есть основания полагать, что практика, характеризующаяся неравенством или приводящая к неравенству, будет функционировать на благо *каждой* из участвующих в ней сторон. Здесь важно подчеркнуть, что *все* стороны должны извлекать выгоду из существующего неравенства. Так как этот принцип применяется к практикам, он подразумевает, что каждый человек (*representative man*), занимающий какой-либо пост или общественное положение, определяемое некоторой практикой, если только он считает ее жизнеспособной, должен разумным образом предпочитать свое положение и перспективы, которые он имеет в условиях неравенства, тому положению, которое существовало бы, если бы данная практика была лишена какого-либо неравенства. Поэтому данный принцип исключает оправдание неравенства на том основании, что преимущества, которые получают одни, превосходят потери, которые при этом несут другие. Это довольно простое ограничение является главным изменением, которое я хочу внести в утилитаристский принцип в его обычном понимании. В сочетании с понятием практики, оно представляет собой важное ограничение<sup>6</sup>, которое некото-

<sup>6</sup> В статье, на которую делалась ссылка выше (прим. 1), я попытался показать важность рассмотрения практик в качестве подлинного предмета утилитаристского принципа. Критика так называемого «ограниченного утилитаризма» в работах J. J. C. Smart, «Extreme and Restricted Utilitarianism», *Philosophical Quarterly*, 6 (1956): 344–354, и H. J. McCloskey, «An Examination of Restricted Utilitarianism», *Philosophical Review*, 56 (1957): 466–485, никак не влияет на мое рассуждение. В этих статьях рассматривается одно чрезвычайно общее утверждение, которое приписывают (обоснованно или нет) Тулмину (S. E. Toulmin) и Ноуэл-Смиту (P. H. Nowell-

рые утилитаристы, например Юм и Милль, использовали в своих рассуждениях о справедливости, очевидно не осознавая его значимости, или просто не обращая на него должного внимания<sup>7</sup>. Из всего дальнейшего изложения станет ясно, почему это является важной модификацией принципа, которая полностью меняет концепцию справедливости.

Далее, необходимо также, чтобы различные должности, сопровождающиеся особыми выгодами или тяготами, были доступны для всех. Например, предоставление особых выгод обладателям определенных должностей может послужить общему благу, как это было только что определено. Возможно, посредством этого можно привлечь к ним людей с необходимыми способностями и поощрить их работать в полную силу. Но любые должности, сопровождающиеся особыми выгодами, должны распределяться на основании честно проведенного конкурса, где об участниках судят по их достоинствам. Если бы некоторые должности были доступны лишь для некоторых, все остальные имели бы полное право чувствовать несправедливость по отношению к себе, даже если бы они при этом извлекали выгоду из более значительных усилий тех, кто имел бы возможность претендовать на эти должности. Итак, предположив, что должности доступны для всех, необходимо рассмотреть лишь устройство самих практик и то, как они совместно функционируют в виде системы. Будет ошибкой сосредоточить внимание на изменениях общественного положения отдельных лиц, которых мы даже можем знать поименно, и требовать, чтобы каждое такое изменение, рассматриваемое изолированно, было само по себе справедливым. Необходимо оценивать именно систему практик и оценивать ее следует с общей точки зрения: если только мы не готовы критиковать эту систему с позиции должностного лица, занимающего в ней какой-либо конкретный пост, мы не имеем к ней никаких претензий.

Smith) (а в последней статье, по-видимому, и мне); а именно утверждение, что отдельные нравственные действия получают оправдание посредством апелляции к правилам морали, а правила морали, в свою очередь, — ссылкой на их полезность. Но ясно, что я не собирался отстаивать подобную точку зрения. Мое обсуждение понятия правил как максимум явным образом отвергает эту точку зрения. На самом деле я утверждал, что в *логически особом* случае практик (хотя это довольно-таки распространенный случай), где правила игры отличаются особыми чертами и вовсе не являются правилами морали, но правилами права или правилами игр и т. п. (кроме, возможно, случая с обещаниями), особенно важно проводить различие между оправданием отдельных действий и оправданием самой системы правил. Даже тогда я утверждал только то, что ограничение утилитаристского принципа сферой практик, как я их определяю, лишь усиливает его. Я не отстаивал ту позицию, что эта поправка сама по себе является достаточной для полной защиты утилитаризма как общей теории морали. В данной статье я рассматриваю вопрос о том, как должен быть модифицирован сам утилитаристский принцип, но здесь также предметом рассмотрения является не мораль вообще, а ограниченная тема — понятие справедливости.

<sup>7</sup> По-видимому, Дж. Ст. Милль в 36-м абзаце 5-й главы *Утилитаризма* выразил утилитаристский принцип в этой модифицированной форме, но в оставшихся двух абзацах этой главы и далее он, кажется, не уловил важность этой модификации. Юм часто подчеркивает, что *каждый* человек должен получать выгоду. Например, обсуждая полезность общих правил, он утверждает, что они необходимы для «блага каждого индивида»; в условиях стабильной системы собственности «каждое отдельное лицо должно получать выгоду при подведении итогов... Каждый член общества чувствует эту выгоду, каждый делится со своими товарищами этим чувством, а также решением сообразовать с ним свои поступки при условии, что и другие будут делать то же.» Трактат о человеческой природе, кн. III, часть II, отдел II, абзац 22.

3. Данные принципы можно попытаться вывести из априорных принципов разума, либо утверждать, что знание о них мы получаем посредством интуиции. Это достаточно знакомые шаги и, по крайней мере, в случае с первым принципом, они могут быть предприняты с некоторым успехом. Однако обычно такого рода доводы, выдвигаемые по этому поводу, являются неубедительными. Они вряд ли приведут к пониманию основ принципов справедливости, по крайней мере, не в качестве принципов справедливости. Поэтому я хотел бы взглянуть на данные принципы под другим углом.

Представим себе сообщество лиц, в котором *уже* устоялась определенная система практик. Теперь предположим, что, в общем и целом, каждый из них заинтересован только в самом себе, т. е., что они являются взаимно незаинтересованными (*mutually self-interested*); их лояльность по отношению к установленным практикам основывается главным образом на перспективе получения собственной выгоды. Нет необходимости предполагать, что лица в этом обществе являются взаимно незаинтересованными всегда, какой бы смысл термина «лицо» ни имелся в виду. Если приложить характеристику взаимной незаинтересованности к случаю семьи, вполне может оказаться истинным, что члены семьи объединены чувством привязанности и любви друг к другу и охотно принимают на себя исполнение даже тех обязанностей, которые противоречат их собственным интересам. Взаимная незаинтересованность в отношениях между семьями, нациями, религиозными общинами и т. п. обычно ассоциируется с огромной привязанностью и преданностью со стороны образующих их отдельных членов. Поэтому мы получим более реалистичную концепцию этого общества, если будем представлять его как состоящее из взаимно незаинтересованных семей или каких-нибудь других ассоциаций. Далее, вовсе не обязательно предполагать, что эти лица являются взаимно незаинтересованными при любых обстоятельствах, а достаточно считать, что они являются таковыми в обычных ситуациях, когда они участвуют в общих для них практиках.

Теперь представим также, что эти лица рациональны: они более или менее точно осознают свои интересы; они могут предвидеть возможные последствия предпочтения одной практики другой; они способны придерживаться выбранного ими плана действий; они могут сопротивляться сиюминутным искушениям и соблазнам легкой наживы; и простое знание или ощущение отличия их положения от положения других лиц не является, само по себе и до определенных пределов, источником значительного недовольства. Только последний пункт добавляет нечто новое к обычному определению рациональности. По моему мнению, это определение должно учитывать мысль о том, что рациональный человек не будет чувствовать себя удрученным, зная, или понимая, что другие занимают более выгодное положение, чем он сам, если только он не считает их положение результатом несправедливости, или волей случая, играющего не ради общего блага и т. д. Так что даже если эти лица производят на нас неприятное впечатление эгоистов, они, по крайней мере, до некоторой степени, лишены чувства зависти.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Мы не имеем возможности обсуждать здесь это дополнение к обычной концепции рациональности. Если оно кажется необычным, то, возможно, стоит отметить, что оно аналогично

Наконец предположим, что эти лица имеют приблизительно сходные потребности и интересы, или потребности и интересы, тем или иным образом дополняющие друг друга, так что между ними возможно плодотворное сотрудничество; и допустим, что они достаточно равны по силе и способностям, чтобы гарантировать, что в нормальных условиях никто из них не сможет доминировать над другими. Это условие (также как и другие) может показаться слишком неопределенным, но с точки зрения концепции справедливости, к которой ведет наше рассуждение, нет причины делать его здесь более точным.

Поскольку эти лица рассматриваются как вовлеченные в общие для них практики, которые уже установлены, нам нет необходимости предполагать, что они должны прежде собраться вместе, чтобы обдумать, как сформировать эти практики в первый раз. Тем не менее, мы можем себе представить, что время от времени они обсуждают друг с другом, нет ли у кого-либо из них законных жалоб по поводу установленных ими институций. Такие обсуждения являются вполне естественными в любом нормальном обществе. Теперь допустим, что они приняли решение делать это следующим образом. Сначала они пытаются выявить те принципы, на основании которых должны оцениваться жалобы, а значит и сами практики. Эта процедура заключается в том, чтобы дать возможность каждому лицу предложить те принципы, в соответствии с которыми он хотел бы, чтобы рассматривались его жалобы, причем он должен понимать, что если предложенные им принципы будут приняты, жалобы всех остальных будут также рассматриваться согласно этим принципам, и что пока не будет достигнуто общее согласие по поводу процедуры рассмотрения жалоб, ни одна жалоба вообще не будет рассмотрена. Каждый из них также понимает, что действие принципов, предложенных и принятых для какого-то конкретного случая, обязательно распространяется и на все случаи в будущем. Таким образом, предлагая принцип, дающий ему какое-то специфическое преимущество в настоящем, каждый будет осторожен, предполагая, что этот принцип будет действительно принят. Каждый знает, что он связывает себя этим принципом на будущее, не зная при этом специфических особенностей тех обстоятельств, которые могут в дальнейшем возникнуть, и которые вполне могут сложиться таким образом, что этот принцип поставит его в невыгодное положение. Идея здесь заключается в том, что необходимо требовать от каждого, *заранее* принять твердое обязательство, причем разумным будет ожидать, что все остальные также примут такое обязательство, и что ни у кого не будет возможности подгонять принятые принципы под свое особое положение, а затем отказываться от них, когда они уже более не соответствуют его цели. Следовательно, каждое лицо будет предлагать только общие принципы, которые в значительной степени будут наполняться смыслом в ходе их конкретного применения в отдельных случаях, специфические обстоятельства которых пока остаются неизвестными. Эти принципы будут выражать усло-

модификации утилитаристского принципа, для объяснения и оправдания которого строится все это рассуждение. Точно так же, как удовлетворение интересов, характерные требования которых, нарушают принципы справедливости, не является причиной для установления какой-либо практики (см. раздел 7), так и необоснованная зависть не должна, до определенных пределов, приниматься в расчет.

вия, в соответствии с которыми каждый, в ходе организации практик, в принципе, допускает ограничение своих собственных интересов, при наличии конкурирующих интересов других, предполагая, что интересы всех остальных будут ограничены аналогичным образом. Ограничения, вырабатываемые таким образом, можно рассматривать как такие, которые имел бы в виду каждый человек, если бы ему пришлось разрабатывать какую-либо практику, место в которой для него определял бы его враг.

Обе основные части этого гипотетического рассуждения имеют важное значение. Характер и соответствующие ситуации, в которых находятся стороны, отражают типичные обстоятельства, при которых возникает вопрос о справедливости. Процедура, по которой предлагаются и принимаются принципы, представляет ограничения, аналогичные тем, которые имеют место в условиях существования нравственности, в результате чего рациональные и взаимно незаинтересованные личности вынуждены действовать разумно. Таким образом, первая часть рассуждения отражает тот факт, что вопросы справедливости возникают тогда, когда в ходе организации той или иной практики выдвигаются взаимоисключающие требования, и там, где упорная защита каждым того, что он считает своими правами, принимается как должное. Случаи, связанные со справедливостью, обычно предполагают навязывание людьми друг другу своих требований, между которыми должен быть найден честный баланс или равновесие. С другой стороны, как выражено во второй части рассуждения, наличие морали должно, по крайней мере, подразумевать принятие принципов, беспристрастно применяемых как к своему собственному поведению, так и к поведению других, и более того, принципов, которые могут служить в качестве принуждения или ограничения при преследовании собственных интересов. Существуют, конечно же, и другие аспекты наличия морали: принятие нравственных принципов должно проявляться в признании их в качестве факторов, ограничивающих собственные требования, в признании обязанности предоставления особого объяснения, или оправдания, если кто-либо действует в противоречии с этими принципами, или же в проявлении стыда, раскаяния, желания исправиться и т. д. Здесь достаточно отметить, что наличие морали аналогично принятию твердых обязательств на будущее, так как индивид обязан признавать принципы морали, даже если они и ставят его в невыгодное положение.<sup>9</sup> Человек, чьи нравственные суждения всегда совпадают с его интересами, может быть заподозрен в полной безнравственности.

Итак, обе части изложенного выше рассуждения призваны отражать те обстоятельства, при которых возникают вопросы относительно справедливости, а также ограничения, которые наличие морали налагает на людей в подобной ситуации. Таким образом, можно видеть, как могли бы прини-

<sup>9</sup> Мысль о том, что принятие какого-либо принципа как принципа нравственности предполагает, что человек обычно действует в соответствии с ним, без особого объяснения была подчеркнута в книге R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952). Однако его формулировка этой мысли должна быть модифицирована в русле идей, предложенных в P. L. Gardiner, «On Assenting to a Moral Principle», *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. s. 55 (1995): 23–44. См. также C. K. Grant, «Akrasia and the Criteria of Assent to Practical Principles», *Mind* 65 (1956): 400–407, где обсуждается сложность критериев согласия.

маться принципы справедливости, поскольку, если даны все описанные выше условия, то было бы вполне естественно, ожидать признания этих двух принципов справедливости. Поскольку никто не может получить для себя особых преимуществ, то, вероятно, что каждый посчитает разумным, признать равенство в качестве исходного принципа. Однако нет причин, по которым они должны рассматривать это положение как окончательное; ибо, если существует неравенство, удовлетворяющее второму принципу, отказ от моментальной выгоды, которую можно было бы извлечь из равенства, может рассматриваться как разумная инвестиция, сделанная в расчете на ее будущую отдачу. Если, что является вполне возможным, это неравенство работает как стимул, направленный на то, чтобы вызвать более напряженные усилия, члены этого общества могут рассматривать его (неравенство) как уступку человеческой природе: они, подобно нам, могут предполагать, что люди, в идеале, должны хотеть служить друг другу. Но поскольку они являются взаимно незаинтересованными, принятие ими этого неравенства является всего лишь принятием тех отношений, в которых они фактически находятся, и признанием мотивов, которые побуждают их участвовать в общих практиках. Они не имеют права жаловаться друг на друга. И учитывая, что условия данного принципа выполняются, нет оснований, по которым они не должны допускать такое неравенство. В самом деле, с их стороны было бы недальновидно поступать таким образом, и в большинстве случаев такие действия могли бы последовать только в результате их удрученности по поводу осознания или ощущения того, что другие находятся в лучшем положении, чем они сами. Каждый, однако, будет настаивать на получении преимуществ для себя и, следовательно, на общей пользе, ибо никто не склонен жертвовать чем-либо для других.

Эти замечания предлагаются мною не в качестве некоторого доказательства того, что так истолкованные и поставленные в такие условия лица, должны будут остановиться на этих двух принципах, но только, чтобы показать, что эти принципы могли бы иметь такую подоплеку и, таким образом, могут рассматриваться в качестве тех принципов, которые взаимно незаинтересованные и рациональные личности, поставленные в одинаковые условия и вынужденные заранее принять на себя твердые обязательства, могли бы признать в качестве ограничений, регулирующих распределение прав и обязанностей в их общих практиках, и тем самым принять их как ограничивающие их права по отношению друг к другу. В таком случае принципы справедливости могут рассматриваться как принципы, возникающие, когда на стороны, находящиеся в типичных обстоятельствах справедливости, налагаются ограничения, вытекающие из наличия нравственности.

4. Эти идеи, конечно же, связаны с известной традицией рассмотрения справедливости, восходящей, по крайней мере, к греческим софистам, и которая трактует принятие принципов справедливости как результат компромисса между людьми, обладающими приблизительно одинаковой силой, которые навязывали бы свою волю друг другу, если бы могли, но которые, ввиду равенства сил между ними и ради собственного мира и безопасности, признают определенные нормы поведения, как того требует благоразумие. Справедливость истолковывается как пакт между разумными эгоистами, стабильность

которого зависит от баланса сил и сходства обстоятельств, в которых они находятся.<sup>10</sup> Хотя предыдущее изложение и связано с этой традицией и с ее наиболее современным вариантом, теорией игр<sup>11</sup>, оно также и отличается от него в нескольких важных аспектах, которые во избежание их неверного истолкования, я изложу ниже.

Во-первых, я хотел бы использовать изложенную выше концепцию о гипотетических предпосылках справедливости в качестве способа анализа самого этого понятия. Поэтому ни в коем случае не следует понимать меня так, как будто бы я предлагаю здесь какую-то общую теорию человеческой мотивации: когда я допускаю, что стороны являются взаимно незаинтересованными и не склонны жертвовать своими (существенными) интересами ради других, я трактую их поведение и мотивы так, как они типичным образом проявляются в тех случаях, когда обычно возникают вопросы о справедливости. Справедливость является свойством практик, где предполагается наличие конкурирующих интересов и конфликтующих притязаний и где личности, предположительно, будут отстаивать свои права друг перед другом. Тот факт, что в определенных ситуациях и ради достижения определенных целей, лица являются взаимно незаинтересованными, дает толчок для возникновения в практиках, охватывающих эти ситуации, вопроса о справедливости. В союзе святых, если бы такое сообщество могло действительно существовать, вряд ли могли бы иметь место диспуты о справедливости; поскольку все члены такого сообщества самоотверженно работали бы ради одной-единственной цели, во славу Господа, как это определено их религией, и соотнесение с этой высшей целью решало бы любой вопрос о правах. Вопрос о справедливости, как свойстве практик, не возникает, пока не появляется нескольких различных сторон (неважно понимаем ли мы под ними индивидов, ассоциации, нации и т. д.), навязывающих друг другу свои требования и рассматривающих себя

<sup>10</sup> Возможно, наиболее известное изложение этой концепции дано в речи Главкона, которую тот произносит в начале второй книги *Государства* Платона. Предположительно, в той или иной форме эта концепция была общепринятой среди софистов; сомнительно, однако, что Платон дает адекватное ее изложение. См. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1950), pp. 112–118. Ясно, что Платон обычно приписывает этой концепции качество маниакального эгоизма, которое, скорее всего, должно быть преувеличено; с другой стороны, см. The Melian Debate in Thucydides, *The Peloponnesian War*, book V, ch. vii, хотя невозможно сказать в какой мере взгляды, выраженные там, отражают какую-либо современную философскую концепцию. Также к этой традиции относятся замечания Эпикура относительно справедливости в *Principal Doctrines*, XXXI–XXXVIII. В Новое время элементы этой концепции появляются в более развитом виде у Гоббса, *Левиафан*, и у Юма, *Трактат о человеческой природе*, Книга III, Ч. II, также как и в сочинениях школы естественного права, напр. у Пуфендорфа *De jure naturae et gentium*. Гоббс и Юм особенно поучительны. Анализ взглядов Гоббса см. в Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1957). Книга W. J. Baumol *Welfare Economics and the Theory of the State* (London: Longmans, Green, 1952) очень хорошо показывает широкую применимость фундаментальной идеи Гоббса (интерпретируя его естественный закон как принципы благоразумия), хотя в этой книге она прослеживается только до *Трактата* Юма.

<sup>11</sup> См. John von Neumann and Oskar Morgenstern, *The Theory of Games and Economic Behavior*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1947). Исчерпывающее и не слишком техническое обсуждение более поздних разработок темы смотрите R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey* (New York, 1957). Главы 6 и 14 рассматривают разработки, наиболее очевидным образом относящиеся к анализу справедливости.

как представителей заслуживающих внимания интересов. Таким образом, все вышеизложенное не предполагает какой-либо общей теории человеческой мотивации. Моя цель состоит лишь в том, чтобы включить в концепцию справедливости все те отношения между людьми, которые образуют арену для вопросов, связанных со справедливостью. Не имеет значения, насколько широкими или общими являются эти отношения, так как это не имеет отношения к анализу понятия справедливости.

Также необходимо отметить, что, в противоположность различным концепциям общественного договора, стороны не образуют какое-либо конкретное сообщество или практику; они не заключают соглашения о подчинении какому-либо конкретному суверену или о принятии конституции.<sup>12</sup> Также, в отличие от теории игр (в некотором отношении представляющей собой довольно искусное развитие данной традиции), не разрабатывают они и какой-либо индивидуальный план действий, приспособленный для конкретных обстоятельств данной игры. Что стороны действительно делают, так это *сообща* принимают определенные *принципы* оценивания общих для них *практик*, которые либо уже установлены, либо только предполагается установить. Стороны приходят к согласию относительно стандартов оценивания, а не по поводу той или иной практики самой по себе; они не заключают какое-либо особое соглашение или сделку, и не принимают какой-либо конкретный план действий. Предмет их согласия имеет, поэтому, довольно-таки общий характер; это попросту признание определенных, отвечающих общим условиям принципов оценивания, которые должны использоваться при критике организации их общих дел. Отношения взаимной незаинтересованности между сторонами, находящимися в сходных обстоятельствах, отражают условия, при которых возникают вопросы, связанные со справедливостью, а процедура, посредством которой предлагаются и принимаются принципы оценивания, отражает ограничения, обусловленные наличием нравственности. Далее, каждый аспект вышеизложенного гипотетического построения имеет целью выявление специфики понятия справедливости. При желании можно рассматривать принципы справедливости как «решение» для этой «игры» высшего порядка, посредством которой происходит принятие, согласно описанной процедуре, принципов ведения дискуссии для всех отдельных «игр» в будущем, особенности которых невозможно предвидеть. Но это сравнение, являющееся без сомнения полезным, не должно затенять тот факт, что эта «игра» высшего порядка является «игрой» особого рода.<sup>13</sup> Ее значимость

<sup>12</sup> Общий обзор данной темы см. в J. W. Gough, *The Social Contract*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1957), и Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, trans. B. Freyd (London, 1939), pt. II. ch. 2.

<sup>13</sup> Трудность, возникающая при механическом применении теории игр к философии морали, может быть продемонстрирована на примере исследования Брэйтуэйта (R. B. Braithwaite) *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955). Из приведенного в этой книге анализа вытекает, что справедливое распределение игрового времени между музыкантами Мэтью и Люком зависит от их предпочтений, которые в свою очередь связаны с музыкальными инструментами, на которых они хотят играть. Поскольку Мэтью имеет подавляющее превосходство перед Люком, возникающее только из того факта, что Мэтью, трубач, предпочитает, чтобы они с Люком играли одновременно, нежели не играли вовсе, в то время как Люк, пианист, предпочитает тишину какофонии, Мэтью отводится 26 вечеров для игры,

заключается в том, что различные части этой «игры» представляют собой различные аспекты понятия справедливости.

Наконец, я конечно же не считаю, что несколько сторон должны реально собраться вместе, чтобы учредить общие для них практики, которых до этого не существовало. Некоторые институты действительно могут быть установлены *de novo*; однако я выстроил свою концепцию таким образом, что она будет работать и в том случае, когда весь набор социальных институтов уже существует в полном объеме, являясь результатом длительного общественного развития. Также моя концепция ни в коей мере не является результатом вымысла. В любом обществе, где люди размышляют о существующих в нем институтах, у них возникает мысль о том, какие принципы справедливости были бы признаны в описанных выше условиях, и в любом обществе будут иметь место случаи, когда вопросы о справедливости действительно обсуждаются подобным образом. Поэтому если существующие практики не согласуются с этими принципами, это повлияет на качество существующих общественных отношений. Ибо в этом случае не исключены ситуации, когда стороны взаимно осознают, что одна из них вынуждена принять то, что другая признала бы несправедливым. Предшествующий анализ может, поэтому, рассматриваться как такой, что отражает действительное качество межличностных отношений, задаваемых практиками считающимися справедливыми. В таких практиках стороны примут те принципы, на которых основывается этот анализ, и общее признание этого факта проявляется в отсутствии возмущения и в ощущении, что со всеми поступают справедливо. Таким образом, мы избегаем одного общего возражения, выдвигаемого против теории общественного договора, а именно ее якобы исторического и воображаемого характера.

5. То, что данные принципы справедливости могут рассматриваться как возникающие описанным выше образом, является иллюстрацией одного важного

а Люку — 17. В противоположной ситуации подавляющее превосходство было бы у Люка. (См. стр. 36–37.) Но тогда, достаточно лишь предположить, что Мэтью — джазовый музыкант, играющий на барабанах, а Люк — скрипач, исполняющий сонаты, и в этом случае будет справедливо, исходя из данного анализа, чтобы Мэтью играл, когда захочет и так часто, как захочет, предполагая, конечно же, что достаточно правдоподобно, что ему все равно, играет Люк или нет. Конечно же, что-то здесь не так. Они поступают не в соответствии с принципом честности, а основываясь исключительно на своем подавляющем превосходстве. Чего здесь не хватает, так это некоторого понятия морали и оно должно быть включено тем или иным способом в нашу гипотетическую концепцию. В данной статье это осуществляется в форме процедуры, по которой предлагаются и принимаются принципы (раздел 3). Если же сразу начинать с рассмотрения конкретного известного случая и принять предпочтения и позиции сторон как заранее данные и определенные, какими бы они ни были, то в таком случае невозможно осуществить анализ морального понятия честности. Использование теории игр Брэйтуэйтом в той мере, в которой она применяется для анализа понятия честности, по моему мнению, ошибочно. Это ни в коей мере не является критикой теории игр как математической теории, в разработку которой книга Брэйтуэйта безусловно внесла ощутимый вклад, или как анализа возможного поведения рациональных (и аморальных) эгоистов (а значит, анализа того, как люди иногда действительно себя ведут). Я просто хочу сказать, что если теория игр и должна быть использована для анализа моральных понятий, то ее формальная структура должна быть интерпретирована особым и общим образом, как это указано в данной статье. Хотя в случае подобной ее интерпретации мы снова выходим на гораздо более старую традицию.

касающегося их факта. Этот факт не только выявляет то обстоятельство, что справедливость является простым (primitive) нравственным понятием, в том смысле, что она возникает, как только на отношения между взаимно незаинтересованными субъектами (agents), находящимися в одинаковых условиях, налагается понятие морали, но он также подчеркивает, что фундаментальным для справедливости является понятие честности, относящееся к честным деловым отношениям между лицами, которые сотрудничают или конкурируют друг с другом, как, например, это происходит в случае, когда речь идет о честной игре, честных соревнованиях, честной сделке. Вопрос о честности возникает, когда свободные люди, не имеющие власти друг над другом, организуют совместную деятельность и устанавливают или признают правила, определяющие эту деятельность, и обуславливающие распределение выгод и тягот, получаемых от нее. Стороны будут считать практику честной, если, участвуя в этой практике, никто из них не будет чувствовать себя обманутым или вынужденным подчиняться требованиям, которые они не считают законными. Это подразумевает, что у каждой из сторон есть понятие о законных требованиях, принятие которых стороны считают разумным как для себя, так и для других. Если мы рассматриваем принципы справедливости как возникающие описанным образом, то тогда эти принципы и определяют такого рода концепцию. Практика является справедливой или честной тогда, когда удовлетворяет принципам, которые могли бы предложить друг другу участвующие в ней стороны для взаимного одобрения и принятия этих принципов в вышеупомянутых условиях. Лица, участвующие в справедливой или честной практике могут открыто встречаться друг с другом и отстаивать свои позиции, в случае если эти позиции кому-нибудь покажутся спорными, опираясь на принципы, признания которых разумно ожидать от каждого.

Именно эта идея о возможности взаимного признания принципов свободными людьми, не имеющими власти друг над другом, делает понятие честности фундаментальным для справедливости. Только в случае, когда такое признание является возможным, может также существовать настоящее сообщество личностей в общих для них практиках; в противном случае отношения между ними будут казаться им основанными, в той или иной степени, на силе. Даже если в обычном языке понятие честности употребляется, скорее, в отношении практик, участие в которых осуществляется по выбору (напр., в играх, деловой конкуренции), а понятие справедливости – в отношении практик, где такого выбора нет (напр., рабство), все же элемент необходимости не делает концепцию взаимного признания принципов неприменимой, хотя этот элемент может в гораздо большей степени побуждать нас в первую очередь изменять несправедливые институты, и лишь затем – нечестные. Ибо единственный вид деятельности, в которой всегда можно принять участие, это процесс взаимного выдвижения и принятия принципов, при условии, что все находится в одинаковых обстоятельствах; а оценивание практик по выработанным таким образом принципам и есть ни что иное, как применение к ним стандарта честности.

Итак, если участники практики принимают ее правила как честные и, таким образом, не имеют на нее никаких жалоб, то возникает *prima facie* обязанность (и соответствующее *prima facie* право) сторон по отношению друг

к другу, действовать в соответствии со сложившейся практикой, когда приходит их очередь подчиняться. Когда какая-либо группа лиц включается в практику или осуществляет совместную деятельность согласно правилам, ограничивая таким образом свою свободу, те, кто подчиняются этим ограничениям сейчас, имеют право на аналогичную уступку в будущем со стороны тех, кто в данный момент извлекает выгоду из их подчинения. Эти условия реализуются, если практика корректным образом признана честной, так как в таком случае все, принимающие в ней участие, получают от этого выгоду. Права и обязанности, возникающие таким образом, являются особыми правами и обязанностями, в том смысле, что они зависят от предшествующих действий, предпринятых добровольно, то есть, в данном случае от сторон, участвующих в общей практике и сознательно принявших ее выгоды.<sup>14</sup> Однако это не является обязательством, предполагающим преднамеренное перформативное действие в виде принятия обещания или заключения договора и т. п.<sup>15</sup> Прискорбная ошибка сторонников теории общественного договора заключалась в предположении, что принятие политических обязательств действительно требует подобного действия, или, по крайней мере, в использовании терминологии, его предполагающей. Достаточно того, что мы сознательно участвуем в некоторой практике, признаваемой в качестве честной, и принимаем ее преимущества. Это *prima facie* обязательство, конечно же, можно не признавать: вполне может случиться так, что когда настанет очередь одной из сторон следовать правилам, какие-либо другие соображения могут оправдать решение не делать этого. Но, в общем, никто не может освободиться от этой обязанности путем отрицания справедливости практики только тогда, когда приходит его очередь подчиняться. Если лицо отвергает некоторую практику, ему следует как можно раньше заявить о своем намерении и воздержаться от участия в этой практике, равно как и от получения выгод, с ней связанных.

Эту обязанность я называю обязанностью честной игры, но нужно отметить, что такая ссылка на нее, возможно, предусматривает расширение обычного понятия честности. Обычно, нечестное действие означает не столько нарушение какого-либо конкретного правила, даже если это нарушение трудно обнаружить (обман), сколько извлечение выгоды из лазеек или неясностей, существующих в правилах, использование неожиданных или особенных обстоятельств, которые делают невозможными соблюдение этих правил, настаивание на том, что правила должны быть обязательно соблюдены к чьей-либо выгоде, в то время как в действительности их действие должно быть временно прекращено, то есть, говоря обобщенно — действие, противоречащее целям данной практики. Именно по этой причине мы говорим о смысле честной игры: действовать честно предполагает нечто большее, нежели простую способность следовать правилам; можно было бы сказать, что то, что является честным, зачастую нужно ощущать или чувствовать. Однако вовсе не будет неестественным расширением обязанности честной игры включение

<sup>14</sup> Определением этой *prima facie* обязанности и мыслью о том, что это особенная обязанность, я обязан Харту (H. L. A. Hart). См. его статью «Are There Any Natural Rights?», *Philosophical Review* 64 (1955), pp. 185–186.

<sup>15</sup> Смысл слова «перформативный» взят из статьи Остина, представленной на симпозиуме «Other Minds», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume (1946), pp. 170–174.

в нее обязательства, которое стороны, сознательно принявшие выгоды общей для них практики, несут по отношению друг к другу — действовать в соответствии с этой практикой, когда наступает их очередь действовать; ибо обычно считается нечестным, если кто-либо принимает выгоды, предоставляемые той или иной практикой, но отказывается вносить свою лепту в ее поддержание. Таким образом, можно сказать, что человек, уклоняющийся от уплаты налогов, нарушает обязанность честной игры: он принимает выгоды, предоставляемые правительством, но со своей стороны отказывается пополнять его материальные ресурсы; также и работники, отказывающиеся вступать в профсоюзы, по мнению их членов, поступают нечестно: их называют «свободными всадниками» («free riders»), которые пользуются преимуществами, предоставляемыми профсоюзами (более высокими зарплатами, более коротким рабочим днем, безопасностью труда и т. п.) но отказываются разделять связанные с членством в профсоюзе тяготы в виде уплаты членских взносов и т. д.

Обязанность честной игры стоит, в качестве основного нравственного понятия, в одном ряду с другими *prima facie* обязанностями, такими как верность и благодарность; тем не менее, его нельзя с ними путать.<sup>16</sup> Все эти обязанности очевидным образом отличаются друг от друга, как это явствует из их определений. Как и любая нравственная обязанность, обязанность честной игры предполагает ограничения, налагаемые в отдельных случаях на собственные интересы; при случае, оно предписывает поведение, на которое рациональный эгоист, в строгом смысле этого слова, не решился бы. Так что, хотя справедливость и не требует ни от кого жертвовать своими интересами в той *общей позиции* (*general position*) и согласно той процедуры, посредством которой осуществляется выдвижение и принятие принципов справедливости, вполне может случиться и так, что в конкретных ситуациях, возникающих в контексте участия в той или иной практике, обязанность честной игры зачастую будет противоречить интересам индивида, в том смысле, что он должен будет отказаться от отдельных преимуществ, вытекающих из тех или иных особенностей занимаемого им положения. Конечно, в этом нет ничего удивительного. Это всего-навсего является следствием твердых обязательств, которыми стороны предположительно связали или свяжут друг друга, находясь в общей позиции, а также того факта, что они участвуют в практике, рассматриваемой ими в качестве честной, и принимают ее выгоды.

Признание же этого ограничения в каждом отдельном случае, что проявляется в честных действиях или, в случае уклонения от таких действий, жела-

<sup>16</sup> Однако это часто случается. Гоббс, например, прибегая к понятию «молчаливого договора», обращается не к естественному закону о том, что обещания необходимо выполнять, а к своему четвертому закону природы: закону благодарности. О смещении точки зрения Гоббса от верности к благодарности см. в Warrander, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 51–52, 233–237. Хотя это замечание и нельзя рассматривать в качестве серьезной критики Гоббса, оно могло бы улучшить его рассуждение, если бы он обратился к обязанности честной игры. Исходя из своих посылок, он имел на это полное право. Точно также Сиджвик (Sidgwick) предполагал, что принцип справедливости, заключающийся, например, в том, что каждый человек должен получать адекватное вознаграждение за свой труд, является обобщением принципа благодарности. См. *Methods of Ethics*, bk. III, ch. 5, sec. 5. В системе нравственных понятий, используемых философами, существует пробел, который довольно естественно заполняется понятием обязанности честной игры.

нии заглаживать вину, чувстве стыда и т. д., является одной из форм поведения, посредством которой участники общей практики демонстрируют признание друг друга в качестве личностей со сходными интересами и способностями. Точно также как само собой разумеющимся критерием признания страдания является помощь тому, кто страдает, принятие обязанности честной игры является необходимой составной частью критерия признания другого в качестве лица со сходными интересами и чувствами.<sup>17</sup> Человек, который никогда и ни при каких обстоятельствах не проявляет желания помочь страдающим, показывает этим, что он не признает их страданий, точно также он ни к кому не может испытывать чувства привязанности или дружбы; ибо наличие этих чувств подразумевает, что при любых обстоятельствах он придет к ним на помощь, когда они будут страдать. Признание того, что другой страдает, проявляется в сочувственном действии по отношению к нему; это простое естественное сострадание является одной из тех ответных реакций, на которых строятся различные формы нравственного поведения.

Подобным же образом, принятие участниками общей практики обязанности честной игры является отражением в каждом лице признания стремлений и интересов других, реализуемых посредством их совместной деятельности. Без какого-либо особого разъяснения, принятие ими этой обязанности является необходимой составной частью критерия признания друг друга в качестве личностей со сходными интересами и способностями, какими они и выступают согласно концепции их взаимоотношений в общей позиции. В противном случае они не признавали бы друг друга в качестве личностей со сходными способностями и интересами, и даже, в некоторых (возможно, гипотетических) случаях они вообще не признавали бы друг друга в качестве личностей, а лишь в качестве сложных объектов, вовлеченных в сложную деятельность. Чтобы признать другого в качестве личности, необходимо реагировать на его действия и действовать по отношению к нему определенным образом, что очень тесно связано с различными *prima facie* обязанностями. Признание, в *той или иной* мере, этих обязанностей, и таким образом, приобретение элементов нравственности, не является вопросом выбора, или интуитивного постижения нравственных качеств, или вопросом выражения чувств и отношений (философы часто расходятся во мнении относительно того, какую из этих трех интерпретаций следует принять); это просто обладание одной из форм поведения, в которой проявляется признание другого в качестве личности.

Эти замечания являются, к сожалению, довольно неясными. Однако их основная цель состоит здесь в том, чтобы вместе с замечаниями из разде-

<sup>17</sup> Я использую здесь понятие критерия в том смысле, в котором, по моему мнению, его использует Витгенштейн. См. *Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1953); и обзор Норманна Малкольма, «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», *Philosophical Review*, 63 (1954): 543–547. Мысль о том, что сострадание является, в подходящих обстоятельствах, частью критерия того, понимает ли человек, что означает слово «боль», содержится, как мне кажется, в *Philosophical Investigations*. Точка зрения, представленная в данной статье, является просто расширением этой мысли. Однако я не могу обосновать ее здесь. Сходные идеи, я думаю, можно найти у Макса Шелера, *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath (London: Routledge and Kegan Paul, 1954). Его стиль изложения часто бывает настолько неясным, что я не могу утверждать это с уверенностью.

ла 4, предотвратить то неверное толкование, что согласно представленной точке зрения, принятие справедливости и признание обязанности честной игры зависит в повседневной жизни якобы исключительно от существующего *de facto* баланса сил между сторонами. Конечно, было бы глупо недооценивать важность этого баланса сил для обеспечения справедливости; но он не является единственной ее основой. Признание друг друга в качестве вовлеченных в общую практику личностей, имеющих сходные интересы и способности, должно, без какого-либо особого объяснения, проявляться в принятии принципов справедливости и признании обязанности честной игры.

Таким образом, сформулированная нами концепция заключается в том, что принципы справедливости могут быть истолкованы как такие, что возникают, как только ограничения нравственности налагаются на рациональные и взаимно незаинтересованные стороны, которые особым образом взаимосвязаны и находятся в особой ситуации. Практика является справедливой, если она соответствует принципам, выдвижения и принятия которых разумно было бы ожидать от всех ее участников, если они находятся в одинаковых обстоятельствах и должны заранее взять на себя твердые обязательства, не имея знания о том, каковы будут те особые условия, в которых они окажутся в будущем, а значит, когда эта практика соответствует стандартам, которые могли бы быть признаны сторонами в качестве честных, если бы им представился случай обсудить ее достоинства. Что касается самих участников практики, то, как только лица сознательно вступают в какую-либо практику, которую они рассматривают в качестве честной и принимают вытекающие отсюда блага, они оказываются связанными обязанностью честной игры и должны следовать ее правилам, когда наступает их очередь это делать, и это подразумевает наличие определенных ограничений на преследование ими собственных интересов в тех или иных конкретных случаях.

Итак, одно из следствий этой концепции заключается в том, что там, где она применима, удовлетворение какого-либо несовместимого с ней требования является безнравственным. Такого рода требование нарушает условия взаимодействия и общежития между людьми, и тот, кто настаивает на его выполнении, не собираясь при этом выполнять его сам, когда оно выдвигается кем-либо другим, не имеет оснований для жалоб в случае отказа; в то же время, тот, к кому предъявляется это требование, имеет право жаловаться. Так как такое требование не может быть признано всеми сторонами, для его удовлетворения прибегают к принуждению; удовлетворение этого требования возможно только, если одна из сторон заставит другую сторону принять то, что та отказывается принимать. Однако не имеет смысла предпочитать требования, отказ в удовлетворении которых не может быть обжалован, требованиям, отказу в удовлетворении которых можно возразить. Итак, признавая ту или иную практику справедливой, недостаточно убедиться, что она наиболее полно и эффективно удовлетворяет потребности и интересы ее членов. Ибо, в случае конфликта со справедливостью, никакие из этих потребностей и интересов не должны приниматься во внимание, ввиду того, что их удовлетворение не является само по себе причиной для учреждения практики. Было бы неуместно утверждать, даже если бы это было истиной, что эта практика имеет своим результатом максимальное удовлетворение желаний. При

оценке достоинств той или иной практики, не следует принимать во внимание те интересы, удовлетворение которых является несовместимым с принципами справедливости.

6. До сих пор наше рассмотрение было чрезвычайно абстрактным. Это было, пожалуй, неизбежно, тем не менее, я бы хотел теперь прояснить концепцию справедливости как честности, путем сравнения ее с концепцией справедливости в классическом утилитаризме, как она представлена в трудах Бентама и Сиджвика, а также в аналогичных работах по экономике благосостояния (welfare economics). Эта концепция уподобляет справедливость благожелательности (benevolence), а последнюю, в свою очередь, наиболее эффективному устройству институций, направленных на достижение общего благосостояния. Справедливость представляет собой своего рода эффективность.<sup>18</sup>

Иногда говорят, что данная форма утилитаризма не налагает никаких ограничений на то, что могло бы быть справедливым распределением прав и обязанностей, в том смысле, что могли бы существовать обстоятельства, которые с утилитаристской точки зрения оправдали бы существование институтов в высшей степени противных нашему обычному пониманию справедливости. Однако классическая концепция утилитаризма вовсе не является полностью неготовой к этому возражению. Начиная с идеи, что общее счастье может быть представлено посредством функции социальной полезности, состоящей из суммы индивидуальных функций полезности, имеющих одинаковый вес (именно таков смысл максимы, говорящей, что каждый имеет один и только один голос)<sup>19</sup>, обычно предполагается, что функции полезности индивидов

<sup>18</sup> Хотя это уподобление подразумевается в моральной теории Бентама и Сиджвика, его явная формулировка в применении к справедливости встречается сравнительно редко. Один яркий пример из *Принципов морали и законодательства*, встречается в главе 10, примечание 2 к разделу 40: «Справедливость, в том единственном смысле, в котором она имеет значение, является вымышленным персонажем, придуманным ради удобства рассуждения, чьи предписания — это предписания полезности (utility), применяемые в конкретных случаях. Справедливость, поэтому, является ни чем иным, как воображаемым инструментом, применяемым в определенных случаях и определенным образом, чтобы способствовать целям благожелательности. Предписания справедливости — это не более, чем часть предписаний благожелательности, в конкретных случаях применяемых к конкретным субъектам». Подобным же образом в *The Limits of Jurisprudence Defined*, ed. C. W. Everett (New York: Columbia University Press, 1945), pp. 117–118, Бентам критикует Гроция (Grotius) за то, что тот отрицает, что справедливость происходит от полезности; и в *The Theory of Legislation*, ed. C. K. Ogden (London, 1931), p. 3, он говорит, что использует слова «справедливый» и «несправедливый» наряду с другими словами «просто как собирательные термины, включающие в себя идеи об определенных страданиях или удовольствиях». То, что концепция Сиджвика сходна с концепцией Бентама, по-видимому, не вполне очевидно из его рассмотрения справедливости в главе 5 книги *Методов этики*. Но, по моему мнению, это следует из той моральной теории, которую он принимает. Следовательно, критика Броудом (C. D. Broad) Сиджвика в вопросе о дистрибутивной справедливости в книге *Five Types of Ethical Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, 1930), pp. 249–253 вовсе не опирается на неверное представление.

<sup>19</sup> Эта максима приписывается Бентаму Миллем в *Утилитаризме*, гл. 5, абзац 36. Я не нашел этого в сочинениях Бентама, а также нигде не видел и на нее ссылки. Аналогично см.: James Bonar *Philosophy and Political Economy* (London, 1893), p. 234n. Однако она идеально соответствует идеям Бентама. См. до сих пор не публиковавшуюся рукопись Бентама в David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton: Princeton University Press, 1952), appendix IV. Напри-

подобны во всех существенных отношениях. Различия между индивидами приписываются случайным обстоятельствам, обусловленным различиями в образовании и воспитании, и они не должны приниматься во внимание. Это предположение, вместе с предположением об уменьшающейся предельной полезности (*diminishing marginal utility*), имеет своим результатом *prima facie* случай равенства, напр., равенства в распределении доходов в данный период времени, без учета опосредованного влияния на будущее. Но даже если утилитаризм интерпретируется с такими ограничениями, встроенными в функцию полезности, и даже если предполагается, что эти ограничения приводят на практике во многом к такому же результату, как применение принципов справедливости (и, возможно, оказываются способами выражения этих принципов на языке математики и психологии), основополагающая идея утилитаризма сильно отличается от концепции справедливости как честности. Ибо само обстоятельство, что принципы справедливости должны быть приняты, интерпретируется как случайный результат административного решения высшего порядка (*higher order administrative decision*). Форма этого решения считается аналогичной той, в которой предприниматель решает, сколько производить тех или иных товаров с точки зрения их предельного годового дохода, или той, в которой между нуждающимися людьми распределяются материальные блага в соответствии с относительной безотлагательностью их потребностей. Выбор между практиками мыслится как такой, что осуществляется на основании получаемых индивидами преимуществ и недостатков (которые измеряются наличным капитализированным значением их полезности за весь период существования практики), что является результатом распределения прав и обязанностей, установленных данной практикой.

Кроме того, вовсе не предполагается, что индивиды, получающие эти преимущества, находятся между собой в каких-либо отношениях: они представляют множество различных направлений, по которым могут распределяться ограниченные ресурсы. Ценность распределения ресурсов в одном направлении, а не в другом, зависит исключительно от предпочтений и интересов индивидов как индивидов. Удовлетворение желаний имеет свою ценность безотносительно к нравственным отношениям между людьми, скажем, как членами совместного предприятия, и к требованиям, которые они готовы предъявить друг к другу ради достижения этих интересов;<sup>20</sup> и это именно та

мер, «общая ценность всех удовольствий, принадлежащих всему сообществу, получается посредством умножения числа, выражающего их ценность в отношении каждого человека, на число, выражающее множество всех этих индивидов» (стр. 556).

<sup>20</sup> Важная мысль для классической утилитаристской концепции справедливости. Бентам твердо придерживается этой мысли, когда утверждает: «Именно на основании этого принципа [принципа эстетизма], а не принципа полезности, осуждается самое отвратительное удовольствие, которое когда-либо получал от своего преступления самый низкий преступник, если бы оно рассматривалось отдельно от самого преступления. Дело в том, что оно никогда не существует отдельно от преступления, но за ним с необходимостью следует такое сильное страдание (или, что является одним и тем же, возможность такого сильного страдания), что удовольствие по сравнению с ним равно нулю: и это является истинной и единственной, но вполне достаточной причиной для того, чтобы сделать его основанием для наказания» (*The Principles of Morals and Legislation*, ch. 2, sec. 4. См. также ch. 10, sec. 10, footnote 1). То же утверждение содержится в *The Limits of Jurisprudence Defined*, pp. 115–116. Хотя большинство исследований

ценность, которая должна приниматься во внимание предполагаемым (идеальным) законодателем, устанавливающим правила системы из центра, с тем чтобы максимизировать ценность функции социальной полезности.

Существует мнение, что принципы справедливости не будут нарушены такого рода законодательством, при условии, что исполнительные решения принимаются корректным образом. Считается, что принципы справедливости выводятся из этого факта и получают из него свое объяснение; они просто-напросто выражают наиболее важные общие черты социальных институтов, в которых проблема управления решается наилучшим образом. Эти принципы действительно являются особо насущными, так как, учитывая особенности человеческой природы, от них зависит очень многое; и это объясняет особое качество нравственных чувств, ассоциируемых со справедливостью.<sup>21</sup> Это уподобление справедливости высшему исполнительному решению, что несомненно представляет собой довольно интересную концепцию, является центральным в классическом утилитаризме; оно также выявляет его глубокий индивидуализм, в одном из значений этого двусмысленного слова. Утилитаризм рассматривает людей, как воплощающих в себе множество отдельных направлений, по которым распределяются выгоды и тяготы; и ценность удовлетворения или неудовлетворения желания не считается каким бы то ни было образом зависимой от нравственных отношений, существующих между индивидами, или от тех требований, которые они, ради достижения своих интересов, склонны предъявлять друг другу.

7. Многие общественные решения имеют, конечно же, административный характер. Это, очевидно, имеет место в случае, когда дело касается социальной полезности в ее обычном смысле: то есть, когда речь идет об эффективном устройстве социальных институтов ради использования общих средств для достижения общих целей. В этом случае либо можно предположить, что распределение выгод и тягот осуществляется непредвзято, либо же вопрос об их распределении вообще неуместен, как в случае сохранения общественного порядка и безопасности или обеспечения национальной обороны. Однако, что касается интерпретации основы принципов справедливости, класси-

в области экономики благосостояния, как это указано в таких важных работах как I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1957) и K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951) обходятся без идеи количественной полезности и использует вместо нее теорию порядковой полезности, как она изложена в J. R. Hicks, *Value and Capital*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1946), pt. 1, она предполагает, вместе с утилитаризмом, что индивидуальные предпочтения имеют ценность сами по себе, и таким образом принимает идею, критикуемую здесь. Спешу добавить, однако, что это не является каким-либо возражением против этой теории как средства анализа экономической политики, и для этих целей это действительно может быть необходимым упрощающим предположением. Тем не менее, это предположение не может быть выдвинуто в том случае, когда мы пытаемся проанализировать нравственные понятия, особенно понятие справедливости, с чем, по моему мнению, согласятся экономисты. Справедливость обычно рассматривается как отдельная и отличная от других часть любого всеобъемлющего критерия экономической политики. См., например, Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (London: Unwin University Books, 1952), pp. 59–69, и Little, *Critique*, ch. 7.

<sup>21</sup> См. рассуждение Милля в *Утилитаризме*, гл. 5, абз. 16–25.

ческий утилитаризм заблуждается. Он *позволяет* построить доказательство, например, о несправедливости рабства, на том основании, что преимущества, получаемые рабовладельцем в качестве рабовладельца, не уравновешивают тяготы, претерпеваемые рабом и обществом в целом, отягощенным сравнительно неэффективной системой труда. В отличие от этого, концепция справедливости как честности, будучи примененной к рабовладельческой системе (practice), предполагающей существование институтов рабовладельца и раба, не позволяет судить о данной системе, исходя из преимуществ, получаемых рабовладельцем. Так как институт рабовладельца не соответствует принципам, которые могли бы быть взаимно признаны, гипотетические преимущества, выпадающие на долю рабовладельца, не могут рассматриваться как такие, которые *каким-либо* образом смягчают несправедливость всей практики рабства. Вопрос о том, перевешивают ли эти преимущества тяготы раба и общества в целом, не может возникнуть, так как, при рассмотрении справедливости рабства, эти преимущества не имеют абсолютно никакого веса, что и вынуждает нас их отвергнуть. Там, где применяется концепция справедливости как честности, рабство *всегда* признается несправедливым.

Я, конечно же, не выдвигаю абсурдный тезис, что классические утилитаристы якобы одобряли рабство. Я только отвергаю такого рода аргумент, который, с точки зрения их концепции, допустимо использовать для критики рабства. Концепция справедливости как производной от эффективности подразумевает, что вопрос о справедливости той или иной практики всегда, по крайней мере в принципе, является вопросом взвешивания ее преимуществ и недостатков, каждый из которых имеет либо не имеет свою внутреннюю ценность, в зависимости от удовлетворения ими интересов, безотносительно к тому, включают ли эти интересы молчаливое согласие с принципами, которые не могут быть взаимно признаны. Утилитаризм не может объяснить тот факт, что рабство всегда несправедливо, равно как и тот факт, что если два человека, участвующие в общей практике, обсуждают ее достоинства, и один из них обвиняет эту практику в несправедливости, то было бы неуместным, для того, чтобы опровергнуть эти обвинения, указать на то, что эта практика все же обеспечивает максимальное удовлетворение желаний. Обвинение в несправедливости не может быть опровергнуто таким образом. Если же справедливость была бы производна от исполнительной эффективности высшего уровня (higher order executive efficiency), это было бы не так.

Но даже если в пределах обычной концепции справедливости принять утверждение, что рабство всегда несправедливо (то есть, рабство по определению нарушает общепризнанные принципы справедливости), классический утилитаризм без сомнения ответит, что эти принципы, как и другие нравственные принципы, будучи подчинены принципу полезности, верны лишь в общем и целом. Просто в большинстве случаев рабство действительно оказывается менее эффективным, чем другие институты; и хотя здравый смысл может определить понятие справедливости таким образом, что рабство признается несправедливым, тем не менее, там, где рабство приводит к максимальному удовлетворению желаний, оно не будет ошибочной формой практики. Действительно, в этом случае рабство оказывается правильной

формой практики, и как раз в силу тех же самых причин, по которым правильной, в большинстве случаев, является справедливость, взятая в ее обычном понимании. Если же, как это обычно считается, рабство всегда несправедливо, то в этом отношении утилитаристская концепция справедливости может быть признана отличной от концепции справедливости, опирающейся на общепризнанные моральные суждения. И все же утилитарист склонен утверждать, что, в вопросе о принципах морали, его точка зрения является правильной, когда он не придает какого-либо особого веса рассмотрению справедливости, сверх того, что позволено общей презумпцией полезности. По его словам, именно так и должно быть. Обыденное мнение заблуждается в вопросах нравственности, хотя это и полезное заблуждение, так как оно защищает правила, в общем-то, высокой полезности.

Вопрос, в таком случае, относится не просто к анализу понятия справедливости, как оно определяется здравым смыслом, но к его анализу в более широком смысле, а именно, какой вес должны иметь размышления об определенной таким образом справедливости, по сравнению с другими нравственными размышлениями. Здесь я бы снова хотел подчеркнуть, что основания справедливости имеют *особый* вес, который может объяснить только концепция справедливости как честности. Более того, понятие справедливости включает в себя то обстоятельство, что они обладают этим особым весом. Хотя Милль признавал, что это на самом деле так, он также полагал, что это можно объяснить особой безотлагательностью (*urgency*) нравственных чувств, которые естественным образом поддерживают принципы такой высшей полезности. Но прибегать к безотлагательности чувств, значит совершать ошибку; как и в случае обращения к интуиции, это демонстрирует неспособность рассмотреть этот вопрос достаточно полно. Особый вес, который имеют размышления о справедливости, можно объяснить с точки зрения концепции справедливости как честности. Необходимо только следующим образом развить то, что уже было сказано выше.

Если изучить обстоятельства, при которых оправдывается или, может быть, лучше сказать — извиняется, определенное толерантное отношение к рабству, оказывается, что это обстоятельства особого рода. Возможно, рабство существует как наследие прошлого и его нужно ликвидировать постепенно; в отдельных случаях можно предположить, что рабство может представлять собой прогрессивное движение вперед по сравнению с предыдущими институтами. Однако, хотя для рабства может быть найдено некоторое извинение в особых условиях, рабство никогда не может быть извиняемо тем, что выгоды, получаемые рабовладельцем, в достаточной степени перевешивают тяготы, выпадающие на долю раба и общества в целом. Человек, рассуждающий подобным образом, возможно, и не делает совсем уж неуместное замечание, но повинен в нравственном заблуждении. В его представлениях об иерархии нравственных принципов нарушен порядок. Ибо рабовладелец, по его собственному признанию, не имеет морального права на преимущества, которые он получает как рабовладелец. Он не в большей степени, чем раб готов признать тот принцип, на котором основывается общественное положение каждого из них. Так как рабство не согласуется с принципами, которые они оба могли бы признать, можно предположить, что каждый из них, согласился бы,

что рабство несправедливо: оно допускает требования, которые не должно допускать и, тем самым, отвергает требования, которые не должно отвергать. Для лиц, находящихся в общей позиции и обсуждающих формы их общей практики, оно, поэтому не может предлагаться в качестве причины установления практики, которая, допуская эти самые требования, которые должны быть отвергнуты, тем не менее, более эффективно удовлетворяет наличные интересы. Но по самой своей природе удовлетворение этих требований не имеет никакого значения и не может приниматься во внимание при подведении баланса преимуществ и недостатков.

Кроме того, из понятия морали следует, что рабовладелец не будет навязывать свои требования рабу до тех пор, пока признает свое положение по отношению к нему несправедливым. Нежелание рабовладельца воспользоваться своими особыми преимуществами является одним из способов демонстрации им того факта, что он считает рабство несправедливым. Таким образом, со стороны законодателя было бы неверно предполагать, что основанием для учреждения какой-либо практики может служить то обстоятельство, что она предоставляет больше преимуществ, чем недостатков, если те, для которых данная практика установлена, и для кого предназначаются эти преимущества, признают, что у них нет морального права пользоваться этими преимуществами и они не хотят ими пользоваться.

В силу этих причин принципы справедливости имеют особый вес; а по отношению к принципу максимального удовлетворения желаний, среди принципов, упоминаемых в общей позиции теми, кто обсуждает достоинства общей для них практики, принципы справедливости имеют абсолютный вес. В этом смысле они не являются случайными; и именно поэтому их сила больше, чем та, которая, может быть приписана им согласно общей предпосылки (если предположить, что таковая имеется) об утилитаристски истолкованной эффективности практики, которая фактически удовлетворяет этим принципам.

Если кто-либо хочет продолжать использовать понятия классического утилитаризма, ему придется согласиться, отвечая на эти критические замечания, что, по крайней мере, функции индивидуальной или общественной полезности должны быть, определены так, чтобы не придавалось никакого значения удовлетворению интересов, характерные требования которых нарушают принципы справедливости. Таким образом, эти принципы без сомнения могут быть включены в концепцию утилитаристского типа; но это, конечно же, будет означать полную замену основной идеи утилитаризма как нравственной концепции. Ибо в результате в эту концепцию войдут такие принципы, которые не могут быть осмыслены как полученные на основе исполнительного решения, принятого на высшем уровне (*higher order executive decision*) и направленного на максимальное удовлетворение желаний.

Возможно, стоит отметить, что эта критика утилитаризма не зависит от того, интерпретируются ли две упомянутые предпосылки, а именно, о том, что индивиды имеют одинаковые функции полезности, и об уменьшающейся предельной полезности, как психологические высказывания, подтверждаемые или опровергаемые опытом, или как нравственные и политические принципы, выраженные посредством несколько технического языка. Конечно, суще-

ствуется ряд преимуществ в том, чтобы рассматривать их в качестве последних.<sup>22</sup> С одной стороны, можно сказать, что это именно то, что Бентам и другие подразумевали под этими предпосылками, по крайней мере, об этом говорит их использование в качестве доводов в пользу социальной реформы. Или же, что более важно, можно было бы утверждать, что именно интерпретация этих предпосылок как нравственных и политических принципов есть наилучший способ защиты классической утилитаристской точки зрения. Однако, является сомнительным, что, будучи взятыми в качестве психологических предпосылок, они приложимы к людям вообще, как мы их знаем в нормальных условиях. С другой стороны, утилитаристы вряд ли захотели бы предложить их в качестве всего лишь практических рабочих принципов законодательства, или в качестве подходящих максимум для осуществления реформы в условиях уравнительных настроений современного общества.<sup>23</sup> Если продумать эти предпосылки до конца, то они вполне могут привести к мысли о том, что если людям даны равные шансы в справедливом обществе, то они соответственно обладают более или менее равными способностями. Но если вышеизложенное рассуждение относительно рабства правильно, то нет никакой разницы в том, чтобы рассматривать эти предпосылки в качестве нравственных и политических принципов или каким-либо другим образом. Истолкование индивидов как всего лишь равноправных получателей выгод, даже если принять это в качестве морального принципа, все равно оставляет без исправления ошибочное положение о том, что удовлетворение желаний имеет ценность само по себе, безотносительно к отношениям между людьми как членами общей практики, и безотносительно к требованиям, предъявляемым ими друг другу ради достижения своих интересов. Для того чтобы увидеть, в чем заключается ошибочность этого положения, необходимо полностью отказаться от концепции справедливости как исполнительного решения и обратиться к концепции справедливости как честности, заключающейся в том, что участники общей практики рассматриваются как обладающие исходной и равной свободой, и что их общие практики не считаются справедливыми, если они не согласуются с принципами, которые индивиды, рассматриваемые подобным образом, могли бы свободно и открыто признать и, таким образом, принять как честные. Как только на передний план выдвигается понятие взаимного признания принципов участниками общей практики, правила которой должны определять их отношения и оформлять их взаимные притязания, становится ясным, что удовлетворение требования, принцип которого не может быть признан каждым находящимся в общей позиции (т. е. в позиции, когда стороны открыто предлагают и признают принципы) не может служить основанием для установления какой-либо практики. Рассматриваемые подобным образом предпосылки этого требования считают допустимым не принимать его во внимание;

<sup>22</sup> См. D. G. Ritchie, *Natural Rights* (London, 1894), pp. 95ff., 249ff. Лайонел Роббинс (Lionel Robbins) неоднократно настаивал на этой концепции. См. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2nd ed. (London, 1935), pp. 134–43, «Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment», *Economic Journal*, 48 (1938): 635–41, и более позднее «Robertson on Utility and Scope», *Economica*, n. s. 20 (1953): 108–109.

<sup>23</sup> Сэр Генри Мэйн (Henry Maine) предположил, что их мог рассматривать Бентам. См. *The Early History of Institutions* (London, 1875), pp. 398ff.

то, что это требование само по себе может представлять какую-либо ценность, вытекает из концепции, рассматривающей индивидов как отдельные направления для распределения выгод, как изолированных людей, выступающих в качестве претендентов на административную или благотворительную щедрость. Порой люди на самом деле выступают в таком качестве по отношению друг к другу; но в общем случае это не так и, что более важно, это не так в том случае, когда речь идет о справедливости самих практик, члены которых находятся между собой в различных отношениях, которые должны оцениваться в соответствии со стандартами, которые, предположительно, они признают друг перед другом. Таким образом, каким бы ошибочным ни было понятие общественного договора в историческом плане, и как бы сильно оно ни отклонялось от истины в качестве общей теории общественных и политических обязательств, будучи истолкованным подходящим образом, оно все же выражает существенную часть понятия справедливости.<sup>24</sup>

8. В заключение я хотел бы сделать два замечания. Во-первых, первоначальная модификация утилитаристского принципа (которая заключается в требовании к практикам, чтобы должности и общественное положение, определяемые ими, были равными, если только не будет разумным предположить, что *каждый* человек, занимающий какую-либо должность, извлекает из неравенства определенную выгоду) незначительная, как это может показаться на первый взгляд, в действительности предполагает иную концепцию справедливости. Я попытался показать, чем именно она отличается, развил понятие справедливости как честности и указав, как это понятие включает в себя взаимное принятие, с точки зрения общей позиции, принципов, на которых основывается практика, и как это в свою очередь влечет за собой исключение из рассмотрения требований, нарушающих принципы справедливости. Таким образом, незначительное изменение принципа приводит к новой совокупности понятий и к новому способу рассмотрения понятия справедливости.

Во-вторых, я хотел бы также отметить, что в данной статье я рассматривал *понятие* справедливости. Я попытался изложить те виды принципов, которые могут послужить основой для вынесения суждения о справедливости практик. Анализ будет успешным в той мере, в которой он выражает принципы, заключающиеся в этих суждениях, когда эти суждения выносятся компетентными людьми в результате напряженного размышления.<sup>25</sup> Итак, можно предполо-

<sup>24</sup> Таким образом, Кант не слишком заблуждался, интерпретируя первоначальный договор просто как «Идею разума» («Idea of Reason»); тем не менее, он считал этот договор *общим* критерием права, формирующим общую теорию политических обязательств. См. вторую часть статьи «К вопросу о поговорке “То, что может быть правильно в теории, но не имеет практической ценности”» (1793) в книге *Kant's Principles of Politics*, trans. by W. Hastie (Edinburgh, 1891). Я прибегнул к договорной традиции (contractarian tradition) не ради общей теории политических обязательств, но чтобы прояснить понятие справедливости.

<sup>25</sup> Дальнейшее обсуждение выраженной здесь мысли см. в моей статье «Outline of a Decision Procedure for Ethics» в *Philosophical Review*, 60 (1951): 177–197. Анализ, сходный во многих отношениях, но использующий понятие идеального наблюдателя вместо понятия взвешенного суждения компетентного человека, см. в Roderick Firth «Ethical Absolutism and the Ideal Observer», *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952): 317–345. Хотя сходства между этими двумя сочинениями более важны, чем их различия, анализ, основывающийся на понятии взвешенного суждения компетентного человека, может оказаться более полезным в понимании

жить, что все народы обладают понятием справедливости, так как в жизни любого общества должны существовать по крайней мере некоторые отношения, в которых стороны считают себя находящимися в таком состоянии и в таких отношениях, как того требует понятие справедливости как честности. Общества отличаются одно от другого не наличием или отсутствием этого понятия, но областью тех случаев, в которых оно применяется и тем значением, которое они ему придают по сравнению с другими понятиями морали.

Для того чтобы понять эти различия и их причины, необходимо иметь четкое понимание самого понятия справедливости. Никакое исследование развития идей морали и различий между ними не является более глубоким, чем анализ фундаментальных понятий морали, от которых должно зависеть понятие справедливости. Поэтому я попытался проанализировать понятие справедливости, которое должно иметь общее применение, какое бы место это понятие не занимало в данной системе морали. Данный анализ может использоваться для объяснения того, как люди размышляют о справедливости и ее отношении к другим нравственным понятиям. Применение его в этих целях, представляет собой очень обширную тему, на которой, конечно же, я не могу здесь останавливаться более подробно. Я упоминаю об этом только чтобы подчеркнуть, что в настоящей статье я рассматривал понятие справедливости само по себе, и указать некоторые возможные применения такого анализа.

особенностей морального суждения, чем анализ, основывающийся на понятии идеального наблюдателя, хотя это еще нужно обосновать. Человек, отрицающий условия, налагаемые на взвешенное суждение компетентного человека, не может претендовать на то, чтобы *выносить суждение* вообще. Это кажется более существенным, чем его отрицание условий наблюдения, так как они, в обычном смысле, по-видимому, неприменимы при вынесении моральных суждений.