

Г. Ю. КАНАРШ

**Этические
основания
политики
в современном
аристотелианстве¹**

Наиболее влиятельную альтернативу современному либерализму представляет подход, который именуют натуралистическим. Отличительной чертой данного направления, пишет, в частности, отечественный исследователь натурализма А. В. Прокофьев, является обращение к классической, аристотелевской традиции исследования справедливости. «Сторонники натуралистической модели ратуют за возврат к классическим, досовременным образцам политической и моральной философии. Их центральным тезисом является утверждение о том, что существует возможность зафиксировать природные черты человека и в свете этих черт — некий образ человеческого предназначения. Тогда эффективность социальных механизмов, ведающих распределением ресурсов, определяется не в свете гарантий неотъемлемых прав или максимизации предпочтений, а в свете реализации субстанциональных человеческих потребностей и создания условий для достижения совершенств (добродетелей)»².

При этом, как отмечает Прокофьев, можно выделить два варианта натурализма: меритократический и эгалитаристский. Пер-

вый делает акцент на заслугах и совершенствах, второй — на потребностях³.

АРИСТОТЕЛИАНСКАЯ МЕРИТОКРАТИЯ
А. МАКИНТАЙРА

Концепция американского философа Аласдера Макинтайра представляет собой наиболее яркое выражение современного меритократического натурализма. Основные выводы философа относительно содержания справедливости следуют из его анализа человеческой природы и соответствующих ей условий человеческого существования, т. е. обусловлены его социально-антропологическими воззрениями. Прежде всего, вслед за Аристотелем Макинтайр определяет человеческую природу в терминах блага и добродетели. «Человеческие существа, подобно членам всех других видов, имеют специфическую природу, и эта природа такова, что они имеют определенные цели, такова, что они движутся по природе своей к некоторым целям (telos)»⁴, — пишет, в частности, Макинтайр, комментируя Аристотеля. Этой специфической целью является благо, которое древнегреческий мыслитель отождествлял с достижением не-

¹ Автор выражает благодарность В. Г. Федотовой, А. В. Прокофьеву, а также М. Нассбаум (Чикагский университет) за предоставленные материалы и ценную информацию, без которых работа над данной статьей не могла быть завершена.

² Прокофьев А. В. Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия // http://ethics.iph.ras.ru/research/prokofiev_1.html

³ Там же. В статье, посвященной анализу современного этического аристотелианства, А. В. Прокофьев иначе различает эти два направления как традиционалистское и эссенциалистское аристотелианство, соответственно. Наиболее ярким представителем первого, по мнению исследователя, является А. Макинтайр, второго — М. Нассбаум. См.: Прокофьев А. В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // *Этическая мысль* / Под ред. А. А. Гусейнова. Вып. 2. М., 2001.

⁴ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. Екатеринбург, 2000. С. 202.

которого самодовлеющего состояния, — эвдемонии¹.

Вторым ключевым моментом аристотелианского понимания природы человека является признание необходимости для достижения блага нравственных совершенств — добродетелей. «Добродетели есть как раз те качества, обладание которыми позволит индивиду достичь эвдемонии и отсутствие которых расстраивает его движение по направлению к цели (telos)»². При этом соотношение блага и добродетелей в концепции Аристотеля, как показывает Макинтайр, носит специфически двойственный характер. С одной стороны, добродетели действительно представляют собой средство для достижения некоторого блага или благ. Но с другой, добродетели ценны сами по себе — без них, точнее, без осуществления добродетелей в рамках некоторого вида человеческой деятельности достижение блага становится невозможным, какие бы иные средства при этом не использовались. Таким образом, сами добродетели должны пониматься как *существенный компонент* человеческого блага.

И третий момент, особенно важный для политической философии, состоит в том, что в рамках аристотелевской традиции осуществление добродетелей требует тесного взаимодействия с другими людьми в рамках определенных сфер человеческой активности. Наиболее совершенным типом такого рода общения, способствующим достижению блага и заключающим в себе множество других видов, является *полис*. По определению Макинтайра, аристотелевский полис представляет собой «проект, который направлен на достижение человеческого блага как такового», которому все остальные разновидности человеческой деятельности должны спо-

собствовать «различными путями и в различной степени»³. Важнейшим условием существования полиса является факт наличия политической дружбы, основанной на разделяемой всеми участниками проекта концепции благ и добродетелей. «Эти узы есть узы дружбы, а дружба сама является добродетелью»⁴.

Итак, аристотелевский тезис о естественной склонности человека к преследованию блага в рамках политического общения принимается Макинтайром в качестве самоочевидной предпосылки концепции справедливости. Одна из главных задач полиса как общего проекта по достижению блага, состоит в правильном (справедливом) распределении благ и осуществлении наказаний. Под «правильным» в данном случае понимается такой способ обращения с гражданами, который предполагает культивирование добродетелей, и искоренение пороков, т. е. направлен на поддержание *социально полезных форм человеческого поведения*. Полисная концепция, таким образом, включает в себя два вида справедливости: *дистрибутивную*, отвечающую за распределение материальных и символических благ, и *корректирующую*, отвечающую за исправление нарушений установленного порядка взаимоотношений между участниками политической коммуны.

Определение дистрибутивной справедливости связано с общим пониманием жизни в полисе как постоянной конкуренции за достижение «благ человеческого превосходства» (goods of excellence) в различных видах человеческой активности. (Греция после Гомера, по Макинтайру, знала несколько видов такого рода активности: ведение войн, атлетические и гимнастические упражнения, поэзия, риторика, архитектура и скульптура, различные виды технической деятельности,

¹ Этот термин может быть переведен как благословение, счастье, процветание. «Это благосостояние человека, хорошее состояние его дел и его самого, благоприятствование человеку и в его отношении к небесам». И, тем не менее, содержание данного термина остается для самого Аристотеля открытым, — полагает Макинтайр. — Там же. С. 202–203.

² Там же. С. 203.

³ MacIntyre A. Whose justice? Which rationality? L., 1988. P. 107.

⁴ Макинтайр А. После добродетели. С. 212.

а также деятельность, связанная с организацией и поддержанием самого полиса.) В рамках каждого из этих видов существуют свои «стандарты превосходства», применение которых позволяет дать объективную оценку полученным результатам. Вознаграждение определяется в терминах «благ эффективности» (goods of effectiveness), список которых включает в себя такие вещи, как богатство, статус, престиж и иные блага, которые обычно являются объектом человеческих желаний, но независимы от «благ превосходства» (или «внутренних благ»)¹.

Главным условием успешного функционирования каждого из этих видов деятельности, по Макинтайру, является, во-первых, приверженность принципу честности, согласно которому любые политические акции должны производиться в соответствии с некоторым объективным (внеличностным) стандартом, и, во-вторых, распределение благ в зависимости от заслуг и достижений. Формула *дистрибутивной справедливости* тогда приобретает следующий вид: «каждая личность и каждое свершение (each person and each performance) должны получить то, что является должным для них в отношении их заслуг, причем подобные случаи следует оценивать в терминах равенства, а различные — в терминах надлежащей пропорциональности»². Напротив, несправедливость понимается как *нарушение принципа заслуг и требует корректирующего воздействия*: «исправление несправедливости требует восстановления порядка, в рамках которого блага, какими бы они ни были, распределяются в соответствии с заслугами»³.

Таким образом, и в отношении дистрибутивных акций, и в отношении коррекции несправедливых неравенств заслуга выступает в качестве универсального внеличностного стандарта, на основе которого мы можем

выносить суждения о моральности наших действий. Отсутствие такого стандарта, по мнению бостонского философа, обуславливает неразрешимость проблемы социальной справедливости в рамках современного либерального дискурса, заставляя либеральных теоретиков безуспешно искать компромисс между этическим требованием соблюдения прав (концепция Р. Нозика) и требованием удовлетворения потребностей (концепция Дж. Роулза)⁴. В общем же социальная справедливость — в узком, специальном значении этого слова — трактуется Макинтайром как одна из важнейших добродетелей полиса (наряду с храбростью и умеренностью), смысл которой — в поддержании различных форм человеческой активности ради обретения блага.

В более широком контексте меритократическая концепция предполагает, что заслуги, приобретенные в различных видах человеческой деятельности, как и сами эти виды, имеют *неодинаковое значение для полиса*, а значит, должны оцениваться по-разному. Общим принципом такого порядка становится подчинение одних видов деятельности другим в соответствии с тем, насколько они способствуют достижению *общего блага*. В результате вся человеческая жизнь оказывается *пронизанной иерархическими структурами различного уровня*: на верхнем уровне располагается собственно политическая деятельность и законодательство, на нижнем — различные виды искусств и ремесел. Превосходства, достигаемые в одних видах деятельности, согласно этой модели, должны служить достижению превосходств в иных, более значимых видах человеческой активности, а все вместе они слагаются в некоторое *единое видение благой человеческой жизни*, реализация которой и составляет основное назначение полиса⁵.

¹ MacIntyre A. Whose justice? Which rationality? P. 32.

² Ibid. P. 33.

³ Ibid.

⁴ См.: Макинтайр А. После добродетели. С. 330–345.

⁵ Ibid. P. 107.

При этом, как подчеркивает А. Макин-тайр, задача полиса не сводится только к иерархизации практик в соответствии с установленным порядком оценивания благ. Эта задача имеет *более глубокий смысл*: политический порядок должен быть органично вписан в общую структуру мироздания с тем, чтобы благо полиса обрело надежную основу в постоянно воспроизводящемся ритме естественных процессов. Для этого, во-первых, требуется установить соответствие различных видов человеческой активности *природным циклам*, в результате чего любая практика может быть представлена в зависимости от ее полезности с точки зрения определенного дня, месяца и года. Во-вторых, различные виды деятельности должны быть приведены в соответствие с *возрастными градациями* человеческой жизни, так, чтобы для каждого периода существовал определенная, только ему свойственная практика (напр., военная служба — для молодых, политическая деятельность — для более зрелых).

В результате в рамках этико-политической концепции Аристотеля-Макинтайра окончательным критерием справедливости становится некий естественный закон (закон природы), требующий тотальной регламентации человеческой жизни исходя из определенного видения блага. Поэтому только те формы поведения, которые отвечает этическим требованиям блага, могут считаться *рациональными* (т. е. разумными), и напротив, любая произвольность действий с этой точки зрения *противоречит* практической рациональности. Либеральная теория, утверждающая, что рациональность есть просто способ достижения каждым своих собственных целей, по мнению Макинтайра, основана на неверных исходных посылах и глубоко ошибочна. В аристотелевской концепции *рациональность полиса и рациональность индивида совпадают*, а то, что является благом для полиса, представляет также и благо для индивида. Поэтому в своем наиболее ши-

роком значении справедливость выступает как *справедливость всего полиса*, проявляющаяся в том, что все его граждане действуют рационально, т. е. в соответствии с определенным порядком ранжирования благ¹.

Такое решение проблемы справедливости полностью исключает свободу в ее современном понимании (как свободу-автономию), поскольку не оставляет индивиду возможностей для реализации тех целей, которые он считает важными *для себя*. Политическая телеология, основанная на объективных стандартах благой жизни, подчиняет цели и намерения индивида, превращая его в *неотъемлемую часть* общественного целого. Но, как показывает А. Макинтайр, такая ситуация не может считаться несправедливой с позиций *данного типа* практической рациональности: идеалы индивидуальной свободы и социального равенства обретают смысл только как условие реализации либерально-просветительского проекта, сами морально-этические основания которого *должны быть поставлены под сомнение*. Все это позволяет характеризовать позицию бостонского философа как радикальную и абсолютистскую, хотя, в отличие от правового радикализма Р. Нозика², радикализм и абсолютизм А. Макинтайра — не правовой, а *этический*.

АРИСТОТЕЛИАНСКАЯ СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЯ МАРТЫ НАССБАУМ

Более умеренную позицию по вопросу о соотношении свободы и блага при сохранении этического приоритета блага занимают представители социал-демократического направления в современном аристотелианстве. Одной из наиболее известных концепций такого рода является концепция американской исследовательницы Марты Нассбаум, профессора факультета этики и права Чикагского университета.

Этико-политические идеи, высказанные М. Нассбаум в ряде ее книг и эссе, опираются на определенную концепцию политиче-

¹ MacIntyre A. Whose justice? Which rationality? P. 34–35.

² См.: Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. N. Y., 1974.

ского блага, в основе которой, как и у А. Макинтайра — функциональная концепция человеческой природы, унаследованная от Аристотеля. Однако принципиальное отличие составляет то, что у М. Нассбаум акцент ставится не на вознаграждение реальных заслуг и достижений (как у А. Макинтайра), а на развитие *человеческих способностей*. С этой точки зрения, главным представляется вопрос о том, что каждый человек действительно способен делать или кем он способен быть в самом широком контексте сфер социальной и политической активности. При этом М. Нассбаум подчеркивает тесное родство «возможностного» подхода с морально-политическими воззрениями Аристотеля, а именно, с идеей «дюнамиса». Как отмечает исследовательница, само слово «возможности» (sarabilities) «соотносится с аристотелевской идеей «дюнамиса», понятия, произошедшего от глагола «дюнамаи», означающим «быть способным к чему-либо». Возможность (sarability) является условием способности к совершению чего-либо»¹.

Функциональная трактовка человеческой природы у М. Нассбаум включает в себя два главных аспекта. Во-первых, осуществление человеческой активности предполагает наличие *определенного набора функций*, которые, как утверждается, являются абсолютно необходимыми, чтобы вести жизнь данного биологического вида (homo sapiens). Во-вторых, статус человека как не только биологического, но и культурного существа, предопределяет фундаментальное различие между двумя *способами функционирования*. Первый способ, характерный в целом для животного существования, состоит в преимущественном использовании функций в целях выживания (и здесь человек принципиально не отличается от других животных). Второй способ, напротив, направлен не на удов-

летворение биологических потребностей, а на *развитие человеческих способностей*, и, в конечном счете, на превращение человека из биологического в культурное существо.

Надо сказать, что различие, проводимое Нассбаум, опирается на представление человеческой природе, уходящее корнями в философию античности. Согласно этому представлению, понятие человека имплицитно содержит идею *нравственного достоинства*, которое не только принципиально отличает человека от всех других живых существ, но и поднимает его над остальным миром, позволяя занять почетное место между животными и богами. Самое главное же состоит в том, что достоинство человека заключается в его свободе, понимаемой как способность выступать в качестве самостоятельного (автономного) *источника ценностей*. «Центральная идея, по-видимому, состоит в том, что вести жизнь человека значит быть свободным существом, которое (самостоятельно) формирует условия своего существования, а не пассивно претерпевает воздействие окружающей среды подобно стадным животным»².

Важнейшим аспектом человеческой свободы, по М. Нассбаум, является *этическое равенство людей*, которое, в свою очередь, требует реализации социального равенства и отсутствия эксплуатации в обществе. «Глубоко неправильно, — утверждает исследовательница, — подчинять нужды одних людей нуждам других или использовать некоторых индивидов просто в качестве средства для реализации планов других»³. С понятием этического равенства связана и активно отстаиваемая Нассбаум *идея равенства полов*, согласно которой «одной из главных точек приложения подхода стала критика эксплуатации женщин у тех народов, которые отказывали женщинам в пол-

¹ Nussbaum M. C. Aristotelian Social Democracy: Defending Universal Values in a Pluralistic World. Ein Vortrag für das Kulturforum des SPD, Willy-Brandt-Haus Berlin, am 1. Februar 2002 / <http://www.spd.de/servlet/PB/menu/1009319/index.html>. См. также: Nussbaum M. Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good / R. B. Douglass et al., eds. — N. Y. P. 211.

² Nussbaum M. C. Aristotelian Social Democracy: Defending Universal Values in a Pluralistic World.

³ Ibidem.

ном политическом и экономическом равенстве, хотя и эксплуатировали их домашний труд»¹.

Главным же средством осуществления человеком его свободы, по М. Нассбаум, являются некие *функциональные возможности* (functional capabilities), список которых охватывает все важнейшие стороны социальной активности. Как полагает исследовательница, всего можно выделить десять центральных функциональных возможностей человека. Это суть:

1) способность прожить долгую и полноценную жизнь;

2) способность быть здоровым, хорошо питаться и иметь надлежащий кров;

3) способность сохранять целостность своего физического существования, включая свободу от внешнего насилия и возможность удовлетворения сексуальных потребностей;

4) возможность к реализации эмоциональных и интеллектуальных способностей, таких как чувства, воображение и мышление;

5) способность испытывать эмоции по отношению к другим людям и окружающему миру;

6) способность формулировать собственную концепцию блага;

7) способность к взаимодействию с другими людьми в рамках социального общения, а также наличие социальных основ самоуважения;

8) способность к взаимодействию с другими живыми существами и природой;

9) способность к игровой деятельности;

10) способность контролировать свою окружающую среду, включая контроль над политической и экологической обстановкой.

Особенностью данной концепции является то, что все функциональные возможности, обозначенные в списке М. Нассбаум, признаются одинаково важными и необходимыми для реализации многосторонней человеческой активности, а значит, требуют по

отношению к себе *равного внимания*. Кроме того, эти возможности взаимно обуславливают друг друга и поэтому расширение возможностей в одной сфере (напр., в образовании) ведет к расширению возможностей в других сферах (напр, в политике). Наличие сложных функциональных связей между разными возможностями требует их *тщательного учета* при разработке стратегий социального развития.

В целом же наличие у человека ряда функциональных возможностей, имеющих фундаментальное значение для осуществления человеческой природы, позволяет формулировать требование *социальной справедливости*, обращенное одновременно к другим людям и государству: «Базовая интуиция, с которой начинается подход, основанный на идее возможностей, заключается в том, что идея человеческих возможностей включает моральное требование их развития. Человеческие существа являются созданиями такого рода, что при условии предоставления правильной образовательной и материальной поддержки они могут стать полностью способными к реализации своих человеческих функций»².

Согласно этой позиции, главной задачей социальной политики государства является *ликвидация объективно существующего разрыва между потенциальными и действительными возможностями*, что предполагает осуществление специальных поддерживающих (аффирмативных) акций со стороны властных институтов. Напротив, систематическое отсутствие такой поддержки может привести к *катастрофическому оскудению человеческой жизни*, в результате чего функциональные возможности, по словам Нассбаум, становятся «бесплодными» (fruitless), «урезанными» (cut off) и «в некоторых отношениях лишь тенью последних». По впечатляющему образному сравнению М. Нассбаум, в отсутствие надлежащей заботы эти воз-

¹ Ibidem.

² Ibidem. См. также: Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. P. 229.

возможности становятся «подобными актерам, которые никогда не выйдут на сцену или музыкальной партитуре, которая никогда не будет исполнена»¹.

При этом, подчеркивает исследовательница, деятельность государства должна быть одновременно направлена как на развитие возможностей, представляющих собой *внутренние ресурсы* человеческой природы, так и на создание *внешних условий* для их реализации. К примеру, способность человека участвовать в политической жизни предполагает создание адекватных материальных и институциональных условий, без которых политическая свобода превращается в пустую формальность. Учитывая различие между двумя типами функциональных возможностей («внутренними» и «внешними») для реализации полноты жизненной активности требуются особые — «комбинированные» — возможности, сочетающие в себе *субъективные и объективные* предпосылки человеческой деятельности.

Идея эта, как показывает Нассбаум, отнюдь не нова: она занимает центральное место в этико-политическом учении Аристотеля, согласно которому «обеспечение возможности выбора требует от правительства намного больше, чем просто формальной защиты основных свобод. Различные свободы имеют свои материальные предпосылки, в отсутствие которых они являются попросту симуляцией выбора»². В подтверждение верности этих выводов Нассбаум приводит пример социальной ситуации в сельских районах Индии, где в отсутствие школ и учителей дети, даже имея формальное право на получение начального образования, закрепленное в конституции, в действительности не могут его реализовать. В результате того, что власти страны погрязли в коррупции, а деньги, выделенные на образование, растрачиваются на иные, не связанные с образованием цели, дети лишены элементарных

социальных возможностей, и, следовательно, *не способны осуществлять выбор*.

Таким образом, социальная справедливость в интерпретации М. Нассбаум заключается в требовании всесторонней поддержки человеческого развития со стороны общества и государства путем предоставления специальных возможностей для осуществления самостоятельной активности индивидов. Важнейшими видами такой поддержки является создание системы начального образования и материального обеспечения, системы, чьи идейно-теоретические основы заложены уже в этико-политических трудах Аристотеля.

Однако, квалифицируя собственную исследовательскую позицию как аристотелианскую, М. Нассбаум подчеркивает ее принципиальное отличие от аутентичной позиции Стагирита. Это отличие состоит, прежде всего, в признании *фундаментальной ценности индивидуальной свободы* (автономии), представление о которой полностью отсутствует у греческого мыслителя. Как указывает исследовательница, «правительство не обязано принуждать граждан действовать определенным образом; вместо этого оно обязано гарантировать, что все человеческие существа имеют необходимые ресурсы и условия для того, чтобы действовать таким образом. Это оставляет за ними возможность выбора»³. Иными словами, ответственность за реализацию функциональных возможностей в значительной мере возлагается на самих людей, которые вправе потребовать от государства предоставления необходимых материальных ресурсов и услуг, но решение о том, что и как им следует развивать, они должны принимать сами.

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В целом социал-демократическую модель можно характеризовать как «умеренную» в плане решения проблемы сочетания свободы и блага, если сопоставить ее с соответст-

¹ Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. P. 228.

² Nussbaum M. C. Aristotelian Social Democracy: Defending Universal Values in a Pluralistic World.

³ Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. P. 225.

вующей позицией А. Макинтайра. Модель аристотелианской меритократии, представленная бостонским философом, дает нам пример своего рода этического абсолютизма (в противоположность «правовому абсолютизму» Р. Нозика), который вполне логично вытекает из тотальной критики современной культуры, осуществляемой с позиций аристотелевской этики добродетелей. Подход, представленный концепциями М. Нассбаум и А. Сена, как и «этический абсолютизм», опирается на субстанциональную концепцию блага, выводимую из определенного видения человеческой природы, однако отличие состоит в том, что нормативное требование предоставления условий для должного функционирования человека органично сочетается здесь с *признанием* этического самоопределения индивида как важнейшей социальной ценности.

С другой стороны, нельзя не отметить, что и «умеренный» подход, несмотря на столь бережное отношение к автономии личности, имплицитно содержит возможность подавления индивидуальной свободы ради обретения блага. Из понимания задач сообщества как преимущественно перфекционистских логически следует, что государство обязано поддерживать *не любые, а толь-*

ко те формы человеческой активности, которые соответствуют определенному видению блага, что неизбежно приводит к установлению приоритета одних форм жизни перед другими. Следовательно, происходит ценностное ранжирование альтернатив и часть из них неизбежно оказывается вне сферы покровительства государства (а в более жестком варианте — наказывается). Из этого также следует, что, поскольку благо подразумевает существенное различие между «хорошим» и «дурным», установление критериев такого различия предполагает необходимость экспертной оценки, т. е. определенную форму этического патернализма.

Все это создает известное напряжение в отношениях между справедливостью, основанной на перфекционистских стандартах «качества жизни», и справедливостью, придающей наибольший вес индивидуальной свободе. Поэтому, возможно, несмотря на свой (как нам кажется) более мощный социальный и этический потенциал, социал-демократическая концепция справедливости все же *нуждается в постоянной корректировке своих основных положений* с учетом позитивной критики с позиций приоритета свободы, характерной для современного либерализма.