

THE CHARITABLE FOUNDATION PUBLISHING
HOUSE "SPHERE" IS FOUNDED BY BOTH
THE UKRAINIAN-AMERICAN BUREAU
FOR THE PROTECTION OF HUMAN
RIGHTS AND THE INTERNATIONAL
FOUNDATION "GENEVA INITIATIVE
ON PSYCHIATRY" WITH THE PURPOSE OF
PUBLISHING BOOKS AND BROCHURES WHICH
CONTRIBUTE TO THE CREATION OF A CIVIL
SOCIETY AND DEVELOPMENT OF SCIENCE
IN UKRAINE ON A NONCOMMERCIAL BASIS



МІЖНАРОДНИЙ БЛАГОДІЙНИЙ ФОНД
ВИДАВНИЦТВО ЗАСНОВАНО
УКРАЇНСЬКО-
АМЕРИКАНСЬКИМ БЮРО
ЗАХИСТУ ПРАВ ЛЮДИНИ
І МІЖНАРОДНИМ ФОНДОМ
"ЖЕНЕВСЬКА ІНІЦІАТИВА
В ПСИХІАТРІЇ" З МЕТОЮ ВИДАННЯ
І РОЗПОВСЮДЖЕННЯ МЕДИЧНОЇ
ТА ГУМАНІТАРНОЇ ЛІТЕРАТУРИ
НА НЕКОМЕРЦІЙНИХ ЗАСАДАХ

Видання цієї книги стало можливим завдяки гранту,
що був наданий
американським Національним Фондом
на підтримку демократії
(National Endowment for Democracy)

LAW, LEGISLATION
AND LIBERTY

*A new statement of the liberal principles
of justice and political economy*

Volume 1
RULES AND ORDER

Volume 2
THE MIRAGE OF SOCIAL JUSTICE

Volume 3
THE POLITICAL ORDER
OF A FREE PEOPLE

F. A. Hayek



Ф.А.Хайєк

ПРАВО, ЗАКОНОДАВСТВО
ТА СВОБОДА

нове викладення широких принципів
справедливості та політичної економії

ТОМ 2

**МІРАЖ
СОЦІАЛЬНОЇ
СПРАВЕДЛИВОСТІ**

ВИДАВНИЦТВО
Сфера
КИЇВ 1999

УДК 340.1
ББК 67.0
X15

Хайск Ф.А.

X15 Право, законодавство та свобода: Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії: В 3-х т. Т. 2.: Міраж соціальної справедливості / Пер. з англ. — К.: Сфера, 1999. — 200 с.

ISBN 966-7267-65-2

ISBN 966-7267-85-7 (т. 2)

Це — головна праця Хайєка з політичної філософії. Відхиляючи ідеї Маркса, Фрейда, логічного позитивізму та політичного егалітаризму, Хайск демонструє шкідливість і хибність наївного застосування наукових методів у культурі та освіті, що призвело не до панування розуму й культури, а до омани й забобонів.

У книзі «Право, законодавство та свобода» об'єднані всі три томи Хайєкова всебічного дослідження підставових принципів політичного устрою вільного суспільства. У томі 2 критично досліджуються теорії утилітаризму та правового позитивізму, обґрунтовано розкривається оманливість і шкідливість поняття «соціальна справедливість» за ринкового ладу, аналізується сам механізм ринкової економіки.

ББК 67.0

Переклала з англ. Н.Комарова

F.A.Hayek. Law, Legislation and Liberty.

A new statement of the liberal principles of justice and political economy

ISBN 0-415-09868-8

Наукове видання

ХАЙСК Ф.А.

ПРАВО, ЗАКОНОДАВСТВО ТА СВОБОДА

Том 2. МІРАЖ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Редактор *Наталія Комарова*

Науковий редактор *Всеволод Речицький*

Художнє оформлення *Віктор Харик*

Комп'ютерна верстка *Оксана Хлопова*

Здано на виробництво 1.11.99. Підписано до друку 26.11.99. Формат 84х108/32.

Папір офсетний. Гарнітура Антіква. Друк офсетний. Ум друк, арк. 10,29.

Ум фарб.-від 10,5. Обл.-вид. арк. 11. Тираж 1000 пр.

РОЗПОВСЮДЖУЄТЬСЯ БЕЗКОШТОВНО

Міжнародний Благодійний Фонд «Видавництво СФЕРА»

Україна, 04107, м. Київ, Делегатський провулок, 3

ISBN 966 – 7267 – 65 – 2

ISBN 966 – 7267 – 85 – 7 (т. 2)

© Ф.А.Найек 1973,1976,1979,1982

© Видавництво «Сфера», переклад, оформлення, 1999.

Зміст

ТОМ 2. МІРАЖ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

VII. ЗАГАЛЬНИЙ ДОБРОБУТ І ОКРЕМІ ЦІЛІ	11
У вільному суспільстві загальне благо полягає передусім у сприянні досягненню невідомих індивідуальних цілей	11
Загальні інтереси та колективні блага	16
Правила та необізнаність	19
Значення абстрактних правил як орієнтирів у світі, де більшість окремоостей невідома	22
Воля і думка, цілі та цінності, накази й правила та інші термінологічні питання	23
Абстрактні правила діють як абсолютні цінності, бо сприяють досягненню невідомих конкретних цілей	27
Конструктивістська омана утилітаризму	29
Будь-яка доказова критика чи вдосконалення норм поведінки мають відбуватися в межах конкретної системи таких норм	38
«Узагальнення» та критерій можливості універсалізації	43
Для виконання своїх функцій норми потребують довгочасного застосування	44
VIII. У ПОШУКАХ СПРАВЕДЛИВОСТІ	46
Справедливість — одна з ознак людської поведінки	46
Справедливість і закон	49
Правила гідної поведінки зазвичай полягають у забороні негідної поведінки	52
Негативні не лише правила гідної поведінки, а й критерій їх справедливості	61
Важливість негативного характеру критерію несправедливості	65

Ідеологія правового позитивізму	69
«Чиста теорія права»	74
Право та моральні засади	86
«Природне право»	89
Право та суверенітет	91

ІХ. «СОЦІАЛЬНА», АБО РОЗПОДІЛЬНА, СПРАВЕДЛИВІСТЬ	93
Поняття «соціальної справедливості»	94
Завоювання громадської уяви «соціальною справедливістю»	97
Неможливість застосування поняття справедливості до результатів спонтанного процесу	101
Логічне обґрунтування економічної гри, в якій справедливою може бути лише поведінка гравців, а не результат	103
Наведена необхідність віри в справедливість винагород	107
Ніякої «цінності для суспільства» не існує	110
Значення слова «соціальний»	114
«Соціальна справедливість» і рівність	117
«Рівність можливостей»	121
«Соціальна справедливість» і свобода за законом	122
Просторові межі «соціальної справедливості»	126
Претензії на компенсацію за неприємну роботу	130
Відчуття втрати звичного становища	132
Висновки	135

Додаток до розділу ІХ.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ПРАВА ОСОБИСТОСТІ	141
------------------------------------	-----

Х. РИНКОВИЙ ПОРЯДОК, АБО КАТАЛАКСІЯ	148
Природа ринкового порядку	148
Вільне суспільство — це плюралістичне суспільство без спільної ієрархії конкретних цілей	150

Хоча «велике суспільство» й не становить єдиного господарства, його все ж таки об'єднує передусім те, що зазвичай називають економічними стосунками	154
Єдина можлива мета політики в суспільстві вільних людей — не максимум передбачених результатів, а абстрактний порядок	157
Гра в каталаксію	158
Недоречність порівняння нового становища з попереднім в оцінці пристосувань до обставин, що змінилися	164
Правила гідної поведінки захищають лише матеріальну сферу, а не ринкові цінності	166
Справдження одних сподівань є наслідком несправдження інших	167
Абстрактні правила гідної поведінки можуть визначати лише шанси, а не конкретні результати	169
Конкретні накази («втручання») в каталаксії створюють безлад і ніколи не бувають справедливими	172
Метою права має бути однакове підвищення шансів всіх людей	174
«Добре суспільство» — це суспільство, де існує ймовірність максимально можливого підвищення шансів будь-якої людини	176
ХІ. ДИСЦИПЛІНА АБСТРАКТНИХ ПРАВИЛ ТА ЕМОЦІЇ ПЛЕМІННОГО СУСПІЛЬСТВА	
Прагнення до недосяжних цілей може перешкодити досягненню можливого	178
Причини відродження організаційного мислення племені	180
Аморальні наслідки зусиль, інспірованих мораллю	181
У «великому суспільстві» «соціальна справедливість» стає руйнівною силою	182
Від піклування про найзнедоленіших до захисту закріплених прав	185
Спроби «скоригувати» порядок ринку призводять до його знищення	188

Протест проти дисципліни абстрактних правил	190
Моральні засади відкритого та закритого суспільств	191
Старий конфлікт між лояльністю та справедливістю	195
Мала група у «великому суспільстві»	197
Важливість добровільних об'єднань	198

Том 2
МІРАЖ
СОЦІАЛЬНОЇ
СПРАВЕДЛИВОСТІ

У вільному суспільстві держава не управляє справами людей. Вона забезпечує справедливість поміж людьми, що управляють власними справами.

*(Walter Lippmann, *An Inquiry into the Principles of a Good Society*, Boston, 1937, p.267)*

VII

ЗАГАЛЬНИЙ ДОБРОБУТ І ОКРЕМІ ЦІЛІ

*Якби люди мали вивіряти свої вчинки... за якимось специфічним **інтересом** — чи то державним, чи то особистим, — вони вочевидь втягнули б себе в нескінченну плутанину й зробили би будь-яке врядування надзвичайно неефективним. Особистий інтерес у кожного свій; і хоча державний інтерес завжди один і той самий, він стає джерелом неабияких розходжень внаслідок різних думок щодо нього в окремих людей... Якби в приділенні конкретних володінь конкретним особам ми мали додержувати однакової вигоди, то не досягли б своєї мети й увічніли плутанину, що їй призначений запобігти цей принцип. Тому ми мусимо діяти за загальними правилами й вивіряти свою поведінку за загальними інтересами, змінюючи закон природи щодо сталості володінь.*

Девід Г'юм*

У ВІЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ ЗАГАЛЬНЕ БЛАГО ПОЛЯГАЄ ПЕРЕДУСІМ У СПРИЯННІ ДОСЯГНЕННЮ НЕВІДОМИХ ІНДИВІДУАЛЬНИХ ШЛЕЙ

Одна з аксіом традиції свободи полягає в тому, що примус стосовно людей дозволяється лише в тих випадках, коли він необхідний для забезпечення загального добробуту, або громадського блага. Однак хоча й зрозуміло, що наголос на загальному чи громадському характері** законних цілей державної влади

* David Hume, *Treatise, Works*, ed. T.H.Green, T.H.Gross (London, 1890), vol.11, p.318.

** Щодо значення понять загальної або громадської корисності (чи інтересу) в класичній античності, коли їх еквіваленти широко вжива-

спрямований проти її застосування на користь особним інтересам, вживання різних невизначених термінів дозволило майже кожному інтерес оголошувати загальним і примушувати величезну кількість людей служити цілям, у яких вони аж ніяк не зацікавлені. Загальний добробут, або громадське благо, досі залишається поняттям, найнепіддатливішим будь-якому точному визначенню й тому здатним вбирати майже будь-який зміст відповідно до інтересів правлячої групи*.

Головною причиною цього було, мабуть, начебто природне припущення, що громадський інтерес має в якомусь сенсі бути сумою всіх приватних інтересів** і що проблема об'єднання всіх цих приватних інтересів нерозв'язна. Однак насправді у «великому суспільстві», де окремі люди мають вільно застосовувати власні знання для власних цілей, загальний добробут, до якого має прагнути держава, не може складатися зі суми конкретних задоволень окремих людей — з тої простої причини, що ані ці, ані будь-які інші зумовлюючі їх обставини не можуть бути відомі ані державі, ані ще будь-кому. Навіть у сучасних суспільствах загального добробуту переважна більшість найважливіших потреб широких мас задовольняється внаслідок процесів, деталей яких державна влада не знає й не може знати. Тож найважливіші з громадських благ, гарантування яких вимагається від держави, являють собою не безпосереднє задоволення якихось конкретних потреб, а забезпечення таких умов для окремих людей і дрібних груп, за яких вони матимуть достатні можливості для взаємного задоволення відповідних потреб.

Протягом більшої частини історії досить добре усвідомлювалося, що держава має насамперед піклуватися не про конкретні відомі їй потреби, а про умови збереження спонтанного порядку, який дозволяє людям дбати про свої потреби в не

лися й у грецькій мові, й у латині, див. A. Steinwenter, «Utilitas publica — utilitas singuorum», *Festschrift Paul Koschaker* (Weimar, 1939), vol.1, та J. Gaudemet, «Utilitas publica», *Revue historique de droit français et étranger*, 4e serie, 29, 1951. Середньовічний вжиток обговорюється в W. Merk, «Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staatsund Rechtsentwicklung», *Festschrift für A. Schultze* (Weimar, 1934).

* Щодо результатів широкої, але не дуже плідної дискусії на цю тему, передусім у США, див. *Nomos V, The Public Interest*, ed. C. J. Friedrich (New York, 1962), та більш ранню літературу, згадану в цій праці.

** J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1823), vol.1, p.4: «То що ж таке інтерес спільноти? Це сума інтересів окремих членів цієї спільноти».

відомі владі способи. Для тих стародавніх авторів, чії ідеї і стали передусім підложжям сучасного ідеалу свободи, — стоїків і Цицерона — громадська корисність і справедливість були одним і тим самим. А за нерідких нагод звертання до терміну *utilitas publica* протягом середніх віків під ним зазвичай розумілося просто збереження миру та справедливості. Навіть для авторів XVII ст., таких як Джеймс Герінгтон, «громадський інтерес... був не чим іншим, як спільним правом і справедливістю без усякої упередженості чи особистої зацікавленості» й тому ототожнювався з «пануванням законів, а не людей»*.

На даному етапі єдине, що нас цікавить: чи можуть ті правила індивідуальної поведінки, що спрямовані на загальний добробут, мати за мету певну суму відомих окремих результатів або ж лише створення умов, здатних підвищити шанси кожного у прагненні до його цілей? Не кажучи вже про той факт, що конкретні цілі, до яких прагнуть різні люди, здебільшого невідомі тим, хто встановлює чи застосовує правила, задоволення кожного особистого бажання — не в загальних інтересах. Порядок «великого суспільства» ґрунтується й має ґрунтуватися на тому, що деякі зусилля постійно й неумисно зазнають поразки. Це зусилля, яких робити не треба, однак віднайти від них вільну людину може лише невдача. Деякі люди завжди зацікавлені в недопущенні певних змін у структурі суспільства, потрібних внаслідок зміни обставин, пристосування до яких цієї структури відповідає загальним інтересам. У процесі дослідження, коли кожна людина вивчає відомі їй факти з погляду можливості їх використання для власних потреб, відмова від хибних шляхів не менш важлива, ніж засвоєння слухних засобів, що стають загальновідомими. Та й у виборі доречної сукупності правил не можна керуватися порівнянням конкретних передбачуваних сприятливих наслідків із конкретними передбачуваними несприятливими наслідками, обираючи зрештою ту сукупність, що дає найбільший кінцевий позитивний результат. Адже більшість наслідків, що їх матиме для окремих людей віддання переваги одній сукупності правил перед іншою, передбачити неможливо. Єдине, що ми здатні порівняти між собою, — це не інтереси окремих людей, а типи інтересів, і класифікація таких інтересів за типами з різною мірою важливості спиратиметься

* James Harrington, *The Prerogative of Popular Government* (1658) in *The Oceana and his Other Works*, ed. J. Toland (London, 1771), p.224: «Громадський інтерес (що є не чим іншим, як спільним правом і справедливістю) можна назвати пануванням законів, а не людей».

не на важливість цих інтересів для тих, кого це безпосередньо стосується, а на важливість успішного здійснення певних типів інтересів для збереження загального порядку.

Більше того — тимчасом як згода щодо більшості конкретних цілей, відомих лише тим, хто до них прагне, неможлива (і була б навіть іще менш можливою, якби її кінцеві наслідки для конкретних інтересів були відомі), згода щодо засобів можлива насамперед саме завдяки тому, що їх конкретне кінцеве призначення невідоме. Поміж членами «великого суспільства», які здебільшого не знають один одного, не існує згоди стосовно відносної важливості їхніх цілей. Якби знадобилося узгодити перевагу одних осібних інтересів над іншими, то замість гармонії виникло б відверте зіткнення інтересів. У такому суспільстві злагоду та спокій уможлиблює саме те, що від людей вимагається погодження не з цілями, а лише зі засобами, здатними сприяти досягненню великого різноманіття цілей, а отже — як сподівається кожний, — досягненню і його власних цілей. Можливість поширення мирного ладу за межі невеличкої групи, здатної погоджуватися з окремими цілями, на членів «великого суспільства», які з ними погоджуватися не можуть, фактично є наслідком відкриття способу співробітництва, для якого потрібна згода лише щодо засобів, а не цілей.

Саме відкриття того, що порядок, визначення якого можливе лише за певною абстрактною ознакою, сприятиме досягненню безлічі різних цілей, переконало людей з цілком відмінними цілями погодитися на певні багатоцільові інструменти, здатні допомогти кожному. Така згода стала можливою не лише незважаючи, а й завдяки тій обставині, що її конкретні наслідки не можна було передбачити. Саме завдяки неможливості завбачати реальні наслідки вибору того чи іншого правила ми припускаємо його здатність однаково підвищувати шанси кожної людини. Отже, те, що саме незнання майбутнього результату уможлиблює погодження з правилами, які являють собою спільні засоби для досягнення певного різноманіття цілей, на практиці визнається в багатьох випадках свідомої непрогнозованості результату заради уможливлення згоди на цю процедуру: погоджуючись тягнути жереб, ми завжди свідомо замінюємо певність щодо вигоди для однієї зі сторін рівними шансами для обох*. Матері, які ніколи не порозуміються стосовно того, кого з їхніх тяжко хворих дітей має першим відвідати лікар, легко погодяться наперед із

* Див. Книгу притч Соломонових, 18:19, «Жереб припиняє суперечки й вирішує поміж сильними».

тим, що буде в загальних інтересах, якщо лікар відвідуватиме дітей у певній послідовності, яка сприятиме підвищенню ефективності лікування. Коли ми, згоджуючись на таке правило, говоримо, що «для всіх нас буде краще, якщо...», то маємо на увазі не свою впевненість у кінцевій користі для всіх нас, а те, що — на підставі наших теперішніх знань — воно дає нам усім кращий шанс, хоча, безперечно, дехто зрештою опиниться в гіршому становищі, ніж за вибору якогось іншого правила.

Отож правила поведінки, що існують у «великому суспільстві», призначені не для того, аби призводити до окремих передбачених результатів для окремих людей; вони є багатоцільовими інструментами, що розвинулися внаслідок пристосування до певних *типів* навколишнього середовища, бо допомагали впоратися з певними *типами* ситуацій. І це пристосування до типу середовища відбувається через процес, дуже відмінний від того, в ході якого ми обираємо процедуру, що забезпечує досягнення конкретних передбачених результатів. Воно ґрунтується не на завбаченні конкретних потреб, а на минулому досвіді, який підказує, що певні типи ситуацій можуть настати з різною мірою ймовірності. Наслідок такого минулого досвіду, здобутого в процесі спроб і помилок, зберігається не як пам'ять про окремі події, не як точне знання можливого типу майбутньої ситуації, а як відчуття важливості дотримання певних правил. Причина, чому одне правило, а не інше, засвоювалося й передавалося далі, полягає в тому, що група, яка його засвоювала, насправді виявлялася більш ефективною, а не в тому, що її члени передбачали наслідки вибору цього правила. Тож зберігається лише вплив минулого досвіду на вибір правил, а не сам досвід.

Так само як людина, що збирається вирушити в похід, бере з собою кишенькового ножа не для якогось конкретного передбаченого застосування, а як знаряддя на випадок усяких можливих несподіванок або складних ситуацій, так і правила поведінки, розроблені якоюсь групою, є не засобами для відомих конкретних цілей, а пристосуваннями до типів ситуацій, які, згідно з нашим досвідом, знов і знов повторюються в світі того типу, що в ньому ми живемо. Подібно до знання, що спонукає людину взяти з собою кишенькового ножа, знання, втілене в правилах, — це знання певних загальних ознак навколишнього середовища, а не окремих фактів. Інакше кажучи, належні правила поведінки виводяться не з точного знання конкретних подій, які можуть із нами трапитися; скоріше вони є пристосуванням до нашого оточення, пристосуванням, що полягає в правилах, які ми розробили й дотримання яких ми зазвичай не здатні

належним чином обґрунтувати. Якщо такі правила існували тому, що група, яка їх засвоїла, досягла більших успіхів, ніхто міг і не усвідомлювати, чому ця група досягла успіхів і чому внаслідок цього її правила стали загальноприйнятими. Насправді те, чому їх було засвоєно в першу чергу, й те, чому вони виявилися здатними зміцнити цю групу, може мати зовсім різні причини. І хоча ми можемо докласти зусиль, аби виявити, яку функцію виконує те чи інше правило в конкретній системі норм, і оцінити, наскільки добре воно її виконало, це можливо лише на тлі цілої системи інших правил, що назагал зумовлюють порядок дій у цьому суспільстві. Однак ми ніколи не зможемо в такий самий спосіб раціонально відтворити всю систему норм, бо нам бракує знань про весь той досвід, що брав участь у її формуванні. Тому систему норм загалом ніколи не можна звести до якоїсь свідомої конструкції, спрямованої на відомі цілі; вона має залишатися для нас успадкованою системою цінностей, яка керує даним суспільством.

У цьому сенсі загальний добробут, на який спрямовані правила індивідуальної поведінки, полягає в тому, що, як ми вже зрозуміли, є призначенням норм права, тобто тим абстрактним порядком сукупної цілості, який не має за мету досягнення відомих конкретних результатів, а зберігається як засіб сприяння досягненню великого різноманіття індивідуальних цілей.

ЗАГАЛЬНІ ІНТЕРЕСИ ТА КОЛЕКТИВНІ БЛАГА

Підтримання спонтанного порядку суспільства є головною умовою загального добробуту його членів і сенсом тих правил належної поведінки, які нас передусім цікавлять, однак перш ніж продовжувати дослідження взаємозв'язку між правилами індивідуальної поведінки та добробутом, нам доведеться коротко розглянути іншу складову загального добробуту, яку треба відрізнити від тієї, що становитиме предмет нашого головного інтересу. Існує багато різновидів послуг, яких люди прагнуть, але якщо вони надаються, то не лише тим, хто ладен платити за них, і тому надання цих послуг можливе лише за умови примусового збирання коштів. Якщо вже існує якийсь механізм примусу, особливо якщо йому надана монополія примусу, то йому вочевидь доручається також здійснення заходів по забезпеченню таких «колективних благ», як називають економісти ті послуги, які можуть надаватися лише всім членам тієї чи іншої групи.

Однак попри те, що в існуванні механізму, здатного задовольняти такі колективні потреби, безперечно, зацікавлені всі,

це не означає, що задоволення всіх колективних потреб — в інтересах суспільства загалом. Колективна зацікавленість стає загальною лише остільки, оскільки всі вважають, що задоволення колективних інтересів окремих груп на підставі певного принципу взаємності означатиме збільшення додаткового тягара, який їм доведеться нести. Хоча прагнення до якогось конкретного колективного блага може бути спільним для тих, хто має від нього користь, воно рідко буває загальним для того загалу суспільства, який визначає закон, і стає загальною потребою лише за рівноваги взаємних і обопільних вигід окремих людей. Однак тільки-но від держави починають очікувати задоволення таких конкретних колективних (хоча насправді не загальних) потреб, виникає небезпека застосування цього методу задля обслуговування окремих інтересів. Нерідко висловлюється хибна думка, нібито всі колективні інтереси — це загальні інтереси суспільства, тимчасом як у багатьох випадках задоволення колективних потреб певних груп може категорично суперечити загальним інтересам суспільства.

Уся історія розвитку народних інституцій — це історія безперервної боротьби проти зловживання державним апаратом з боку окремих груп задля підтримки своїх колективних інтересів. Ця боротьба, звичайно, не припинилася з теперішньою тенденцією визначати як загальний інтерес усе, що визнає за нього більшість, утворена коаліцією організованих інтересів.

Те, що ця складова державної діяльності, спрямована на обслуговування потреб окремих груп, за новітніх часів досягла такого видатного стану, є наслідком тієї обставини, що політики й державні службовці займаються здебільшого наданням саме таких конкретно спрямованих послуг і саме завдяки цьому користуються підтримкою своїх виборців. Сумно, але служби, призначені забезпечувати дійсно загальний добробут, не користуються великою повагою, бо ніхто не відчуває своєї особистої вигоди від них і мало хто навіть знає, як вони на нього впливають. Для обраного представника його особливе право розподілу є набагато цікавішим та ефективнішим ключем до влади, ніж будь-які вигоди, що їх він може забезпечувати для всіх без розбору.

Однак забезпечення колективних благ для окремих груп часто не відповідає загальним інтересам суспільства. Обмеження обсягу виробництва чи ще якась обмеження нерідко може становити колективне благо для представників тієї чи іншої галузі, але забезпечення такого колективного блага буде безперечно, не в інтересах суспільства назагал.

Тимчасом як всеохопний спонтанний порядок, що йому служить закон, є передумовою успіху більшої частини приватної діяльності, послуги, які може надавати держава окрім застосування правил гідної поведінки, є не лише додатковими чи другорядними* стосовно підставових потреб, що задовольняються спонтанним порядком. Є послуги, обсяг яких зростає з ростом матеріального добробуту й густоти населення, однак вони мають бути пристосовані до того всеосяжнішого порядку приватних зусиль, якого не визначає й не може визначати держава, й мають надаватися з обмеженнями з боку тих самих правових норм, яким підлягає приватна діяльність.

Уряд, який керує загальним фондом матеріальних ресурсів, довірених йому для забезпечення колективних благ, звичайно, сам має обов'язок робити це справедливо й не може обмежитися гарантуванням того, що окремі люди не діятимуть несправедливо. Коли йдеться про послуги, призначені для конкретних груп, підставою для їх фінансування через оподаткування є те, що лише так ми можемо примусити користувачів цих послуг платити за те, чим вони користуються; так само незаперечно те, що справедливість вимагає, аби отримане кожною групою із загального фонду було приблизно пропорціонально тому, що її примусили до нього внести. Більшість тут вочевидь зобов'язана бути справедливою, і якщо ми доручаємо такі рішення демократичному уряду, тобто уряду більшості, то робимо це тому, що сподіваємося: такий уряд найімовірніше сприятиме громадським інтересам у цьому сенсі. Однак якби ми мали визначити загальний інтерес як те, чого бажає більшість, це було би, безперечно, викривленням цього ідеалу.

Пізніше (наскільки дозволять нам рамці цієї книжки, в якій через брак місця більшість проблем державних фінансів доведеться залишити осторонь) ми розглянемо стосунки між тим, що зазвичай називається приватним і державним секторами економіки (див. том 3). Тут ми піддамо розгляду лише ті аспекти загального добробуту, яким служать правила гідної індивідуальної поведінки. Тож повертаємося до питання мети — не правил організації державного врядування (публічногоправа), а тих правил індивідуальної поведінки, які потрібні для формування спонтанного порядку.

* У цьому сенсі «принципу другорядності» приділяється велика увага в соціальних доктринах римсько-католицької церкви.

ПРАВИЛА ТА НЕОБІЗНАНІСТЬ

Аби продовжити вирішення цього завдання, ми маємо ще раз згадати підставовий факт, на якому наголошувалося на початку нашого дослідження: неможливість для кожного знати всі окремі факти, на яких ґрунтується загальний порядок діяльності «великого суспільства». Одна з дивних речей в інтелектуальній історії — те, що в дискусіях довкола правил поведінки цьому визначальному факту приділялося так мало уваги, хоча саме завдяки йому стає зрозумілою важливість цих правил. Правила — це певний механізм для подолання нашої органічної необізнаності. Поміж всевідаючими людьми, одностайними щодо відносної важливості кожної з великого різноманіття цілей, правила були б непотрібні. Будь-яке дослідження морального чи правового порядку, що залишає цей факт поза увагою, проходить повз цю центральну проблему.

Функція правил поведінки як засобу подолання перешкоди, що її становить наша необізнаність із конкретними фактами, які мають зумовлювати загальний порядок, найвиразніше виявляється, якщо розглянути зв'язок між двома висловами, які ми неодноразово вживали разом для зазначення умов свободи. Ми характеризували ці умови як становище, в якому людям дозволяється користуватися власними знаннями для власних цілей*. Використання фактуальних знань, розпорошених поміж мільйонами окремих людей, звичайно, можливе лише за умови, що ці люди здатні визначати свою поведінку на підставі будь-яких наявних у них знань. Залишається довести, що вони можуть робити це лише тоді, коли їм дозволяється також вирішувати, для яких цілей вони використовуватимуть свої знання. Адже в непевному світі люди змушені здебільшого прагнути не до якихось кінцевих цілей, а до забезпечувальних засобів, які, на їхню думку, можуть допомогти їм у досягненні цих кінцевих цілей; і їхній добір безпосередніх цілей, які є просто засобами досягнення цих кінцевих цілей і єдиним, на що вони можуть безсумнівно зважитися в той чи інший момент, зумовлювати-

* Мені, мабуть, варто було раніше пояснити, чому я віддаю перевагу вислову «дозволити кожному використовувати свої власні знання для власних цілей» перед рівнозначним по суті висловом Адама Сміта, що кожний має бути вільним «дбати про свої власні інтереси у свій власний спосіб» (*Wealth of Nations*, ed. E. Cannan, London, 1904, vol. 11, p. 43 та деінде). Причина в тому, що для сучасного слуху вислів Сміта позначений духом еґоїзму, що, напевно, не входило в наміри автора й, безперечно, несуттєво для цього аргументу.

меться відомими їм можливостями. Безпосередньою метою зусиль людини найчастіше буде забезпечення засобів, які використовуватимуться для невідомих майбутніх потреб; у розвинутому суспільстві це насамперед той узагальнений засіб — гроші, — що застосовується для забезпечення досягнення більшості конкретних цілей людини. Аби зробити правильний вибір з-поміж відомих їй можливостей, людині потрібні сигнали у вигляді відомих цін, що їх вона може отримати за альтернативні послуги чи товари, які здатна виробляти. Маючи таку інформацію, людина буде здатна використати свою обізнаність із обставинами навколишнього світу для добору своєї безпосередньої мети або ролі, від якої вона може сподіватися найкращих результатів. Саме через цей вибір безпосередніх цілей — для кожної людини лише узагальненого способу досягнення її кінцевих цілей — вона послуговуватиметься своїм особливим знанням фактів на благо своїх собратів. Тож, саме завдяки свободі добору цілей тієї чи іншої людини досягається використання знань, розпорошених у суспільстві.

Отже, таке використання розпорошених знань стає можливим завдяки й тому факту, що в різних людей різні можливості. Саме тому, що різні люди в той чи інший момент опиняються в різних обставинах і багато які з цих конкретних обставин відомі лише їм, виникає можливість використання такої великої кількості різноманітних знань — функції, яку виконує спонтанний порядок ринку. Відтак ідея, нібито держава може визначати можливості для всіх, а особливо — нібито вона може гарантувати їх однаковість для всіх, суперечить усієї *основі* вільного суспільства.

Засадою цієї утилізації широко розпорошених фактуальних знань, на якій ґрунтується достаток і пристосованість «великого суспільства», є саме те, що в будь-який конкретний момент становище кожної людини в суспільстві є результатом попереднього процесу експериментальних розвідок, у ході яких вона чи її предки з різною мірою успіху досліджували всі кути й закутки свого фізичного й соціального оточення, а також те, що внаслідок цього хтось отримує змогу діяти на підставі можливостей, що їх створює кожна зміна обставин. Але водночас це причина ненавмисної і неминучої неоднаковості спокійливих можливостей внаслідок рішень, що їх приймає одне покоління для своїх нащадків. Те, що батьки у виборі місця проживання чи роботи зазвичай беруть до уваги вплив цих рішень на майбутнє їхніх дітей, є важливим чинником адаптації використання людських ресурсів до передбачуваного майбутнього перебігу

подій. Однак доки людина вільна приймати такі рішення, ці міркування враховуватимуться лише в тому випадку, якщо ризик поширюється не тільки на тих, хто приймає рішення, а й на їхніх нащадків. Якби вони були впевнені, що незалежно від обраного ними місця проживання чи роботи держава гарантуватиме незмінність шансів для їхніх дітей, а ці діти в свою чергу були впевнені, що незалежно від рішень їхніх батьків вони матимуть такі самі сприятливі можливості, то в цих рішеннях залишився б поза увагою важливий чинник, на який вони мали б спиратися в загальних інтересах.

Отже, доконечна неоднаковість сприятливих можливостей для членів якоїсь великої і широко розсередженої популяції, що впливає з обставин, які з погляду теперішнього часу мають здаватися випадковими, неминуче пов'язана з ефективністю того процесу відкриття, що його являє собою ринковий порядок. Варто лише взяти до уваги можливі наслідки успіху держави в зрівнюванні реальних шансів для всіх і кожного, аби зрозуміти, що це позбавило б логіки всю систему. Для того щоб досягти в цьому успіху, держава мала б зробити дещо більше, ніж просто гарантувати однаковість умов, що впливають на становище людей, для всіх, хто доконечно залежить від її діяльності. Їй довелося б здійснювати дієвий контроль за всіма зовнішніми обставинами, що впливають на успіх зусиль окремої людини. І навпаки, свобода вибору втратила б усяке значення, якби хтось мав право визначати, а відтак і знати, сприятливі можливості різних людей. Аби зробити шанси різних людей реально однаковими, треба було б урівноважити ті відмінності в індивідуальних обставинах, яких держава не може безпосередньо контролювати. Як у деяких іграх, коли грають заради задоволення, а не задля результату, держава мала б зрівняти шанси різних людей таким чином, аби врівноважити індивідуальні переваги чи недоліки. Однак внаслідок цього для людини стало би безглуздо діяти згідно з логікою усїєї системи, тобто здобувати користь із тих особливих можливостей, які доля розкидала на її шляху, але не на шляху інших.

Як тільки ми зрозуміємо, що за відсутності якоїсь уніфікованої сукупності знань про всі частковості, що на неї треба зважати, загальний порядок залежить від застосування знань, які належать окремим людям і використовуються ними для своїх цілей, то стає цілком ясно, що роль держави в цьому процесі не може полягати у зумовленні конкретних результатів для конкретних людей чи груп, а полягає лише в забезпеченні певних загальних умов, вплив яких на окремих людей неможливо

передбачити. Держава може збільшувати шанси на успішність зусиль невідомих людей, спрямованих на так само невідомі цілі, примусово забезпечуючи дотримання таких абстрактних правил поведінки, які в світлі минулого досвіду здаються найбільш сприятливими для формування спонтанного порядку.

ЗНАЧЕННЯ АБСТРАКТНИХ ПРАВИЛ ЯК ОРІЄНТИРІВ У СВІТІ, ДЕ БІЛЬШІСТЬ ОКРЕМОСТЕЙ НЕВІДОМА

Як правило, ми погано уявляємо собі, якою мірою у більшості планів своєї діяльності керуємося не знанням окремих конкретних фактів, а усвідомленням того, які типи поведінки «доречні» в певних типах обставин, — не тому, що вони є засобами досягнення якогось конкретного потрібного результату, а тому, що становлять обмеження, зазначаючи, які дії можна собі дозволити без ризику порушити той порядок, на існування якого ми всі розраховуємо, коли зважуємося на якусь діяльність. Дуже часто випускається з уваги, якою мірою у «великому суспільстві» все насправді суспільне є неминуче загальним і абстрактним і як таке може обмежувати, але не цілком визначати наші рішення. Ми звикли думати про знайоме й добре відоме як про конкретне й відчутне, і потрібні певні зусилля, аби визнати, що спільне у нас із нашими собратами не стільки знання одних і тих самих деталей, скільки знання про певні загальні й нерідко цілком абстрактні ознаки типу навколишнього середовища.

Істинність цього ми чітко усвідомлюємо лише за рідких нагод — наприклад, коли відвідуємо якусь не відому нам до того частину своєї рідної країни. Хоча ми ніколи раніше не бачили людей, які там живуть, нам можуть здатися знайомими їхня *манера* розмовляти, *тип* обличчя, *стиль* будівництва, *методи* обробки землі, *способи поведження*, моральні та естетичні *цінності*. Зазвичай ми не здатні визначити, що саме ми впізнаємо, і оскільки ми робимо це «інтуїтивно», то рідко усвідомлюємо, що впізнане нами — це абстрактні ознаки речей або подій. З одного боку, звичайно, зрозуміло: те, що може бути спільним для поглядів і думок людей — членів «великого суспільства», має бути загальним і абстрактним. Лише в невеличкій спільноті, всі члени якої особисто знайомі між собою, спільними будуть переважно конкретні речі. Однак що більше суспільство, то більше ймовірність того, що спільним знанням його членів будуть абстрактні ознаки речей і вчинків; а у «великому», або «відкритому», суспільстві спільний елемент загального мислення буде майже цілковито абстрактним. Не відданість конкретним речам, а

відданість абстрактним правилам, існуючим у цьому суспільстві, керуватиме діями його членів й становитиме визначальну прикмету його своєрідної цивілізації. Те, що ми називаємо *традицією* або національним *характером* народу, і навіть характерні, створені людиною ознаки ландшафту країни — це не частковості, а вияви правил, які керують і діями, і сприйняттям* людей. Навіть там, де такі традиції починають пов'язуватися з конкретними символами — історичним місцеположенням, національним прапором, символічною святинею, особою монарха чи вождя, — ці речі «символізують» загальні уявлення, що їх можна сформулювати лише у вигляді абстрактних правил, які визначають, що прийнято, а що не прийнято робити в цьому суспільстві.

Людей робить членами однієї цивілізації і дає їм змогу спільно жити й працювати в злагоді те, що в прагненні до їхніх індивідуальних цілей особні монетарні імпульси, які спонукають їхні зусилля в напрямку конкретних результатів, керуються й обмежуються однаковими абстрактними правилами. Якщо почуття або імпульс підказують їм, чого вони хочуть, то загальноприйняті правила повідомляють, у який спосіб вони можуть цього досягти. Дія, тобто акт волі, — це завжди особна, конкретна та індивідуальна подія, тимчасом як спільні правила, на які вона спирається, — суспільні, загальні та абстрактні. Хоча окремі люди можуть мати схожі бажання, тобто прагнути схожих речей, ці речі самі по собі, як правило, є різними окремостями. Примиряє людей і об'єднує їх у якусь спільну та сталу модель суспільства саме те, що на ці різні, конкретні ситуації вони реагують у відповідності до одних і тих самих абстрактних правил.

ВОЛЯ І ДУМКА, ЦІЛІ ТА ЦІННОСТІ, НАКАЗИ Й ПРАВИЛА ТА ІНШІ ТЕРМІНОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ

У міру того як збільшується коло осіб, між якими необхідна певна згода для запобігання конфліктам, дедалі меншою стає згода щодо окремих цілей, яких треба досягти. Можливість згоди стає більшою лише стосовно певних абстрактних аспектів типу суспільства, в якому люди бажать жити. Це — наслідок тієї обставини, що чим більшим стає суспільство, тим меншою стає кількість окремих фактів, відомих усім членам цього су-

* Див. мої есе «Rules, Perception, and Intelligibility» in *Proceedings of the British Academy*, XLVIII, 1962 (London, 1963), передруковано в *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (London/Chicago, 1967), та «The Primacy of the Abstract» in A.Koestler and J.R.Smithies (eds) *Beyond Reductionism* (London, 1969)

пільства (або окремих інтересів, що поділяються всіма). Люди, які живуть у величезних урбанізованих містах і читають газети в метро, нерідко мають ілюзію, нібито актуальні події у світі, про які вони довідуються, здебільшого ті самі, що стають відомими більшості їхніх співгромадян. Однак переважна більшість населення світу або навіть різних регіонів якоїсь великої країни, напевно, довідується про дуже нечисленні загальні елементи з усього асортименту окремих, конкретних подій. І те, що стосується відомих цим людям окремих фактів, так само стосується окремих цілей їхньої діяльності або їхніх бажань.

Втім, хоча через це зменшується можливість згоди між ними щодо конкретних, окремішних дій, може існувати все ж таки, — якщо вони належать до однієї культури чи традиції, — неабияка схожість їхніх *думок*, тобто згода, що стосується не окремих конкретних подій, а певних абстрактних ознак суспільного життя, які можуть переважати в різних місцях і за різних часів. Однак досить чітко висловити це заважає розпливчастість наявної у нас термінології.

Звичайна мова в цій галузі така неточна в плані деяких ключових термінів, що нам, мабуть, треба якось домовитися щодо їх вжитку. Хоча я вважаю, що той сенс, в якому я вживатиму ці терміни, досить близький до їх основного значення, вони, звичайно, не завжди вживаються у цьому сенсі й мають низку дещо розпливчастих співзначень, декілька з яких ми маємо виключити. Головні терміни ми розглядатимемо парами, де перше слово завжди стосуватиметься окремої, одиначної події, тимчасом як друге характеризуватиме загальні, абстрактні прикмети.

Перша з цих пар термінів, що підлягають розрізненню, і, мабуть, найважливіша (принаймні внаслідок нехтування цим розрізненням вона спричинила найбільшу плутанину в політичній теорії) — це *воля* (will) та *думка* (opinion)*. Ми називатимемо

* Судячи з усього, схвальне вживання «волі» замість «думки» почалося лише разом із картезіанською традицією й набуло поширення тільки завдяки Ж.-Ж. Руссо. Давні греки були захищені від цієї засадничої плутанини, бо в їхній мові для позначення «виявлення волі» було лише одне слово (*boulomai*), яке мало чіткий сенс прагнення до якогось конкретного об'єкту. (Див. M. Pohlenz, *Der Hellenische Mensch*, Göttingen, 1946, p. 210). Коли Аристотель (*Полимика*, 1278a) вимагає правління «розуму», а не «волі», це, безперечно, означає, що керувати всіма актами примусу мають абстрактні правила, а не конкретні цілі. Це протиставлення ми виявляємо потім у Давньому Римі у вигляді відмінності між *voluntas* [воля, прагнення] та *habitus animi* [схильність, настрої] — останнє як переклад Аристотелевої *hexis psyches*. (Див., зокрема, цікаву

волею лише прагнення до якогось особного, конкретного результату, якого разом із відомими обставинами конкретного моменту буде достатньо для зумовлення якоїсь конкретної дії. На відміну від цього думкою ми називатимемо погляд щодо бажаності чи небажаності різних форм дій або дій певних типів, який спричиняє схвалення чи несхвалення поведінки окремих осіб залежно від її відповідності чи невідповідності цьому поглядові. Отже, таких думок (що стосуються лише характеру дій) буде достатньо для цілковитого зумовлення конкретної дії лише в комбінації з конкретними цілями. Акт волі визначає те, що треба робити в той чи інший конкретний момент, тимчасом як думка лише підказує, яких правил треба додержувати в тому чи іншому випадку. Відмінність тут пов'язана з різницею між конкретним імпульсом, що спричиняє дію, та просто схильністю діяти в певний спосіб. Спрямована на досягнення конкретного результату, воля, тобто бажання, припиняється з досягненням цієї «мети», тимчасом як думка, що являє собою тривалу схильність*, керує багатьма окремими актами волі. І хоча воля

протилежність між Цицероною дефініцією справедливості: «*Justitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*» [Справедливість — це схильність пильнувати громадське благо та віддавати кожному належне] (*De inventione*, 2, 53, 161) та більш відомою формулою Ульпіана: «*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*» [Справедливість — це постійне й безупинне прагнення віддавати кожному його право] (*Dig.*, I, 1.10). Протягом усіх середніх віків та на початку новітніх часів ми виявляємо постійне протиставлення *ratio* [розумності] та *voluntas* [волі] і зрештою характеристики деспотизму за допомогою короткої формули «*stat pro ratione voluntas*» [замість доводу нехай буде воля]. Безперечно, має рацію МакІлвен, коли в старовинних термінах наголошує на тому, що «навіть у народній державі — якою, сподіваємося, є наша, — проблема 'право проти волі' залишається найважливішою з усіх політичних проблем». (С.Н. McIlwain, *Constitutionalism and the Modern State*, Ithaca/New York, 1947, p. 145). Цікаво, що Гегель (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, para. 258) приписує Руссо обґрунтування волі як принципу держави.

* Порівн. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1789), ch. XI, sect. I, p. 131: «Схильність — це якась уявна річ, вигадана для зручності викладу думок, аби висловити те, що за припущенням є *сталим* у настрої людини, в якому воназ отакої-то нагоди зазнала впливу такої-то спонуки зайнятися такою-то справою, що, як їй здається, має таке-то спрямування». Цілком очевидно, Що Бентам може уявити собі такий настрої лише як результат свідомого розумового процесу, внаслідок якого людина періодично приймає рішення діяти в певний спосіб.

завжди спрямована на якусь ціль, ми справедливо сумнівалися б у щирості думки, якби знали, що її зумовила певна ціль.

Схожим чином ми робитимемо розрізнення між конкретними *цілями*, тобто конкретними очікуваними наслідками, що спонукають конкретні дії, та *цінностями* — терміном, який в нашому розумінні стосується загальних категорій подій, що характеризуються певними ознаками і, як правило, вважаються бажаними. Тож під «бажаним» у цьому зв'язку ми розуміємо не лише те, що якоїсь конкретної дії хтось фактично бажає в якомусь конкретному випадку; зазвичай цим словом характеризується тривале ставлення однієї чи кількох осіб до певного *роду* подій. Тому ми говоритимемо, що, наприклад, закон, тобто правила гідної поведінки, служить не (окремим чи конкретним) цілям, а (абстрактним і загальним) цінностям, а саме збереженню певного типу порядку.

Існує тісний взаємозв'язок між розрізненням усередині кожної з цих термінологічних пар і розрізненням, яке ми обговорювали раніше, тобто між *наказом* і *правилом*. Наказ закономірно спрямований на досягнення якогось окремого результату або конкретних, передбачених наслідків і разом із конкретними обставинами, відомими тому, хто віддає чи отримує наказ, зумовлює конкретні дії. Натомість правило стосується невідомої кількості людей і просто викладає певні ознаки, які повинна мати кожна з таких дій.

Нарешті, дотримання правил, тобто відданість спільним цінностям, може гарантувати, як ми бачили, виникнення моделі або порядку дій, які матимуть певні абстрактні прикмети, але його буде недостатньо для спричинення конкретного вияву цієї моделі, тобто будь-якої конкретної події чи результату.

Перш ніж завершити розгляд цих термінологічних питань, буде, мабуть, доцільно коротко згадати кілька інших термінів, що їх широко вживають у зв'язку з обговорюваними нами проблемами. Це передусім загальноприйнята характеристика вільного суспільства як *плюралістичного*; це має означати, звичайно, що таке суспільство керується різноманіттям індивідуальних цілей, які не підпорядковуються якійсь конкретній ієрархії, обов'язковій для членів суспільства.

Різноманіття незалежних цілей передбачає також певну множинність незалежних осередків прийняття рішень, і відповідно до цього різні типи суспільства іноді визначаються як моноцентричні та поліцентричні*. Ця відмінність збігається з тою, що ми

* Див. М. Polanyi, *The Logic of Liberty* (London, 1951).

запровадили раніше — між організацією (*taxis*) і спонтанним порядком (*kosmos*), але вона немовби наголошує лише на одному окремому аспекті різниці між цими двома різновидами порядку.

І останнє. Як я чув, професор Майкл Оукшот у своїх лекціях давно вживає терміни *телеократичний* (і *телеократія*) та *номократичний* (і *номократія*) для позначення тієї самої відмінності. Телеократичний порядок, в якому одна й та сама ієрархія цілей є обов'язковою для всіх членів, — це, за логікою, штучно створений порядок організації, тимчасом як номократичне суспільство — форма спонтанного порядку. Принагідно ми вживатимемо ці терміни, коли нам знадобиться зробити наголос на зумовленому цілями характері організації або на зумовленому правилами характері спонтанного порядку.

АБСТРАКТНІ ПРАВИЛА ДІЮТЬ ЯК АБСОЛЮТНІ ЦІННОСТІ, БО СПРИЯЮТЬ ДОСЯГНЕННЮ НЕВІДОМИХ КОНКРЕТНИХ ЦІЛЕЙ

Правила гідної поведінки допомагають улагодженню суперечок щодо окреможостей, коли існує згода щодо правила, застосовного до відповідної справи, навіть за відсутності згоди щодо значення конкретних цілей, що їх прагнуть сторони суперечки. Коли в суперечці одна сторона посилається на правило, незмінно дотримуване в минулих випадках, за деякими спільними абстрактними ознаками споріднених із теперішньою проблемою, то єдиний можливий вихід для другої сторони — указати на інше правило, також визнане чинним і так само застосовне до теперішнього випадку, що вимагало б модифікації висновків, зроблених із першого правила. Лише в тому разі, якщо ми можемо виявити це інше правило або довести, що наш опонент сам погодився б першого правила в усіх випадках, до яких воно застосовне, ми здатні продемонструвати, що рішення на підставі самого лише першого правила буде хибним. Уся наша концепція справедливості ґрунтується на переконанні, що різні погляди на окремі речі можна узгодити, виявивши правила, які після свого запровадження наказують загальну згоду. Якби не було достеменним фактом, що ми нерідко виявляємо згоду щодо застосовних загальних принципів, навіть якщо спочатку розходимося щодо суті конкретної справи, то сама ідея справедливості втратила б своє значення.

Застосовні правила визначають властивості, релевантні для рішення щодо законності чи незаконності тієї чи іншої дії. Будь-які властивості конкретної справи, що їх не можна підпорядку-

вати якомусь запровадженому й визнаному правилу гідної поведінки, мають випускатися з уваги. Важливий момент тут полягає не в тому, що це правило перед тим було чітко викладено, а в тому, що після його формулювання визнається, що воно відповідає загальноприйнятій практиці. Перше формулювання того, на що вже спиралося чуття справедливості й що за першого викладення визнається за вираз того, що люди давно відчували, є відкриттям не менше за будь-яке наукове відкриття, навіть незважаючи на те, що, як і це останнє, воно нерідко лише краще за попередні формулювання висловлює те, на що спрямоване.

Для нас зараз не має великого значення, чому такі загальні правила починають керувати громадською думкою: завдяки визнанню можливих переваг від їх дотримання чи завдяки домінуванню груп, яким пощастило прийняти правила, що сприяли їх ефективності, над іншими групами, які дотримувалися менш ефективних правил. Більш важливо те, що правила, засвоєні внаслідок їх корисного впливу в більшості випадків, матимуть цей корисний вплив лише в разі застосування до всіх випадків, яких вони стосуються, незалежно від того, чи відомо (й навіть чи взагалі відповідає дійсності), що вони матимуть якийсь корисний ефект у конкретному випадку. Як висловив це Девід Г'юм у своєму класичному викладенні обґрунтування правил справедливості:

«Поодинокий акт справедливості нерідко суперечить *загальним інтересам*, і його одиничність, відсутність наступних таких актів самі по собі можуть бути дуже шкідливими для суспільства... Не можна також сказати, що кожний окремо взятий акт справедливості більше сприяє приватним, ніж громадським інтересам... Однак хоч би як суперечили поодинокі акти справедливості чи то громадським, чи то приватним інтересам, немає сумніву, що весь цей план або схема надзвичайно сприятливі й навіть абсолютно необхідні як для підтримки суспільства, так і для благополуччя кожної людини»*.

Розв'язання цього гаданого парадокса полягає, звичайно, в тому, що застосування цих абстрактних правил сприяє збереженню так само абстрактного порядку, конкретні вияви якого здебільшого неможливо передбачити, й цей порядок зберігатиметься лише за умови загального покладання на застосування цих правил у всіх випадках, незалежно від конкретних наслідків,

* D.Hume, *A Treatise on Human Nature, Works* (London, 1890), vol.II, p.269. Уважного прочитання вартий увесь цей довгий абзац, з якого взято наведені тут цитати.

що їх хтось може передбачити. Це означає, що попри те, що ці правила зрештою мають конкретне (хоча й здебільшого невідоме) призначення, вони виконуватимуть його лише в тому разі, якщо вважатимуться не засобами, а найвищими цінностями — фактично єдиними цінностями, спільними для всіх і відмінними від особливих цілей окремих людей. Саме це має на увазі принцип «цілі не виправдовують засобів» і такі афоризми, як *fiat justitia, pereat mundus* (хай здійснюється правосуддя, навіть якщо загине світ). Лише за універсального застосування, без урахування конкретних наслідків, ці правила сприятимуть довготривалому збереженню абстрактного порядку — неминущій меті, яка завжди допомагатиме окремим людям досягати їхніх тимчасових і все ще невідомих цілей. Ці правила, що становлять спільні цінності, сприяють підтриманню порядку, про існування якого часто навіть не знають ті, хто їх застосовує. І хоча нам нерідко можуть дуже не подобатися непередбачувані наслідки застосування цих правил у якомусь окремому випадку, ми зазвичай не здатні збагнути навіть усіх безпосередніх і ще менше — більш віддалених наслідків, що виникнуть у тому разі, якщо правило не було розраховане на застосування в усіх майбутніх випадках.

Отже, правила гідної поведінки не стосуються захисту особливих інтересів, і будь-яке прагнення таких інтересів має підпорядковуватися цим правилам. Це однаково стосується і завдань уряду як розпорядника спільних засобів, призначених для здійснення окремих замірів, і дій приватних осіб. І саме тому уряд, займаючись тимчасовим і конкретним, має діяти на підставі закону, який піклується про довготривале й загальне; а ті, хто має формулювати правила гідної поведінки, не повинні турбуватися про тимчасові й конкретні цілі уряду.

КОНСТРУКТИВІСТСЬКА ОМАНА УТИЛІТАРИЗМУ

Конструктивістське тлумачення правил поведінки повсюдно відоме як «утилітаризм». Однак у ширшому значенні цей термін застосовується також до будь-якого критичного дослідження таких правил і усталених норм із погляду функції, яку вони виконують у структурі суспільства. У цьому широкому сенсі кожного, хто не вважає всі існуючі цінності безсумнівними, а ладен запитувати, чому їх треба дотримуватися, можна схарактеризувати як утилітариста. Тож до утилітаристів слід було б віднести Аристотеля, Тому Аквінського* та Девіда

* Тома Аквінський, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q.95, art.3: «Finis autem humanae legis est utilitas hominum» [Метою ж людських законів є

Г'юма*, та й наше теперішнє обговорення функції правил поведінки можна назвати утилітаристським. Безперечно, своєю принагідністю для розсудливих людей утилітаризм завдячує насамперед тій обставині, що в такому тлумаченні він містить усі розумні дослідження слухності існуючих правил.

Втім, починаючи з кінця XVIII ст. термін «утилітаризм» уживався в моральній та правовій теорії у вужчому сенсі, й саме так ми вживатимемо його тут. Почасти цей особливий сенс є наслідком поступової зміни значення самого поняття корисності. Спочатку словом «utility» («корисність») позначалася (як це робить і досі слово «usefulness» — «придатність») певна властивість *засобів* — їх придатність для потенційного вжитку. «Придатність» якоїсь речі вказувала на можливість її застосування в ситуаціях, що могли статися, а міра придатності залежала від імовірності тих ситуацій, в яких ця річ могла виявитися корисною, та від важливості потреб, які вона могла задовольнити.

благо людей]. Неправильно подавати як утилітаристів усіх, хто пояснює існування певних звичаїв їх корисністю, бо коли про корисність говорять такі автори, як Аристотель чи Цицерон, Тома Аквінський чи Мандевіль, Адам Сміт чи Адам Фергюсон, то складається враження, нібито вони вважали за цю корисність сприяння якомусь природному добору звичаїв, а не зумовлення їх свідомого вибору людьми. Коли в наведеній вище цитаті Цицерон говорить про справедливість як про «*habitus animi, communi utilitate conservata*» [схильність пильнувати громадське благо], то це, безперечно, має сенс не конструктивістського, а якого еволюційного утилітаризму. Щодо походження обох сучасних традицій від Бернарда Мандевіля див. мою лекцію «Dr Bernard Mandeville», *Proceedings of the British Academy*, vol.52, pp.134ff.

* Щодо застосування Девідом Г'юмом поняття корисності див., зокрема, обговорення сталості володіння в його *Treatise*, vol.II, pp.273ff., де він стверджує, що ці правила «походять не від будь-якої корисності чи вигоди, що їх може здобути окрема особа або громада зі свого користування будь-якими окремими благами... Отже, з цього випливає, що загальне правило — *володіння має бути сталим* — застосовується не через окремі присуди, а через інші загальні правила, які мають поширюватися на все суспільство й бути непохитними, тобто не залежати ані від ворожості, ані від прихильності». Я не знаю, чи справді Бентам колись казав, як стверджує Еверет (C.W.Everett, *The Education of Jeremy Bentham*, London, 1931, p.47), що Г'юмова ідея корисності «була розпливчатою, оскільки вживалася просто як синонім можливості досягти якоїсь мети, без натяку на щастя, пов'язане з цією ідеєю». Якщо так, то Бентам правильно відчував значення цього слова.

Лише відносно пізно термін «корисність» як ознака засобів почав уживатися для характеристики гадано спільного атрибуту різних цілей, що на них спрямовувалися ці засоби. Оскільки вважалося, що засоби певною мірою віддзеркалюють важливість цілей, то «корисність» почала означати такий спільний атрибут цілей, як пов'язані з ними втіха чи задоволення. Хоча за більш ранніх часів цілком усвідомлювалося, що найбільші зусилля нам доводиться спрямовувати на забезпечення засобів для досягнення непередбачених конкретних цілей, раціоналістичне прагнення виводити придатність засобів прямо з відомих кінцевих цілей призвело до наділення цих цілей вимірним спільним атрибутом, для позначення якого застосовувалися терміни «задоволення» або «корисність».

З погляду наших замірів тут доцільно відокремити придатність чогось для відомих конкретних цілей і його придатність для задоволення різних видів потреб, яких можна очікувати в певному типі навколишнього середовища чи в типах можливих ситуацій. Лише в першому випадку придатність якогось предмету чи звичаю можна було б вивести з важливості їх конкретних передбачених майбутніх застосувань, і вона становила б віддзеркалення важливості конкретних цілей. У другому випадку ця властивість — «придатність» — оцінювалася б на підставі минулого досвіду як певна інструментальна властивість, незалежна від конкретних досягнутих цілей, тобто як один із способів упоратися з розмаїттям можливих майбутніх ситуацій.

Суворий утилітаризм Ієремії Бентама та його прихильників* наважується оцінювати доречність поведінки за допомогою чітко-

* Сам Бентам добре усвідомлював цю інтелектуальну спадкоємність і протилежність свого конструктивістського підходу еволюційній традиції загального права; див. його лист до Вольтера приблизно 1776 р., наведений у книжці C.W.Everett, *The Education of Jeremy Bentham* (Columbia, 1931). pp.110ff., де він пише: «Я радився з Вами набагато частіше, ніж з нашими власними лордом Коуком, Гейлом та Блекстоном... Єдиною засадою, на яку я спирався, була корисність у тому вигляді, як її виклав Гельвецій Беккарія був *lucerna pedibus* або, якщо хочете, *manibus meis*». Багато інформації про впливконтинентальних раціоналістів, особливо Беккарія та Мауперція, міститься в книжці D.Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton, 1952), pp.85, 21-226, зокрема показовий уривок із одного рукопису Бентама приблизно 1782 р.: «Ідею розглядати щастя як таке, що розкладається на певну кількість (індивідуальних) задоволень, я запозичив У Гельвеція: до нього вона навряд чи мала якийсь сенс. (Це прямо протилежно доктрині, викладеній у «Тускуланських бесідах» Цицерона; ця книжка, як і більшість філософських творів цього великого майстра

го розрахунку балансу спричинених цією поведінкою задовольень і страждань. Ненадійність цього методу тривалий час залишалася прихованою, бо утилітаристи поклалися в захисті своїх позицій на два різних і несумісних погляди. Між цими поглядами лише нещодавно було зроблено розмежування* й жоден з них сам по собі не забезпечує належного пояснення того, що зумовлює виникнення моральних чи правових норм. Із цих двох поглядів, між якими постійно хиталися утилітаристи, перший неспроможний пояснити існування *правил*, а отже, й тих явищ, які ми звичайно характеризуємо як мораль та право, а другому доводиться припускати існування правил, що їх не можна пояснити з позицій утилітаризму, й відтак він змушений відмовитися від претензії на можливість виведення всієї системи моральних норм з їх досягнутої корисності.

Бентамова концепція розрахунку задовольень і страждань, за допомогою якого має визначатися найбільше щастя найбільшій кількості людей, виходить із того, що всі конкретні, індивідуальні наслідки кожної дії можуть бути відомі тому, хто діє.

мови, є просто нагромадженням безглуздя). Ідею визначення цінності кожного відчуття шляхом розкладання його на ці чотири компоненти я запозичив у Беккарія».

* Деякі з найважливіших розвідок на цю тему (таких авторів, як J.O.Urmson, J.Harrison, John Rawls, J.J.C.Smart, H.J.McCloskey, R.B.Brandt, A.Donagan, B.J.Diggs та T.L.S.Sprigge) було зручно об'єднано в одній книжці *Contemporary Utilitarianism* (ed. by M.D.Bayles, Garden City, 1968). Доних варто додати дві статті: J.D.Mabbott, «Interpretation of Mill's 'Utilitarianism'», *Philosophical Quarterly*, vol.VI, 1956, та «Moral rules», *Proceedings of the British Academy*, vol.XXXIX, 1953, а також книжки: R.M.Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), J.Hospers, *Human Conduct* (New York, 1961), M.G.Singer, *Generalisation in Ethics* (London, 1963) та S.E.Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950). Неабияке значення мають дві новіші книжки, що на разі завершують цю дискусію: David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, 1965) та D.H.Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford, 1967). Повнішу бібліографію можна знайти в книжці N.Rescher, *Distributive Justice* (New York, 1966). Уже після завершення цього розділу його центральну проблему було обговорено в праці J.J.C.Smart, B.Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973). Те, що в цьому тексті названо «осібним» утилітаризмом і що найчастіше характеризувалося як «утилітаризм вчинків» (act utilitarianism), позначалося також як «грубий», «крайній» та «прямий» утилітаризм, а те, що ми звемо «загальним» або частіше — «нормативним утилітаризмом» (rule utilitarianism), мало також назви «модифікованого», «обмеженого» чи «опосередкованого» утилітаризму.

Якщо простежити цю концепцію до її логічного завершення, то вона приведе до осібно́го, або «вчинкового», утилітаризму, який обходиться взагалі без правил і оцінює кожний окремий вчинок відповідно до корисності його відомих наслідків. Щоправда, Бентам захистив себе від такого тлумачення, неодноразово стверджуючи, що кожний вчинок (у теперішньому трактуванні — кожний вчинок певного *роду*) має бути *спрямований* на забезпечення в *кінцевому підсумку* максимального балансу задоволення. Однак принаймні для декого з його послідовників було цілком зрозуміло, що логіка цього аргументу вимагає, аби рішення щодо кожного окремого вчинку приймалося з урахуванням усіх його конкретних наслідків. Так, Генрі Сіджвік наполягав на тому, що «ми маємо в кожному випадку порівнювати задоволення та страждання, що їх можна передбачити як імовірні наслідки різних варіантів поведінки, й обирати ту альтернативу, яка здається спроможною забезпечити найбільше щастя загалу»*, а Дж.Е.Мур стверджував, що «обов'язком кожного, хто діє, завжди має бути вибір того з усіх *можливих* за даних обставин вчинків, *сумарні наслідки* якого матимуть найбільшу справжню цінність»**.

Альтернативне тлумачення — загальний утилітаризм або, як його тепер зазвичай називають, «нормативний» утилітаризм — було найчіткіше висловлено Вільямом Пейлі; він уважав, що той чи інший *рід* вчинків, аби дістати моральне схвалення, «має бути практично доцільним для загалу — довгочасно, в усіх своїх побічних і віддалених наслідках, так само як і в найближчих і прямих, оскільки в обчисленні наслідків вочевидь байдуже, в який спосіб і на якій відстані вони виникають»***.

Широке обговорення протягом останніх років відповідних достоїнств осібно́го («вчинкового») та загального («норматив-

* Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London, 1874), p.425.

** G.E. Moore, *Ethics* (London, 1912), p.232; порівн., однак, його *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), p.162.

*** W.Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785; London, 1824 edn), p.47, та John Austin, *The Province of Jurisprudence* (1832; ed. by H.L.A.Hart, London, 1954), lecture II, p.38: «Отож спрямування людського вчинку (коли воно розуміється в такий спосіб) є одним цілим — сумою його можливих наслідків, оскільки вони важливі й істотні; сумою його віддалених і побічних, так само як прямих наслідків, оскільки кожний із його наслідків може вплинути на загальнещастя... Ми... маємо дивитися на *категорію* вчинків, до якої вони належать. Можливі *конкретні* наслідки здійснення цього єдиного вчинку не є об'єктом дослідження».

ного») утилітаризму виявило, що лише другий може претендувати на послідовність в обґрунтуванні схвалення чи несхвалення вчинків виключно передбаченими наслідками їх «корисності», однак для цього він змушений виходити з фактичного припущення всевідання, неможливого в реальному житті,» і навіть якби таке всевідання відповідало дійсності, воно зробило б існування тих сукупностей норм, які ми називаємо обичайністю та правом, не тільки зайвим, а й незбагненим і суперечним цьому припущенню. Хоча, з іншого боку, жодна система загального, або нормативного, утилітаризму не могла б трактувати всі норми як цілком зумовлені вигодами, відомими людині, що діє, бо наслідки кожної норми залежать не лише від її постійного дотримання, а й від інших норм, дотримуваних людьми в своїх діях, та від тих норм, що їх додержують усі інші члени суспільства. Отже, оцінка корисності кожної окремої норми завжди передбачала б, що деякі інші норми вважалися за встановлені й загальноновизнані, а не зумовлені будь-якою досягнутою вигодою, тож до вирішальних чинників корисності кожного поодинокого правила завжди належали б інші правила, які не можна обґрунтувати їх корисністю. Відтак послідовно дотримуваний нормативний утилітаризм ніколи не зможе дати слушне обґрунтування всієї системи норм і завжди муситиме залучати й інші вирішальні чинники окрім досягнутої корисності окремих правил.

Проблема з усім цим утилітаристським підходом ось у чому. Як теорія, що претендує на пояснення певного явища, яке полягає в сукупності правил, цей підхід цілком нехтує тим чинником, що робить правила необхідними: нашою необізнаністю. Мене справді завжди дуже вражало, як такі серйозні й розумні люди, якими, безсумнівно, були утилітаристи, спромоглися так несерйозно поставитися до цієї вирішальної обставини — нашої доконечної необізнаності з більшістю конкретних фактів — і запропонувати теорію, яка передбачає знання конкретних наслідків наших індивідуальних дій, коли насправді само існування феномена, що його вони збиралися пояснити, — системи норм поведінки — спричиняється неможливістю такого знання. Схоже, що вони ніколи не усвідомлювали значення правил як пристосування до цієї неминучої необізнаності з більшістю конкретних обставин, що зумовлюють наслідки наших вчинків, а відтак випустили з уваги саму причину феномена діяльності, керованої правилами*.

* З усіх відомих мені дискусій довкола утилітаризму найближчими до серйозного сприйняття необізнаності виявилися ідеї, викладені в

Людина розробила правила поведінки не тому, що їй відомі всі можливі наслідки цієї чи іншої діяльності, а саме тому, що вони їй не відомі. І тому найхарактернішою ознакою відомих нам обичайності та права є те, що вони складаються з норм, яких треба дотримуватися незалежно від досягнутих наслідків цієї конкретної діяльності. Якої поведінки ми мали б вимагати від людей, якби вони знали все й могли завбачати всі наслідки своїх дій, — це для нас неважливо. Адже якби люди знали все, не було б і потреби в правилах, тому вчинковий утилітаризм, строго кажучи, звичайно, має привести до відмови від будь-яких правил. Як і всі засоби загального призначення, правила корисні тому, що їх було пристосовано до розв'язання періодично виникаючих проблемних ситуацій, завдяки чому вони допомагають членам суспільства, де поширені ці правила, з більшою ефективністю прямувати до своїх цілей. Подібно до ножа чи молотка їх було створено в такому вигляді не з конкретною метою, а тому, що саме в цій, а не в іншій формі вони виявилися придатними для безлічі різноманітних ситуацій. Їх було не вигадано для задоволення наперед відомих конкретних потреб, а дібрано в процесі еволюції. Знання, яке надало їм саме цієї форми, — це не знання конкретних майбутніх наслідків, а усвідомлення періодичного виникнення певних проблемних ситуацій або завдань, проміжних результатів, яких треба досягти заради досягнення великого розмаїття кінцевих цілей; і велика частка цих знань являє собою не обізнаність із конкретним переліком ситуацій, до яких має бути готова людина, не усвідомлення важливості того типу проблем, що підлягають розв'язанню, а схильність діяти в певних типах ситуацій у певний спосіб.

Отож більшість правил поведінки не виводиться за допомогою інтелектуального процесу зі знання фактів навколишнього середовища, а становить єдине досягнуте нами пристосування людини до цих фактів — певну «обізнаність» з ними, якої ми не усвідомлюємо і яка не з'являється в нашому понятійному мисленні, а виявляє себе в правилах, яким ми підкоряємося в своїх діях. Ані тим групам, які вперше застосували на практиці ці правила, ані тим, що наслідували їх, зовсім не обов'язково було знати, чому їх поведінка була успішнішою за інших або чому вона допомогла групі зберегтися.

Треба підкреслити, що те значення, яке ми надаємо дотриманню окремих правил, не просто віддзеркалює важливість

окремих цілей, що можуть залежати від їх дотримання; значення, яке надається тому чи іншому правилу, є радше складним результатом двох відмінних чинників, які ми рідко здатні оцінити поодиночі: важливості конкретних наслідків і їх частотності. У біологічній еволюції відсутність запобіжних заходів проти певних фатальних, але рідких наслідків може мати менше значення для збереження видів, аніж уникнення не дуже небезпечних для індивідів, проте частих подій. Так само й правила поведінки, що виникли в процесі соціальної еволюції, нерідко можуть виявлятися ефективними для запобігання частим причинами незначних порушень суспільного порядку, а не рідким причинам його тотального зруйнування.

Отже, можна вважати, що єдина «корисність», яка зумовлює існування правил поведінки, — це не якась вигода, відома людям, що діють, або будь-якій окремій людині, а лише гіпостазована «корисність» для суспільства загалом. Тому послідовний утилітарист нерідко змушений тлумачити результати еволюції антропоморфічно, як наслідки заміру, й постулювати якесь персоніфіковане суспільство як автора цих правил. Хоча це не завжди трактується так наївно, як нещодавно в одного з авторів, який висловив думку, що утилітаристові суспільство має здаватися «чимось на кшталт єдиної величезної особи»*, такий антропоморфізм характерний для всіх конструктивістських концепцій, серед яких утилітаризм становить лише одну з конкретних форм. Цю підставову помилку утилітаризму найчіткіше висловив Гастінгс Решдал, коли стверджував, що «всі моральні судження є зрештою судженнями щодо цінності цілей»**. Це саме те, чим вони не є: якби погодження з окремими цілями справді було підставою моральних суджень, то моральні норми у відомому нам вигляді були б зайві»***.

* John W. Chapman, «Justice and Fairness», in *Nomos VI, Justice* (New York, 1964), p. 153: «Справедливість як обопільність має сенс лише в тому разі, якщо суспільство вважається за множину осіб, а не — як це було б у утилітариста — за щось на кшталт єдиної величезної особи».

** Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (London, 1907), vol.1, p. 184.

*** Попівн. Gregory Vlastos, «Justice», *Revue Internationale de la Philosophie*, XI, 1957, p.338: «Прикмета бентамізму, проти якої усі вони найенергійніше заперечували б, полягає в тому, що так званих «дій із принципу»ВВ за цією теорією майже не буває: припускається, що людина живе, від вчинку до вчинку застосовуючи вдалий розрахунок». У тій самій статті (p.333) Влостос наводить цікавий уривок із трактату єпископа Батлера *Dissertation Upon the Nature of Virtue* (додаток до

Суттю всіх правил поведінки є те, що вони ставлять ярлики на *типи* дій не на підставі їх здебільшого невідомих наслідків у конкретних випадках, а на підставі їх імовірного наслідку, який не завжди здатні передбачити люди. Окремі правила стали вважатися важливими не завдяки тим наслідкам наших дій, які ми спричиняємо свідомо, а завдяки впливові наших вчинків на неперервне підтримання певного порядку дій. Як і порядок, якому ці правила слугують, вони — в наступному коліні — лише опосередковано сприяють задоволенню окремих потреб, допомагаючи уникати тих різновидів конфліктів, які, за минулим досвідом, трапляються під час звичайного прямування до найрізноманітніших цілей. Вони потрібні не для того, аби забезпечувати успіх кожного окремого плану дій, а для того, щоб узгоджувати між собою багато різних планів дій. Саме трактування правил поведінки як складової плану дій «суспільства» в напрямку досягнення якоїсь одної сукупності цілей надає всім утилітаристським теоріям їх антропоморфічного характеру.

Для успішного досягнення своїх цілей утилітаризм мав би спробувати стати чимось на зразок редукціонізму, який виводить усі правила зі свідомого вибору засобів отримання конкретних наслідків. Як такий він матиме приблизно стільки ж шансів на успіх, як і спроба пояснити окремі властивості якоїсь мови, простеживши наслідки послідовних комунікативних зусиль упродовж кількох тисяч поколінь. Правила поведінки, так само як і правила мовлення, — продукт не прямого пристосування до окремих відомих фактів, а кумулятивного процесу, в якому в будь-який момент головним чинником є існування фактичного порядку, зумовленого вже встановленими правилами. Саме всередині такого порядку, що функціонує більш-менш ефективно, завжди розвиваються нові правила, і на кожному етапі оцінювати з погляду практичної доцільності кожне окреме правило можна лише як складову такої робочої системи. У цьому сенсі правила мають певну функцію всередині діючої системи (але не певну свідому мету) — функцію, яку можна вивести не з досягнутих конкретних наслідків для конкретних потреб, а лише з розуміння всієї структури. Однак насправді ще досі ніхто не досяг такого цілковитого розуміння й ніхто не спромігся

The Analogy of Religion, 1736, передрук, як додаток до *Five Sermons by Butler*; ed. S.M.Brown, New York, 1950), де Батлер заперечує авторам, які гадають, «нібито вся добродетель полягає в простому прагненні в міру свого уявлення сприяти щастю людства в його теперішньому стані».

побудувати цілком нову систему моральних або правових норм на підставі знань про потреби й усвідомлення наслідків застосування конкретних засобів*.

Як і більшість інструментів, правила становлять не складову якогось плану дій, а радше знаряддя на випадок певних непередбачених обставин. Адже величезною частиною всієї нашої діяльності також керує не знання конкретних кінцевих потреб, на задоволення яких спрямована ця діяльність, а прагнення накопичити певний запас інструментів і знань або ж зманеврувати для зайняття вигідних позицій — словом, накопичити «капітал» у найширшому значенні цього поняття, який, на нашу думку, стане в пригоді в тому світі, в якому ми живемо. І цей вид діяльності, здається, справді починає переважати в міру того, як ми стаємо розумнішими. Ми дедалі більше замість пристосування до конкретних обставин намагаємося підвищити свою здатність пристосовуватися до типів обставин, можливих у майбутньому. Наш кругогляд складається здебільшого зі засобів, а не з окремих кінцевих цілей.

Звичайно, ми можемо стреміти до «найбільшого щастя для найширшого загалу людей», якщо наша здатність визначати суму цього щастя шляхом певного розрахунку або існування якоїсь сукупності результатів у будь-який окремий момент не є ілюзіями. Єдине, що можуть зробити правила й порядок, якому вони слугують, — це створити більше сприятливих можливостей для невідомих людей. Якщо ми робитимемо все можливе для підвищення шансів будь-якої наздогад узятій невідомої людини, ми досягнемо максимуму того, на що здатні, але, безперечно, не тому, що маємо якусь уявлення про суму корисності чи задоволення, які ми спричинили.

БУДЬ-ЯКА ДОКАЗОВА КРИТИКА ЧИ ВДОСКОНАЛЕННЯ НОРМ ПОВЕДІНКИ МАЮТЬ ВІДБУВАТИСЯ В МЕЖАХ КОНКРЕТНОЇ СИСТЕМИ ТАКИХ НОРМ

Оскільки будь-яка встановлена система норм поведінки спирається на досвід, відомий нам лише частково, та сприяє порядковій дії, лише частково усвідомлюваному нами, ми не можемо сподіватися на удосконалення цієї системи шляхом її цілковитого

* Theodor Geiger, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* (Copenhagen, 1947, 2nd edn, Darmstadt, 1964), p.111: «Зараз причини саме такого формування структури якогось конкретного звичного порядку справді невідомі й, мабуть, на разі залишатимуться невідомими».

тої перебудови. Якщо ми хочемо скористатися всім досвідом, переданим нам у вигляді лише традиційних правил, то будь-яка критика та зусилля по вдосконаленню окремих правил мають поставати в рамках конкретних цінностей, і ці цінності з погляду даної мети мають визнаватися за такі, що не потребують обґрунтування. Ми назвемо «іманентною критикою» той різновид критики, що існує всередині даної системи норм і оцінює окремі норми на підставі їх узгодженості чи сумісності з усіма іншими визнаними нормами, що спричиняють утворення певного типу порядку дій. Це — єдине підложжя критичного аналізу моральних чи правових норм, оскільки ми визнаємо неможливість звести всю існуючу систему таких правил до відомих конкретних наслідків, які вона спричиняє.

Узгодженість або сумісність різних правил, що складають певну систему, — це не елементарна логічна послідовність. Послідовність у даному випадку означає, що ці правила слугують одному й тому самому абстрактному порядку дій і запобігають конфліктам між людьми, які дотримують цих правил за обставин того типу, до якого вони пристосувалися. Тому послідовність або непослідовність одного чи кількох правил залежить почасти від фактичних умов навколишнього світу, а отже, ті самі правила можуть виявитися достатніми для запобігання конфліктові в одному типі середовища й недостатніми — в іншому. З іншого боку, логічно непослідовні правила (у тому сенсі, що в будь-якій конкретній ситуації вони можуть призвести до взаємно суперечливих вимог чи заборон дій будь-якої окремої людини), можна все ж таки зробити сумісними, якщо вони мають стосунки підпорядкованості між собою, тобто сама система норм визначає, яке з них має «скасовувати» інше.

Усі реальні моральні проблеми є наслідком конфліктів між нормами, і найчастіше ці проблеми спричиняє непевність щодо відносної важливості різних норм. Жодна система норм поведінки не є досконалою з погляду недвозначної відповіді на всі моральні питання, і найчастіша причина непевності полягає, мабуть, у розпливчастості, з якою визначається класифікаційний порядок різних норм, що належать до однієї системи. Саме завдяки постійній необхідності займатися такими питаннями, на які встановлена система норм не дає чіткої відповіді, вся ця система розвивається й поступово стає більш визначеною, краще пристосованою до тих обставин, у яких існує дане суспільство.

Коли ми стверджуємо, що будь-яка критика правил має бути іманентною, ми маємо на увазі, що критерієм, за допомогою якого ми можемо оцінити доречність того чи іншого правила, завж-

ди є якийсь інше правило, що його ми з погляду даної мети вважаємо за безсумнівне. Велика сукупність норм, яка в цьому сенсі мовчазно схвалюється, визначає мету, підтримувати яку мають також норми, поставлені під сумнів. А ця мета, як ми бачили, — не якась конкретна подія, а збереження чи відновлення певного порядку дій, який ці норми схильні більш або менш успішно спричиняти. Тож остаточний критерій — це не послідовність норм, а сумісність дій різних людей, що її уможливають або вимагають ці норми.

Спочатку може здаватися дивним, що річ, яка є плодом традиції, має бути водночас об'єктом і критерієм критики. Але ми не вважаємо, що будь-яка традиція як така є священною й не підлягає критиці, а стверджуємо лише, що засадою критики будь-якого наслідку традиції завжди мають бути інші наслідки традиції, які ми не можемо або не хочемо ставити під сумнів. Інакше кажучи, конкретні аспекти якоїсь культури можна піддавати критичному розглядові лише в контексті цієї культури. Ми ніколи не зможемо звести ту чи іншу систему норм або всі цінності загалом до якоїсь конструкції конкретного призначення, а мусимо завжди зупинитися зі своєю критикою на тому, що не має кращої підстави для існування, ніж те, що це визнана засада конкретної традиції. Отож ми завжди будемо здатні вивчити якусь частку цілості лише в межах цієї цілості, яку не спроможні цілком відтворити й більшу частину якої змушені приймати недослідженою. Цю думку ще можна висловити так: ми можемо лише спробувати якось поєднати між собою частки конкретної цілості, але не здатні перепланувати її цілком*.

Це пояснюється насамперед тим, що система норм, до якої мають припасовуватися правила, що спрямовують поведінку кожної окремої людини, охоплює не лише всі ці правила, а й правила, що керують діями інших членів суспільства. Не має великого значення, чи здатні ми довести, що загальне засвоєння якоїсь запропонованої нової норми призведе до кращих загальних наслідків, якщо спричинити це — не в нашій владі. Однак цілком можливо обрати норму, яка в межах існуючої

* Саме це, я гадаю, має на увазі Карл Поппер (*The Open Society and its Enemies*, Princeton, 1963) під «поступовим проектуванням»ВВ (piece-meal engineering) — вислів, з яким я погоджуюся неохоче, бо «проектування», як на мене, надто пов'язане з технологічним завданням реконструкції на підставі всебічної обізнаності з фізичними даними, тимчасом як суттєвий момент реального вдосконалення — це експериментальна спроба вдосконалити функціонування якоїсь частки без цілковитого осягнення структури загалом.

системи норм призведе до меншого розчарування сподівань, аніж установлені норми, а отже, шляхом введення нової норми підвищити ймовірність справдження сподівань інших. Цей гадано парадоксальний результат (внесена кимось до норм зміна може мати наслідком менше розчарування сподівань інших і зрештою остаточно взяти гору) тісно пов'язаний з тим, що сподівання, якими ми керуємося, стосуються не так можливих дій інших людей, як наслідків цих дій, а норми, на які ми розраховуємо, здебільшого не наказують конкретних дій, а обмежують дії, тобто є не позитивними, а негативними. Цілком можливо, що в якомусь конкретному суспільстві за звичаєм дозволяється, аби стік води чи ще чогось з ділянки однієї людини загрожував землі її сусіда, а отже, до такої небалості ставляться толерантно, попри те, що вона може знов і знову розстроювати чийсь сподівання. Якщо потім хтось із поваги до свого сусіда засвоїть нове правило запобігання таким небезпечним стокам, то, діючи відмінно від загальноприйнятої практики, він применшить частоту несправдження сподівань, на підставі яких люди будують свої плани; і така норма, засвоєна однією людиною, можливо, почне визнаватися всіма, бо краще узгоджуватиметься з усталеною системою норм, аніж практика, що існувала досі.

Отже, необхідність іманентної критики виникає значною мірою з тієї обставини, що наслідки дій будь-якої людини залежать від різноманітних правил, що спрямовують дії її собратів. «Наслідки чийхось дій» — це не просто фізичний факт, незалежний від правил, існуючих у даному суспільстві, а факт, який дуже сильно залежить від правил, яким підкоряються інші члени суспільства. І навіть коли одна людина здатна виявити правило, яке в разі загального схвалення може виявитися кориснішим для всіх, її переконання в більшій корисності нового правила має спиратися, окрім інших даних, і на правила, яких фактично дотримуються інші. Це цілком може означати, що правило, якого людина дотримується в даному суспільстві й за конкретних обставин із метою досягнення найкращих наслідків, може не бути найдоцільнішим в іншому суспільстві, з іншою системою загально визначених норм. Ця обставина вельми обмежує можливість удосконалення встановленої системи норм через особисті моральні судження окремої людини; нею пояснюється також той факт, що в тих випадках, коли люди пересуваються між суспільствами різних ТИПВ, для тієї самої людини можуть виявлятися обов'язковими різні правила з різних нагод.

Отож багато дискутоване питання «моральної відносності» вочевидь пов'язане з тим, що всі моральні (та правові) норми слугують існуючому фактичному порядку, якого жодна людина не здатна фундаментально змінити, бо така зміна потребувала б змін у нормах, яких дотримують інші члени суспільства (почасти несвідомо або просто за звичкою), і якщо треба було б створити життєздатне суспільство іншого типу, ці норми мали б поступитися місцем іншим нормам, які ніхто не має повноважень зробити чинними. Відтак не може бути абсолютної системи моральних засад, незалежної від того суспільного порядку, в якому живе людина, і покладений на нас обов'язок дотримувати певних правил походить від вигід, якими ми завдячуємо порядку, в якому живемо.

Мені здається, наприклад, очевидною моральною помилкою повертати до життя вже непритомного старого ескімоса, якого, згідно зі звичаями його народу та за його власною згодою, на початку зимової міграції залишають вмирати позаду групи*. Це не було би помилкою лише в тому разі, якби я вважав правильним і мав змогу перенести цього ескімоса в зовсім інше суспільство, де я був би здатний і охочий подбати про його виживання.

Те, що наші моральні обов'язки походять від вигід, які ми здобуваємо з порядку, що спирається на певні правила, є просто зворотним боком того факту, що саме дотримання спільних правил об'єднує окремих людей у той порядок, який ми називаємо суспільством, і що таке суспільство може зберегтися лише за умови існування певного тиску, покликаного забезпечити підкорення членів суспільства таким правилам. Безсумнівно, існують численні форми племінних, замкнених суспільств, побудованих на дуже відмінних системах норм. Ми хочемо тут підкреслити тільки те, що нам відомий лише один тип таких систем норм — безперечно, все ще дуже недосконалий, — який уможливорює існування суспільства відкритого, «гуманістичного» типу, де кожна людина вважається за людину, а не лише за члена якоїсь групи, й де завдяки цьому можуть існувати універсальні правила поведінки, однаково застосовні до всіх людських істот, відповідальних за свої дії. Лише за умовивизнання такого універсального порядку як мети, тобто бажання продовжувати шлях, притаманний західній цивілізації ще з часів давніх

* Див. E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1 (London, 1906), pp. 386ff, 399ff, коротко викладено в його ж *Ethical Relativity* (London, 1932), pp. 184ff.

стоїків і виникнення християнства, ми можемо обстоювати цю моральну систему як вищу за інші й водночас докладати зусиль по її дальшому вдосконаленню за допомогою неперервної іманентної критики.

«УЗАГАЛЬНЕННЯ» ТА КРИТЕРІЙ МОЖЛИВОСТІ УНІВЕРСАЛІЗАЦІЇ

Із перевіркою на внутрішню послідовність як одним із засобів розвитку системи норм поведінки тісно пов'язані питання, що зазвичай обговорюються під заголовками «узагальнення» або «універсалізація». Можливість узагальнення чи універсалізації норми, застосована як критерій її доречності, фактично рівнозначна критерію узгодженості або сумісності з рештою визнаної системи норм або цінностей. Однак перш ніж довести це, ми маємо коротко зупинитися на значенні, в якому поняття узагальнення належно застосовується в цьому зв'язку. Зазвичай воно тлумачиться* як пов'язане з питанням, якими були б наслідки, якби всі робили те чи те. Проте більшість вчинків, за винятком найзвичайніших, стала б нестерпною, якби їх робили всі. Необхідність загальної заборони чи ставлення за обов'язок дій певного *типу* — у вигляді загальних норм — впливає з того, що ми не уявляємо наслідків дій того чи іншого типу в конкретних випадках. Розглянемо найпростіший і найтипівіший приклад. Нерідко ми усвідомлюємо, що дії певного типу можуть у багатьох випадках завдавати шкоди, проте ані нам (або законодавцеві), ані тому, хто діє, може бути невідомо, що саме так буде в тому чи іншому конкретному випадку. Тому коли ми намагаємося визначити тип дій, якого вважаємо за потрібне уникати, то, як правило, нам удається зробити це, лише зарахувавши до цього типу більшість випадків із шкідливими наслідками таких дій, але й багато інших. Отже, єдиним способом запобігти шкідливим наслідкам буде заборона цієї категорії дій взагалі, незалежно від можливості чи неможливості їх шкідливого впливу в якомусь конкретному випадку. І проблема полягатиме в тому, чи маємо ми забороняти цей тип дій взагалі або ж маємо погоджуватися зі шкодою, якої він може завдавати в певній кількості випадків.

Тепер ми звернемося до більш цікавого питання: що мається на увазі під «можливістю»ВВ такого узагальнення, тобто чи «можна» з чогось зробити загальну норму? Цілком зрозуміло,

* Див. M.G.Singer, *Generalization in Ethics* (New York, 1961).

що ця «можливість» не пов'язана ані з фізичною спроможністю чи неспроможністю, ані з практичною можливістю примусового забезпечення загального дотримання такої норми. Доречно тлумачення підказує нам спосіб розгляду цієї проблеми Кантом, а саме його запитання: чи здатні ми «хотіти» або «бажати» загального застосування такої норми? Тут сама перешкода для узагальнення, що обмірковується, є вочевидь моральною, а це має означати певний конфлікт із якоюсь іншою нормою чи цінністю, що ними ми не готові знехтувати. Іншими словами, перевірка на «можливість універсалізації» кожної окремо взятої норми рівнозначна перевірці на її сумісність із усією системою визнаних норм, а ця перевірка, як ми бачили, може або дати чітку відповідь «так» чи «ні», або виявити, що для того, щоб ця система норм слугувала точним орієнтиром, деякі з норм треба змінити або так розташувати їх в ієрархії важливості (чи то вищості та нижчості), аби в разі конфлікту ми знали, яка з них має взяти гору, а яка — поступитися.

ДЛЯ ВИКОНАННЯ СВОЇХ ФУНКЦІЙ НОРМИ ПОТРЕБУЮТЬ ДОВГОЧАСНОГО ЗАСТОСУВАННЯ

Правила — це спосіб подолати наше незнання наслідків конкретних дій, а значення, яке ми надаємо цим правилам, залежить і від поважності можливої шкоди, що їй вони мають запобігати, й від ступеня ймовірності завдання цієї шкоди в разі нехтування правилами. Усе це доводить, що такі правила виконують свою функцію лише тоді, коли їх дотримуються протягом тривалих періодів. Це впливає з тієї обставини, що правила поведінки сприяють формуванню певного порядку завдяки тому, що люди додержують їх і використовують для своїх цілей, здебільшого невідомих тим, хто встановлює норми або має повноваження вносити до них зміни. Оскільки деякі з норм поведінки свідомо встановлюються владою (як у випадку права), то вони можуть виконувати свою функцію, лише ставши для людей підставою планування. Отже, підтримання спонтанного порядку через застосування норм поведінки має завжди бути спрямоване на довгострокові результати, на відміну від організаційних норм конкретного призначення, спрямованих здебільшого на досягнення прогнозованих короткотермінових цілей. Звідси й помітна різниця в поглядах між адміністратором, доконтрактно зацікавленим у відомих, конкретних результатах, і суддею або законодавцем, яким доводиться займатися підтриманням певного абстрактного порядку, нехтуючи конкретними,

передбаченими наслідками. Зосередженість на конкретних результатах неминує звужує кругозір, оскільки їх можна передбачити лише на короткий термін, і внаслідок цього спричиняє конфлікти окремих інтересів, які можна розв'язати лише авторитетним рішенням на користь одного чи іншого. Тож приділення головної уваги короткотерміновим наслідкам поступово призводить до командного стилю організації усього суспільства. Адже в довгочасному плані наша зосередженість на найближчих результатах неминує матиме наслідком загибель свободи. Номократичне суспільство, тобто суспільство, в якому влада спирається на закон, має обмежувати примус виключно застосуванням норм, потрібних для забезпечення довгочасного порядку.

Ідея, нібито структура, складові якої не сприймаються як розумні або не виявляють ознак чіткого задуму і в якій ми *не* знаємо причин тих чи інших подій, має бути ефективнішим підложжям для успішного досягнення наших цілей, аніж свідомо побудована організація, й нібито нам навіть на користь, що відбуваються зміни, причина яких нікому не відома (бо вони віддзеркалюють факти, загалом не відомі нікому), — ця ідея настільки суперечить ідеям конструктивістського раціоналізму, які володіли європейською думкою починаючи від XVII ст., що її загальне визнання може відбутися лише з поширенням еволюційного, критичного раціоналізму, який усвідомлює не лише можливості, але й обмеженість розуму й визнає, що цей розум сам є продуктом соціальної еволюції. З іншого боку, попит на цей різновид простого, зрозумілого порядку, який відповідав би критеріям конструктивістів, неминує призведе до зруйнування порядку набагато всеохопнішого за будь-який із тих, що ми можемо свідомо побудувати. Свобода означає, що ми певною мірою доручаємо свою долю силам, яких не контролюємо, а це здається нестерпним тим конструктивістам, які переконані, що людина може керувати своєю долею, — так, немовби цивілізація й сам розум були її створіннями.

VIII

У ПОШУКАХ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Кожна окрема правова норма має вважатися за один із bastionів або кордонів, зведених суспільством заради того, аби його члени в своїх діях не стикалися між собою.

П.Віноградофф*

СПРАВЕДЛИВІСТЬ — ОДНА З ОЗНАК ЛЮДСЬКОЇ ПОВЕДІНКИ

Ми обрали термін «правила гідної поведінки» для позначення тих не залежних від мети норм, що сприяють формуванню спонтанного порядку, — на відміну від залежних від мети норм організації. Перші становлять *номос*, який є основою «суспільства приватного права»** й уможливує «відкрите суспільство»; другі — остільки, оскільки їх можна вважати за правові норми, — належать до публічного права, яке визначає організацію державного врядування. Однак ми не наполягаємо ані на тому, що всі правила гідної поведінки, яких люди фактично додержують, треба розглядати як закон, ані на тому, що кожне окреме правило, що входить до якоїсь системи норм гідної

* Paul Vinogradoff, *Common-Sense in Law* (London/New York, 1914), p.70. Див. також *ibid.*, pp.46f.: «Проблема полягає в уможливленні такого здійснення кожної особистої волі, аби воно було сумісним із здійсненням інших воль... [Закон] — це обмеження свободи дій людини заради уникнення сутичок із іншими... У суспільному житті, як нам відомо, люди мають не лише уникати сутичок, а й запроваджувати співробітництво всілякими способами, і єдиною спільною ознакою всіх цих форм співробітництва є обмеження індивідуальних воль задля досягнення спільної мети». І далі, p.61f.: «Навряд чи можна краще визначити якесь право, аніж схарактеризувавши його як *коло діяльності, приділене окремій волі в межах суспільного порядку, встановленого законом*».

** Див. Franz Boehm, «Privatrechtsgesellschaft und Marktwirtschaft», *Ordo* XVII, 1966, pp.75-151, та «Der Rechtsstaat und der soziale Wohlfahrtsstaat» in *Reden und Schriften*, ed. E.S.Mestmacker (Karlsruhe, 1960), pp.102f.

поведінки, само по собі є правилом, яке визначає гідну поведінку. Нам треба ще вивчити болоче питання взаємозв'язку між правом і справедливістю. Плутанині в цьому питанні однаково сприяли думка, нібито все, що можна ухвалити законодавчим рішенням, має бути питанням справедливості, та переконання в тому, що саме воля законодавця визначає, що є справедливим. Спочатку ми розглянемо деякі обмеження застосовності терміну «справедливість», що часто випускаються з уваги.

Строго кажучи, називатися справедливою чи несправедливою може лише людська поведінка. Якщо ми застосовуємо ці поняття до стану речей, то це має сенс лише остільки, оскільки ми вважаємо когось відповідальним за його спричинення чи уможливлення. Якийсь голий факт або стан речей, якого ніхто не може змінити, може бути добрим чи поганим, але не справедливим чи несправедливим*. Застосування терміну «справедливий» до інших обставин, окрім людських дій або правил, що ними керують, — категорійна помилка. Тільки маючи на увазі осуд якогось уособленого творця, можна називати несправедливими народження дитини з фізичною вадою, враження людини хворобою чи страждання через втрату коханого. Природа не може бути ані справедливою, ані несправедливою. Попри те, що наша невикорінна звичка до анімістичного або антропоморфічного тлумачення фізичного світу нерідко спричиняє такий неправильний слововжиток і змушує нас шукати якоїсь рушійної сили, відповідальної за все, що стосується нас, характеризувати реальні ситуації як справедливі чи несправедливі має сенс лише в тому разі, якщо ми віримо, що хтось міг або мусив улаштувати справи інакше.

Однак якщо те, що знаходиться поза людським контролем, не може бути справедливим (або моральним), бажання зробити щось здатним на справедливість не завжди є вагомим аргументом на користь піддання його людському контролю, бо це само

* Щодо тлумачення справедливості як атрибуту фактичного стану справ, а не людських дій, див. Hans Kelsen, *What is Justice?* (California, 1957), р. 1: «Справедливість — це передусім можлива, але необов'язкова прикмета суспільного порядку, що регулює взаємини людей. Лише в другу чергу це — людська чеснота, оскільки людина вважається справедливою, якщо її поведінка відповідає нормам гадано справедливого суспільного ладу... Справедливість — це суспільне щастя. Щастя, гарантоване суспільним ладом». Схожа думка міститься в А. Brecht, *Political Theory* (Princeton, 1959), р. 146: «Постулати справедливості зазвичай висловлюються у вигляді певного бажаного стану справ, наприклад запровадження рівності або «більшої» рівності... Навіть якщо вони висловлені інакше, їх можна перекласти на цю мову».

по собі може бути несправедливим чи аморальним, принаймні коли йдеться про дії інших людських істот.

За певних обставин спричинення певного стану речей, який потім нерідко можна схарактеризувати як справедливий, становить юридичний або моральний обов'язок. Те, що в таких випадках слово «справедливий» фактично стосується дій, а не результатів, стає зрозумілим, коли ми беремо до уваги, що його можна застосовувати лише до таких наслідків дій людини, які вона була спроможна зумовити. Воно передбачає не лише те, що люди, обов'язком яких вважається спричинення цього стану справ, насправді здатні це зробити, а й те, що засоби, які їм у цьому допомагатимуть, — теж справедливі або моральні.

Норми, за допомогою яких люди намагаються визначити типи дій як справедливі чи несправедливі, можуть бути коректними чи некоректними. Укоренився звичай називати несправедливою норму, в якій несправедливий тип дій характеризується як справедливий. Однак попри те, що поширеність цього звичаю змушує вважати його за узаконений, у ньому приховується певна небезпека. Коли ми говоримо, наприклад, що норма, яку ми всі вважали за справедливу, в якомусь конкретному випадку виявляється несправедливою, то ми насправді маємо на увазі, що це неправильна норма, яка неадекватно визначає те, що ми вважаємо справедливим, або — що її словесне формулювання неадекватно передає те правило, яким ми керуємося в своїх оцінках.

Звичайно, справедливими чи несправедливими можуть бути не лише вчинки окремої людини, а й узгоджені дії багатьох людей або дії організацій. Такою організацією є, зокрема, державна влада, але не суспільство. І хоча на порядок у суспільстві можуть впливати дії державної влади, проте доки цей порядок залишається спонтанним, конкретні результати соціального процесу не можуть бути справедливими чи несправедливими. Це означає, що про справедливість або несправедливість вимог державної влади до окремої людини треба судити з погляду норм гідної (справедливої) поведінки, а не конкретних результатів, які випливають із їх застосування в якомусь окремому випадку. Звичайно, державна влада має бути справедливою в усьому, що вона робить, і тиск громадської думки може змусити її незалежно від своїх намірів розширити будь-які помітні принципи, на підставі яких вона діє, до можливих меж. Проте як далеко сягає її обов'язок у сфері справедливості, має залежати від її здатності впливати на становище різних людей згідно з єдиними правилами.

Отже, проблем справедливості стосуються лише ті аспекти порядку людських дій, які можна визначити за допомогою пра-

вил гідної поведінки. Коли ми говоримо про справедливість, то завжди маємо на увазі, що якійсь людині або людям слід чи не слід вдатися до якоїсь дії; а це «слід», у свою чергу, передбачає визнання правил, що визначають сукупність обставин, за яких певний тип поведінки забороняється або вимагається. Ми вже знаємо, що «існування» визнаного правила в даному випадку не обов'язково означає, що це правило сформульовано словами. Воно передбачає лише можливість виявлення певного правила, яке проводить розрізнення між типами поведінки згідно з тим, що люди фактично визнають за справедливе чи несправедливе.

Правила належної поведінки стосуються тих дій людей, що впливають на інших. У спонтанному порядку становище кожної людини є наслідком дій багатьох інших людей, і ніхто не зобов'язаний і не уповноважений гарантувати, що ці ізольовані дії багатьох спричинять той чи інший результат для певної особи. Хоча її становище може зазнавати впливу поведінки якоїсь іншої особи або узгоджених дій кількох людей, воно найчастіше залежить не лише від них. Тому в спонтанному порядку не може бути правил, які визначали би будь-чие належне становище. Правила індивідуальної поведінки, як ми бачили, визначають лише певні абстрактні властивості кінцевого порядку, а не його конкретний зміст.

Звичайно, спокусливо назвати «справедливим» якийсь стан речей, що виникає завдяки гідній поведінці всіх, хто цьому сприяв. Однак це буде неправильно там, де — як у випадку спонтанного порядку — кінцевий стан не був свідомою метою індивідуальних дій. Оскільки лише ситуації, створені людиною, можна назвати справедливими чи несправедливими, окремоті спонтанного порядку такими бути не можуть: якщо той факт, що А має багато, а В мало, не є навмисним або передбаченим наслідком чийось дій, то це не можна називати справедливим або несправедливим. Ми ще побачимо, що так звана «соціальна» або «розподільна» справедливість насправді безглузда в спонтанному порядку й має сенс лише в межах якоїсь організації.

СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ЗАКОН

Ми не стверджуємо, що всі правила гідної поведінки, фактично дотримувані в суспільстві, є законом, і не вважаємо, що все, що прийнято називати законом, складається із норм гідної поведінки. Наша думка полягає радше в тому, що закон, який складається з норм гідної поведінки, займає цілком особливе становище, і внаслідок цього не лише доцільно дати йому якусь

окрему назву (наприклад, *номос*), але й надзвичайно важливо чітко відрізнити його від інших наказів, що називаються законом, аби в ході розвитку цього різновиду права були ясно видні його характерні властивості. Причина цього така: якщо ми хочемо зберегти вільне суспільство, для приватних осіб має бути обов'язковою, тобто має примусово застосовуватися, лише та частина права, що складається з норм гідної поведінки (тобто насамперед приватне та кримінальне право), — хоч би якими були закони, обов'язкові для тих, хто бере участь в організації державного врядування. Ми побачимо, що втрата віри в закон, який служить справедливості, а не конкретним інтересам (або конкретним цілям державної влади), значною мірою пояснює поступове підточення індивідуальної свободи.

Немає необхідності детально зупинятися тут на питанні, що потрібно для того, аби визнана норма гідної поведінки здобула право називатися законом. Це питання вже досить обговорювалося. Хоча більшість людей не наважилася б дати цю назву нормі гідної поведінки, що її зазвичай дотримують, але жодним чином не застосовують примусово, проте, мабуть, важко відмовити в цій назві нормам, які застосовуються через дуже ефективний, хоча й неорганізований, соціальний тиск або вилучення з групи порушника тієї чи іншої норми*. Певна річ, існує поступовий перехід від такого становища до того, що ми вважаємо за зрілу правову систему, в якій спеціально створеним організаціям доручається застосування й модифікація цього первинного права. Норми, що керують цими організаціями, звичайно, входять до складу публічного права і, як і сама державна влада, додаються до цих первинних норм для підвищення їх ефективності.

Однак якщо приватне та кримінальне право, на відміну від публічного, спрямовані на запровадження й примусове застосу-

* Див. Н.Л.А.Харт, *The Concept of Law* (Oxford, 1961), p.195: «Не існує встановлених принципів, які забороняли б застосування слова «право» до систем, де немає централізованих санкцій». Харт робить важливе розрізнення між «первинними правилами», за якими «від людей вимагається виконання або утримування від виконання певних дій незалежно від їхнього бажання» (р.78), та «вторинними правилами визнання, внесення змін і ухвалення судових рішень», тобто організаційними правилами, встановленими для застосування правил поведінки. Хоча це надзвичайно важливо, на мою думку, важко розглядати розробку цього розрізнення як «вирішальний крок із допрагтового у правовий світ» (р.91) або вважати дуже корисною характеристику права «як поєднання первинних правил зобов'язування з вторинними правилами» (*ibid.*).

вання правил гідної поведінки, це не означає, що кожна з окремих норм, у вигляді яких вони сформульовані, сама по собі є правилом гідної поведінки, а свідчить лише про те, що ця система загалом* сприяє визначенню таких правил. Будь-яке правило гідної поведінки має стосуватися певного стану справ, і нерідко більш доречно визначати стан справ, якого стосується те чи інше правило гідної поведінки, окремою нормою, ніж повторювати це визначення в кожній нормі, що стосується таких обставин. Іноді доводиться неодноразово посилатися на особисту власність, що її захищають правила гідної поведінки; тому доцільно сформулювати спосіб набуття, передачі, втрати й обмеження такої власності раз і назавжди — у вигляді норм, єдиною функцією яких буде слугувати точкою відліку для правил гідної поведінки. Будь-які норми, що формують умови набуття та передачі майна, укладення чинних договорів та складення заповітів, набуття або втрати інших «прав» чи «повноважень», допомагають лише визначити умови, за яких закон надає захист забезпеченим правовою санкцією нормам гідної поведінки. Їх призначення — допомогти у визначенні відповідних обставин і забезпечити порозуміння сторін, що беруть на себе

* Можна було б нескінченно сперечатися, чи є право «системою правил», але це здебільшого термінологічне питання. Якщо під «системою правил» розуміти сукупність чітко сформульованих норм, то вона, безперечно, не становить усього права. Рональд Дворкін, який у своєму есе під назвою «Is Law a System of Rules?» (in R. Summers, ed., *Essays in Legal Philosophy*, Oxford/California, 1968) вживає термін «система» як еквівалент «сукупності» (p.52) і, здається, вважає за норми лише чітко сформульовані норми, переконливо доводить, що в такому тлумаченні система норм буде неповною й потребуватиме доповнення тим, що він називає «принципами». (Порівн. також Roscoe Pound, «Why Law Day», *Harvard Law School Bulletin*, vol.X, no.3, 1958, p.4: «Істотну, довговічну складову частину права становлять не норми, а принципи — вихідні точки обґрунтування рішень. Принципи залишаються відносно сталими або ж розвиваються в сталому напрямку. Норми мають відносно коротке життя; вони не розвиваються — їх скасовують і замінюють іншими нормами»), Я віддаю перевагу слову *система* для позначення сукупності норм, взаємно припасованих і певним чином підпорядкованих одна одній, і, звичайно, зараховую до «норм» не лише артикульовані, а й ще не сформульовані правила, які неявно присутні в системі або можуть бути виявлені для забезпечення логічності окремих норм. Отож, цілком погоджуючись із суттю аргументації професора Дворкіна, я маю підтвердити, користуючись своєю термінологією, що право є системою (а не просто сукупністю) норм (сформульованих і несформульованих).

зобов'язання. Якщо не дотримується форма, встановлена законом для ділової угоди, то це означає не порушення якогось правила гідної поведінки, а відсутність надання захисту певним правилам гідної поведінки, які мали б такий захист у разі дотримання цієї форми. Така річ, як «право власності», має юридичне значення лише завдяки нормам поведінки, які на нього посилаються: випустить із уваги норми гідної поведінки, що стосуються права власності, і від нього нічого не залишиться.

ПРАВИЛА ГІДНОЇ ПОВЕДІНКИ ЗАЗВИЧАЙ ПОЛЯГАЮТЬ У ЗАБОРОНІ НЕГІДНОЇ ПОВЕДІНКИ

У розділі V (див. том 1) ми бачили, як у процесі поступового поширення правил гідної поведінки на кола осіб, які ані поділяють, ані усвідомлюють одних і тих самих конкретних цілей, розвинувся тип правил, що його зазвичай характеризують як «абстрактний». Проте цей термін доречний лише за вживання його не в тому строгому сенсі, в якому він застосовується в логіці. У такому сенсі правило, застосовуване тільки до осіб із якимось конкретним візерунком відбитків пальців, що його можна визначити за допомогою алгебраїчної формули, буде, безперечно, абстрактним правилом. Однак оскільки досвід учить нас, що кожну людину можна ідентифікувати за єдиними в своєму роді відбитками пальців, таке правило фактично застосовувалося б лише до людини, яку можна встановити. Те, що має на увазі слово «абстрактний», висловлено в класичній юридичній формулі: норма права має застосовуватися до невідомої кількості майбутніх випадків*. Тут теорія права вважала за необхідне відверто визнати

* У загальному вигляді ця ідея з'являється в англійській літературі принаймні у XVIII ст., висловлена, зокрема, Вільямом Пейлі в його *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), р.348: «Загальні закони створюються... без передбачення того, на кого вони можуть вплинути», — й повторюється в своєму сучасному вигляді в С.К.Аллен, *Law in the Making* (6th ed., London, 1958), р.367: «Норма права, як і будь-яке правило, має за мету запровадження якогось узагальнення для невизначеної кількості випадків певного роду». Найбільш методичного розвитку ця ідея набула в уже згаданій нами (див. том 1, розд. VI) дискусії, яка точилася в континентальній Європі, передусім у Німеччині, довкола відмінності між правом у «матеріальному» і правом у суто «формальному» сенсі. Там її обгрунтував Герман Штульце (*Das Preussische Staatsrecht*, Leipzig, 1877, vol.11, p.209): «Для ознаки загальності треба, аби правило взагалі логічно підпорядковувало собі певну кількість непередбачуваних випадків». (Див. також *ibid.*, р.205, посилання на попередні праці на цю тему). З-поміж пізніших творів див., зокрема,

нашу неминучу необізнаність із конкретними обставинами, користуватися якими ми бажаємо тим, хто про них довідується. Раніше ми вже зазначали, що таке посилання на невідому кількість майбутніх випадків тісно пов'язане з деякими іншими властивостями тих правил, що пройшли через процес узагальнення, а саме: майже всі ці правила негативні, тобто не наказують, а забороняють окремі види вчинків*; вони роблять

Ernst Seligmann, *Der Begriff des Gesetzes im materiellen und formellen Sinn* (Berlin, 1886), p.63: «Насправді суть норми права полягає в тому, що вона є абстрактною й регулює непередбачувану кількість випадків»; M.Planiol, *Traité élémentaire de Droit Civil* (12th ed., Paris, 1937), p.69: «Закон установлений назавжди для невизначеної кількості справ і випадків... Це обов'язкове рішення постійного характеру для невизначеної кількості разів»; Z.Giacometti, *Die Verfassungsgerichtbarkeit des schweizerischen Bundesgerichts* (Zürich, 1933), p.99: «Універсально-абстрактним є кожне розпорядження, адресоване невизначеній кількості осіб для невизначеної кількості випадків»; і того ж самого автора *Allgemeine Lehre des rechtssiaatlichen Verwaltungsrechts* (Zurich, 1960), p.5: «Таке поєднання носіїв державної влади з універсальними, абстрактними настановами, що стосуються невизначеної кількості людей і регулюють невизначену кількість фактів, не зважаючи на конкретні випадки чи конкретних осіб...»; W.Burckhardt, *Einführung in die Rechtswissenschaft* (2nd ed., Zürich, 1948), p.200: «Обов'язки, які покладає закон на приватних осіб, мають (на відміну від обов'язків посадовців) установлюватися наперед для невизначеної кількості можливих випадків»; H.Kelsen, *Reine Rechtslehre* (2nd ed., Vienna, 1960), p.362-363: «Універсальною норма є тоді, коли вона... стосується невизначеної із самого початку кількості однакових випадків... У цьому відношенні вона аналогічна поняттю 'абстрактний'; Donato Donati, «I caratteri della legge in senso materiale», *Rivista di Diritto Pubblico*, 1911, p.11: «Цю загальність треба розуміти не в значенні простої численності, а, навпаки, в значенні універсальності. Інакше кажучи, загальний наказ повинен мати на увазі не те, що стосується великої кількості осіб або вчинків, а лише те, що стосується універсальності осіб або вчинків, тобто не те, що стосується якоїсь кількості визначених або визначених осіб або вчинків, а те, що стосується певної кількості невизначених і невизначених осіб або вчинків».

* Усі ці атрибути права у вузькому значенні слова було виявлено під час вичерпної континентальноєвропейської дискусії щодо різниці між правом у «матеріальному»ВВ й просто «формальному» сенсі, однак їх нерідко хибно тлумачили як альтернативні чи навіть несумісні критерії права у «матеріальному» сенсі. Див. P.Laband, *Staatsrecht des deutschen Reiches* (5th ed., Tubingen, 1911-1914); E.Seligmann, *Der Begriff des Gesetzes im materiellen und formellen Sinn* (Berlin, 1886); A.Haenel, *Studien zum deutschen Staatsrecht*, vol.II: *Gesetz im formellen und*

це заради захисту сфер, які піддаються визначенню й у межах яких кожна людина вільна діяти на свій розсуд*; наявність цієї

materiellen Sinne (Leipzig, 1888); L.Duguit, *Traite de droit constitutionnel* (2nd ed., Paris, 1921); R.Carre de Malberg, *La Loi: Expression de la volonte generate* (Paris, 1931) та Donato Donati, «I caratteri della legge in senso materiale», *Rivista di Diritto*, 1911, передрук, у *Scritti di Diritto Pubblico* того ж автора (Padua, 1961). Найкраща з відомих дефініцій права в матеріальному сенсі належить, мабуть, Георгу Єлінеку (*Gesetz und Verordnung*, Freiburg, 1887, p.240): «Якщо найближча мета закону полягає в розмежуванні сфер вільної діяльності окремих людей і його видають заради визначення соціальних меж, то він містить розпорядження як норма права, отже, є законом у матеріальному сенсі; якщо ж у нього інша мета, то це не матеріальний, а лише формальний закон, який за змістом характеризується як розпорядження адміністративного акту або як постанова суду».

* Див., окрім наведеної на початку розділу цитати з П.Віноградоффа, F.C. von Savigny, *System des heutigen Römischen Rechts*, vol.1 (Berlin, 1840), pp.331-332: «Якщо тепер вільні істоти співіснують у такому контакті між собою, не заважаючи, а допомагаючи одна одній у своєму розвитку, то це стало можливим лише завдяки визнанню певних невидимих меж, усередині яких буттю й діяльності кожної окремої людини має гарантуватися певний безпечний і вільний простір. Правила, за допомогою яких визначаються ці межі й цей вільний простір, і є правом». Див. також P.Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches* (4th ed., Tübingen, 1901), vol.II, p.64, де він вважає завданням держави «визначати рамці й межі природної свободи дій окремої людини, необхідні для товариського співіснування людей»; J.C.Carter, *Law, Its Origin, Growth, and Function* (New York/London, 1907), pp.133-134: «Звичай, що в такий спосіб підтримувався й примусово запроваджувався, став початком права. Безпосереднє й необхідне спрямування цього примусу полягало в накресленні розмежувальних ліній індивідуальної діяльності, всередині яких кожна людина могла вільно рухатися, не викликаючи опору інших. Тут ми бачимо вияв функціонування права в його найранішій і найпростішій формі»; J.Salmond, *Jurisprudence* (10th ed. by G.Williams, London, 1947), p.62: «Принцип справедливості визначає сферу індивідуальної свободи в межах, сумісних із загальним добробутом людства. Усередині цієї сфери свободи, встановленої у такий спосіб для кожної людини за принципом справедливості, вона вільна прагнути власної вигоди згідно з принципом здорового глузду»; H.Lévy-Ullman, *La définition du droit* (Paris, 1917), p.165: «Тож визначимо право як установлення меж того, що можуть чого не можуть робити люди та їхні угруповання без ризику наразитися на осуд, накладення арешту на майно чи застосування сили»; Donato Donati, *op. cit.*, p.23: «Функція права фактично виникає й розвивається завдяки розмежуванню численних сфер, що належать кожному членові суспільства. Людська громада перетворилася з анархічної на впорядкова-

ознаки в того чи іншого правила можна встановити, застосувавши до нього критерій узагальнення, або універсалізації. Ми спробуємо довести, що всі ці властивості є необхідними характеристиками тих норм гідної поведінки, які становлять підложжя спонтанного порядку, однак організаційних норм, із яких складається публічне право, вони не стосуються*.

Практично всі правила гідної поведінки є негативними — у тому сенсі, що вони зазвичай не покладають на людину чітко визначених обов'язків, доки вона не перебере на себе такі обов'язки внаслідок своїх власних дій. На цій характерній рисі правил неодноразово наголошувалося, немовби на якомусь новому відкритті, проте навряд чи її було колись систематично досліджено**. Це стосується більшості норм поведінки, однак

ну завдяки втручанню волі до впорядкування, до визначення кола діяльності кожної людини — діяльності як дозволеної, так і належної».

* Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London, 1801), Part VI, sect.ii, introd. vol.II, p.58: «Здоровий глузд кожної держави чи співдружності прагне якомога краще використати силу суспільства для утримання тих, хто підлягає їх владі, від зашкодження щастю один одного. Правила, які запроваджуються з цією метою, складають цивільне та кримінальне право відповідної держави або країни».

** Наголос на первинному характері несправедливості з'являється вже у Геракліта (див. J.Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930, p. 166) і чітко висловлюється Аристотелем у «Нікомаховій етиці», 1134a: «Право існує для людей, між якими є несправедливість». За нових часів він знову неодноразово з'являється, наприклад у «Максимах» Ларошфуко (1665), 78: «Любов до справедливості — це лише побоювання постраждати від несправедливості», і стає помітним у Девіда Г'юма, Імануїла Канта й Адама Сміта, для яких правила гідної поведінки допомагають насамперед визначенню та захисту індивідуальних сфер. Л.Баголіні в праці *La Simpatia nella morale e nel diritto* (Bologna, 1952, p.60) навіть уважає трактування «проблеми права й справедливості з точки зору несправедливості» особливо характерним для мислення Адама Сміта. Порівн. працю останнього *Theory of Moral Sentiments* (1759), part II, sect.II, ch.I, vol. 1, p. 165: «Сама по собі справедливість у більшості випадків — це лише негативна чеснота, що не дає нам скривдити ближнього. Безперечно, невелика позитивна заслуга в людини, яка лише утримується від завдання шкоди особі, майну чи репутації своїх ближніх. Однак вона виконує всі правила того, що має характерну назву справедливості, й робить усе, що рівні їй можуть по праву примусити її робити або за невиконання чого — покарати Ми часто дотримуємося всіх правил справедливості, сидючи тихо й нічого не роблячи». Порівн. також Adam Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy* (Edinburgh, 1785), p. 189: «Підставовий закон моралі в його першому застосуванні до

існують і винятки. Деякі частини родинного права встановлюють обов'язки, що впливають не зі свідомої діяльності (як обов'язки дітей стосовно батьків), а зі становища, в якому людина опинилася через обставини, що знаходяться поза її контролем.

вчинків людей є заборонним — він забороняє скоювати погане»; John Millar, *An Historical View of the English Government* (London, 1787), наведено в W.C.Lehmann, *John Millar of Glasgow* (Cambridge, 1960), p.340: «Справедливість вимагає лише того, аби я утримувався від скривдження свого ближнього»; схожим чином у «Емілі» Руссо (1762), кн.ІІ: «Найвища доброчесність негативна: вона вчить нас ніколи нікому не завдавати шкоди». Цей погляд, здається, став дуже поширеним також серед правників, внаслідок чого Ф. фон Савіні в книзі *System des Heutigen Römischen Rechts*, I (Berlin, 1840), p.332, міг сказати: «Однак багато хто в пошуках поняття справедливості виходить із протилежної точки зору — з поняття несправедливості. Несправедливість для них — це порушення свободи чужою свободою, яке заважає розвиткові людини й тому має відкидатися як зло».

У XIX ст. щирими прихильниками цього погляду були філософ Артур Шопенгауер та економіст Фредерик Бастіа, котрий, можливо, зазнав опосередкованого впливу з боку першого. Див. А.Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, 9, «Zur Rechtslehre und Politik», in *Sämtliche Werke* (Leipzig, 1939), vol.VI, p.257: «Поняття *справедливості*, власне кажучи, так само, як і поняття *свободи*, є *негативним*, його зміст становить само лише заперечення. Поняття *несправедливості* позитивне й рівнозначне шкоді в найширшому сенсі, тобто *laesio*»; F.Bastiat, *La Loi* (1850), in *Oeuvres Complètes* (Paris, 1854), vol.IV, p.35: «Один із моїх друзів цілком підставно звернув мою увагу на те, що говорити, нібито мета Закону — забезпечувати панування Справедливості, значило б ужити не дуже точного вислову. Слід було б сказати: *мета Закону* — *перешкоджати пануванню Несправедливості*. Адже реально існує не Справедливість, а Несправедливість. Одна впливає з відсутності іншої». Порів. також J.S.Mill, *Utilitarianism* (1861, ed. J.Plamenatz, Oxford, 1949), p.206: «Адже справедливість, як і багато інших атрибутів моралі, найкраще визначається через свої протилежності».

З-поміж філософів новіших часів на тому самому пункті наголошував Макс Шелер. Див. його *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (3rd ed., 1927), p.212: «Отже (за чіткого зведення), право ніколи не може сказати, що має бути (або що є справедливим), а завжди тільки — чого не повинно бути (або що є несправедливим). Усе, що всередині правопорядку встановлено *позитивно* й зводиться до справедливості та несправедливості в чистому вигляді, — це завжди *несправедливий стан речей*». Порівн. також Leonhard Nelson, *Die Rechtswissenschaft ohne Recht* (Leipzig, 1917), p.133, про «погляд на право... згідно з яким право... має значення негативного засновку, що обмежує цінність можливих позитивних цілей»; та *ibid.*, p. 151, про «осягнення негативного (лише обмежуючого цінності) характеру права».

І є іде кілька радше виняткових прикладів, коли з погляду правил гідної поведінки вважається, що, опинившись через обставини в особливо тісній спільності з іншими, людина приймає

Поміж сучасних авторів див. також L.C.Robbins, *The Theory of Economic Policy* (London, 1952), p. 193: класичний ліберал «пропонує, так би мовити, поділ праці: держава диктує, чого людям не можна робити, аби не ставати на шляху один одного, а громадяни отримують свободу робити все, що не заборонено. На одну покладається завдання встановлювати офіційні правила, на інших — відповідальність за зміст конкретних дій»; K.E.Boulding, *The Organisational Revolution* (New York, 1953), p.83: «Утруднення полягає, мабуть, у тому, що «справедливість» — негативне поняття, тобто до вчинків призводить не справедливість, а несправедливість або незадоволення»; McGeorge Bundy, *A Lay View of Due Process*, in A.E.Sutherland (ed.), *Government under Law* (Harvard, 1956), p.365: «Тож я гадаю, що юридичний процес найкраще досягається не як джерело чистої та позитивної справедливості, а як недосконалий засіб усунення кричущої несправедливості... Тобто ми, мабуть, можемо вважати, що закон добрий не сам по собі, а як інструмент, цінність якого полягає не так у тому, що він робить, як у тому, що він відвертає... [Від судів] вимагається не здійснення справедливості, а забезпечення певного захисту від тяжкої несправедливості»; Bernard Mayo, *Ethics and Moral Life* (London, 1958), p.204: «За певними очевидними винятками... функція права полягає в запобіганні чомусь»; H.L.A.Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961), p. 190: «Спільні вимоги права та моралі полягають здебільшого не в активних послугах, які мають надаватися, а в утримуванні від дій, яке формулюється звичайно в негативній формі заборон»; Lon L.Fuller, *The Morality of the Law* (Yale, 1964), p.42: «У тому, що можна назвати засадничою мораллю суспільного життя, обов'язки щодо інших людей взагалі... як правило, вимагають лише утримання від дій, або, як ми говоримо, є негативними за характером»; J.R.Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, 1966), p.130: «Зважаючи на людську недосконалість, ми формулюємо правову Норму почасти мовою процедур, призначених не стільки забезпечувати здійснення абсолютної Справедливості, скільки гарантувати захист від найгіршої несправедливості. Не Справедливість, а несправедливість задає тон у політичній філософії, бо нам притаманно помилятися й ми не здатні в усіх випадках передбачити справедливе рішення; ми живемо серед егоїстичних людей і не завжди можемо гарантувати, що це рішення буде виконано; тож заради визначеності ми засвоюємо негативний підхід і радше встановлюємо процедури для уникнення деяких імовірних проявів несправедливості, ніж прагнемо до будь-яких форм Справедливості».

Щодо проблеми загалом див., зокрема, E.N.Cahn, *The Sense of Injustice* (New York, 1949), де «справедливість» визначається як «активний процес виправлення або запобігання тому, що може викликати відчуття Несправедливості». Див. також афоризм лорда Аткіна, наведений у книжці A.L.Goodhart, *English Law and the Moral Law* (London, 1935),

на себе якийсь особливий обов'язок стосовно них. Знаменно, що в англійському загальному праві відомий, здається, лише один такий випадок: допомога при небезпеці у відкритому морі*. Сучасне законодавство схильне йти далі й у деяких країнах встановило чітко висловлені обов'язки щодо дій, спрямованих на збереження життя, коли це в межах можливостей людини**. Можливо, в майбутньому розробки в цьому напрямку продовжуватимуться, але залишаться, мабуть, обмеженими внаслідок того, що дуже важко визначити якоюсь загальною нормою, на кого такий обов'язок покладається. Сьогодні, в усякому разі, правила гідної поведінки, що вимагають безсумнівних дій, є рідкими винятками й обмежуються обставинами, коли випадок тимчасово ставить людей в умови тісної спільності з іншими. Ми не дуже прогрішимся проти істини, якщо з погляду цілей своїх вважатимемо всі правила гідної поведінки негативними за характером.

Те, що вони мали стати такими, — неминучий наслідок процесу поширення правил за межі спільноти, яка може мати однакові цілі або принаймні знати про них***. Правила, незалежні від цілі, тобто призначені не лише для тих, хто має конкретно визначену мету, також ніколи не можуть цілковито зумовлювати конкретних вчинків, а можуть лише обмежувати коло вчинків дозволеного типу й полишати прийняття рішення щодо конкретної дії відповідній людині в світлі її цілей. Ми вже бачили, що

p.95: «Правило, за яким ви маєте любити свого ближнього, перетворюється на закон, за яким ви не маєте права шкодити своєму ближньому».

* Див. A.L.Goodhart, *op. cit.*, p. 100, та J.B.Ames, «Law and Morals», *Harvard Law Review*, XXII, 1908/1909, p.112.

** Див. доданий у 1935 р. парагр. 330с Німецького кримінального кодексу, який передбачає покарання для «кожного, хто за обставин нещасного випадку, загальної небезпеки чи лиха не надасть допомоги попри необхідність і підставне сподівання на таку допомогу, особливо якщо він здатний надати її, не наражаючи себе на істотну небезпеку чи порушення інших важливих обов'язків».

*** Цей «загальний обов'язок взаємної допомоги та підтримки», який Макс Глюкман (*Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, London/Chicago, 1965, p.54) характеризує як типовий для племінного суспільства, особливо груп кровних родичів, і брак якого зазвичай закидається «великому суспільству», несумісний з останнім, і відмова від нього є часткою тієї ціни, яку ми сплачуємо за досягнення більш масштабного громадського спокою та порядку. Цей обов'язок може існувати лише стосовно конкретних, відомих людей, і хоча у «великому суспільстві» цілком можливі моральні зобов'язання перед людьми за власним вибором, їх не можна нав'язувати всім за однаковими правилами.

це призводить до обмеження правил заборонаю дій по відношенню до інших, які можуть їм зашкодити, й що цього можна досягти лише за допомогою правил, які визначають певні сфери окремих людей (або організованих груп), куди не дозволяється втручатися іншим.

Ми бачили також, що правила поведінки не можуть просто заборонити всі дії, які спричиняють шкоду для інших. Право купувати чи не купувати щось у конкретної особи, допомагати чи не допомагати їй — це істотна складова нашої свободи. Однак, вирішуючи не купувати в одного чи не допомагати іншому, ми можемо спричинити велику шкоду, якщо ті люди розраховували на наші замовлення чи наші послуги; а розпоряджаючись тим, що належить нам: деревом у своєму саду або фасадом свого будинку, ми можемо позбавити свого сусіда того, що має велику цінність для його почуттів. Правила гідної поведінки не можуть захистити всіх інтересів або навіть найважливіших для когось інтересів, а захищають лише те, що зветься «законними» сподіваннями, тобто сподіваннями, які визначаються цими правилами й які іноді, можливо, спочатку створювалися нормами права*.

Отож головна функція правил гідної поведінки — повідомити кожному, на що він може розраховувати, які матеріальні речі або послуги може використовувати для своїх цілей і які дії йому дозволені. Гарантуючи всім однакову свободу прийняття рішень, ці правила не можуть дати такої самої гарантії щодо дій інших, якщо ці інші добровільно й для своїх власних цілей не погодилися діяти в якийсь конкретний спосіб.

Таким чином, правила гідної поведінки визначають захищені сфери не через безпосереднє призначення конкретних речей конкретним особам, а через те, що вони дають змогу встановити на підставі вірогідних фактів, кому належать ті чи інші речі. Хоча це нібито раз і назавжди було роз'яснено Девідом Г'юмом та Імануїлом Кантом**, цілі книжки будувалися на хибному припущенні: «Закон надає кожній людині цілком унікальний набір свобод щодо користування матеріальними благами й

* Порівн. Paul A. Freund, «Social Justice and the Law», in Richard B. Brandt, ed., *Social Justice* (Englewood Cliffs, 1962), p.96: «Обґрунтовані сподівання є частіше основою, ніж наслідком права, так само як і підставою для критики позитивного права, а отже — основою права в процесі становлення».

** I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*. I, 2, пара.9: «Громадянська конституція створює юридичні умови, за яких власність кожної людини лише забезпечується й гарантується їй, але фактично вона не зумовлює й не визначає цієї власності».

установлює для кожної людини унікальний набір обмежень щодо того самого... Стосовно дій, пов'язаних із користуванням речами, якими я володію, закон охороняє мене понад усіх інших*». У такій інтерпретації цілком випускається з уваги мета абстрактних правил гідної поведінки.

Насправді ж правила гідної поведінки повідомляють, за яких умов той чи інший вчинок вписуватиметься в коло дозволеного, полишаючи, однак, людям створювати власні захищені сфери згідно з цими правилами. Тобто, за юридичною термінологією, ці правила не надають прав конкретним особам, а формулюють умови, за якими можна набути цих прав. Якою буде сфера кожної людини, залежить частково від її дій, частково від обставин, що знаходяться поза її контролем. Правила лише дозволяють кожному визначити на підставі відомих йому фактів межі захищеної сфери, яку він та інші спромоглися залишити за собою**.

Оскільки наслідки застосування правил гідної поведінки завжди залежать від фактичних обставин, яких ці правила не зумовлюють, ми не можемо виміряти справедливість застосування якогось правила результатом, до якого воно призведе в тому чи іншому випадку. З цього погляду слухна думка щодо точки зору Джона Локка на справедливість конкуренції («важливий не результат конкуренції, а спосіб її здійснення***») зазвичай стосується ліберальної концепції справедливості й того, чого справедливість може досягти в спонтанному устрої. Те, що один може завдяки справедливій діловій угоді здобути багато, а інший внаслідок не менш справедливої ділової угоди втратити все****, аж ніяк не спростовує справедливості цих угод.

* R.L.Hale, *Freedom through Law* (California, 1952), p. 15.

** Лише таке тлумачення позбавляє тавтологічності славнозвісну формулу Ульпіана (*Dig.*, I, 1, 10) «Справедливість — це постійне й безупинне прагнення надавати кожному його право». Цікаво, що в цьому вислові Ульпіан замінив словом «прагнення» старіше слово, яким позначалася певна схильність; див. у Цицерона: «Справедливість — це схильність пильнувати громадське благо та віддавати кожному належне» (*De Inventione*, II, 35, 160).

*** John W.Chapman, «Justice and Fairness», *Nomos* VI, 1963, p. 153.

**** D.Hume, *An Inquiry concerning the Principles of Morals, Works* IV, p.274: «Усі закони природи, що регулюють власність, так само як усі цивільні закони, є загальними й беруть до уваги лише деякі суттєві обставини справи, не зважаючи на характери, ситуації і зв'язки відповідних осіб чи на будь-які конкретні наслідки правових рішень, винесених на підставі цих законів у будь-якому конкретному випадку. Вони не вагаючись позбавляють милосерду людину всіх її володінь.

Справедливість не має відношення до тих ненавмисних наслідків спонтанного порядку, що ніким не були свідомо спричинені*.

Отже, правила гідної поведінки потрібні лише для запобігання конфліктам і сприяння співробітництву через усунення деяких джерел непевності. Однак оскільки їх мета — дати кожній людині змогу діяти згідно з її власними планами та рішеннями, вони не можуть цілком усунути непевність. Ці правила здатні створювати впевненість лише настільки, наскільки вони захищають певні засоби від втручання інших, тобто дозволяють людям розпоряджатися цими засобами як своїми власними. Проте вони не можуть гарантувати їм успіху у використанні цих засобів — ані там, де це залежить від матеріальних обставин, ані там, де це зумовлюється очікуваними людиною діями інших. Правила не здатні, наприклад, гарантувати людині можливість щось купити або продати за ціну, на яку вона сподівається.

НЕГАТИВНІ НЕ ЛИШЕ ПРАВИЛА ГІДНОЇ ПОВЕДІНКИ, А Й КРИТЕРІЙ ЇХ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Коли правила виходять за межі зв'язаного спільними цілями племінного суспільства (або телеократії) і поширюються на зв'язане спільними правилами відкрите суспільство (або номократію), вони дедалі більше втрачають свою залежність від конкретних цілей і, проходячи через це випробування, поступово

якщо їх було набуто через помилку, без достатньої правопідстави, аби присудити їх себелюбному скнарі, який уже накопичив величезні запаси надмірних багатств. Громадська корисність вимагає регулювання власності загальними непорушними нормами; і хоча такі норми ухвалюються завдяки тому, що вони найкраще сприяють досягненню тієї самої мети громадської корисності, вони не здатні запобігти всім можливим негараздам або забезпечити позитивні наслідки в кожному окремому випадку. Досить і того, що весь план або схема виявляться придатними для захисту громадянського суспільства, а добро в основному набагато переважатиме зло».

* Попівн. John Rawls, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos VI, Justice* (New York, 1963), p. 102: «Інакше кажучи, принципи справедливості не обирають ті чи інші розподіли бажаних речей як справедливі, виходячи з бажань конкретних людей. Від цього завдання відмовилися як від хибного в принципі, в усякому разі, воно не здатне дати точну відповідь. Скоріше принципи справедливості визначають обмеження, яким мають відповідати інституції та спільна діяльність, аби зайняті в них люди не скаржилися на них. Якщо ці обмеження дотримуються, будь-який остаточний розподіл сприймається як справедливий (або принаймні не сприймається як несправедливий)».

стають абстрактними й негативними. Так само і законодавець, який збирається формулювати правила для «великого суспільства», має піддавати перевірці на універсалізацію те, що він хоче запровадити для такого суспільства. Концепція справедливості в нашому розумінні, тобто принцип поведінки з усіма за однаковими правилами, лише поступово виникала в ході цього процесу, аби потім стати дороговказом у наближенні до «відкритого суспільства» вільних людей, рівних перед законом. Оцінювання вчинків за правилами, а не за конкретними результатами, — це крок, який уможливив «відкрите суспільство». Це механізм, на який натрапила людина, аби подолати свою необізнаність із більшістю окремих фактів, які зумовлюють конкретний порядок «великого суспільства».

Відтак справедливість — це аж ніяк не врівноваження інтересів, про які йдеться в конкретному випадку, чи навіть інтересів певних класів або осіб, і її мета полягає не в спричиненні якогось конкретного стану справ, що вважається за справедливий. Вона не стосується реальних наслідків якогось конкретного вчинку. Дотримання того чи іншого правила гідної поведінки нерідко може мати непередбачені наслідки, які в разі їх свідомого спричинення розглядатимуться як несправедливі. А збереження спонтанного порядку часто вимагає змін, які в разі зумовлення їх людською волею були б несправедливими.

Тут, мабуть, треба зазначити, що в суспільстві всевідаючих людей не було б місця концепції справедливості: кожний вчинок мав би оцінюватися як спосіб спричинення відомих наслідків, а всевідання ймовірно передбачало б знання відносної важливості різних наслідків. Як і всі абстракції, справедливість — це певне пристосування до нашої сталої необізнаності з конкретними фактами, якої не здатний цілком усунути науковий прогрес. Через те, що нам однаково бракує знань про загальну ієрархію важливості конкретних цілей різних людей і знань про конкретні факти, порядок «великого суспільства» має зумовлюватися дотриманням абстрактних і незалежних від цілі правил.

Випробування, яке пройшли правила гідної поведінки в процесі своєї еволюції, аби стати загальними (і зазвичай негативними), само є негативним: воно робить необхідним поступове переформулювання цих правил у такий спосіб, аби усунути всі посилення на конкретні факти чи наслідки, що не можуть бути відомі тим, хто має підкорятися цим правилам. Це випробування можуть пройти лише ті правила, які не залежать від цілі й посилаються лише на факти, що їх можуть знати або легко з'ясувати ті, хто має дотримуватися цих правил.

Отже, правила гідної поведінки зумовлюються не «волею», не «інтересом» і не будь-якою подібною спрямованістю на конкретні результати, а розвиваються завдяки наполегливим зусиллям (Ульпіанове «постійне й безупинне прагнення») надати послідовності системі правил, успадкованих кожним поколінням. Законодавець, який свідомо хоче вписати в існуючу систему нові правила того ж самого роду, що й ті, які уможливили «відкрите суспільство», мусить піддати ці правила такому негативному випробуванню. Діючи на основі такої системи й у її межах та стикаючись із завданням удосконалення функції існуючого порядку дій, він зазвичай не має великого вибору, яке правило формулювати.

Стале застосування негативного критерію можливості універсалізації або потреби в загальній застосовності сформульованих норм, а також намагання змінювати та доповнювати існуючі норми задля уникнення будь-яких суперечностей між ними (або з іще не сформульованими, але загальноприйнятими принципами справедливості) можуть, звичайно, із плином часу призвести до цілковитої трансформації всієї системи. Однак попри те, що негативний критерій може допомогти нам у доборі чи модифікації певної сукупності норм, він ніколи не забезпечить нам позитивної підстави для всієї системи. Не має значення (та й зазвичай невідомо), з якої первісної системи норм почалася еволюція; цілком можливо, що один тип системи таких норм настільки ефективніший за всі інші у створенні всеосяжного порядку для «великого суспільства», що внаслідок переваг, здобутих із усіх спрямованих на нього змін, у системах із цілком різними витоками може відбутися процес, відповідний до того, що біологи називають «конвергентною еволюцією». «Потреби людської спільноти»* можуть спричинити самостійне виникнення в багатьох різних випадках і місцях одного й того самого типу системи, наприклад такого, що спирається на приватну власність і договір. Складається враження, що скрізь, де виникло «велике суспільство», його уможлиблювала певна система правил гідної поведінки, до складу яких входило те, що Девід Г'юм схарактеризував як «три фундаментальні закони природи: закони сталості володіння, його передачі за згодою та виконання обіцянок»**, тобто, як підсумовує один із новочасних авторів найголовніший зміст усіх сучасних йому систем

* Див. D.Hume, *Enquiry, Works* IV, p. 195: «Усі ці звичаї виникають лише з потреб людської спільноти».

** D.Hume, *Treatise, Works* II, p.293.

приватного права, «свобода договору, недоторканість власності та обов'язок людини відшкодувати збитки, спричинені з її вини іншому»*.

Отже, ті, на кого покладено завдання формулювати, тлумачити та розвивати існуючу сукупність правил гідної поведінки, мають завжди знаходити відповіді на визначені проблеми, а не нав'язувати свою нічим не обмежену волю. Можливо, спочатку вони були обрані завдяки тому, що їх вважали найбільш здатними формулювати правила, які відповідали б загальному почуттю справедливості й вписувалися б до всієї системи існуючих норм. Щоправда, наївне конструктивістське тлумачення походження суспільних інституцій схиляє до припущення, нібито норми права мають бути продуктом чистієї волі, однак насправді це суперечить реальному стану справ і є таким самим міфом, що й походження суспільства від суспільної угоди. Ті, кому було доручено формулювати ці норми, не отримали необмеженого права винаходити будь-які доречні, на їхню думку, норми. Вони були обрані тому, що довели свою вправність у виявленні задовільних для решти та практичних формулювань. Щоправда, їхні успіхи нерідко забезпечували їм становище, яке дозволяло зберігати довіру, на яку вони вже не заслуговували, або владу без довіри. Однак це не змінює того факту, що свої повноваження вони виводили зі своєї гаданої здатності здійснювати те, чого вимагав прийнятий тип порядку, та виявляти те, що могло вважатися за справедливе. Коротко кажучи, їхня влада походила від їхньої гаданої здатності знаходити справедливість, а не створювати її.

Отже, завдання створення системи права — це дуже важке інтелектуальне завдання, яке неможливо виконати, не визнавши певних правил за даність і не рухаючись у системі, зумовленій цими правилами. Із цим завданням можна впоратися більш або менш успішно, але воно, як правило, не дозволяє тим, на кого його покладено, вільно застосовувати свою волю. Воно більше схоже на пошуки істини, ніж на зведення якоїсь нової споруди. У намаганнях здобути та узгодити між собою певний комплекс несформульованих правил нерідко трапляються суперечності поміж визнанимицінностями. Принагідно може виникати потреба у відхиленні деяких визнаних правил у світлі більш загальних принципів. Провідним принципом завжди буде принцип панування справедливості, тобто загальнозастосовного правила, над окремим (хоча, можливо, також загальновідчутим) бажанням.

* Леон Дюгі в поданні Дж.В.Джонса (J.Walter Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, Oxford, 1940, p.114).

Хоча відправною точкою, як правило, є наше почуття справедливості, те, що воно підказує нам щодо того чи іншого випадку, не є непохитним чи абсолютним критерієм. Воно цілком може виявитися хибним. Незважаючи на те, що обґрунтуванням нашого особистого відчуття справедливості певного правила має бути наша готовність взяти на себе зобов'язання його повсюдного застосування, це не виключає можливості наступного виявлення випадків, до яких нам, якби не це зобов'язання, не варто було б застосовувати це правило, тобто випадків, коли ми виявляємо несправедливість того, що вважали цілком справедливим; у цьому разі нас можуть примусити змінити це правило на майбутнє. Такий вияв суперечності між інтуїтивним відчуттям справедливості та правилами, які ми теж хочемо зберегти, нерідко призводить нас до необхідності переглянути свою думку.

Далі ми більш детально розглянемо зміни у визначених нормах, необхідні для збереження загального порядку та забезпечення однаковості для всіх правил гідної поведінки. Тоді ми побачимо, що нерідко наслідки, які здаються нам несправедливими, можуть все ж таки бути справедливими — в тому сенсі, що вони є неминучими наслідками справедливих дій усіх причетних. Отож у тому абстрактному порядку, в якому ми живемо й якому завдячуємо більшістю благ цивілізації, ми маємо керуватися щонайменше своїм інтелектом, а не інтуїтивним уявленням про добро. У наших теперішніх моральних поглядах, безсумнівно, все ще зберігаються шари чи пласти, що походять від попередніх фаз еволюції людських спільнот: від невеличкої зграї до організованого племені, до ще більших груп — кланів та інших успішних кроків у напрямку «великого суспільства». І хоча деякі з правил чи опіній, що виникли на пізніших етапах, фактично можуть передбачати визнання й тих, що з'явилися раніше, інші нові елементи можуть суперечити деяким із тих норм старішого походження, що продовжують існувати.

ВАЖЛИВІСТЬ НЕГАТИВНОГО ХАРАКТЕРУ КРИТЕРІЮ НЕСПРАВЕДЛИВОСТІ

Той факт, що попри відсутність у нас позитивних критеріїв справедливості ми маємо негативні, які демонструють нам, що є несправедливим, дужеважливий у кількох відношеннях. По-перше, це означає, що хоча прагнення усунути несправедливість не є достатньою підставою для створення цілком нової системи права, воно може бути надійним порадиником у розвитку існуючої сукупності правових норм із метою зробити їх справед-

ливішими. Тому в такій діяльності, спрямованій на розвиток сукупності норм, більшість яких визнається членами суспільства, існує також певний «об'єктивний» критерій несправедливості (тобто чинний міжособно, а не загально, бо його чинність можлива лише серед тих із решти членів суспільства, хто визнає більшість інших його правил). Такого критерію несправедливості може бути досить, аби повідомити нам, в якому напрямку треба розвивати усталену систему права, однак недостатньо, аби дозволити нам побудувати цілком нову систему права.

Тут варто нагадати, що в своїй філософії права Кант застосував принцип категоричного імперативу виключно в значенні такого негативного мірила, що має застосовуватися в розвитку усталеної системи права. Це часто випускається з уваги, бо в своїй теорії обичайності він застосував цей принцип так, немовби той був тим необхідним засновком, із якого можна дедуктивно вивести всю систему моральних норм. Щодо стосується Кантової філософії права, то він цілком усвідомлював, що категоричний імператив забезпечує лише необхідну, а не достатню умову справедливості, тобто лише те, що ми назвали певним негативним критерієм, який дозволяє нам поступово усувати несправедливість: критерієм можливості універсалізації. Кант також чіткіше за більшість наступних філософів права розумів, що внаслідок проходження цього випробування «юридичні закони [мають] цілком абстрагуватися від наших цілей, вони по суті є негативними й обмежувальними принципами, що просто обмежують здійснення нашої свободи»*.

Символічно, що існує близька паралель між цим трактуванням норм справедливості як заборон та об'єктів застосування негативного критерію й новітнім напрямком у філософії науки, представленим, зокрема, Карлом Поппером**, який трактує закони природи як заборони та вважає їх мірилом невдачу постійних спроб їх фальсифікації — мірилом, яке виявляється також щонайменше критерієм внутрішньої послідовності всієї системи. Позиції у цих двох галузях схожі й у тому, що ми можемо завжди лише

* Див. M.J.Gregor, *Laws of Freedom* (London, 1964), p.81; порівн. також твердження кількох абзацами вище: «Юридичні закони... лише забороняють нам користуватися певними засобами для досягнення будь-яких своїх цілей»; також p.42, щодо характеристики Кантового негативного критерію справедливого закону як «просто обмеження свободи через формальну умову її радикальної сумісності зі самою собою».

** Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1951), *The Open Society and its Enemies* (4th ed., Princeton, 1963) та *Conjectures and Refutations* (2nd ed., London, 1965).

намагатися наблизитися до істини або справедливості, наполегливо усуваючи хибне чи несправедливе, однак ніколи не можемо бути впевнені, що досягли остаточної істини чи справедливості.

І справді, здається, що так само, як ми не можемо вірити всьому, чому хочемо, або вважати за правду все, що хочемо, ми не можемо й вважати за справедливе все, що хочемо. Хоча наше бажання, аби щось вважалося за справедливе, може тривалий час брати гору над розумом, існує певна жорстка логіка мислення, проти якої таке бажання безсиле. Хоча я й можу за допомогою хибної аргументації переконати себе в реальній справедливості того, що мені хочеться вважати справедливим, однак істинність цього є, звичайно, питанням не волі, а розуму. Вважати справедливим те, що ним насправді не є, мені заважатимуть не лише протилежні погляди інших або якийсь сильне почуття, що його викликає в мене конкретний предмет суперечки, а й та доконечність логіки, без якої мислення стало б неможливим. Це змусить мене перевірити свою віру в справедливість цього конкретного акту на сумісність правила, за яким я його оцінюю, з усіма іншими правилами, в які я також вірю.

Протилежне переконання — що об'єктивні критерії справедливості мають бути позитивними — користувалося традиційно великим впливом. Класичний лібералізм залежав від віри в об'єктивну справедливість. Проте правовому позитивізму вдалося довести, що позитивних критеріїв справедливості не існує, і він зробив із цього хибний висновок про цілковиту неможливість існування об'єктивних критеріїв справедливості. Фактично правовий позитивізм значною мірою породила саме ця втрата надії на виявлення будь-яких об'єктивних критеріїв справедливості*. Із цієї гаданої неможливості позитивісти зробили висновок, що всі питання справедливості — це виключно справа волі, інтересів чи емоцій. Якби це було так, це підірвало б усі засади класичного лібералізму**.

* Порівн., наприклад, твердження Г.Радбруха далі, прим, до с.84.

** Див. повний звіт про цей перебіг подій у John H.Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology with Particular Reference to German Politico-Legal Thought* (California, 1943). Халловел чітко показує, як провідні ліберальні теоретики права в Німеччині кінця XIX ст. внаслідок визнання правового позитивізму, який вважав будь-яке право за свідомий витвір законодавця, та своєї зацікавленості лише в конституційності законодавчого акту, а не в характері встановлених правил, позбавили себе будь-якої можливості опиратися витисненню «матеріальної» суто «формальною» правовою державою (Rechtsstaat) і водночас дискредитували лібералізм цим зв'язком із правовим по-

Однак свого висновку позитивісти дійшли лише завдяки мовчазному, але хибному припущенню, нібито об'єктивні критерії справедливості мають бути позитивними критеріями, тобто засновками, з яких можна логічно вивести всю систему правил гідної поведінки. Але якщо не наполягати на тому, що мірило справедливості уможливить створення цілої системи нових правил гідної поведінки, а задовольнитися наполегливим застосуванням негативного мірила несправедливості до складових успадкованої системи, більша частина правил якої загально визнана, то можна погодитися з позитивістським твердженням про відсутність позитивних критеріїв справедливості; проте ми все ж таки можемо дотримуватися тієї думки, що подальший розвиток правил гідної поведінки є питанням не деспотичної волі, а внутрішньої потреби, й способи розв'язання проблем справедливості виявляються, а не свавільно встановлюються. Факт відсутності позитивних критеріїв справедливості не означає, що єдиною альтернативою залишається нічим не обмежена воля. Справедливість усе ж таки може зобов'язувати нас розвивати існуючу систему в той чи інший спосіб, і ми, можливо, здатні довести необхідність так чи інакше змінити окремі правила задля уникнення несправедливості.

Правовий позитивізм став однією з основних сил, які зруйнували класичний лібералізм, бо він передбачав концепцію справедливості, не залежної від придатності для досягнення конкретних результатів. Відтак правовий позитивізм, як і інші форми конструктивістського прагматизму (наприклад, такі, як концепції Вільяма Джеймса*, Джона Дьюї** або Вільфредо

зитивізмом, із яким він докорінно несумісний. Визнання цього факту можна знайти також у ранніх працях Карла Шмітта, зокрема в його *Die geisigeschichtliche Lage des deutschen Parlamentarismus* (2nd ed., Munich, 1926), p.26: «Отже, пробним каменем для конституційного й абсолютистського мислення є поняття закону, але, звичайно, не того, що в Німеччині з часів Лабанда називають законом у формальному сенсі й відповідно до чого все, що здійснюється за участю народного представництва, називається законом, а певного визначеного за логічними ознаками правила. Вирішальною ознакою завжди залишається те, являє собою цей закон універсальне, раціональне правило чи захід, конкретне окреме розпорядження, наказ».

* William James, *Pragmatism* (New York, 1940), p.222: «'Істинний', якщо викласти коротко, — це лише засіб досягнення мети для нашого мислення, так само як 'правильний' — лише засіб досягнення мети для нашої поведінки».

** John Dewey and James Tuft, *Ethics* (New York, 1908); John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, 1922) та *Liberalism and Social Action* (New York, 1963).

Парето*), є глибоко антиліберальним у первісному значенні цього слова, незважаючи на те, що погляди його прихильників стали підложжям того псевдолібералізму, який упродовж життя останнього покоління привласнив цю назву.

ІДЕОЛОГІЯ ПРАВОВОГО ПОЗИТИВІЗМУ

Оскільки існує деяка непевність щодо точного значення терміна «правовий позитивізм» і його вживають у кількох різних сенсах**, доцільно почати аналіз цієї доктрини з розгляду первісного значення терміна «позитивне право». Ми побачимо, що підказана цим терміном думка, нібито лише свідомо створене право є справжнім правом, усе ще становить основу позитивістської доктрини, від якої залежать усі інші її положення.

Як ми вже бачили***, застосування до права терміна «позитивний» походить від лагінського перекладу як *positus* (тобто «встановлений») або *positivus* грецького слова *thesei*, яким характеризувалося те, що було свідомим створінням людської волі — на відміну від того, що було не винайдено, а виникло *phusei*, тобто природним шляхом. Цей чіткий наголос на свідомому створенні будь-якого права людською волею ми знаходимо на початку новочасної історії правового позитивізму, в Гоббсовому «*non veritas sed auctoritas facit legem*» [не істина, а воля створює закон]**** та його дефініції права як «наказу того, хто має законодавчі повноваження»[†]. Однак мало хто висловлював це так відверто, як Ієремія Бентам, який вважав, що «вся сукупність права... поділяється на дві галузі: розпорядження того, чий розпорядження було насправді створено — створено автором, належні повноваження і здатність якого створювати такі розпорядження загальноновизнані... Цю галузь права можна визначити... як *реальне*, реально існуюче, створене законодавцем право; в англійській державі воно вже існує під назвою *статутного* права... Розпорядження, що, як вважається, походять від іншої галузі... можна

* Vilfredo Pareto, *The Mind and Society* (London/New York, 1935), para. 1210: «Коли людина говорить: 'Ця річ несправедлива', — вона має на увазі, що ця річ образлива для її почуттів, оскільки її почуття перебувають у стані звичної для неї соціальної рівноваги».

** Див. Н.Л.А.Харт, *op. cit.*, p.253.

*** Див. том 1, с.20.

**** Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch.26, Latin ed. (London, 1651), p.143.

[†] Thomas Hobbes, *Dialogue of the Common Laws* (1681), in *Works*, vol.VI, p.26.

виокремити за допомогою таких невиразних, нехарактерних і недоречних термінів, як *загальне* та *неписане* право»*. Саме від Бентама Джон Остін виводить свою концепцію «встановлення будь-якого права розумною істотою» та «неможливості існування закону без законодавчого акту**». Це головне положення позитивізму не менш важливе для його найрозвинутішої сучасної форми — версії Ганса Кельзена, який вважає, що «норми, які диктують людську поведінку, можуть походити лише від людської волі, а не від людського розуму»***.

Якщо хтось має намір стверджувати, нібито *зміст* усіх норм права було свідомо створено актом волі, то це буде просто найвічним виразом конструктивістської омани, а отже, фактуальною помилкою. Є, однак, якась фундаментальна двозначність у твердженні, нібито законодавець «визначає», що має бути законом, — двозначність, яка допомагає позитивістам уникати деяких висновків, що надто очевидно продемонстрували б фіктивний характер їхнього підставового припущення****. Погляд, згідно з яким законодавець визначає, що має бути законом, може озна-

* Jeremy Bentham, *Constitutional Code* (1827), in *Works*, vol.IX, p.8; порівн. *The Theory of Legislation*, ed. C.K.Ogden (London, 1931), p.8: «Первісний сенс слова 'закон' та звичайне значення цього слова — ... командна воля законодавця».

** John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, 4th ed. (London, 1879), vol.1, pp.88, 555. Див. також І.е., р.773: «Права й обов'язки політичних підлеглих та права й обов'язки приватних осіб — це створіння одного автора, а саме Суверенної Держави»; також *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. H.L.A.Hart (London, 1954), p. 124: «Строго кажучи, кожний закон у власному значенні слова — це *позитивний* закон. Адже він *запроваджується* або встановлюється індивідуальним чи колективним автором, тобто існує завдяки *позиції* або встановленню свого індивідуального чи колективного автора».

*** Hans Kelsen, *What is Justice?* (California, 1967), p.20. Твори Кельзена, до яких ми в подальшому найчастіше звертатимемося, зазначатимуться лише годом публікації, а саме: 1935, «The Pure Theory of Law», *Law Quarterly Review*, 51; 1945, *General Theory of Law and State* (Harvard); 1957, *What is Justice?* (California); 1960, *Reine Rechtslehre*, 2nd ed. (Vienna).

**** Кельзен сам неодноразово підкреслює «неможливість 'бажати' того, чого не знаєш» (1949, р.34; так само 1957, р.273), але потім обминає, як ми побачимо, труднощі, які це створило б для менш витончених форм позитивізму, обмеживши «волю» законодавця наданням чинності нормі права; тобто законодавцеві, який перетворив щось на «норму», не обов'язковознати зміст «створеного» ним закону.

чати лише те, що він настановлює представників влади, які застосовують закони, як їм треба поводитися, аби виявити, що є законом. У розвинутій правовій системі, де монополія на застосування закону належить одній-єдиній організації, голова цієї організації (а сьогодні ним є законодавець) має давати щодо цього чіткі вказівки запровадженим ним представництвам цієї організації. Але це не обов'язково означає, що законодавець визначає зміст цього закону або навіть знає цей зміст. Законодавець може наказувати судам підтримувати загальне право й при цьому майже не уявляти собі, в чому полягає зміст цього права. Він може наказувати їм застосовувати звичаєві норми або місцеве право, додержувати закону добросовісності та безсторонності, і в усіх цих випадках зміст закону, що має застосовуватися, безперечно, не створюється законодавцем. Стверджувати, що в таких випадках закон висловлює волю законодавця, — значить зловживати словами. Якщо законодавець просто повідомляє судам, що треба робити, аби виявити суть закону, то це само по собі нічого не говорить нам про те, як визначається зміст цього закону. Однак позитивісти, схоже, вважають, що коли вони з'ясували слухність першого для всіх розвинувтих правових систем, то довели, що саме воля законодавця визначає зміст закону. Від цього висновку ведуть своє походження майже всі догмати позитивізму.

Цілком очевидно: у тому, що стосується правових норм гідної поведінки й зокрема приватного права, твердження правового позитивізму про те, що їх зміст завжди є виявом волі законодавця, просто не відповідає дійсності. Звичайно, це неодноразово доводилося істориками приватного права й особливо загального права*. За логікою, це правильно лише для тих правил організації, що становлять публічне право, і знаменно, що майже всі провідні новочасні представники правового позитивізму були фахівцями з публічного права й до того ж, як правило, соціалістами — тобто людьми організації, які можуть уявити собі порядок лише у вигляді організації і яким здаються марними всі доводи мислителів XVIII ст. щодо здатності правил гідної поведінки призвести до утворення спонтанного порядку.

Через це позитивізм намагався стерти відмінність між правилами гідної поведінки та правилами організації і наполягав

* Заперечення істориків права, принаймні починаючи від Г.С.Мейна, спрямовані проти концепції права як наказу суверена. Див., напр., Н.Кantorowicz, *The Definition of Law* (Cambridge, 1958), p.35: «Уся історія правознавства, зокрема праця італійських глосаторів і німецьких пандектистів, стала б незрозумілою, якби право мало вважатися за сукупність наказів суверена».

на тому, що все, що прийнято називати правом, має однаковий характер і, зокрема, концепція справедливості не має відношення до визначення змісту закону. Із ідеї про відсутність позитивних критеріїв справедливості вони зробили хибний висновок про відсутність будь-якого об'єктивного мірила справедливості (до того ж справедливість сприймається ними не як питання гідної поведінки, а як проблема розподільної справедливості) та вважають, що, як відверто висловив це Густав Радбрух, «якщо ніхто не може встановити, що є справедливим, хтось має визначати, що буде законним»*.

Без великих зусиль продемонструвавши, що та частина права, в якій вони передусім зацікавлені (тобто право організації державного врядування, або публічне право), не має жодного стосунку до справедливості, правові позитивісти продовжують стверджувати, нібито це поширюється на все, що прийнято називати правом, у тому числі на право, спрямоване на підтримання спонтанного порядку. Тут вони зовсім випускають із уваги той факт, що правила, потрібні для підтримання дієвого спонтанного порядку, та правила, що керують організацією, мають цілком різні функції. Однак існування приватного права здається їм радше якоюсь аномалією, приреченою на зникнення. Для Радбруха воно недвозначно є «сферою вільної ініціативи, що лише тимчасово залишена в межах всеохопного публічного права й постійно зменшується»** , а для Ганса Кельзена «всякий справжній закон» — це умовний наказ посадовим особам застосовувати санкції***. Під впливом позитивістів ми й насправді наближаємося до такого стану, вони нам його немовби напрокували.

* Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie* (6th ed., Stuttgart, 1963), p. 179. Порівн. А.Врехт, *Political Theory* (Princeton, 1959), p.147: «Наука... нездатна вирішити, який стан речей насправді є справедливим. Думки різняться, й наука не може обрати ніякоїсь абсолютної».

** Gustav Radbruch, «Vom individualistischen zum sozialen Recht» (1930), передрук, у *Der Mensch im Recht* (Göttingen, 1957), p.39. Порівн. у його *Rechtsphilosophie*, p.224: «Соціалізм означав би майже цілковите розчинення приватного права в публічному».

*** Н.А.Л.Харт, *The Concept of Law* (Oxford, 1961), p.35, із посиланням на Кельзена (Н.Кельсен, *General Theory of Law and State*, Harvard, 1945): «Красти ке можна; якщо хтось украде, він буде покараний... Перша норма, якщо вона взагалі існує, міститься в другій нормі, яка є єдиною справжньою... Право — це первинна норма, що передбачає правову санкцію». Див. також Кельсен, 1957, p.248, де приватна власність подається як «публічна функція *par excellence*», а концепція «специфічної сфери 'приватних' інтересів» — як «ідеологічна» концепція.

Наполягання позитивістів на тому, нібито все, що внаслідок певного історичного розвитку сьогодні *зветься* «правом», має однаковий характер, призводить до вимоги, аби теоретики назвали цьому слову єдиного значення, яке охоплювало б усі випадки застосування слова «право», а все, що відповідає цій дефініції, визнавалося за право для будь-яких цілей. Однак після того як люди сторіччями билися за те, що вони вважали за «правопорядок», розуміючи під цим не будь-який порядок, нав'язаний владою, а порядок, утворений внаслідок дотримання людьми універсальних правил гідної поведінки; після того як термін «право» впродовж майже такого самого часу зумовлював сенс таких політичних ідеалів, як «принцип панування права», «правова держава», «поділ влади» й набагато старіша концепція права як захисту особистої свободи, та допомагав у конституційних документах обмежити способи ущемлення основних прав людини — після всього цього ми не можемо (без ризику перетворити на нісенітницю одну з визначальних прикмет західної цивілізації) стверджувати, як Х ампті-Дампті або професор Гленвіл Вільямс*: «Коли я вживаю слово, воно означає лише те, що я під ним розумію, — не більше й не менше!»**. Ми маємо принаймні визнати, що в певних контекстах, у тому числі юридичних, слово «право» має дуже специфічне значення, відмінне від того, в якому воно вживається в інших контекстах, і те, що називається правом у цьому специфічному сенсі, може відрізнятися за походженням, ознаками, функціями й можливим змістом від деяких інших формулювань, які також називаються «правом». Однак визначення права як продукту волі законодавця має наслідком не лише включення в «право» всіх виявів волі законодавця незалежно від змісту («право може мати будь-який зміст»***), а й думку, нібито зміст не має великого значення для встановлення відмінності між різними формулюваннями права й зокрема справедливості аж ніяк не може визначати фактичного змісту права, а радше закон визначає, що є справедливим. На

* Gianville Williams, «The Controversy concerning the Word 'Law'», *British Year Book of International Law*, XXII, 1945, виправлене вид. у P.Laslett (ed.), *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford, 1956); та «Language and the Law», *Law Quarterly Review* LXI/1945, LXII/1946.

** Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*, chapter VI.

*** Н.Келсен, «The Pure Theory of Law», *Harvard Law Review*, LI, 1935, p.517: «Правовим може бути будь-який зміст; немає такої людської поведінки, що не могла б стати змістом правової норми»; також *General Theory of Law and State* (Harvard, 1945), p.113; «Норми права можуть мати будь-який зміст».

відміну від старішої традиції вважати, що справедливість пере-
дує праву*, а принаймні деякі складові права обмежуються уяв-
леннями про справедливість, твердження, нібито законодавець є
творцем справедливості, стало найтипівішим догматом право-
вого позитивізму. Від Гоббсового «жоден закон не може бути
несправедливим»** до Кельзенового «справедливий — лише інше
позначення законного чи узаконеного»*** зусилля позитивістів
незмінно скеровувалися на дискредитацію концепції справедли-
вості як провідника у визначенні того, що таке закон.

«ЧИСТА ТЕОРІЯ ПРАВА»

У цьому центральному положенні правового позитивізму,
безперечно, прихована претензія не лише на те, що законода-
вець, який запроваджує суди, має зазначати, як їм виявляти
закон, а й на те, що законодавець створює зміст цього закону й
щодо цього має повну свободу дій. У своїй найрозвиненішій
формі — «чистій теорії права» Ганса Кельзена — цей резуль-
тат набуває правдоподібного вигляду завдяки наполегливому,
але вкрай оманливому вживанню слів у незвичайному, особли-
вому сенсі, яке вочевидь стало таким звичним для прихиль-
ників цього напрямку, що вони вже не усвідомлюють його.

По-перше, й наважливіше, задля забезпечення зв'язку між
«законом» і «правилом» Кельзен заміняє «правило» терміном
«норма», а потім, припускаючись насильства над мовою****, вжи-
ває останній термін для всього, що він називає «індивідуальни-
ми нормами», тобто для кожного імперативного формулювання
та кожного формулювання зі словом «повинен». По-друге, він
вживає термін «порядок» не для фактичного стану речей, а для
«норм», що диктують якийсь конкретний захід†, позбавляючи

* Порівн. цитати з Павла та Аккурсія вище, том 1, розд.IV, примітка до епіграфу.

** Thomas Hobbes, *Leviathan*, Pt 1, ch.13.

*** H.Kelsen, «The Pure Theory of Law», *Law Quarterly Review*, vol.50, 1934, p.482.

**** E.Bodenheimer, *Jurisprudence* (Harvard, 1962), p. 169, небезпідставно характеризує цей вжиток як *contradictio in adjecto* (термінологічну суперечність).

† Це, звичайно, тривалий час було законним слововжитком і набуло популярності серед соціологів завдяки Максowi Веберу, чий впливові погляди на стосунки між «правопорядком та економічним ладом» (див. «Legal Order and Economic Order» in *Max Weber of Law in Economy*

себе таким чином можливості зрозуміти, що деякі (але тільки деякі) правила поведінки за певних обставин можуть спричинити утворення порядку, який внаслідок цього треба відрізнити від інших норм*. По-третє, термін «існування» вживається для норми як синонім «чинності», а «чинність» визначається як логічно виведена з певного акту волі найвищої влади, тобто «базова норма»**. І нарешті, по-четверте, Кельзен вживає слова «ство-

and Society, ed. Max Rheinstein, Harvard, 1954) для нашої дискусії цілком непридатні й досить типово свідчать про поширену плутанину. Для Вебера «порядок» — це завжди щось «чинне» або «обов'язкове», що має примусово застосовуватися або міститися в юридичній максимі. Інакше кажучи, порядок існує для нього лише як організація, й існування спонтанного порядку ніколи не стає проблемою. Як і більшість позитивістів або соціалістів, він мислить у цьому відношенні антропоморфічно; він знає порядок лише у вигляді *таксису*, а не *космосу* й відтак сам собі закриває доступ до справжніх теоретичних проблем науки про суспільство.

* Див., напр., Kelsen, 1945, p.3: «Право — це порядок людської поведінки, а 'порядок' — це система правил»; *ibid.*, p.98: «...порядок, система норм. Саме цей порядок, або, що одне й те саме, ця організація...»; 1960, p.32: «'Порядок' — це система норм, єдність яких забезпечується тим, що всі вони мають одну підставу для чинності»; *Demokratie und Sozialismus* (Vienna, 1967), p. 100: «Адже юриспруденція — не що інше, як учення про порядок». Принаймні в одному місці Кельзен подає цілком слушну й підставну характеристику «природного» порядку, однак вочевидь вважає, що за допомогою цієї характеристики довів його метафізичний і нефактуальний характер. У своєму есе «Die Idee des Naturrechts» (1928), передрук, у його ж *Aufsätze zur Ideologiekritik*, ed. E. Topitsch (Neuwied, 1964), p.75, він пише: «Під 'природним' порядком розуміється такий, що ґрунтується не на людській (отже недостатній) волі, створюється не 'довільно', а виникає немовби 'сам собою', з якогось об'єктивно даного, тобто незалежно від суб'єктивної людської волі існуючого, однак зрозумілого для людини й відомого їй вихідного факту, з вихідного принципу, що його не створив первісно людський розум, однак здатний його відтворити. Цей об'єктивний факт, цей вихідний принцип — 'природа', або, за релігійно-персоніфікованим висловом, 'Бог'». Якщо «порядок» тлумачиться тут як фактичний порядок дій, «об'єктивний» — як даний незалежно від волі *будь-якої* особи, а «не створений людською волею» — як результат не людської діяльності, однак людського заміру, то це (за винятком останньої сентенції) стає не лише емпірично переконливим, а й фактично правильним для спонтанних суспільних устроїв твердженням.

** Kelsen, 1945, p.40: «Існування правової норми — це її чинність». Порівн. *ibid.*, pp.30, 155, 170, а також 1957, p.267: «Якщо ми говоримо, що норма 'існує', ми маємо на увазі, що норма юридично чинна». Так

рення», «запровадження» або «встановлення» (*erzeugen* або *setzen*) для всього, що «запроваджується людськими актами»*, тож не тільки наслідки людського заміру, а й такі спонтанні утворення, як правила мови, обичайності чи етикету, мають вважатися за «встановлені, тобто позитивні норми»**.

Ці два останні приклади слововжитку разом створюють *подвійну* двозначність. Твердження, нібито норма виникла в той чи інший спосіб, може означати: 1) *або* те, що зміст цієї норми було сформовано в конкретний спосіб, *або* те, що такій існуючій нормі було надано чинності в якийсь конкретний спосіб; 2) *або* те, що цей зміст було свідомо винайдено за допомогою розумового процесу, *або* те, що він є «результатом людської діяльності, але не людського заміру» (тобто «природним») в одному зі значень, в яких це слово вживалося в минулому).

само 1960, р.9: «Словом 'чинність' ми позначаємо специфічне існування норми».

* Kelsen, 1945, pp.115-122.

** Kelsen, 1960, р.9: «Оскільки факт звички встановлюється актами людської поведінки, то й створені звичкою норми встановлюються актами людської поведінки, а отже, як і норми, що становлять суб'єктивний сенс законодавчих актів, вони є *встановленими*, тобто *позитивними* нормами». Мені важко повірити в логічність того, що в таких висловлюваннях, як наведені нижче, виділені мною курсивом слова вживаються в значенні то надання чинності, то визначення змісту правила: 1945, р.113: «Норма стає чинною нормою права завдяки тому факту, що її створено згідно з визначеним правилом, і лише завдяки цьому»; *ibid.*, р.392: норми позитивного права *«виводяться з примхливої волі людської влади»*; 1957, р. 138: «позитивне право... *створене людиною»*; *ibid.*, р.25: «Норма належить до певного правопорядку лише в тому випадку, якщо вона *виникла* певним шляхом»; *ibid.*, р.251: «звичаєве право — право, *створене* в особливий спосіб»; *ibid.*, р.289: «суспільний порядок, названий 'правом', намагається *спричинити певну поведінку людей*, що її вважає за доцільну *законодавець*»; це здається вочевидь пов'язаним із визначенням *змісту* права; «On the Pure Theory of Law», *Israel Law Review*, I, 1966, р.2: «Аби зробити норму права 'позитивною', її треба 'встановити', сформулювати, запровадити або, застосовуючи риторичну фігуру, 'створити' актом якоїсь людської істоти»; *Aufsätze zur Ideologiekritik*, р.85: «Норми позитивного права є чинними... завдяки тому, що їх створено у певний спосіб і *встановлено* певною людиною». І нарешті, мушу зізнатися, я був цілком приголомшений сенсом такого висловлювання, як у праці «Drei Lehre von den drei Gewalten oder Funktionen des Staates», *Kant-Festschrift der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* (Berlin, 1924), р.220: «Навіть так зване звичаєве право встановлюється, є 'позитивним', є продуктом правотворчості, хоча й не *правовстановлення*».

Обсяг книжки не дозволяє нам проаналізувати курйозну заяву, нібито «чиста теорія права» — це «нормативна наука» або те, що означає цей термін*. За загальним визнанням, це не емпірична наука, вона може претендувати на звання науки хіба що в тому сенсі, в якому є науками логіка або математика. Фактично вона лише розвиває висновки зі свого визначення «права», з якого випливає, що «існування» норми — те ж саме, що її «чинність», і що ця чинність визначається можливістю її логічного виведення з якоїсь гіпотетичної «базової норми», хоча фактуальний елемент «ефективності» всієї системи норм, до якої вона належить, також входить сюди якимось чином, який так і не було задовільно пояснено. Ця дефініція поняття права постулюється як єдино можлива й значуща, і, подаючи як «пізнання» те, що є просто наслідками прийнятого визначення, «чиста теорія» претендує на право заперечувати (або вважати безглуздими) ті формулювання, де термін «право» вживається в іншому, вужчому сенсі. Це особливо стосується важливого твердження, нібито неможливо відрізнити ту правову систему, де домінує принцип панування права (або врядування за законом, *Rechtsstaat*), від тієї, де його не існує, й нібито тому кожний правопорядок, навіть той, де повноваження влади цілком необмежені, є прикладом принципу панування права**.

* Таке дослідження показало б, що Кельзенова концепція «науки», яка «намагається виявити природу самого права» (1957, р.226), ґрунтується на тому, що Карл Поппер назвав «методологічним есенціалізмом, тобто теорією, за якою мета науки — виявляти сутності та описувати їх за допомогою дефініцій» (K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, new ed. Princeton, 1963, vol.1, p.32). Внаслідок цього Кельзен подає як «пізнання» те, що є лише наслідками певної дефініції, й вважає себе правомочним вважати хибними (або безглуздими) всі формулювання, в яких термін «право» вживається в іншому або вужчому сенсі, ніж той, в якому вживає його він, визнаючи за єдино законний. Отже, «чиста теорія права» є однією з тих псевдонаук на кшталт марксизму чи фрейдизму, що подаються як незаперечні, бо всі їх формулювання правильні за визначенням, однак нічого не повідомляють нам про фактичний стан справ. Тому Кельзен не турбується виставляти, як він зазвичай робить, хибними чи безглуздими ті твердження, де термін «право» вживається в іншому сенсі.

** Твердження, нібито кожна держава є правовою (*Rechtsstaat*) і принцип панування права логічно існує в будь-якій державі, багаторазово зустрічається в працях Кельзена. Див., напр., *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (Tübingen, 1911), p.249, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (Tübingen, 1922), p. 190; 1935, p.486; 1960, p.314.

Висновки, зроблені з якоїсь дефініції, аж ніяк не можуть повідомити нам щось про конкретні речі, що спостерігаються в світі фактів. Однак наполягання на тому, що термін «право» має вживатися лише в цьому конкретному сенсі й жодні подальші розрізнення між різними типами права недоречні для правової «науки», має визначену мету: дискредитувати певну концепцію, якою тривалий час керувалися законодавство та рішення судів і впливу якої ми завдячуємо розвитком спонтанного порядку вільного суспільства. Ця концепція полягає в тому, що примус узаконений лише в випадках примусового застосування загальних правил гідної поведінки, що однаково застосовні до всіх громадян. Мета правового позитивізму — зробити примус заради конкретних цілей чи якихось особливих інтересів так само законним, як і його застосування для збереження підвалин спонтанного порядку.

Як мало правовий позитивізм насправді допомагає нам пересвідчитися в тому, що є законом, найясніше видно там, де це має найбільше значення, тобто коли судді потрібно визначити, яке правило застосовувати в конкретній справі. В усіх випадках відсутності спеціальної настанови з боку законодавця (а часто судді справді повідомляється лише те, що він має бути справедливим!) той факт, що санкція законодавця надає його рішенням «сили закону», нічого не говорить про те, який саме закон має застосовувати суддя. Його зобов'язує не лише визначення законодавцем конкретних правил як юридично чинних, а й внутрішні вимоги системи, якої ніхто свідомо не збирався створювати як одне ціле, окремі складові якої, можливо, ще навіть чітко не сформульовано й яка, попри свою схильність до певної послідовності, насправді ніколи не буває цілком логічною. Безперечно, існує — незалежно від волі й навіть знання законодавця — така система правил, якій всі підкоряються й до якої законодавець нерідко відсилає суддю. Цілком законний сенс має твердження, що суддю може зобов'язувати закон, конкретного змісту якому не надавав ані він сам, ані законодавець, тож він існує незалежно від обох, і суддя може виявити, а може не виявити його, оскільки цейзміст лише прихований в усій системі правил і її стосунках із фактичним порядком дій. Ясно також, що суддя може винести хибне рішення, яке хоча й стає юридично чинним (набуває «силу закону»), все ж таки в певному важливому сенсі суперечить законowi. Там, де суддівське рішення набуло «силу закону», однак водночас «суперечить законowi», слово «закон» вочевидь уживається в двох різних значеннях; їх треба відрізнити одне від одного, проте вони сплутуються,

коли «окрема норма», встановлена суддею, тлумачиться так само, що й норма права, яку він порушує. Для судді питання чинності тієї чи іншої норми вирішується не логічним виведенням з акту, що надав йому повноваження наказувати примусове застосування цієї норми, а лише звертанням до прихованого сенсу системи, що фактично існує незалежно від його чи законодавця волі.

Постійне вживання Кельзеном і його послідовниками таких термінів, як «створення», для характеристики процесу надання чинності правилам і наказам та навіть цілим системам норм, що існують у звичайному значенні цього слова (тобто про них знають і їм підкоряються) й існували, можливо, задовго до того незалежно від законодавця (і навіть поза його свідомістю), незмінно призводить їх до тверджень, що не випливають із їхніх засновків. Важливі наслідки має той факт, що якась система норм, що їй законодавець надає чинності, за змістом може не бути наслідком його заміру, а існує незалежно від його волі, тож він ані припускає, ані вважає себе здатним замінити існуючу систему визнаних норм цілком новою, визнаючи деякі із встановлених правил за безсумнівні. Це означає, що в багатьох випадках, коли законодавець волів би переформулювати закон, він не може створювати будь-які норми, а зобов'язаний дотримуватися вимог дорученої йому частини системи. Інакше кажучи, *саме весь комплекс правил, фактично дотримуваних у даному суспільстві, зумовлює доцільність або необхідність примусового застосування того чи іншого правила.* Хоча ці дві сукупності правил можуть частково бути однаковими, проте перша може містити такі, що не потребують примусового застосування, бо їм усі підкоряються, тимчасом як до другої можуть входити норми, яких добровільно не дотримуються, однак їх дотримання важливе з тих самих причин, що й дотримання перших, тож люди, які підкоряються першим правилам, мають підстави вимагати підкорення також і другим. Звичайно, доки таким правилам не надано юридичної чинності, вони, за визначенням позитивістів, ще не становлять «норм», тобто закону, й не «існують» як норми права. За допомогою цього виверту доводиться, що вони «створюються» примхливою волею законодавця. Однак це твердження, яке незважаючий читач може віднести на рахунок змісту правил, що буде помилкою, обернулося тавтологією, яку неможливо спростувати за допомогою прийнятих дефініцій. Незважаючи на це, зазвичай знаходять підтримку такі твердження, як те, що норми позитивного права «виводяться з примхливої волі якогось людсь-

кого авторитета)*, що «норми, які диктують людську поведінку, можуть походити лише від волі, а не від розуму людини»**, або що «'позитивне' право означає право, створене діями людей, що існують у часі та просторі»***.

Постійне вживання таких формулювань породжує *suggestio falsi* [намову хибного], якій, схоже, часто піддаються ті, хто їх вживає: нібито зміст закону завжди й обов'язково визначається актом нічим не обмеженої людської волі. Однак нерідко на головне питання: яку норму треба застосовувати в тому чи іншому випадку — не можна відповісти за допомогою логічного висновку з якогось вияву волі й вирішити його можна не якимось вольовим актом, а лише в процесі логічних міркувань, які виявлять ту норму, застосування якої в конкретному випадку задовольнить вимогу придатності для загального застосування без колізії з іншими визнаними нормами. Коротко кажучи, первісне твердження «чинний закон — це завжди встановлений закон» можна виправити, якщо визначити «встановлений» як «зроблений чинним», а «зроблений чинним» як «фактично застосований владою». Звичайно, не це малося на увазі, коли первісно стверджувалося, нібито всякий чинний закон має бути «встановленим». Таке визначення закону також не звільняє суддю від необхідності вирішувати, що є законом, — воно може навіть змусити його послатися при цьому на «природне право», на яке його спрямував законодавець і яке складається з норм, існуючих (у звичайному сенсі цього слова) незалежно від волі законодавця. Отже, існування визнаної процедури визначення того, що треба вважати за справедливе, не виключає залежності цієї процедури від існуючого уявлення про справедливість — навіть якщо для більшості проблеми, які можуть виникати, таким посиланням на загальні принципи справедливості запобігає настанова про якусь конкретну відповідь.

Отож наполягання на тому, що слово «закон» має завжди вживатися та тлумачитися в сенсі, наданому йому правовими позитивістами, й особливо на тому, що різниця між функціями двох типів норм, фактично встановлюваних законодавчими органами, неважлива для правознавства, має певну мету. Вона полягає в усуненнібудь-яких обмежень прав законодавця, що випливали б із припущення, нібито він уповноважений законодавствувати лише в тому сенсі, який істотно обмежує зміст

* Kelsen, 1946, p.392

** Kelsen, 1957, p.20.

*** Kelsen, 1957, p.295.

усього, що він може перетворювати на закон. Інакше кажучи, це спрямовано проти ідеї, найвідвертіше висловленої Джоном Локком: «законодавчі повноваження — це повноваження діяти *в конкретний спосіб*... Ті, хто має ці повноваження, повинні встановлювати лише загальні норми»*.

У цьому відношенні правовий позитивізм являє собою просто ідеологію соціалізму (якщо можна застосувати назву цієї найвпливовішої та найшанованішої форми конструктивізму до всіх його різноманітних форм) і всемогутності законодавчої влади. Це ідеологія, що народилася з бажання досягти повного контролю над суспільним устроєм і віри в те, що в нашій владі свіdomo визначати в будь-який спосіб за своїм уподобанням кожний аспект цього суспільного устрою.

У випадку чистої теорії права цей ідеологічний характер стає найпомітнішим завдяки тому запалу, з яким цю теорію застосовують її прихильники, аби виставити бездоказовими й ідеологічно інспірованими певні важливі висновки, зроблені іншими щодо значення права. Право — в тому специфічному сенсі, в якому цей термін постійно (хоча й не завжди послідовно) вживався з античних часів, розумілося довгою низкою новочасних авторів (від Гроція через Локка, Г'юма й Бентама аж до Еміля Бруннера) як невід'ємне від приватної власності й водночас як необхідна умова особистої свободи. Таке розуміння слушне щодо загальних правил гідної поведінки, необхідних для утворення спонтанного порядку, однак, звичайно, воно є хибним щодо тих специфічних наказів, яких вимагає управління організацією. З іншого боку, для тих, хто робить повноваження законодавця доконечно необмеженими, особиста свобода стає «безповоротно загиблою»**, й свобода починає означати виключно колективну свободу спільноти, тобто демократію***. Отож правовий позитивізм теж став головною ідеологічною підпорою необмежених повноважень демократії.

* M.J.C.Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford, 1967), p.63; ґрунтується насамперед на праці John Locke, *Second Treatise of Government*, XI, para. 142: «Вони мають правбити через *оприлюднені встановлені закони*, які не змінюватимуться від справи до справи, а становитимуть одне правило для багатого й бідного, для придворного фаворита й простого землероба».

** Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Tübingen, 1920), p. 10: «по суті безповоротно загибла свобода індивідуума», яка в 2-му вид. (1929, p. 13) стає «по суті неможливою свободою індивідуума».

*** Kelsen, 1957, p.23: «Демократія за самою своєю природою означає свободу».

Однак якщо воля більшості має бути необмеженою, звичайно, визначати зміст закону можуть лише конкретні цілі цієї більшості. «Отже, — стверджує Кельзен, — з точки зору раціонального пізнання існують лише інтереси людей, а відтак — зіткнення інтересів. Розв'язати їх можна чи то задоволенням одного інтересу за рахунок іншого, чи то досягненням компромісу між конфліктуючими інтересами. Довести правильність одного чи іншого рішення неможливо»*.

Демонстрація відсутності *позитивного* мірила справедливості використовується тут для доведення неможливості існування будь-якого об'єктивного мірила справедливості, яким можна було б скористатися для визначення чинності або нечинності норми права**. Можливість існування якогось негативного мірила, що дозволило б нам усунути певні норми як несправедливі, навіть не розглядається.

Однак у минулому саме прагнення справедливості створило систему загальних правил, які, в свою чергу, стали підложжям і охороною спонтанного порядку, що розвивався. Для спричинення такого порядку зумовлювати конкретний зміст правил, які вважатимуться за справедливі (або принаймні не вважатимуться за несправедливі), не обов'язково має ідеал справедливості. Потрібне лише якесь негативне мірило, яке дозволить нам поступово усунути правила, що виявилися несправедливими, бо не піддалися універсалізації в межах системи інших правил, чинність яких не підлягає сумніву. Тож принаймні можна собі уявити кілька різних систем правил гідної поведінки, що відповідають цьому критерію. Факт існування різних уявлень про справедливе не виключає можливості того, що негативне мірило несправедливості може виявитися тим об'єктивним критерієм, якому відповідатимуть кілька різних систем таких правил, однак не всі. Прагнення ідеалу справедливості (як і ідеалу істини) не означає, що нам відомо, що таке справедливість (або істина). Воно означає лише те, що нам відомо, що ми вважаємо за несправедливе (або хибне). Відсутність несправедливості — необхідний, але недостатній вирішальний чинник належних правил. Відкритим залишається питання, чи можеспричинити (принаймні за існуючого стану знань про певне фізичне середовище) наполегливе застосування цього негативного мірила процес конвергентної

* Kelsen, 1957, pp.211.

** Див. *ibid.*, p.295: «Той, хто заперечує справедливість такого [тобто будь-якого позитивного] «права» й стверджує, що це так зване право не є «справжнім» правом, повинен це довести, а таке доведення неможливе через відсутність об'єктивного критерію справедливості».

еволюції, як ми це припускали, тобто чи відповідатиме цьому критерію цілком лише одна така система.

Характеризуючи тут Кельзенову чисту теорію права як ідеологію, ми не дорікаємо їй за це, хоча прихильники цієї теорії обов'язково сприймуть це саме так. Оскільки кожний соціальний лад спирається на якусь ідеологію, то нею має бути й будь-яке формулювання критеріїв, за допомогою яких ми можемо визначити належне для такого ладу право. Ми вважаємо за важливе показати, що це стосується також чистої теорії права, лише тому, що її автор пишається своєю здатністю «викрити» всі інші теорії права як ідеології* і тим, що він створив єдину теорію, яка не є ідеологією. Цю критику ідеологій (*Ideologiekritik*) деякі з послідовників Кельзена вважають навіть за одне з найвищих його досягнень**. Втім, оскільки підтримувати будь-який культурний порядок можна лише за допомогою ідеології, Кельзену вдалося лише замінити одну ідеологію іншою, яка постулює, що будь-який порядок, підтримуваний силою, належить до одного типу й заслуговує на звання правопорядку — термін, який до того вживався для характеристики конкретного типу порядку, цінованого за те, що він забезпечував особисту свободу. Попри те, що в рамках Кельзенової системи мислення його твердження тавтологічно правильне, він не має права постійно стверджувати***, нібито інші формулювання, де, як йому відомо, термін «право» вживається в іншому сенсі, неправильні. Що має значити слово «право», ми можемо довідатися лише від тих, хто вживав його під час формування нашого суспільного порядку з наміром надати йому цього значення; не можна приписувати цьому слову сенс, який охоплює всі без винятку приклади його

* Наприклад, у «Was Ist die Reine Rechtslehre?» in *Demokratie und Rechtsstaat, Festschrift für Z.Giacometti* (Zürich, 1953), p.155: «Із багатьох представлених у традиційній юриспруденції доктрин та, що вказує на «чисту теорію права» як на політичні ідеології...».

** Див. редакторський вступ до книжки Кельзена *Aufsätze zur Ideologiekritik*, ed E.Topitsch (Neuwied, 1964).

*** Наприклад, у праці «Die Lehre von den drei Gewalten oder Funktionen des Staates» in *Kant-Festschrift zu Kant's 200 Geburtstag*, ed. Internationale Vereinigung für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie (Berlin, 1924), p.219: «Натомість ми маємо погодитися з тим, що під 'законом' в понятті законодавства треба розуміти лише загальну норму... Слово 'закон' асоціюється в нас виключно або ж переважно з загальними або абстрактними нормами»; також 1945, p.270: «Під 'законодавством' як функцією ми навряд чи можемо розуміти щось інше, ніж створення загальних норм права».

вжитку. Ті люди, на відміну від Кельзена, безперечно, *не* мали на увазі під правом якийсь «соціальний метод», що застосовує силу, а вживали це слово задля відрізнення конкретного «соціального методу», конкретного типу обмеження застосування сили, який вони намагалися відокремити від інших, назвавши його правом. Застосування загальних правил, забезпечених правовою санкцією, для спричинення формування самопідтримуваного порядку та спрямування організації на конкретні цілі за допомогою наказів — це, безумовно, де однакові «соціальні методи». І якщо внаслідок випадкового історичного розвитку термін «право» став уживатися в зв'язку з обома цими відмінними методами, то, безперечно, метою дослідження не повинно бути збільшення плутанини, яка утворюватиметься, якщо ми наполягатимемо на віднесенні різних ужитків цього слова до однієї дефініції.

Той факт, що людина ненавмисно спричинила самопідтримуваний фактуальний порядок суспільного космосу, прагнучи ідеалу, який назвала справедливістю й який не зазначав конкретно окремі вчинки як справедливі, а лише вимагав від людини виявлення таких правил, що їх можна було б послідовно застосовувати до всіх, та наполегливого вдосконалення системи традиційних правил, аби запобігти будь-яким суперечностям між окремими правилами внаслідок їх узагальнення, означає, що розуміння, тлумачення, вдосконалення цієї системи й навіть з'ясування її конкретного змісту можливе лише за умови звернення до цього ідеалу справедливості. Саме про цей ідеал пам'ятали люди, коли відрізняли правопорядок від деспотичного врядування й відтак вимагали його дотримання від своїх суддів.

Не лише такі рішучі опоненти позитивізму, як Еміль Брунер*, а й зрештою такі переконані позитивісти, як Густав Радбрух**, визнавали, що саме загальне поширення позитивізму

* E. Brunner, *Justice and the Social Order* (New York, 1945), p. 7: «Тоталітарна держава — це не що інше, як правовий позитивізм у політичній практиці».

** G. Radbruch, *Rechtsphilosophie* (4th ed. by E. Wolf, Stuttgart, 1950), p. 355: «Цю точку зору на закон та його чинність (ми називаємо її позитивістською доктриною) юристи й народ зробили беззахисними перед законами навіть із довільним і злочинним змістом. Вона зрештою урівнює право із силою: право лише там, де сила». Див. також *ibid.*, p. 352: «Позитивізм із своїм переконанням 'закон є закон' насправді зробив німецьких юристів беззахисними перед законами довільного й злочинного змісту. До того ж позитивізм аж ніяк не спроможний власними силами обґрунтувати чинність законів Він вважає, що чинність законів доводиться вже наявністю сили для їх запровадження».

зробило охоронців закону беззахисними перед новим наступом деспотичного правління. Після того як їх умовили погодитися з визначенням права, за яким кожна держава була правовою, їм не залишалося нічого іншого, як діяти на підставі погляду, що його Кельзен схвалює заднім числом, стверджуючи, нібито «з точки зору правознавства, право (*Recht*) за нацистів було правом (*Recht*). Можна шкодувати за цим, але не можна заперечувати, що це було право»*. Однак така думка стала можливою саме внаслідок панівного позитивістського визначення права.

Треба визнати, що в цьому відношенні комуністи були принаймні відвертіші, ніж такі соціалісти, як Кельзен, які наполягали на тому, що їхнє своєрідне визначення права було єдино законним, і нишком виводили немовби констатації факту з того, що насправді було лише дефініцією права, відмінною від передбаченої тими, чиї твердження вони збиралися спростовувати. Перші теоретики комуністичного права принаймні відверто визнавали, що комунізм означає «перемогу соціалізму над будь-яким правом» і «поступове відмирання права як такого», оскільки «в соціалістичному суспільстві... будь-яке право перетворюється на адміністрацію, а будь-які встановлені норми — на розсуд і міркування корисності»**.

* Hans Kelsen, *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, ed. F.M.Schmoelz (Salzburg, 1963), p. 148. Згідно з цим поглядом, дії кожного судді минулих часів, який не був юридично незалежним і підкорявся наказові абсолютного монарха вирішувати справи в протилежний загальноновизнаним нормам правосуддя спосіб, все ж таки мали вважатися за відповідні закону. Ті судді, що за правління нацистів підкорялися таким наказам під тиском того, що вони вважали за авторитарний примус, варті нашого співчуття; однак стверджувати, нібито їхні дії керувалися законом, значить лише спричиняти плутанину. Характерно, що цю концепцію перейняв (мабуть, через британських правознавців-соціалістів — див. *The Constitution of Liberty*, chap. 16, sect.5) Г.Дж.Ласкі (H.J.Laski, *The State in Theory and Practice*, London, 1934, p. 177): «Гітлерівська держава є правовою державою нарівні з Британією чи Францією — в тому сенсі, що диктаторську владу було перетворено фігуром на правопорядок».

** Щодо посилань та інших цитат див. мою книжку *The Constitution of Liberty* (London/Chicago, 1960), p.240 і примітки; щодо коментарів Кельзена — його *The Communist Theory of Law* (New York, 1955).

ПРАВО ТА МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ

Хоча ми не можемо проаналізувати тут увесь комплекс проблем, пов'язаних із стосунками права і моральних засад, що останнім часом багато обговорювалися*, кілька моментів маємо все ж таки розглянути, і в першу чергу зв'язок цього питання з правовим позитивізмом. Адже завдяки праці професора Х.Л.А.Харта, яка в більшості аспектів здається мені одним із найдієвіших критичних аналізів правового позитивізму, ця назва тепер часто вживається для зазначення «простої думки, нібито відтворення або задоволення законами певних вимог моралі — аж ніяк не аксіома», а сам професор Харт, котрий обстоює цей погляд, через це подається як позитивіст**. Однак попри те, що я відхиляю розглянуті нами вище положення позитивізму, я не бачу підстав заперечувати проти наведеного твердження Харта, якщо кожне слово в ньому занотовано точно. Безперечно, багато які норми права не мають відношення до моральних норм, а деякі можуть становити безсумнівно чинне право попри свою суперечність визнаним нормам моралі. Його твердження не виключає й того, що в деяких випадках суддя змушений звертатися до існуючих моральних норм за виявленням змісту закону; зокрема це стосується тих випадків, коли визнані норми права недвозначно посилаються на такі моральні поняття, як «доброчесність» тощо, або ж мовчазно передбачають дотримання деяких інших правил поведінки, які раніше не потребували примусового застосування, однак потребують загального підкорення, для того щоб раніше сформульовані норми права гарантували порядок, якому вони мають сприяти. Закони всіх країн рясніють такими посиланнями на існуючі моральні переконання, які суддя може наповнити змістом лише на підставі своєї обізнаності з ними.

Зовсім інше питання — чи є існування міцних і поширених моральних переконань із будь-якого приводу само по собі виправданням для їх примусового застосування. Відповідь, схоже,

* Насамперед у зв'язку з британським *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution* (London, Cmd 247, 1957), відомим як «Звіт Вулфендена», та його обговорення лордом Девліном у лекції, прочитаній ним у Британській академії наук: «The Enforcement of Morals», *Proceedings of the British Academy*, XLV, 1959. Див., зокрема, Н.Л.А.Харт, *Law, Liberty, and Morality* (Oxford, 1963) та Lon L.Fuller, *The Morality of Law* (Yale, 1964).

** R M.Dworkin, «The Model of Rules», *University of Chicago Law Review*, vol.35, 1967, передрук, у Robert S.Summers, *Essays in Legal Philosophy* (Oxford, 1968).

полягає в тому, що застосування примусу всередині якогось спонтанного порядку можна виправдати лише там, де це необхідно для захисту приватної сфери людини від втручання інших, але його не слід застосовувати для втручання в цю сферу, якщо це не викликано необхідністю захистити інших. Право служить суспільному порядку, тобто стосункам між людьми, тому дії, які не впливають ні на кого крім тих, хто їх чинить, не повинні підлягати правовому регулюванню, хоч би як суворо вони регулювалися звичаєм і мораллю. Важливість цієї свободи індивідуума в межах його захищеної сфери й усюди, де його діяльність не суперечить цілям діяльності інших, пояснюється, насамперед тим фактом, що розвиток звичаїв і моральних засад — це, на відміну від застосування одностайних норм права процес досвідний, тобто процес, у якому альтернативні норми конкурують між собою й найефективніші відбираються внаслідок успіхів групи, яка їх дотримує, і зрештою можуть придатися як взірці для відповідного законодавства. Не можна сказати, що приватна поведінка людей у деяких аспектах, особливо в тому, що стосується відтворення, не має великого значення для майбутнього кон-кретної групи, до якої вони належать. Однак усе ж таки сумнівно, чи може членство в якійсь спільноті надавати людині право на законний інтерес до перспектив відтворення інших членів тієї самої спільноти або чи не краще регулюється це питання різною плодючістю груп, яка стане наслідком свободи.

Ще одне досить важливе питання: наскільки існуючі моральні стандарти визначають не лише повноваження законодавця, а й навіть межі застосування визнаних принципів права? Це має особливе значення в зв'язку з ідеалом, що лежить в основі «відкритого суспільства»: до всіх людей мають застосовуватися однакові правила. Це ідеал, до якого, сподіваюся, ми поступово наближуватимемося, бо він здається мені необхідною умовою загального мирного ладу. Однак я дуже побоююся, що досягнення цього ідеалу радше уповільнять, аніж прискорять будь-які нетерплячі спроби підштовхувати до нього. Такі спроби просунути в розвитку якогось принципу далі, ніж це дозволяє загальний настрій, здатні спричинити реакцію, яка на тривалий час відсуне навіть те, чого можна було б досягти поміркуванішими зусиллями. Хоча абсолютний ідеал я вбачаю в такому стані речей, коли державні кордони більше не становитимуть перешкоди для вільного пересування людей, я переконаний, що будь-яка спроба здійснити цей ідеал у найближчі часи призвела б до відродження сильних націоналістичних настроїв

і відходу з уже завойованих позицій. Хоч би як сучасна людина схвалювала в принципі ідею застосування однакових правил до всіх людей, насправді вона ладна припустити це лише для тих, кого вважає за рівних собі, й лише поступово навчається збільшувати коло таких людей. Законодавство мало що може зробити, аби прискорити цей процес, і багато — аби повернути його назад, збудивши почуття, які вже зсякають.

Однак чільний пункт, на якому треба на закінчення ще раз наголосити, полягає в тому, що відмінність між моральними та правовими нормами — це не те саме, що відмінність між спонтанно розвинутими й свідомо створеними нормами; адже більшість норм права спершу також було свідомо створено. Скоріше це відмінність між тими нормами, до яких треба застосовувати визнану процедуру примусового застосування призначеним органом влади, й тими, для яких це не потрібно, а відтак, ця різниця втратила би будь-яке значення, якби всі визнані правила поведінки, в тому числі ті, що їх суспільство вважає за моральні норми, мали застосовуватися примусово. Проте необхідність примусового застосування норм, а отже, тлумачення їх як закону зумовлюється не лише спеціальним зазначенням можливості примусового застосування органом влади окремих норм, а й нерідко впливає із взаємозалежності певних груп норм, де дотримання кожної потрібне для досягнення того, для чого призначені норми, раніше визначені як забезпечені правовою санкцією; збереження неперервного загального порядку дій. Якщо такі норми застосовуються тому, що сприяють порядку, на існування якого всі розраховують, то це, звичайно, не виправдовує застосування інших визнаних норм, які не впливають так само на існування цього порядку дій між людьми.

Інакше кажучи, може існувати сукупність норм, регулярне дотримання яких спричиняє фактичний порядок дій; деякі з них уже мають юридичну чинність, надану їм органом влади, а інші, можливо, дотримуються лише фактично або приховуються в тих, що вже набули чинності, тобто другі можуть виконувати своє призначення лише за умови дотримання перших. Отже, надання юридичної чинності певним нормам має розглядатися як уповноваження судді вважати так само чинними ті, що приховуються в них, попри те, що до того їх ніколи спеціально не затверджував законодавець або не забезпечував правовою санкцією суд.

«ПРИРОДНЕ ПРАВО»

Одним із головних джерел плутанини в цій галузі є те, що всі теорії, які протистоять правовому позитивізму, об'єднуються до купи й тавруються однією хибною назвою «природне право», хоча деякі з них не мають нічого спільного між собою окрім свого протистояння позитивізму. На цій помилковій дихотомії сьогодні наполягають насамперед позитивісти, оскільки згідно з їхнім конструктивістським підходом закон може бути продуктом заміру або людської істоти, або якогось надлюдського інтелекту*. Однак, як ми бачили, термін «природний» раніше вживався для ствердження того, що право є наслідком не якогось розумного заміру, а процесу еволюції та природного добору, — ненавмисним наслідком, функцію якого ми можемо навчитися розуміти, але теперішнє значення якого може бути цілком відмінним від наміру його творців.

Тож позиція, яка обстоюється в цій книжці, позитивістами, мабуть, також буде репрезентована як природна теорія права. Однак попри те, що тут розвивається інтерпретація, яку в минулому деякі з її прихильників теж називали «природною», цей широковживаний термін є таким оманливим, що його краще уникати. Щоправда, навіть сьогодні слова «природний» та «природа» вживаються в кількох цілком різних значеннях, але це ще одна підстава для його уникнення в наукових дискусіях. Коли ми говоримо «природа» або «природний», аби схарактеризувати сталій устрій зовнішнього, матеріального світу й протиставити його чомусь надприродному або штучному, ми, безперечно, маємо на увазі щось інше, ніж тоді, коли вживаємо ці слова, аби зазначити, що те чи інше є складовою природи якоїсь речі**. У першому

* Нездатність філософів-позитивістів уявити собі третю можливість, окрім концепції винаходу правил людським розумом або надлюдським інтелектом, дуже чітко виявляється у висловлюванні Огюста Конта в його *Systeme de la Politique Positive* (Paris, 1854), vol.1, p.356, щодо «неминучої вищості продемонстрованої моралі над виявленою». Це та сама концепція, яку ми знов-таки знаходимо в Кельзена («On the Pure Theory of Law», *Israel Law Review*, I, 1966, p.2), який стверджує: «Природне право, за останнім дослідженням,— це божественне право, бо якщо припустити здатність природи створити право, то вона мусить мати волю, а ця воля може бути лише волею Господа, яка виявляється в створеній ним природі». Ще чіткішою стає ця думка в есе, на яке Кельзен при цьому посилається: «Die Grundlage der Naturrechtslehre», *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, XIII, 1963.

** Див. David Hume, *Treatise Part III, sec.II, Works II*, p.258: «Там, де винахід очевидний і абсолютно необхідний, його буде так само пра-

сенсі культурні явища, безперечно, не є природними, тимчасом як у другому те чи інше культурне явище, звичайно, може становити складову природи певних культурних структур, тобто бути невід'ємним від них.

Хоча не можна виправдати подання правил гідної поведінки як природних у тому сенсі, що вони становлять складову якогось зовнішнього й вічного порядку речей чи назавжди невід'ємні від непорушної природи людини, або навіть у тому сенсі, що розум людини складений раз і назавжди таким чином, що вона мусить погоджуватися з цими конкретними правилами поведінки, з цього не випливає, що правила поведінки, якими людина фактично керується, завжди є наслідком її свідомого вибору, або що вона здатна сформувати суспільство, засвоївши будь-які правила за своїм вибором, або що ці правила не можуть бути даними їй незалежно від будь-чєї волі й у цьому сенсі існувати *об'єктивно*. Іноді вважається, що лише істинне для всіх можна розглядати як об'єктивний факт і тому все характерне для конкретного суспільства таким вважати не можна*. Однак це, безперечно, не випливає зі звичайного значення слова «об'єктивний». Погляди й думки, що формують устрій суспільства, так само як і сам кінцевий устрій цього суспільства, не залежать від будь-чєго рішення й часто їх неможливо змінити будь-яким конкретним вольовим актом; тож у цьому сенсі їх треба розглядати як об'єктивно існуючий факт. Відтак результати людської діяльності, не спричинені людським заміром, цілком можуть бути об'єктивно даними нам.

Отже, еволюційний підхід до права (та до всіх інших суспільних інститутів), який тут обстоюється, має не більше спільного з раціоналістичними теоріями природного права, ніж із правовим позитивізмом. Він однаково відхиляє тлумачення права і як витвору якоїсь надприродної сили, і як свідомого витвору людського розуму. Він аж ніяк не стоїть між правовим позити-

вильно назвати природним, як і все, що походить безпосередньо від первісних принципів, без втручання думки чи розуму. Правила справедливості *штучні*, але вони не *довільні*. Не буде також помилкою назвати їх *Законами Природи*, якщо під природним розуміти спільне для всіх видів або навіть обмежити його значення невід'ємністю від цих видів». Див. також К.Р.Поппер, *The Open Society and its Enemies* (Princeton, 1963), I, pp.60ff., зокрема р.64: «Майже всі непорозуміння походять від одного підставово хибного уявлення: переконаності в тому, що 'умовність' означає 'довільність'».

* Див., напр., Е.Вестермарк, *Ethical Relativity* (London, 1932;), p.183: «під 'об'єктивністю' мається на увазі 'універсальність'».

візмом і найприроднішими теоріями права, а відрізняється від того й іншого за виміром, відмінним від того, за яким вони відрізняються між собою.

Тут ми знову змушені утриматися від детального розгляду методологічних заперечень, що їх прихильники чистої теорії права можуть висунути проти цього погляду: нібито це не юридична «наука про норми», а те, що вони назвали б соціологією права*. Коротко на цей аргумент можна відповісти так. Навіть для пересвідчення в тому, що фактично є законом у тому чи іншому суспільстві, не лише науковцю, а й судці потрібна теорія, яка не виводить логічно чинність закону з якоїсь уявної «базової норми», а пояснює функцію цього закону; адже закон, який йому часто доводиться виявляти, може полягати в якійсь іще не сформульованій нормі, яка виконує таку саму функцію, що й безсумнівно визнані норми права: сприяння постійному переформуванню фактично існуючого спонтанного порядку**.

ПРАВО ТА СУВЕРЕНІТЕТ

Нам залишається додати дещо до сказаного раніше (том 1, розд.IV, стор. 130-133) стосовно поняття суверенітету, яке відіграє головну роль у позитивістській теорії права. Воно цікавить нас насамперед завдяки тому, що тлумачення позитивістами суверенітету як доконечно необмеженого права якогось вищого законодавчого органу стало однією з основних підпор теорії народного суверенітету, тобто необмежених повноважень демократичного законодавчого органу. Для позитивіста, який

* Із цих питань варто знов-таки звернутися до ранніх праць Кельзена *Über juristische und soziologische Methode* (Tübingen, 1911) та *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* (Tübingen, 1922), аби мати уявлення про його концепцію правової «науки».

** Див. Matteo Pantaleoni, *Erotemi di Economia* (Bari, 1925), vol.1, p.112: «Розпорядження, яке створює *порядок*, є справедливим розпорядженням, так само як і те, що створює стан права. Однак створення наказу чи розпорядження є саме тим, що виключає випадковість, свавілля чи примхливість, непередбаченість, несвідомість, мінливість без правил». Також Ludwig von Mises, *Theory and History* (Yale, 1957), p.54: «Найвище мірило справедливості — це сприяння збереженню суспільного співробітництва»; Max Rheinstein, «The Relations of Morals and Law», *Journal of Public Law*, I, 1952, p.298: «Справедливий закон — це, як підказує нам здоровий глузд, закон, здатний прискорити або принаймні не затримувати досягнення й збереження мирного суспільного устрою».

визначає право в такий спосіб, аби поставити його суттєвий зміст у залежність від акту волі законодавця, ця концепція насправді стає логічною необхідністю. Якщо термін «право» вживається у цьому сенсі, то будь-яке обмеження влади вищого законодавця виключається за визначенням. Однак якщо влада законодавця виводиться не з якоїсь уявної базової норми, а зі стану поширеної громадської думки щодо типу норм, які йому надано право встановлювати, то його повноваження цілком можна обмежити без втручання якогось вищого авторитету, здатного висловлювати недвозначні акти волі.

Логіка аргументації позитивістів була б невідпорною лише в тому разі, якби їхнє твердження про походження будь-якого закону від волі законодавця означало виведення з певного акту свідомої волі не тільки його чинності (як у системі Кельзена), а й змісту. Однак насправді це часто не так. Законодавець, який намагається підтримувати неперервний спонтанний порядок і хоче досягти своєї мети, не може надавати чинності будь-яким обраним на його смак нормам. Його влада обмежена, бо ґрунтується на тому факті, що деякі з норм, забезпечених ним правовою санкцією, громадяни вважають за правильні, й визнання ним цих норм логічно обмежує його повноваження забезпечувати правовою санкцією інші норми.

Поняття суверенітету, як і поняття «держави», може становити необхідний інструмент міжнародного права, хоча я не впевнений, що, визнавши там це поняття за вихідний пункт, ми тим самим не зробимо безглуздою саму ідею міжнародного права. Однак для дослідження проблеми внутрішнього характеру правопорядку обидва поняття здаються мені однаково зайвими та хибними. Адже вся історія конституціоналізму, принаймні починаючи від Джона Локка, яка становить те саме, що й історія лібералізму, — це історія боротьби з позитивістською концепцією суверенітету й спорідненої з нею концепції всемогутньої держави.

IX

«СОЦІАЛЬНА», АБО РОЗПОДІЛЬНА, СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Непевність щодо заслуг така велика — як через їх природну неясність, так і через зарозумілість кожної людини, — що з них неможливо було б вивести жодного чітко визначеного правила поведінки.

Девід Г'юм

Добробут, однак, не має принципів — ані для тих, хто його отримує, ані для тих, хто його розподіляє (один розмістить його тут, інший — там); адже він залежить від матеріального змісту волі, що спирається на практичний досвід і тому не здатна на якесь загальне правило.

Імануїл Кант*

* Першу цитату взято з книжки David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sect.III, part II, *Works* IV, p. 187, і її варто навести тут у контексті: «Найочевиднішою ідеєю було б призначати найбільші володіння найдоброчеснішим людям і давати кожному можливість робити те, що цілком відповідає його нахилам... Але чи могло людство застосувати такий закон? Непевність щодо заслуг така велика — як через їх природну неясність, так і через зарозумілість кожної людини, — що з них неможливо було б вивести жодного чітко визначеного правила поведінки й неминучим і негайним наслідком цього став би цілковитий розпад суспільства».

Друга цитата — переклад із праці Канта *Der Streit der Fakultäten* (1798), sect.2, para.6, note 2. Англійський переклад цього есе з дещо відмінним поданням наведеного уривку можна знайти в книжці *Kant's Political Writings*, ed. H.Reiss, trs. H.V.Nisbett (Cambridge, 1970), p.183, note.

ПОНЯТТЯ «СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ»

Хоча в попередньому розділі мені довелося захищати концепцію справедливості як необхідне підложжя та обмеження будь-якого права, тепер я мушу заперечити проти зловживання цим словом, яке погрожує зруйнувати ту концепцію права, що зробила його гарантією індивідуальної свободи. Мабуть, не дивно, що людям довелося застосовувати концепцію справедливості, розроблену ними стосовно поводження окремих людей між собою, до спільних наслідків — навіть ненавмисних і непередбачених — дій багатьох людей. «Соціальна» (або інколи — «економічна») справедливість стала вважатися за необхідний атрибут «діяльності» суспільства або його «ставлення» до окремих людей чи груп. Результати спонтанного впорядкування ринку інтерпретувалися (що типово для примітивного мислення, коли воно вперше звертає увагу на якісь регулярні процеси) як свідомо спричинені якоюсь мислячою істотою; вважалося, що конкретні вигоди чи шкода від них для різних людей визначаються свідомими актами волі, а отже, можуть регулюватися моральними нормами.

Тобто ця концепція «соціальної» справедливості є прямим наслідком того антропоморфізму чи персоніфікації, за допомогою яких наївне мислення намагається пояснити всі процеси самовпорядкування. Про незрілість наших умів свідчить те, що ми досі не позбавилися цих примітивних уявлень і все ще вимагаємо від об'єктивного процесу, що задовольняє людські бажання краще за будь-яку свідому людську організацію, аби він відповідав моральним настановам, розробленим людьми для керівництва їхніми індивідуальними діями*.

У цьому сенсі термін «соціальна справедливість» стали вживати порівняно нещодавно — не набагато більше, ніж сто років тому. Раніше цим висловом принагідно користувалися для характеристики організованих зусиль по застосуванню правил гідної індивідуальної поведінки** й досі інколи вживають у наукових дискусіях для оцінки наслідків діяльності існуючих інститутів

* Порівн. P.H.Wicksteed, *The Common Sense of Political Economy* (London, 1910), p.184: «Немає підстав вважати, що етично доцільних результатів можна досягти за допомогою етично індіферентних заходів».

** Порівн. G.del Vecchio, *Justice* (Edinburgh, 1952), p.37. У XVIII ст. термін «соціальна справедливість» принагідно вживався для позначення застосування правил гідної поведінки в конкретному суспільстві; див., напр., Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter 41 (World's Classics edn, vol.IV, p.367).

суспільства*. Однак значення, в якому цей термін тепер повсюдно вживається, на який постійно посилаються в публічних дискусіях і в якому ми розглядатимемо його в цьому розділі, по суті збігається з тим сенсом, в якому тривалий час уживався вислів «розподільна справедливість». Здається, він набув загального поширення в цьому сенсі, коли (й, можливо, завдяки тому, що) Джон Стюарт Мілль не вагаючись потрактував обидва терміни як рівнозначні в таких своїх твердженнях: «Суспільство має ставитися однаково добре до всіх, хто однаково на це заслуговує, тобто має абсолютні заслуги. Це — найвищий абстрактний стандарт соціальної та розподільної справедливості, на який мають бути спрямовані всі інститути й усі зусилля добродесних громадян**». Або: «Усі вважають справедливим, аби кожний отримував те, на що заслуговує (неважливо — добро чи лихо), а несправедливим — якщо він отримує якесь благо чи зазнає якогось лиха, що на них він не заслуговує. Це, мабуть, найзрозуміліша й найвиразніша форма, в якій ідея справедливості сприймається загальним розумом. Оскільки в ній міститься ідея заслуги, то постає питання, з чого складається заслуга***».

Знаменно, що перше з цих двох висловлювань належить до характеристики одного з п'яти значень справедливості, розрізняваних Міллем; із них чотири стосуються правил гідної індивідуальної поведінки, а дане визначає фактичний стан речей, можливо, але не обов'язково спричинений свідомим людським рішенням. Однак Мілль, схоже, зовсім не усвідомлював тієї обставини, що в цьому значенні справедливість стосується ситуацій, цілком відмінних від тих, до яких застосовуються інші чотири значення, тобто що ця концепція «соціальної справедливості» веде прямо до цілком досягнутого соціалізму.

* Наприклад, John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard, 1971).

** John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London, 1861), chapter 5, p.92.

*** *Ibid.*, p.66. Порівн. також рецензію Дж.С.Мілля на працю F.W.Newman, *Lectures on Political Economy*, вперше опубліковану 1851 р. в *Westminster Review* і перевидану в *Collected Works*, vol.V (Toronto/London, 1967), p.444: «Розрізнення між багатим і бідним, само по собі так мало пов'язане з чеснотами й вадами або навіть із зусиллями та браком зусиль, є вочевидь несправедливим». Також *Principles of Political Economy*, book II, ch. I (London, 1909), pp.211 ff.: «Відповідність винагороди виконаній роботі дійсно справедливіше тоді, коли йдеться про кількість роботи; коли ж результат залежить від природної різниці в силі та здібностях, то сам цей принцип винагороди становить несправедливість: він дає тим, хто має».

Такі твердження, що недвозначно пов'язують «соціальну та розподільну справедливість» із «ставленням» суспільства до окремих людей згідно з їхніми «заслугами», найчіткіше виявляють її відмінність від простої справедливості й водночас причину безмістовності цього поняття: вимога «соціальної справедливості» адресується не окремим людям, а суспільству; суспільство ж — у строгому сенсі слова, в якому його треба відрізнити від апарату державного врядування, — не здатне діяти заради якоїсь конкретної мети, й тому вимога «соціальної справедливості» перетворюється на вимогу від членів суспільства такої самоорганізації, яка уможливить приділення конкретних часток здобутку суспільства різним людям або групам. Тоді головною проблемою стає існування морального обов'язку підкорятися владі, яка може координувати зусилля членів суспільства, спрямовані на досягнення певної конкретної схеми розподілу, що її вважали б за справедливу.

Якщо існування такої влади вважається за samozрозуміле, питання належного розподілу наявних засобів задоволення потреб насправді стає питанням справедливості, хоча існуючі моральні засади не можуть дати на нього відповіді. Тоді здається виправданим навіть припущення, яке є відправною точкою для більшості сучасних теоретиків «соціальної справедливості»: нібито справедливість вимагає рівного розподілу між усіма, якщо якісь особливі міркування не вимагають відступу від цього принципу*. Однак першочергове питання полягає ось у чому: чи морально піддавати людей цій керівній владі заради того, щоб здобуті окремими людьми вигоди можна було обґрунтовано назвати справедливими чи несправедливими.

Звичайно, треба визнати, що спосіб, в який вигоди та тягарі розподіляються ринковим механізмом, у багатьох випадках міг би вважатися дуже несправедливим, *якби* був наслідком свідомого розподілу між конкретними людьми. Однак справа стоїть інакше. Цей розподіл — результат процесу, вплив якого на окремих людей не був ані навмисним, ані передбаченим на мо-

* Див., напр., А.М.Honoré, «Social Justice» in *McGill Law Journal*, VIII, 1962, та виправлене вид. у R.S.Summers, ed., *Essays in Legal Philosophy* (Oxford, 1968), p.62: «Перша [з двох тез, що складають принцип соціальної справедливості] — це твердження, нібито *всі люди — просто як люди, без урахування їхньої поведінки чи вибору — мають право на рівну частку в усіх тих речах, названих тут вигодами, що є бажаними для всіх і насправді сприяють добробуту й процвітанняю*». Також W.G.Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (London, 1966), p.261.

мент першого виникнення цих інститутів — інститутів, що їм потім дозволили залишитися, оскільки було виявлено, що вони поліпшують усі або більшість перспектив задоволення людських потреб. Певна річ, вимагати справедливості від такого процесу абсурдно, а виділяти окремих людей у такому суспільстві, надаючи їм право на особливу частку, — вочевидь несправедливо.

ЗАВОЮВАННЯ ГРОМАДСЬКОЇ УЯВИ «СОЦІАЛЬНОЮ СПРАВЕДЛИВІСТЮ»

І все ж таки заклик до «соціальної справедливості» став нині найпоширенішим і найефективнішим аргументом у політичних дискусіях. Майже кожна вимога щодо діяльності уряду висувається від імені тих чи інших груп саме під цим гаслом, і якщо вдається справити враження, нібито необхідність того чи іншого заходу диктується вимогами «соціальної справедливості», то опір йому швидко слабшає. Люди можуть сперечатися, чи вимагає «соціальна справедливість» саме цього заходу. Але в тому, що саме цим критерієм має керуватися політична діяльність і що це словосполучення має цілком конкретне значення, майже ніхто не сумнівається. Як наслідок сьогодні, мабуть, немає такого політичного руху чи політичного діяча, які не посилалися б на «соціальну справедливість» на підтримку пропонованих ними конкретних заходів.

Навряд чи також можна заперечувати, що вимога «соціальної справедливості» вже значною мірою трансформувала і продовжує трансформувати суспільний порядок у напрямку, на який зовсім не розраховували ті, хто до неї закликав. Хоча це словосполучення, безсумнівно, принагідно допомагало зробити закон більш рівним для всіх, однак те, що вимога справедливості розподілу хоч якось зробила суспільство справедливішим або применшила незадоволення, мабуть, залишається сумнівним.

Безперечно, цей вислів од самого початку віддзеркалював прагнення, що лежать в основі соціалізму. Хоча ознакою класичного соціалізму зазвичай вважалася вимога усупільнення засобів виробництва, соціалісти розглядали його передусім як один із необхідних способів досягнення «справедливого» розподілу матеріальних цінностей. А оскільки соціалісти виявили пізніше, що цього перерозподілу можна значною мірою та з меншим опором досягти за допомогою оподаткування (й фінансувати в такий спосіб державні органи), і на практиці нерідко відкладали свої колишні вимоги набезрік, то здійснення «соціальної справедливості» стало їхньою головною обіцянкою.

Отож, напевно, можна сказати, що основна відмінність між тим устроєм суспільства, на який був спрямований класичний лібералізм, і тим типом суспільства, в який воно тепер трансформується, полягає в тому, що перше керувалося принципами гідної індивідуальної поведінки, тимчасом як нове суспільство має задовольняти вимоги «соціальної справедливості», тобто перше вимагало справедливих дій від окремих людей, а друге дедалі більше покладає обов'язок справедливості на органи влади, уповноважені наказувати людям, що їм робити.

Такого великого впливу термін «соціальна справедливість» набув завдяки тому, що його поступово перейняли в соціалістів не лише всі інші політичні рухи, а й більшість учителів і проповідників моралі, зокрема велика частина духовництва всіх християнських віросповідань, які, дедалі більше втрачаючи віру в надприродне одкровення, здається, шукають захисту й розради в новій «соціальній» релігії, що заміняє небесну обіцянку справедливості на земну, й відтак сподіваються на можливість і надалі приносити користь. Мету «соціальної справедливості» зробила складовою своєї офіційної доктрини насамперед римсько-католицька церква*, однак церковнослужителі більшості християнських конфесій немовби змагаються між собою за можливість запропонувати більше мирських цілей, що, схоже, становить головне підложжя поновлених екуменічних зусиль.

Звичайно, різноманітні сучасні авторитарні чи диктаторські уряди так само проголошували «соціальну справедливість» своєю головною метою. Від такого авторитету, як Андрій Сахаров, ми знаємо, що мільйони людей у Росії стали жертвами терору, який «намагається сховатися за гаслом соціальної справедливості».

Відданість «соціальній справедливості» фактично стала віддушиною для морального почуття, визначальною прикметою доброї людини та визнаним символом наявності морального сумління. Хоча іноді буває важко сказати, яка зі суперечливих претензій, висунутих в ім'я соціальної справедливості, є об'рунтованою, навряд чи хтось сумнівається, що цей термін має чітке значення, характеризує певний високий ідеал і вказує на серйозні недоліки існуючого суспільного устрою, що вимагають негайно-

* Див., зокрема, енцикліки *Quadragesimo Anno* (1931) та *Divini Redemptoris* (1937), а також Johannes Messner, *Zum Begriff der:ozialen Gerechtigkeit* у книжці *Die soziale Frage und der Katholizismus* (Paderborn, 1931), що вийшла до сорокової річниці енцикліки *Rerum Novarum*.

го виправлення. Незважаючи навіть на те, що до недавнього часу марно було шукати в численній літературі зрозумілого визначення цього терміна*, схоже, й поміж звичайними людьми,

* Термін «соціальна справедливість» (тобто радше його італійський еквівалент), здається, вперше було вжито в його сучасному значенні в книжці Luigi Taparelli-d'Anzeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* (Palermo, 1840), а загальновідомим його зробила праця Antonio Rosmini-Serbati, *La costituzione secondo la giustizia sociale* (Milan, 1848). Серед новіших праць на цю тему див. N.W.Willoughby, *Social Justice* (New York, 1909); Stephen Leacock, *The Unsolved Riddle of Social Justice* (London/New York, 1920); John A.Ryan, *Distributive Justice* (New York, 1916); L.T.Hobhouse, *The Elements of Social Justice* (London/New York, 1922); T.N.Carver, *Essays in Social Justice* (Harvard, 1922); W.Shields, *Social Justice, The History and Meaning of the Term* (Notre Dame Ind., 1941); Benevuto Donati, «Che cosa è giustizia sociale?», *Archivio giuridico*, vol. 134, 1947; C.de Pasquier, «La notion de justice sociale», *Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, 1952; P.Antoine, «Qu'est-ce la justice sociale?», *Archives de Philosophie*, 24, 1961. Щодо повнішого переліку цієї літератури див. G.del Vecchio, *op.cit.*, pp. 37-39.

Попри велику кількість праць на цю тему, коли я близько десяти років тому писав перший начерк цього розділу, то виявив, що й досі дуже важко знайти якийсь серйозний аналіз того, що мали на увазі люди, вживаючи цей термін. Однак майже одразу після того з'явилася ціла низка поважних досліджень цієї теми, зокрема дві праці, згадані в примітці вище, а також R.W.Baldwin, *Social Justice* (Oxford/London, 1966), та R.Rescher, *Distributive Justice* (Indianapolis, 1966). Надзвичайно проникливе трактування предмету можна знайти в роботі швейцарського економіста Еміля Кюнга *Wirtschaft und Gerechtigkeit* (Tubingen, 1967); чимало розумних зауважень міститься в книжці Н.В.Астон, *The Morals of the Market* (London, 1971), зокрема, р.71: «Бідність і злигодні — це лихо, але не несправедливість». Дуже поважною працею є Bertrand de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution* (Cambridge, 1951), атакож деякі місця в його ж *Sovereignty* (London, 1957), два з яких варто тут процитувати Р.140: «Рекомендована сьогодні справедливість — це прикмета не людини та її вчинків, а певної конфігурації речей у суспільній геометрії — хоч би якими засобами вона досягалася. Сьогодні справедливість — це річ, яка існує незалежно від справедливих людей». Р.164: «Мабуть, жодне твердження не шокує наших сучасників більше за таке; запровадження справедливого суспільного ладу неможливе. Проте воно логічно впливає зі самої ідеї справедливості, на яку ми — попри певні труднощі — пролили світло. Віддавати належне — це значить застосовувати при поділі відповідний серійний порядок. Людський же розум не спроможний запровадити належний серійний порядок для всіх ресурсів у всіх аспектах. Люди мають задовольняти потреби, винагороджувати заслуги, реалізувати можливості; навіть якщо ми візьмемо до уваги лише ці три

й поміж ученими мало хто сумнівається в тому, що цей вислів має точно визначений і цілком зрозумілий сенс.

Однак майже загальне схвалення якоїсь думки доводить її правильність або принаймні значущість не більше, ніж загальна віра в чаклунів чи в привиди доводить підставність цих понять. У випадку «соціальної справедливості» ми маємо справу просто з квазірелігійним забобоном того гатунку, який дозволяє спокійне й шанобливе ставлення до себе, доки просто робить щасливими своїх прихильників, але змушує до боротьби, якщо стає приводом до примусу інших людей. Тож поширена віра в «соціальну справедливість» за теперішнього часу становить, мабуть, найсерйознішу загрозу для більшості інших цінностей вільної цивілізації.

Незалежно від того, чи мав рацію Едвард Гіббон, не підлягає сумніву, що моральні та релігійні переконання здатні знищити цивілізацію й що там, де такі доктрини переважають, не лише найтаємніші сподівання, а й найшанованіші моральні лідери, інколи святі постаті, чия безкорисливість безсумнівна, можуть перетворюватися на велику небезпеку для цінностей, що їх ті самі люди вважають за непохитні. Захистити себе від цієї небезпеки ми можемо лише в один спосіб: піддавши свої хай і найдорожчі мрії про кращий світ безжальному раціональному аналізу.

Переконання, нібито «соціальна справедливість» — це лише нова моральна цінність, яку треба додати до вже визнаних у минулому й можна пристосувати до існуючої системи моральних норм, здається досить поширеним. Недостатнім визнанням користується інша ідея, а саме: аби зробити цей вислів сенсовним, знадобиться цілковито змінити весь характер суспільного устрою та пожертвувати деякими з цінностей, що його зазвичай визначали. Саме така трансформація суспільства в суспільство докорінно іншого типу відбувається зараз — поступо-

аспекти й припустимо, що існують точні *ознаки*, які ми можемо до них застосувати (а це не так), ми все ж таки не зможемо правильно оцінити з-поміж них три сукупності обраних ознак».

Найбільш розчаровує в інтелектуальному відношенні колись широко-відоме й впливове есе Густава Шмоллера «Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft», вміщене в його ж *Jahrbuch für Volkswirtschaft etc.*, vol. V, 1895. Це претензійне викладення плутанини, характерної для людини, що закликає до добрих вчинків, є привіткою деяких неприємних майбутніх подій. Тепер ми знаємо, що буває, коли великі ршення полишаються «усвідомленню відповідним народом тієї послідовності цілей, яка в даний момент здається правильною!»

во й без усвідомлення її неминучих наслідків. Саме завдяки вірі в можливість досягти таким чином якоїсь «соціальної справедливості» люди надали державі повноваження, якими вона тепер мимоволі користується для задоволення вимог дедалі більшої кількості зацікавлених кіл, що навчилися експлуатувати магічну формулу «соціальної справедливості».

Я вважаю, що врешті-решт буде визнано: «соціальна справедливість» — це блукаючий вогник, який спокусив людей відмовитися від багатьох цінностей, що в минулому стимулювали розвиток цивілізації; це спроба задовольнити палке прагнення, успадковане від традицій малої групи, але безглузде у «великому суспільстві» вільних людей. На жаль, це розпливчасте бажання, що стало для людей доброї волі однією з найпотужніших спонук до дій, не просто приречене на розчарування (вже це було б досить прикро); як і більшість спроб досягти недовсяжної мети, цей потяг може призвести також до вкрай небажаних наслідків, зокрема до знищення тих необхідних умов, у яких лише й можливий розвиток традиційних моральних цінностей, — умов особистої свободи.

НЕМОЖЛИВІСТЬ ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТТЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ ДО РЕЗУЛЬТАТІВ СПОНТАННОГО ПРОЦЕСУ

Тепер нам треба зробити чітке розмежування між двома цілком різними питаннями, що їх порушує в ринковому порядку вимога «соціальної справедливості».

Перше питання: чи має хоч би який сенс або зміст поняття «соціальна справедливість» в економічному устрої, що ґрунтується на ринку?

Друге питання: чи можливо зберегти ринковий устрій, нав'язавши йому (в ім'я «соціальної справедливості» чи під будь-яким іншим приводом) певну схему винагороджування, що ґрунтується на оцінці інтенсивності праці або потреб різних людей чи груп органом влади, уповноваженим застосовувати цю схему?

Відповіддю на кожне з цих питань буде, безперечно, «ні».

І все ж таки саме загальна віра в реальність поняття «соціальна справедливість» спонукає всі сучасні суспільства до дедалі більших зусиль другого роду й має певну характерну тенденцію до самоприскорення: що більш залежним від діяльності органів державної влади стає, зазагальною думкою, становище окремих людей або груп, то більше вони наполягають

на прагненні держави до певної зрозумілої схеми розподільної справедливості; а що більше державні органи намагаються здійснити певну заздалегідь сформовану модель бажаного розподілу, то більше вони змушені піддавати контролю становище різних людей та груп. Доки віра в «соціальну справедливість» керуватиме політичною діяльністю, цей процес неминуче й далі більше наблизатиметься до тоталітарної системи.

Спочатку ми зосередимо свою увагу на проблемі значення (або радше його відсутності) терміна «соціальна справедливість», і лише потім розглянемо неминучі наслідки спроб нав'язати *будь-яку* заздалегідь сформовану схему розподілу для структури суспільства, що стає їх об'єктом.

Думка, що в суспільстві вільних людей (на відміну від будь-якої примусової організації) поняття соціальної справедливості, строго кажучи, порожнє та безглузде, більшості здалася б, мабуть, цілком неймовірною. Хіба всі ми не відчуваємо постійного занепокоєння, коли бачимо, як несправедливо ставиться життя до різних людей, і спостерігаємо страждання достойних і процвітання негідних? І хіба не всі ми маємо певне відчуття належного порядку, із задоволенням сприймаючи винагороду, яку вважаємо відповідною зробленим зусиллям чи принесеній жертві?

Перший висновок, здатний похитнути цю впевненість, полягає в тому, що ми відчуваємо те саме і стосовно відмінностей в долях людей, за які, безперечно, не несе відповідальності жодний людський чинник і які відтак було б цілком безглуздо називати несправедливістю. І все ж таки ми протестуємо проти несправедливості, коли на долю однієї родини випадають всілякі прикрощі, тимчасом як інша стало процвітає, коли гідні винагороди зусилля стають марними через якийсь непередбачений випадок, а особливо тоді, коли з-поміж багатьох людей, чий зусилля були нібито однаково завзятими, хтось досягає блискучого успіху, а хтось зазнає цілковитої невдачі. Безперечно, дуже сумно бачити крах найпохвальніших зусиль батьків виховати своїх дітей, молодих людей — зробити певну кар'єру, дослідника чи науковця — обґрунтувати блискучу ідею. І ми протестуватимемо проти такої долі, хоча й не маємо жодного уявлення, на кого тут треба скаржитися або в який спосіб можна запобігти таким розчаруванням.

Єдина провина, з якою можна пов'язати ці нарікання, — це те, що ми толерантно ставимося до системи, в якій кожному дозволяється обрати собі заняття й відтак ніхто не має повноважень та обов'язку стежити за відповідністю результатів на-

шим бажанням. Адже в такій системі, де кожний має право користуватися своїми знаннями для власних цілей*, поняття «соціальна справедливість» вочевидь порожнє та безглузде, бо нічия воля не здатна визначити відносних прибутків різних людей або запобігти їх частковій залежності від випадку. Вислів «соціальна справедливість» може мати сенс лише в якійсь керованій, або «командній», структурі (такій, як армія), де людям наказують, що робити; і будь-яку конкретну концепцію «соціальної справедливості» можна реалізувати лише в такій централізовано керованій системі. Вона передбачає, що людей стимулюють конкретні вказівки, а не правила гідної індивідуальної поведінки. Адже жодна система правил такої поведінки — а відтак жодна вільна діяльність окремих людей — не може забезпечити наслідків, що відповідали би будь-якому принципів розподільної справедливості.

Звичайно, ми не помиляємося, усвідомлюючи, що вплив процесів вільного суспільства на долі різних людей не розподіляється за якимось зрозумілим принципом справедливості. Помиляємося ми тоді, коли робимо з цього висновок, що цей вплив несправедливий і ми можемо когось звинуватити в цьому. У вільному суспільстві, де становище різних людей і груп не є наслідком будь-чого заміру (тобто в такому суспільстві його не можна змінити згідно з якимось загальнозастосовним принципом), відмінності у винагороді просто неможливо обґрунтовано схарактеризувати як справедливі чи несправедливі. Безсумнівно, існує багато різновидів індивідуальної діяльності, метою яких є вплив на конкретні винагороди і які, мабуть, можна назвати справедливими чи несправедливими. Але не існує принципів індивідуальної поведінки, здатних створити схему розподілу, що її як таку можна було б назвати справедливою, а тому й людина не може знати, що треба робити, аби забезпечити справедливу винагороду для своїх собратів.

ЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ ЕКОНОМІЧНОЇ ГРИ, В ЯКІЙ СПРАВЕДЛИВОЮ МОЖЕ БУТИ ЛИШЕ ПОВЕДІНКА ГРАВЦІВ, А НЕ РЕЗУЛЬТАТ

Раніше ми вже бачили, що справедливість — це атрибут людської поведінки, якого ми навчилися вимагати, бо певний тип поведінки потрібен для забезпечення утворення й підтримання якоїсь корисної послідовності дій. Тож атрибут справед-

* Див. примітку до розд. VII, с. 19.

ливості можна предикувати щодо передбачених наслідків людської діяльності, але неможливо — щодо обставин, які не було свідомо спричинено людьми. Справедливість вимагає, аби в «поводженні» з іншою особою чи особами, тобто в навмисних діях, що впливають на добробут інших, дотримувалися певні однастайні правила поведінки. Цей термін, безперечно, не може застосовуватися до способу, в який об'єктивний ринковий процес розподіляє замовлення на товари та послуги поміж конкретними людьми; цей спосіб не може бути ані справедливим, ані несправедливим, бо його наслідки ненавмисні, непередбачені й залежать від безлічі обставин, назагал не відомих нікому. Поведінка окремих людей у цьому процесі цілком може бути справедливою чи несправедливою, проте їхні цілком справедливі дії можуть мати ненавмисні й непередбачені наслідки для інших, і тому ці наслідки не стають таким чином справедливими чи несправедливими.

Факт просто в тому, що ми згодні зберігати й застосовувати однастайні правила процедури, яка вельми підвищила загальні шанси на задоволення своїх потреб, однак ціна, яку доводиться платити за це всім людям та групам, — ризик зазнати незаслуженої невдачі. Із прийняттям цієї процедури винагородження різних груп та окремих людей уже не підлягає свідомому контролю. Це єдина з будь-коли винайдених процедур, де інформацію, розпорошену поміж мільйонами людей, можна ефективно використовувати на користь усім, до того ж забезпечуючи кожному індивідуальну свободу, яка сама по собі є бажаною з етичних підстав. Це процедура, яку, звичайно, ніколи не було «заплановано», однак ми навчилися поступово її вдосконалювати, виявивши, наскільки вона підвищує ефективність діяльності людей в групах, які її відкрили.

У розумінні Адама Сміта (а також, судячи з усього, стародавніх стоїків)* ця процедура в усіх важливих відношеннях (за винятком того, що зазвичай її дотримуються не лише як розваги) є цілковитим аналогом гри, а саме гри, що потребує почасти

* Див. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London, 1801), vol. 11, part VII, sect. ii, ch. 1, p. 198: «Схоже, що стоїки розглядали людське життя як вельми майстерну гру, в якій, однак, була певна домішка везіння або того, що в народі розуміють під везінням». Див. також Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (Edinburgh, 1792), vol. 1, p. 7: «Стоїки уявляли собі людське життя як певну Гру, де задоволення й заслуга гравців полягають у тому, аби грати уважно й добре, незалежно від розміру ставок». У примітці Фергюсон посилається на *Discourses of Epictetus*, збережені Аріаном, кн. II, розд. 5.

вміння, почасти везіння. У подальшому ми називатимемо цю гру каталаксією. Як і всі ігри, вона відбувається за правилами, що керують діями окремих учасників із різними цілями, вправністю та знаннями, внаслідок чого результат завжди непередбачений і завжди бувають переможці та переможені. І хоча, як і в кожній грі, ми з цілковитою підставою наполягаємо на тому, аби все було чесно й ніхто не шахраював, було би безглуздо вимагати справедливих результатів для різних гравців: ці результати доконечно залежатимуть частково від хисту, частково від щастя. Деякі з обставин, що роблять послуги людини більш або менш цінними для її собратів або підказують необхідність зміни напрямку її зусиль, не залежать від людських замірів і не можуть бути передбачені людьми.

У наступному розділі ми ще повернемося до логічного обґрунтування процедури відкриття, якою фактично є конкурентна гра в умовах ринку. Тут же ми змушені обмежитися наголосом на тому, що для різних людей та груп самі результати процедури використання більшої кількості інформації, аніж може бути в розпорядженні будь-якої особи чи органа, завжди непередбачені й часто відрізняються від тих сподівань і замірів, що зумовлювали напрямок та інтенсивність їхніх зусиль; і ефективне використання цих розпорошених знань можливе лише за умови (що також одним із перших чітко зрозумів Адам Сміт*) погодження з дією принципу негативного зворотного зв'язку, який означає, що хтось має зазнавати незаслужених розчарувань.

Пізніше ми зрозуміємо також, що важливість для функціонування ринкового ладу конкретної заробітної платні чи цін, а отже — прибутків різних груп та окремих людей, пояснюється насамперед впливом цих винагород не на тих, хто їх отримує, а на тих, для кого вони є сигналом про необхідність зміни напрямку їхніх зусиль. Їх функція — не так винагородити людей за те, що вони *зробили*, як повідомити їм, що їм *слід* робити — як у власних, так і в загальних інтересах. Тоді ми зрозуміємо також, що для достатнього стимулювання внутрішніх імпульсів,

* Див. G.Hardin, *Nature and Man's Fate* (New York, 1961), p.55: «В умовах вільного ринку, фактично стверджує Сміт, ціни регулюються негативним зворотним зв'язком». Часто висміюване «диво»: дбання про власні інтереси служить загальним інтересам, — зводиться до самоочевидного твердження: порядку, в якому діяльність складників має керуватися не відомими їм наслідками, можна досягти лише за умови, що їх спонукають реагувати на сигнали, які віддзеркалюють наслідки цих подій. Те, що було добре відомо Адаму Сміту, із запізненням відкрито наукою як «системи, що самоорганізуються».

потрібних для підтримання ринкового ладу, нерідко буває необхідно, аби прибуток від зусиль *не* відповідав очевидним заслугам людей, а доводив, що попри всю їхню старанність і з невідомих їм причин їхні зусилля були чи то більш, чи то менш успішними, ніж вони мали підстави сподіватися. У спонтанному порядку питання, «правильно» чи «неправильно» хтось щось зробив, не завжди є питанням доброчесності, а має визначатися незалежно від того, чи мали або чи могли знати відповідні особи, що від них вимагається.

Коротко кажучи, висновок з усього цього такий: людям можна дозволяти вирішувати, яку роботу виконувати, лише в тому разі, якщо винагорода, на яку вони можуть розраховувати, відповідає цінності, яку їхні послуги мають для тих із їхніх собратів, хто ці послуги отримує; і ця цінність *нерідко може не мати жодного відношення до їхніх особистих заслуг чи потреб*. Заслужена винагорода за доброчесність і показчик того, що людина мала би зробити у власних інтересах і в інтересах інших, — це різні речі. Не добрі наміри чи потреби, а виконання того, що насправді є найкориснішим для інших, незалежно від мотивів, гарантує найвищу винагороду. З-поміж тих, хто намагався піднятися на Еверест або дістатися Місяця, ми також шануємо не тих, хто доклав найбільших зусиль, а тих, хто потрапив туди першим.

Загальна неспроможність зрозуміти, що в цьому випадку ми не маємо підстав говорити про справедливість чи несправедливість результатів, пояснюється помилковим застосуванням терміна «розподіл», який неминуче наводить на думку про якогось персоніфікованого розподільника, чия воля або вибір визначають відносне становище різних осіб чи груп*. Звичайно, такого розподільника не існує, і ми використовуємо певний об'єктивний процес для визначення розподілу благ саме тому, що за його допомогою можемо утворити певну структуру відносних винагород і цін, яка визначатиме розмір і склад сукупного виробітку, а це гарантує, що реальний еквівалент внеску кожної людини, зумовленого чи то випадком, чи то її хистом, буде таким великим, яким ми зуміємо його зробити.

* Див. L. von Mises, *Human Action* (Yale, 1949), p.255, note: «У функціонуванні ринкової економіки не існує нічого, що можна було б назвати розподілом. Немає такого, щоб товари спершу вироблялися, а потім розподілялися, як це було б у соціалістичній державі». Порівн. M.R.Rothbard, «Towards a Reconstruction of Utility and Welfare Economics» in M.Sennholz (ed.), *On Freedom and Free Enterprise* (New York, 1965), p.231.

Немає сенсу ретельно досліджувати тут відносну важливість хисту й щастя в реальному визначенні відносних прибутків. Безперечно, існують великі відмінності між різними галузями виробництва чи торгівлі, різними місцевостями, періодами часу, а особливо — між суспільствами з високим ступенем конкуренції та менш заповзятливими суспільствами. У цілому я схильний думати, що в межах будь-якої окремої галузі чи професії відповідність між індивідуальними здібностями та працьовитістю є вищою, ніж прийнято вважати, однак на відносне становище всіх членів окремої галузі чи професії порівняно з іншими нерідко впливають невідомі їм і не контрольовані ними обставини. (Цим, зокрема, може пояснюватися й те, що так звана «соціальна» несправедливість усіма вважається за більш серйозний недолік існуючого порядку, ніж відповідні знегоди окремих людей*). Однак вирішальне значення має не те, що механізм цін у цілому спричиняє розподіл винагород пропорційно до вправності та докладених зусиль, а те, що навіть там, де велика роль щастя для нас цілком очевидна й нам абсолютно незрозуміло, чому одним щастить у вгадуванні більше за інших, все ж таки в загальних інтересах — діяти на підставі припущення, що колишні успіхи деяких людей у доборі переможців дозволяють сподіватися й на їхні майбутні успіхи, а тому варто спонукати їх продовжувати свої спроби.

НАВЕДЕНА НЕОБХІДНІСТЬ ВІРИ В СПРАВЕДЛИВІСТЬ ВИНАГОРОД

Існує переконлива аргументація на користь того, що люди здатні терпіти значну нерівність у матеріальному становищі лише в тому разі, якщо вони вважають, нібито кожний отримує назагал і в цілому те, на що заслуговує; що люди насправді підтримували ринковий лад лише тому, що (і доки) гадали, нібито різниця у винагороді приблизно відповідає різниці в заслугах, а отже, збереження вільного суспільства передбачає необхідність віри в здійснення певного роду «соціальної справедливості»**. Однак

* Див. W.G.Runciman, *op.cit.*, p.274: «Вимоги соціальної справедливості є вимогами від імені якоїсь групи, а людина, відносно позбавлена чогось у межах індивідуальної категорії, як жертва несправедливої нерівності може бути жертвою лише індивідуальної несправедливості».

** Див. Irving Kristol, «When Virtue Loses all Her Loveliness — Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society'», *The Public Interest*, No.21 (1970), передрук. у *On the Democratic Idea in America* (New

насправді ринковий лад не завдячує своїм походженням такій вірі й не обґрунтовувався на початку в цей спосіб. Цей лад зміг розвинутися (після середньовічного занепаду його перших паростків і певного краху внаслідок обмежень з боку влади) завдяки тому, що марні тисячолітні спроби виявити по-справжньому справедливі ціни чи винагороди за працю було облишено, а пізні схоласти визнали їх за порожні формули й стали натомість учити, що ціни, зумовлені гідною поведінкою сторін в умовах ринку, тобто конкурентні ціни, досягнуті без шахрайства, монополії та насильства, — це і є все, чого вимагає справедливість*. Саме з цієї традиції Джон Локк і його сучасники вивели класичну ліберальну концепцію справедливості, для якої, як було слушно зауважено, справедливим чи несправедливим міг бути лише «спосіб провадження конкуренції, а не її результати»**.

York, 1972) того ж автора, а також у D.Bell/I.Kristol (eds), *Capitalism Today* (New York, 1970).

* Див. J.Höffner, *Wirtschaftsethik and Monopole im 15. und 16. Jahrhundert* (Jena, 1941) та «Der Wettbewerb in der Scholastik», *Ordo*, V, 1953; також Max Weber, *On Law in Economy and Society*, ed. Max Rheinstein (Harvard, 1954), pp.295ff., H.M.Robertson, *Aspects on the Rise of Economic Individualism* (Cambridge, 1933) та B.Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France* (Paris, 1927). Щодо найзначніших викладень концепції справедливої ціни іспанськими єзуїтами кінця XVI ст. див., зокрема, L.Molina, *De iustitia et de iure*, vol.2, *De Contractibus* (Cologne, 1594), disp.347, No.3, й особливо disp.348, No.3, де справедлива ціна визначається як така, що забезпечує «quando absque fraude, monopolii, atque aliis versutiis, communiter res aiiqua vendi consuevit pretio in aiiqua regione, aut loco, it habendum est pro mensura et regula iudicandi pretium iustum rei iliius in ea regione». Щодо людської нездатності задалегідь визначити справедливу ціну див. також Johannes de Salas, *Commentarii in Secundum Secundae D. Thomas de Contractibus* (Lyon, 1617), *Tr. de empt. et Vend.* IV,n.6,p.9: «... quas exacte comprehendere, et ponderare Dei est, not hominum»; i J.de Lugo, *Disputationes de iustitia et lure* (Lyon, 1643), vol.11, d.26, s.4, n.40: «pretium iustum mathematicum, licet soli Deo notum». Див. також L.Molina, *op. cit.*, disp.365, No.9: «omnesque rei publicae partes ius habent conscendendi ad gradum superiorem, si cuiusque sors id tulerit, neque cuiquam certus quidam gradus debetur, qui descendere et conscendere possit». Схоже, що Г.М.Робертсон (*op.cit.*, p. 164) не дуже перебільшує, коли пише: «Було б зовсім не важко проголосити релігією, що сприяла духові капіталізму, єзуїтство, а не кальвінізм».

** John W.Chapman, «Justice and Fairness», *Nomos VI, lustier* (New York, 1963), p. 153. Цієї Локкової концепції дотримувався навіть Джон Ролз, принаймні в своїй ранній праці «Constitutional Liberty and the

Незаперечним фактом є те, що серед тих, зокрема, хто досяг великих успіхів за ринкового ладу, розвинулася віра в набагато вагомніше моральне виправдання індивідуального успіху й що через багато років по тому, як підставові принципи такого ладу було всебічно розроблено та схвалено католицькими філософами-моралістами, він отримав міцну підтримку в англосаксонському світі з боку кальвіністського вчення. У ринковому устрої (або суспільстві вільного підприємництва, що його помилково назвали «капіталізмом»), безперечно, віра людей у те, що їхній добробут залежить насамперед від їхніх власних зусиль і рішень, має велике значення. Адже мало які обставини здатні надати людині більшої енергії та дієвості, ніж переконаність у тому, що досягнення поставлених цілей залежить насамперед від неї самої. Тому ця переконаність нерідко заохочується як освітніми закладами, так і пануючою громадською думкою, і це, на мій погляд, взагалі дуже корисно для більшості членів відповідного суспільства, бо обіцяє численні матеріальні й моральні переваги тим, хто керується таким переконанням. Однак безсумнівно також і те, що воно призводить до надто великої упевненості в істинності цього загального правила, яке тим, хто вважав себе (й, можливо, небезпідставно) не менш здібним за інших, але зазнав невдачі, має здаватися гіркою іронією та жорстокою провокацією.

Мабуть, прикро, що такі популярні, особливо в США, автори, як Семюел Смайлз і Гораціо Елджер, а пізніше соціолог В.Дж.Самнер, обґрунтовували свій захист вільного підприємництва тим, що воно завжди винагороджує достойних. Те, що це, схоже, стало єдиним аргументом на його користь, зрозумілим широкій публіці, пророкує погане майбутнє для ринкового ладу. Цей аргумент став для бізнесменів головною підставою самоповаги, й це часто надає їм самовпевненого вигляду, що не сприяє їхній популярності.

Тож існує справжня дилема: чи слід заохочувати в молодих віру в те, що реальні зусилля забезпечать їм успіх, або ж краще наголошувати на неминучості того, що хтось недостойний до-

Concept of Justice», *Nomos VI, Justice* (New York, 1963), p.117: «Якщо припустити, що закон і уряд ефективно забезпечують конкурентність ринків, цілковите використання ресурсів, розподіл із плином часу набутків і статків і підтримують розумний соціальний мінімум, то за умови рівності сприятливих можливостей кінцевий розподіл буде справедливим або принаймні не буде несправедливим. Із функціонування справедливої системи впливатиме, що... соціальний мінімум — це просто одна з форм розумного страхування та завбачливості».

сягне успіху, а хтось достойний зазнає невдачі? Чи слід дозволити перевагу поглядів тих груп, завдяки яким існує надмірна впевненість у належній винагороді здібних і працьовитих і які внаслідок цього можуть зробити багато корисного для решти? Чи стерплять широкі маси без такої почасти хибної віри реальні відмінності у винагородах, що будуть зумовлюватися не лише досягненнями, а й просто везінням?

НІЯКОЇ «ЦІННОСТІ ДЛЯ СУСПІЛЬСТВА» НЕ ІСНУЄ

Марні середньовічні пошуки справедливої ціни та справедливої винагороди було облишено з визнанням того, що справедливою може вважатися лише «природна» ціна, досягнута в умовах ринкової конкуренції, де вона зумовлюється не якимись людськими законами чи розпорядженнями, а залежить від величезної кількості обставин, задалегідь відомих хіба що господу Богу*. Однак пошуки філософського каменя на цьому не скінчилися. Вони відродилися за новітніх часів — і не лише завдяки загальній вимозі «соціальної справедливості», а й завдяки тривалим і так само марним спробам виявити критерії справедливості у зв'язку з процедурами врегулювання трудових спорів чи арбітражу в суперечках довкола заробітної платні. Майже сторіччя наполегливих зусиль, що їх докладали численні проияні громадськими інтересами чоловіки та жінки в різних частинах світу, намагаючись виявити принципи визначення справедливих розмірів заробітної платні, не призвели до створення жодного правила, яке дозволило б це зробити**. Зважаючи на це, дещо дивно, що такий досвідчений арбітр, як пані Вуттон, визнавши, що арбітри «займаються неможливим, намагаючись здійснювати правосуддя в етичному вакуумі», бо «за цих умов нікому не відомо, що таке справедливість», робить із цього висновок, що критерії мають визначатися законодавчим шляхом, і відверто вимагає політичного визначення всіх винагород і прибутків***. Навряд чи хтось ще може плекати ілюзію, нібито парламент здатний визначити, що є справедливим, і я не думаю, що згаданий автор насправді збирається захищати неприйнятний принцип, за яким усі винагороди мають визначатися політичною владою.

* Див. наведені вище цитати з творів іспанських єзуїтів.

** Див. M.Fogarty, *The Just Wage* (London, 1961).

*** Barbara Wootton, *The Social Foundation of Wage Policy* (London, 1962), pp. 120, 162, а також її *Incomes Policy, An Inquest and a Proposal* (London, 1974).

Ще одним джерелом уявлення, нібито категорії «справедливий» та «несправедливий» можна реально застосовувати до винагород, зумовлених ринком, є ідея, нібито різні послуги мають визначену «цінність для суспільства», яку можна з'ясувати, й нібито реальна винагорода нерідко відрізняється від цієї цінності. Однак попри те, що концепція «цінності для суспільства» іноді легковажно використовується навіть економістами, такої речі, строго кажучи, не існує, і під цим висловом приховується такий самий тип антропорфізму чи персоніфікації суспільства, що й під терміном «соціальна справедливість». Послуги можуть мати цінність лише для окремих людей (або якоїсь організації), і цінність кожної конкретної послуги буде дуже різною для різних членів одного й того самого суспільства. Дивитися на це інакше — значить ставитися до суспільства не як до спонтанного устрою вільних людей, а як до організації, усіх членів якої примушують служити єдиній ієрархії цілей. А це, безумовно, буде тоталітарна система, в якій відсутня особиста свобода.

Хоча й спокусливо говорити про «цінність для суспільства» замість цінності людини для її собратів, насправді було б великою помилкою стверджувати, наприклад, що людина, яка постає сірники мільйонам і заробляє цим 200 тисяч доларів на рік, становить більшу цінність для суспільства, ніж людина, діяльність якої є джерелом великої мудрості чи витонченої насолоди для кількох тисяч і дає їй річний прибуток у 20 тисяч доларів. Навіть такі досягнення, як соната Бетховена, картина Леонардо чи п'єса Шекспіра, являють собою не «цінність для суспільства», а цінність лише для тих, хто знає й може оцінити їх. Тож майже безглуздо стверджувати, нібито боксер або естрадний співак більш вартісні для суспільства, ніж скрипаль-віртуоз або балетний танцівник, через те що перші надають послуги мільйонам, а другі — набагато меншій групі людей. Питання не в тому, що справжні цінності відрізняються від інших, а в тому, що оцінки різних послуг різними групами людей непорівнянні; усі ці звороти означають лише, що один отримує більшу сукупну суму від більшої кількості людей, аніж інший*.

Прибутки, отримані в умовах ринку різними людьми, зазвичай не відповідають відносній цінності їхніх послуг для кожної окремої людини. Остільки, оскільки будь-який з конкретної гру-

* Семюел Батлер, безперечно, мав рацію, коли писав (*Hudibras*, II. 1): «For what is worth in any thing but so much money as 'twill bring» [Адже вартість будь-якої речі визначається лише тим, скільки за неї можна виручити].

пи тих чи інших товарів споживається будь-якою людиною, вона купуватиме його у такій кількості, що відносна цінність для неї останніх куплених товарних одиниць відповідатиме їх відносним цінам; однак багато які товари ніколи не споживатимуться однією й тією самою людиною: відносна ціна речей, що споживаються лише чоловіками, й речей, що споживаються лише жінками, не відповідатиме відносній цінності цих товарів для будь-кого.

Отже, винагороди, отримувані в умовах ринку окремими людьми та групами, визначаються вартісністю їхніх послуг для тих, хто їх одержує (або, точніше кажучи, для останнього нагального попиту на них, який ще можуть задовольнити наявні запаси), а не якоюсь вигаданою «цінністю для суспільства».

Ще одним джерелом скарг на гадану несправедливість цього принципу винагородження є те, що зумовлена в такий спосіб винагорода нерідко буває значно вищою, ніж це необхідно для спонукання її отримувача надавати конкретні послуги. Безперечно, так воно і є, але це потрібно для того, щоб усі, хто надає однакові послуги, отримували однакову винагороду, щоб той чи інший вид послуг зростав доти, доки його ціна перевищуватиме витрати, а кожний, хто бажає купити чи продати цю послугу за існуючими цінами, міг це зробити.

Внаслідок цього лише незначна кількість продавців матиме прибуток, вищий за необхідний для стимулювання надання відповідних послуг, так само як лише нечисленні покупці отримуватимуть товари чи послуги за меншу ціну, ніж вони ладні платити. Відтак винагорода в умовах ринку навряд чи може здатися комусь справедливою в тому сенсі, в якому людина намагається справедливо винагородити інших за їхні зусилля та жертви, принесені на її користь.

Аналіз відмінного ставлення різних груп до винагородження різних послуг, між іншим, також показує, що широкі маси незадоволені аж ніяк не будь-якими прибутками, вищими за їхні, а, як правило, лише тими, що є наслідком діяльності, яка їм незрозуміла або навіть вважається ними за шкідливу. Я ніколи не чув, щоб звичайні люди негативно ставилися до величезних заробітків боксера чи тореадора, футбольного ідола, кінозірки чи короля джазу. Навпаки — вони, схоже, нерідко навіть отримують певне опосередковане задоволення від демонстрації такими особами розкоші та марнотратства, в порівнянні з якими бліднуть витрати промислових та фінансових магнатів. Коли ж більшість не розуміє корисності якоїсь діяльності (нерідко через те, що помилково вважає її шкідливою — словом «спеку-

лянт» часто супроводжується переконаність у тому, що лише нечесна діяльність може приносити так багато грошей), а особливо тоді, коли великі заробітки використовуються для накопичення статку (тут також хибно вважається, що гроші доцільніше витратити, ніж у щось вкладати), галас навколо несправедливості таких винагород зростає. Однак складна структура сучасного «великого суспільства», безперечно, не могла би функціонувати, якби існування будь-якої діяльності зумовлювалося думкою більшості щодо її цінності або ж залежало від чогось розуміння чи усвідомлення важливості різних видів діяльності, потрібних для функціонування системи.

Чільне питання полягає не в тому, що маси в більшості випадків не мають жодного уявлення про цінність діяльності тієї чи іншої людини для її співгромадян і що відтак застосування повноважень державних органів неминуче зумовлювалося б їхніми упередженнями. Питання в тому, що інформацію про цю цінність людина може отримати виключно від ринку. Наша оцінка окремих видів діяльності нерідко відрізняється від тієї вартості, яку дає їм ринок, і ми висловлюємо це відчуття, голосно протестуючи проти її несправедливості. Однак якщо ми запитаємо себе, якою має бути належна оплата праці медсестри чи м'ясника, гірника чи судді верховного суду, водолаза чи асенізатора, організатора нової галузі промисловості чи жокея, податкового інспектора чи винахідника нових ліків, що рятують життя, пілота реактивного літака чи професора математики, то звертання до поняття «соціальна справедливість» аж ніяк не допомагає нам у прийнятті рішення, і якщо ми користуємося ним, то лише як натяком на те, що інші мають погоджуватися з нашою точкою зору, жодним чином не обгрунтовуючи її.

Можна заперечити: хоча ми не можемо надати терміну «соціальна справедливість» точного значення, це не обов'язково фатальна перешкода, бо погляд, можливо, аналогічний тому, що я обстоював раніше, існує і стосовно справедливості у власному значенні слова: ми можемо не знати, що таке «соціально справедливий», але дуже добре знаємо, що таке «соціально несправедливий», і наполегливо усуваючи «соціальну несправедливість» скрізь, де вона зустрічається, поступово наближаємося до «соціальної справедливості». Однак це не розв'язує підставової проблеми. Не існує критерію, за допомогою якого ми могли б виявити, що таке «соціально несправедливий», бо не існує ані суб'єкта, який міг би припуститися такої несправедливості, ані правил індивідуальної поведінки, дотримання яких в умовах ринкового ладу гарантувало б окремим людям і групам стано-

вище, яке само по собі (на відміну від процедури, що його зумовлює) здалося б нам справедливим*. Це поняття належить не до категорії помилок, а до категорії абсурду, як термін «моральне каміння».

ЗНАЧЕННЯ СЛОВА «СОЦІАЛЬНИЙ»

Дехто може сподіватися, що в пошуках значення вислову «соціальна справедливість» допоможе аналіз значення атрибуту «соціальний». Однак спроби зробити це швидко заводять у трясовину плутанини, не кращої, ніж та, що оточує саму «соціальну справедливість»**. Напочатку слово «соціальний», звичайно, мало цілком чітке значення (аналогічне таким словоутворенням, як «національний», «племінний» або «організаційний»), а саме: те, що стосується або характеризує структуру та функціонування суспільства. У цьому сенсі справедливість, безперечно, є соціальним явищем, і додання до цього іменника прикметника «соціальний» — такий самий плеоназм***, яким була б «соціальна мова», хоча за перших рідких спроб його застосування, можливо, малося на увазі відрізнення загальноприйнятих поглядів на справедливість від тих, яких дотримувалися окремі особи чи групи.

* Щодо загальної проблеми винагородження згідно з заслугами див., окрім наведених на початку розділу цитат із Д.Г'юма та І.Канта, розділ VI моєї книжки *The Constitution of Liberty* (London/Chicago, 1960); порівн. також Maffeo Pantaleoni, «L'atto economico» in *Errorem di Economia* (2 vols, Padua, 1963), vol.1, p.101: «Ось три положення, які слід добре усвідомити. Перше: заслуга — це слово, позбавлене сенсу. Друге: поняття справедливості багатозначне й завдяки цьому придатне для будь-якої кількості паралогізмів. Третє: винагороду неможливо розмірити відповідно до (граничної) продуктивності, визначеної ізолювано, тобто без одночасного визначення продуктивності інших, додаткових чинників».

** Щодо історії терміна «соціальний» див. Karl Wasserrab, *Sozialwissenschaft und soziale Frage* (Leipzig, 1903); Leopold von Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin, 1917) та *Sozial, Geistig, Kulturell* (Cologne, 1936); Waidemar Zimmermann, «Das 'Soziale' im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel» in *Studien zur Soziologie, Festgabe für L. von Wiese* (Mainz, 1948); L.H.A.Geck, *Über das Eindringen des Wortes «sozial» in die deutsche Sprache* (Göttingen, 1963) та Ruth Crummenerl, «Zur Wortgeschichte von 'sozial' bis zur englischen Aufklärung» (Bonn, 1963). Див. також мою розвідку «What is Social? What does it Mean?» у виправленій англійській редакції в моїх *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London/Chicago, 1967).

*** Див. G.del Vecchio, *op.cit.*, p.37.

Однак за нинішнього вжитку «соціальна справедливість» не є «соціальною» в значенні «соціальних норм», тобто чимось, що розвивалося як практика індивідуальної діяльності в ході соціальної еволюції; вона є не породженням суспільства чи якогось суспільного процесу, а концепцією, яку треба нав'язати суспільству. Саме пов'язування слова «соціальний» із суспільством в цілому або з інтересами всіх його членів призвело до того, що воно поступово набуло переважного значення морального схвалення. Коли цей термін входив до загального вжитку в третій чверті минулого сторіччя, передбачалося, що він має висловлювати заклик до все ще правлячих класів більше піклуватися про добробут набагато численнішої бідноти, чийм інтересам не приділялося належної уваги*. «Соціальне питання» порушувалося як заклик до сумління вищих класів, аби вони визнали свою відповідальність за добробут занедбаних верств суспільства, голоси яких до того часу мало важили в радах з державного врядування. «Соціальна політика» (або *Sozialpolitik* — мовою країни, яка на той час лідирувала в цьому русі) стала вимогою часу, головною турботою всіх прогресивних і порядних людей, і слово «соціальний» почало поступово заміняти такі терміни, як «етичний» або просто «добрий».

Однак поступово ця концепція втратила сенс заклику до совісті громадськості піклуватися про знедолених і визнавати їх такими самими членами суспільства й стала означати, що «суспільство» повинно вважати себе відповідальним за конкретне матеріальне становище кожного зі своїх членів і гарантувати отримання ним «належного». Вона передбачала, що суспільні процеси мають свідомо спрямовуватися на конкретні результати, і, персоніфікуючи суспільство, подавала його як суб'єкт, наділений розумом, здатний керуватися в своїй діяльності моральними принципами**. Слово «соціальний» дедалі більше ставало характеристикою виняткової доброчесності,

* Дуже цікавою в цьому сенсі є книжка Leopold von Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft* (Berlin, 1917), pp.115ff.

** Типовою для численних соціально-філософських дискусій на цю тему є праця W.A.Frankena, «The Concept of Social Justice», in *Social Justice*, ed. R.B.Brandt (New York, 1962). Його аргументація (р.4) ґрунтується на засновку, що суспільство *dic*, тимчасом як у застосуванні до спонтанного порядку цей термін безглуздий. Схоже, однак, що до цієї антропоморфичної інтерпретації суспільства особливо схильні утилітаристи, хоча це й не часто так наївно визнається, як це зробив Дж.В.Чепмен у своєму твердженні, наведеному в прим. до с.36 розд. VII.

визначальною прикметою порядної людини та ідеалом, яким мала керуватися суспільна діяльність.

Однак попри те, що цей перебіг подій безмежно розширив сферу застосування терміна «соціальний», він не надав йому необхідного нового сенсу, а навпаки — такою мірою позбавив початкового описового значення, що американські соціологи визнали за потрібне створити замість *social* нове слово *societal*. Адже виникла ситуація, коли слово «соціальний» може застосовуватися для характеристики майже кожної суспільнокорисної дії, водночас позбавляючи чіткого значення будь-які сполучені з ним терміни. Не лише «соціальна справедливість», а й «соціальна демократія», «соціальна ринкова економіка»* чи «соціальний стан права» (або принцип панування права, в німецькій — *sozialer Rechtsstaat* [соціальна правова держава]) — вислови, де попри цілком позитивне значення термінів «справедливість», «демократія», «ринкова економіка» чи «правова держава», сполучення їх із прикметником «соціальний» дозволяє надавати їм практично будь-якого сенсу. Це слово справді стало одним із головних джерел плутанини в політичних промовах і, мабуть, надалі не варто користуватися ним у будь-яких практичних цілях.

Схоже, немає кінця насильству над мовою заради наближення якогось ідеалу: останнім часом за прикладом «соціальної справедливості» виникла «глобальна справедливість»! Її протилежність, «глобальну несправедливість», було визначено всесвітніми зборами американських релігійних лідерів як «певну міру гріха в економічних, політичних, соціальних, статевих та класових структурах і системах всесвітнього суспільства»**! Складається враження, нібито переконаність людей у тому, що вони обстоюють справедливу справу, більше сприяє недбалому мисленню й навіть інтелектуальній непорядності, ніж будь-яка інша причина.

* Я не схвалюю цього слововжитку, хоча завдяки ньому мої колеги в Німеччині (а останнім часом і в Англії) спромоглися зробити більш прийнятним для широкого кола людей той тип суспільного устрою, який я захищаю.

** Див. *Aspen Institute Quarterly* (New York), No.7, 3d quarter, 1974, p.4.

«СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ» І РІВНІСТЬ

У своїх намаганнях наповнити змістом поняття «соціальна справедливість» люди здебільшого звертаються до егалітарних міркувань, запевняючи, що кожне відхилення від рівності отримуваних матеріальних благ можна виправдати якимось конкретним загальним інтересом, для задоволення якого і призначені ці відмінності*. Це ґрунтується на оманливій аналогії з тією ситуацією, коли якийсь створений людьми орган має розподіляти винагороди: у цьому разі справедливість дійсно вимагає, аби розмір цих винагород визначався згідно з якимось конкретним загальнозастосовним правилом. Однак функція заробітків у ринковій системі, попри схильність людей розглядати їх як винагороду, є іншою. Їх логічне обґрунтування (якщо можна вжити цей термін для ролі не запланованої, а розвинутої завдяки тому, що вона сприяла людським прагненням, хоча люди й не усвідомлювали, в який спосіб) полягає радше у зазначенні того, що мають робити люди для підтримання порядку, на який усі вони покладаються. Якщо ціни, які доводиться платити в ринковій економіці за різні види праці та інші чинники виробництва, мають відповідати індивідуальним зусиллям (хоча на ці останні можуть впливати старанність, працьовитість, майстерність, потреба й таке інше), їх не можна узгодити з жодною з цих величин; і міркування справедливості не мають жодного сенсу**, коли йдеться про визначення величини, що залежить не від чієїсь волі чи бажання, а від обставин, не відомих у своїй сукупності нікому.

Ідея, що будь-які відмінності в заробітках мають обґрунтуватися відповідними відмінностями в заслугах, належить до

* Див., зокрема, А.М.Норогé, *op.cit.* Абсурдність твердження, нібито у «великому суспільстві» той факт, що А має більше за В, потребує морального обґрунтування, немовби це було наслідком якихось людських хитрощів, стає очевидною, коли ми беремо до уваги не лише той ретельно розроблений і складний державний апарат, який мав би запобігати цьому, а й те, що цьому апаратові мало б належати право спрямовувати зусилля всіх громадян і претендувати на плоди цих зусиль.

** Одним із небагатьохсучасних філософів, які чітко це розуміли й відверто висловлювали, був Р.Колінгвуд. Див. його есе «Economics as a philosophical science», *Ethics* 36, 1925, p.74: «Справедлива ціна, справедлива зарплата, справедлива відсоткова ставка — це термінологічна суперечність. Питання про те, що повинна отримувати людина за свій товар чи працю, є питанням, абсолютно позбавленим сенсу».

тих, що, безперечно, не здалися б очевидними в якійсь спільноті фермерів, торговців чи ремісників, тобто в суспільстві, де успіх чи невдача вважалися залежними лише почасти від майстерності та працьовитості, а почасти — від чистого випадку, який може трапитися з кожним, хоча, як відомо, навіть у таких суспільствах люди ображалися на Бога чи фортуна за несправедливість своєї долі. Однак попри обурення людей тим, що їм ніякого винагорода почасти залежить від випадковості, насправді так і має бути для своєчасного пристосування ринкового порядку до неминучих і непередбачених змін обставин і для забезпечення людині свободи дій. Ставлення, яке тепер переважає, могло виникнути лише в суспільстві, де широкі маси працювали як члени організацій, в яких отримували винагороду за обумовленими ставками згідно з відпрацьованим часом. Такі спільноти пояснюють різну долю своїх членів не впливом якогось об'єктивного механізму, що керує напрямком їхніх зусиль, а дією певної людської влади, яка має розподіляти належні частки відповідно до заслуг. Постулат матеріальної рівності був би природним вихідним пунктом лише в тому разі, якби визначення в такий спосіб часток окремих людей чи груп свідомим людським рішенням було доконечною обставиною. У суспільстві, де це було незаперечним фактом, справедливість насправді вимагала, аби розподіл засобів для задоволення людських потреб здійснювався згідно з певним одноставним принципом — наприклад, заслугами чи потребами (або якимось їх сполученням), а там, де відмінності не можна обґрунтувати визнаним принципом, частки різних людей мають бути однаковими. Поширена вимога матеріальної рівності часто, мабуть, ґрунтується на переконанні, що існуюча нерівність є наслідком чогось рішення, — переконанні, яке було б цілком хибним у справжньому ринковому порядку й усе ще має лише дуже незначну підставність у надзвичайно інтервенціоністській «змішаній» економіці, існуючій сьогодні в більшості країн. Характер цієї поширеної нині форми ринкового ладу багато в чому є наслідком державних заходів, спрямованих на задоволення гаданих вимог «соціальної справедливості».

Проте коли йдеться про вибір між справжнім ринковим ладом, в якому немає й не може бути розподілу за будь-яким критерієм матеріальної справедливості, та системою, в якій держава влада користується своїми повноваженнями для запровадження подібного критерію, питання полягає не в тому, чи повинна держава здійснювати — справедливо чи несправедливо — повноваження, які вона має здійснювати в будь-якому разі, а в тому, чи повинна вона мати та здійснювати додаткові

повноваження, якими можна скористатися для визначення належних часток різних членів суспільства. Інакше кажучи, вимога «соціальної справедливості» не просто покладає на державу обов'язок дотримуватися певного принципу, узгодженого з однотайними правилами, в тих діях, які вона мусить виконувати в будь-якому разі, а передбачає необхідність додаткової діяльності держави, а відтак і її нових зобов'язань, тобто завдань, в яких немає нагальної потреби для підтримування правопорядку й забезпечення певних колективних запитів, що їх не міг би задовольнити ринок.

Серйозна проблема: чи не виникає суперечності між цією новою вимогою рівності та рівністю правил поведінки, які у вільному суспільстві мають застосовуватися державою до всіх і кожного? Звичайна річ, є велика різниця між державою, що поводить ся з усіма громадянами за єдиними правилами в усіх діях, до яких вона вдається з іншими цілями, та державою, яка робить те, що потрібно, аби поставити різних громадян в рівні (або менш нерівні) матеріальні умови. Адже між цими двома цілями може виникнути гострий конфлікт. Оскільки люди відрізняються один від одного за багатьма ознаками, яких державна влада не здатна змінити, забезпечення для них однакового матеріального становища вимагало б дуже різного ставлення до них з боку держави. Справді, для того щоб гарантувати рівне матеріальне становище людям, які значно відрізняються за силою, інтелектом, хистом, знаннями та наполегливістю, а також за своїм фізичним і соціальним оточенням, держава, безперечно, мала б дуже по-різному ставитися до них, аби компенсувати ті недоліки та вади, яких вона не здатна змінити прямим чином. З іншого боку, строга рівність тих благ, що їх держава може забезпечити для всіх, безперечно, призвела б до нерівності матеріального становища.

Проте це не єдина й навіть не найголовніша причина того, чому держава, яка прагне гарантувати своїм громадянам однакове матеріальне становище (або якусь установлену модель матеріального добробуту), має ставитися до них аж ніяк не однаково. Це зумовлюється тим, що за такої системи державі довелось би покласти на себе завдання наказувати людям, що робити. Оскільки винагороди, на які можуть розраховувати люди, вже не будуть надійною вказівкою потрібного напрямку їхніх зусиль, бо віддзеркалюватимуть не цінність їхніх послуг для співгромадян, а гадані моральні заслуги й добродесність, то ці винагороди втратять свою провідну функцію, яку вони мають за ринкових умов, і їх доведеться замінити наказами керівного

органа. Однак центральний плановий орган прийматиме рішення щодо розподілу завдань між групами та окремими людьми цілком на підставі практичної доцільності або ефективності й задля досягнення своєї мети покладатиме на них дуже відмінні обов'язки й тягарі. Ставлення до окремих людей згідно з єдиними правилами можливе лише там, де йдеться про їхнє винагородження, але аж ніяк не стосовно різних видів робіт, які їм доведеться виконувати. Доручаючи людям різні завдання, центральний плановий орган керуватиметься міркуваннями ефективності та доцільності, а не принципами справедливості чи рівності. Так само, як і за ринкового ладу, люди й у загальних інтересах зазнаватимуть великої нерівності, тільки ця нерівність зумовлюватиметься не взаємодією індивідуальних хистів у певному об'єктивному процесі, а рішеннями влади, що не підлягають оскарженню.

Як виявляється з дедалі ширших сфер політики загального добробуту, владі, якій доручено досягти певних результатів для окремих людей, мають надаватися по суті деспотичні повноваження, аби примушувати людей робити те, що здається потрібним для досягнення цих результатів. Цілковита рівність більшості людей може означати лише однакове підкорення широких мас наказам певної еліти, що керує їхніми справами. Хоча рівність прав за обмеженого врядування є можливою й необхідною умовою індивідуальної свободи, вимогу рівності матеріального становища може задовольнити лише державна влада з тоталітарними повноваженнями*.

Ми, звичайно, не помиляємося, помічаючи, що наслідки економічних процесів у вільному суспільстві не розподіляються поміж різними людьми та групами за якимось конкретним прин-

* Єдиним фактом, визнаним усіма серйозними дослідниками претензій на рівність, є те, що матеріальна рівність і свобода несумісні. Див., наприклад, A. de Tocqueville, *Democracy in America*, book II, ch. I (New York, edn 1946, vol. 11, p. 87): демократичні спільноти «вимагають рівності в умовах свободи і, якщо не можуть отримати її, продовжують вимагати рівності в умовах рабства»; William S. Sorley, *The Moral Life and the Moral Worth* (Cambridge, 1911), p. 110: «Рівність досягається лише ціною постійних замахів на свободу»; або новіші праці: Gerhard Leibholz, «Die Bedrohung der Freiheit durch die Macht der Gesetzgeber», in *Freiheit der Persönlichkeit* (Stuttgart, 1958), p. 80: «Свобода неминуче призводить до нерівності, а рівність — до несвободи». Це лише кілька перших-ліпших прикладів із моїх нотаток. Однак люди, що вважають себе завзятими прихильниками свободи, продовжують голосно вимагати матеріальної рівності.

ципом справедливості. Помиляємося ми тоді, коли робимо з цього висновок, що таке становище несправедливе й хтось несе відповідальність і має бути засуджений за це. У вільному суспільстві, де становище різних індивідів і груп не є наслідком будь-чого заміру й не може бути змінене за тим чи іншим загальнозастосовним принципом, відмінності у винагородах неможливо підставно схарактеризувати як справедливі чи несправедливі. Безсумнівно, існує багато різновидів індивідуальної діяльності, що мають за мету вплив на конкретні винагороди й можуть вважатися за несправедливі. Однак не існує жодних принципів індивідуальної поведінки, здатних створити якусь модель розподілу, що її можна було б як таку назвати справедливою, а отже, окрема людина не має можливості дізнатися, що їй треба робити для забезпечення справедливого винагородження співгромадян.

Уся наша система моральних засад — це система правил індивідуальної поведінки, й у «великому суспільстві» поведінка, керована такими правилами або рішеннями людей, які керуються ними, для окремих людей не мала б наслідків, які здалися б нам справедливими в тому сенсі, в якому ми вважаємо справедливими або несправедливими призначені винагороди, — просто тому, що в такому суспільстві ніхто не має прав або знань, які гарантували б йому, що ті, на кого впливають його дії, отримують те, що, на його думку, їм пристало. Не можна й дозволити кожному, хто має гарантовану винагороду за певним принципом, визнаним як складник «соціальної справедливості», вирішувати, що йому робити: винагорода, яка є показником нагальності потреби в тій чи іншій праці, не може бути справедливою в цьому сенсі, бо потреба в роботі певного роду часто залежить від непередбачених випадковостей, а не від добрих намірів або зусиль тих, хто здатний цю роботу виконати. І влада, яка встановила винагороди з наміром скоротити в такий спосіб категорії та кількість людей, нібито потрібних у кожній професії, не зможе зробити ці винагороди «справедливими», тобто пропорційними заслугам, потребам, достоїнствам чи будь-яким іншим претензіям відповідних людей, а буде змушена забезпечувати необхідне для залучення чи збереження кількості людей, потрібних у кожному виді діяльності.

«РІВНІСТЬ МОЖЛИВОСТЕЙ»

Звичайно, не можна заперечувати, що за існуючого ринкового ладу не лише результати, а й початкові шанси різних людей часто дуже відмінні, — на них впливають обставини фізичного

та соціального оточення, що перебувають поза межами їхнього контролю, але в багатьох конкретних відношеннях можуть бути змінені внаслідок певних дій державної влади. Вимога рівності можливостей, або рівних вихідних умов (*Startgerechtigkeit*) приваблює багатьох із тих, хто взагалі стоїть за вільний ринковий лад, і користується їхньою підтримкою. Стосовно тих сприятливих умов і можливостей, на які доконечно впливають рішення державної влади (таких, як призначення на державні посади й т.ін.), ця вимога насправді була одним із засадничих положень класичного лібералізму, що зазвичай висловлювалося французьким зворотом «*la carrière ouverte aux talents*» («кар'єра, відкрита для талантів»). Можна також багато чого сказати на користь державної влади, яка на рівних підставах забезпечує засоби для навчання неповнолітніх, ще не зовсім відповідальних громадян, хоча й існують серйозні сумніви щодо того, чи слід дозволяти державі управляти ними.

Однак усе це все ж таки дуже далеко від створення реальної рівності можливостей, навіть для людей з однаковими здібностями. Аби цього досягти, держава мала б контролювати все фізичне та людське оточення кожної людини, намагаючись забезпечити принаймні рівноцінні шанси для кожного. І що більшого успіху досягала б держава в цих зусиллях, то голоснішою ставала б законна вимога усунути — на підставі того самого принципу — будь-які ще наявні перешкоди або компенсувати їх, поклавши додаткові тягарі на тих, хто все ще користується відносними перевагами. І це продовжувалося б доти, доки держава контролювала би буквально кожну обставину можливого впливу на благополуччя кожної особи. Хоч би якою привабливою здавалася спочатку ідея про рівність сприятливих можливостей, варто лише поширити цю ідею за межі того сприяння, яке з інших причин має забезпечуватися державою, і вона стає цілком ілюзорним ідеалом, а будь-яка спроба її конкретної реалізації здатна спричинити жахливі наслідки.

«СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ» І СВОБОДА ЗА ЗАКОНОМ

Ідея, нібито людей слід винагороджувати згідно з оцінкою вартісності їхніх послуг «суспільству», передбачає існування повноважного органу, який не лише розподілятиме ці винагороди, а й доручатиме окремим людям завдання, за виконання яких їх буде винагороджено. Інакше кажучи, для утворення «соціальної справедливості» від людей доведеться вимагати підкорення не лише загальним правилам, а й конкретним наказам,

зверненням саме до них. Тип суспільного устрою, в якому людей спрямовують на служіння єдиній системі цілей, — це організація, а не спонтанний порядок ринку, тобто не система, в якій людина вільна, бо зв'язана лише загальними правилами гідної поведінки, а система, де кожний є об'єктом конкретних указівок з боку органу влади.

Інколи здається, що в уяві людей для здійснення «соціальної справедливості» досить лише змінити правила індивідуальної поведінки. Однак не існує такої сукупності ані правил, ані принципів, якими люди могли б керуватися в своїй поведінці таким чином, аби сумарним наслідком їхньої діяльності у «великому суспільстві» став реально справедливий розподіл благ чи ще якийсь конкретний і свідомий розподіл сприятливих і несприятливих умов поміж окремими людьми або групами. Аби досягти *будь-якої* конкретної схеми розподілу в ринковому процесі, кожний виробник мав би знати не лише те, кому його зусилля принесуть користь (або шкоду), а й те, наскільки забезпеченими будуть усі ті, на кого реально чи потенційно впливатиме його діяльність, внаслідок послуг, отримуваних ними від інших членів суспільства. Як ми вже бачили, відповідні правила поведінки можуть визначати лише формальний характер порядку діяльності, який утворюється сам, а не ті конкретні переваги, що здобувають із нього окремі групи або люди.

На цьому досить очевидному факті треба все ж таки наголосити, оскільки навіть видатні юристи висловлювали думку, нібито заміна індивідуальної, або вирівнювальної, справедливості, на «соціальну», або розподільну, не обов'язково знищує законну свободу індивіда. Так, видатний німецький філософ права Густав Радбрух недвозначно стверджував, що «соціалістична спільнота теж може бути правовою державою [тобто там пануватиме принцип верховенства закону], щоправда, керованою не вирівнювальною, а розподільною справедливістю»*. А у Франції, кажуть, «було запропоновано доручити певним високопоставленим посадовцям постійне завдання 'висловлюватися' з приводу розподілу національного доходу, як судді висловлюються з питань права»**. Однак ті, хто дотримується таких думок, випускають з уваги той факт, що неможливо досягти жодної конкретної схеми розподілу, примушуючи людей дотримуватися правил поведінки. Для досягнення таких конкретних, заздалегідь визначених результатів потрібна свідомо координатація найріз-

* Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie* (Stuttgart, 1956), p.87.

** Див. M. Duverger, *The Idea of Politics* (Indianapolis, 1966), p.201.

номанітнішої діяльності відповідно до конкретних обставин часу й місця. Інакше кажучи, це позбавляє поодиноких людей можливості діяти на підставі власних знань і заради досягнення власних цілей (що становить суть свободи), й натомість вимагає примушувати їх діяти в такий спосіб, який, згідно з розумінням керівного органа, потрібен для реалізації цілей, обраних цим органом.

Отже, розподільна справедливість, якої прагне соціалізм, не сумісна з принципом панування права, а відтак і зі свободою за законом, яку цей принцип покликаний гарантувати. Правила розподільної справедливості не можуть бути правилами гідної поведінки; це неодмінно будуть правила поведження начальників зі своїми підлеглими. Однак попри те, що деякі соціалісти самі давно дійшли неминучого висновку, що «підставові принципи процесуального права, за якими кожна справа має розглядатися згідно з загальними раціональними засадами... придатні лише для конкурентної фази капіталізму»*, а комуністи, доки вони поважно ставилися до соціалізму, навіть проголосили, що «комунізм означає не перемогу соціалістичного права, а перемогу соціалізму над будь-яким правом, оскільки зі скасуванням класів з антагоністичними інтересами право взагалі зникне»**, — попри все це, коли більше тридцяти років тому автор цієї праці поставив дану проблему на чільне місце в обговоренні політичних наслідків соціалістичної економічної політики***, це викликало велике обурення й відчайдушні протести.

* Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London, 1940), p. 180.

** П.Я.Стучка (Голова Верховної Ради СРСР) в «Енциклопедії держави та права» (Москва, 1927), процитовано в V.Gsovski, *Soviet Civil Law* (Ann Arbor, Mich., 1948), I, p.70. Творчість Є.Пашуканіса, радянського автора, який найпоспідовніше розвинув ідею зникнення права за соціалізму, Карл Корш схарактеризував у *Archiv sozialistischer Literatur*, III (Frankfurt, 1966), як єдину послідовну розробку вчення Карла Маркса.

*** *The Road to Serfdom* (London/Chicago, 1944), chap.IV. Щодо обговорення центрального тезису цієї книжки правознавцями див. W.Friedmann, *The Planned State and the Rule of Law* (Melbourne, 1948), передрук, у його ж книжці *Law and Social Change in Contemporary Britain* (London, 1951); Hans Kelsen, «The Foundations of Democracy», *Ethics* 66, 1955; Roscoe Pound, «The Rule of Law and the Modern Welfare State», *Vanderbilt Law Review*, 7, 1953; Harry W.Jones, «The Rule of Law and the Modern Welfare State», *Columbia Law Review*, 58, 1958; A.L.Goodhart, «The Rule of Law and Absolute Sovereignty», *University of Pennsylvania Law Review*, 106, 1958

Проте цей вирішальний пункт непрямо висловлений навіть у власному наголосі Радбруха на тому факті, що перехід від вирівнювальної до розподільної справедливості означає поступову заміну приватного права публічним*, оскільки публічне право складається не з норм поведінки для приватних осіб, а з організаційних норм для державних посадовців. Це, як підкреслює сам Радбрух, право, що ставить громадян у залежність від влади**. Лише в тому разі, якщо під правом розуміти не тільки загальні правила гідної поведінки, а й будь-який наказ, що походить від влади (або будь-яке санкціонування таких наказів законодавчим органом), заходи, спрямовані на забезпечення розподільної справедливості, можна подати як сумісні з принципом панування права. Однак внаслідок цього поняття «право» мимоволі стає означенням просто законності й більше не забезпечує захисту індивідуальної свободи, що їй воно, за первісним заміром, мало сприяти.

Немає причин, чому б державі у вільному суспільстві не забезпечити всім захист від тяжких утрат у вигляді гарантованого мінімального прибутку, тобто рівня, нижче якого ніхто не опуститься. Участь у такій гарантії від граничної скрути цілком може відповідати загальним інтересам або ж усі можуть вважати за безперечний моральний обов'язок допомагати в межах організованої спільноти тим, хто не здатний допомогти собі сам. Доки такий однотайний мінімальний прибуток забезпечується поза ринком для всіх тих, хто з будь-яких причин не здатний заробити в умовах ринку достатніх засобів до існування, це не обов'язково призводить до обмеження свободи чи суперечності з принципом панування права. Проблеми, які ми тут розглядаємо, виникають лише тоді, коли винагорода за на-

* G.Radbruch, *op.cit.*, p. 126.

** Потракування цих питань Радбрухом стисло виклав Роско Паунд у вступі до книжки R.Graves, *Status in the Common Law*, London, 1953, p.XI: Радбрух «починає з розрізнення між вирівнювальною, тобто коригуючою справедливістю, яка повертає людині те, чого її було позбавлено, або забезпечує їй реальну заміну, та розподільною справедливістю, тобто розподілом життєвих благ не рівно, а згідно з певною схемою цінностей. Такимчином, існує відмінність між координуючим правом, яке захищає інтереси шляхом компенсацій тощо, ставлячись до всіх людей як до рівних, та субординуючим правом, яке віддає перевагу окремим людям або їхнім інтересам відповідно до своїх критеріїв цінності. Публічне право, стверджує Радбрух, — це право субординації, воно підпорядковує людину громадським інтересам, а не інтересам інших людей з цими громадськими інтересами».

дані послуги визначається владою й таким чином функціонування об'єктивного механізму ринку, що скеровує зусилля окремих людей, припиняється.

Мабуть, найгострішу образу через несправедливість — не з боку конкретних осіб, а з боку «системи» — людина відчуває, коли її позбавляють можливостей розвинути свої здібності, тимчасом як інші ними користуються. Це може пояснюватися будь-якими відмінностями соціального чи фізичного середовища, і, мабуть, принаймні деякі з них неминучі. Найважливіші відмінності, безперечно, пов'язані з інститутом сім'ї, який не лише задовольняє сильну психологічну потребу, але й, як правило, служить певним засобом передачі важливих культурних цінностей. Усім відомо, що діти, цілком позбавлені цього блага, або ті, що зростають в несприятливих сімейних умовах, мають серйозні вади, й навряд чи хто поставить під сумнів доцільність усієї можливої допомоги таким безталанним дітям з боку якоїсь державної установи за відсутності родичів та сусідів. Однак мало хто може всерйоз вважати (хоча Платон вважав), нібито ми здатні сповна компенсувати цей недолік, і, сподіваюся, ще менша кількість переконана в тому, що внаслідок неможливості гарантувати це благо всім, в інтересах рівності його слід відібрати в тих, хто ним зараз користується. Мені здається також, що навіть матеріальна рівність не може компенсувати ці відмінності в здатності відчувати живий інтерес до культурного оточення, що її дає належне виховання.

Звичайно, існує багато інших невивірених нерівностей, що мають здаватися так само невивіреними, як і економічні, але викликають менше заперечень лише тому, що не справляють враження, нібито вони створені людиною чи є наслідком звичаїв, які можна було б змінити.

ПРОСТОРОВІ МЕЖІ «СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ»

Майже немає сумніву в тому, що моральні почуття, які висловлюють себе у вимозі «соціальної справедливості», походять від того ставлення, яке за більш примітивних умов розвинулося в людини до її собратів — членів невеличкої групи, до якої вона належала. Стосовно особисто відомого члена такої групи допомога йому та пристосуваннявласних дій до його потреб цілком могли вважатися за визнаний обов'язок. Така можливість виникає завдяки знайомству з його особистістю та його матеріальними обставинами. Зовсім іншою є ситуація у «великому», або «відкритому», суспільстві. Тут продукція та послуги

кожного члена спільноти приносять користь здебільшого людям, особисто йому не відомим. Більша продуктивність такого суспільства ґрунтується на поділі праці, що виходить далеко за межі будь-чого обзору. Це розширення процесу обміну за межі відносно малих груп та залучення великої кількості людей, не знайомих між собою, стало можливим завдяки поширенню на чужинців і навіть іноземців такого самого захисту правилами гідної поведінки, що застосовується до взаємин членів невеличкої групи, які добре знають один одного.

Це застосування однакових правил гідної поведінки до стосунків із усіма іншими людьми справедливо вважається за одне з найзначніших досягнень ліберального суспільства. Однак не завжди усвідомлюється, що поширення тих самих правил на взаємини з усіма іншими людьми (за межі найближчого кола — родини та особистих друзів) вимагає пом'якшення принаймні деяких із правил, що застосовуються в стосунках з іншими членами меншої групи. Для того щоб правові обов'язки перед сторонніми чи іноземцями були такими самими, як і обов'язки щодо сусідів або мешканців того самого села чи міста, ці другі обов'язки треба звести до таких, що їх можна було б застосовувати й до сторонніх. Безсумнівно, люди завжди бажатимуть належати й до менших груп і будуть ладні добровільно приймати на себе більші зобов'язання перед друзями чи товаришами, яких вони самі обрали. Однак такі моральні зобов'язання перед небагатьма ніколи не зможуть стати примусово запровадженими обов'язками в системі свободи за законом, бо в такій системі вибір тих, перед ким людина хоче взяти на себе особливі моральні зобов'язання, має полишатися їй самій, а не визначатися законом. Система норм, призначена для «відкритого суспільства» й за задумом застосовна (принаймні в принципі) до всіх інших, мусить мати дещо менший зміст, аніж та, що застосовується в невеликій групі.

Зокрема, загальної згоди щодо належного статусу чи матеріального становища тих чи інших членів можна дійти, мабуть, лише в порівняно малій групі, члени якої обізнані з характером та важливістю діяльності один одного. У таких маленьких спільнотах думка щодо відповідного статусу також усе ще пов'язується з відчуттям зобов'язаності однієї людини перед іншою, а не лише з вимогою отримання від когось відповідної винагороди. Вимоги стосовно здійснення «соціальної справедливості» зазвичай самозрозуміло, хоча й нерідко лише мовчазно, адресуються національним урядам як органам, що мають необхідні повноваження. Однак навряд чи в якійсь країні, крім щонай-

менших, могли б у національних масштабах застосовуватися стандарти, походження яких пов'язане з умовами конкретної місцевості, добре відомої окремій людині; і, безсумнівно, мало хто був би готовий надати іноземцям таке саме право на той чи інший дохід, яке визнається за співгромадянами.

Щоправда, останнім часом стурбованість стражданнями великої кількості людей у бідних країнах спонукала електорати заможніших держав схвалити надання першим істотної матеріальної допомоги, однак навряд чи міркування справедливості відіграли в цьому значну роль. Адже виникає питання, чи не пов'язане надання будь-якої істотної допомоги прагненням конкуруючих владних угруповань втягнути в сферу свого впливу якомога більше країн, що розвиваються. І варто зауважити, що сучасні технології, завдяки яким така допомога стала можливою, могли розвинутися лише внаслідок спроможності деяких країн досягти високого рівня добробуту, тимчасом як більша частина світу не зазнала великих змін.

Однак якщо вийти за межі наших національних держав і, безперечно, за межі того, що ми вважаємо за нашу цивілізацію, то головне полягає в тому, що ми вже навіть не обманюємо себе, нібито нам відомо, що буде «соціально справедливим», і ті самі групи в межах існуючих держав, що найголосніше вимагають «соціальної справедливості» (наприклад, профспілки), як правило, першими відкидають такі претензії, висунуті від імені іноземців. У застосуванні до міжнародної сфери цілковита відсутність визнаного стандарту «соціальної справедливості» та будь-яких принципів, що на них він міг би спиратися, відразу стає очевидно, хоча в національних масштабах більшість людей усе ще вважає, нібито ідея, близька їм в умовах особистого спілкування, має також певну обґрунтованість і для національної політики або для використання повноважень державної влади. Насправді ж вона стає на цьому рівні нісенітницею, ефективність якої за наявності людей з добрими намірами представники організованих інтересів навчилися успішно експлуатувати.

Саме з цього погляду існує фундаментальна відмінність між можливим у невеличкій групі та у «великому суспільстві». У малій групі людина може усвідомлювати наслідки своїх дій для окремих братів, а правила можуть ефективно забороняти завдання їм з її боку будь-якої шкоди та навіть вимагати надання тієї чи іншої конкретної допомоги. У «великому суспільстві» багато які наслідки дій людини для її численних братів не можуть бути їй відомі. Тож порадиниками для неї мають бути не конкретні наслідки в тому чи іншому випадку, а тільки правила,

які оголошують конкретні типи дій забороненими або необхідними. Так, людині часто невідомі конкретні люди, що матимуть користь від її діяльності, а отже, невідомо, сприяє вона задоволенню пекучої потреби або ж збільшенню багатства. Вона не може прагнути справедливих наслідків, якщо не знає, на кого вони вплинуть.

Перехід від невеликої групи до «великого» або «відкритого» суспільства та ставлення до будь-кого іншого як до людини, а не якогось відомого друга чи ворога, насправді вимагає звуження кола обов'язків, що їх ми маємо перед іншими.

Для того щоб юридичні обов'язки людини були однаковими щодо всіх інших, включно зі сторонніми й навіть іноземцями (і збільшувалися лише за умови її добровільних зобов'язань або природних обов'язків, як, наприклад, між батьками та дітьми), забезпечені правовою санкцією обов'язки перед сусідами або друзями не повинні бути більшими, ніж перед сторонніми. Тобто всі ті обов'язки, що ґрунтуються на особистій обізнаності та знайомстві з конкретними обставинами, мають бути позбавлені правової санкції. Отже, поширення обов'язку дотримуватися певних правил гідної поведінки на ширші кола й врешті-решт на всіх людей має призвести до послаблення цього обов'язку стосовно членів тієї самої невеличкої групи. Наші успадковані, а можливо, почасти навіть природжені моральні почуття певною мірою незастосовні до «відкритого суспільства» (тобто суспільства абстрактного), і той тип «морального соціалізму», який можливий у маленькій групі й нерідко задовольняє певний глибоко укорінений інстинкт, може бути цілком непридатним у «великому суспільстві». Альтруїстична поведінка, спрямована на благо знайомого чи друга й надзвичайно доцільна в межах невеличкої групи, не завжди є бажаною у «відкритому суспільстві», де вона може стати навіть шкідливою (як, наприклад, вимога, аби представники однієї професії утримувалися від конкуренції між собою)*.

* Див. Bertrand de Jouvenel, *Sovereignty* (Chicago, 1957), p. 136: «Невеличке суспільство — як середовище, в якому спочатку опиняється людина, — зберігає для неї надзвичайну принадність; вона, безсумнівно, звертається до нього за відновленням своїх сил; однак... будь-яка спроба прищепити ті самі властивості великому суспільству є утопічною й веде до тиранії. Визнавши це, ми зрозуміємо, що з розширенням та урізноманітненням суспільних стосунків неможливо домагатися загального блага (яке уявляється як взаємна довіра) засобами, підказаними моделлю невеличкої, замкненої спільноти; така модель, навпаки, цілком хибна».

Спершу може здатися парадоксальним, що поступ моральних засад призводить до зменшення конкретних зобов'язань перед іншими; проте бажати цього має кожний, хто вважає принцип однакового ставлення до всіх людей (що є, мабуть, єдиним шансом збереження миру) важливішим за конкретну допомогу в очевидній скруті. Щоправда, це означає перевагу нашого розуму над успадкованими інстинктами, але велика моральна спроба, до якої вдалася сучасна людина, вирушивши до «відкритого суспільства», опиняється під загрозою, коли від неї вимагають застосовувати до своїх співбратів правила, доречні лише для членів однієї племінної групи.

ПРЕТЕНЗІЇ НА КОМПЕНСАЦІЮ ЗА НЕПРИЄМНУ РОБОТУ

Читач, мабуть, чекатиме тут від мене детального розгляду конкретних вимог, що їх зазвичай виправдовують посиланнями на «соціальну справедливість». Однак це, як навчив мене гіркий досвід, було б не лише нескінченною, а й марною справою. Після всього вже сказаного має бути цілком очевидно, що не існує жодних реальних критеріїв чеснот, заслуг чи потреб, на яких за ринкового ладу міг би ґрунтуватися розподіл матеріальних благ, тим більше — жодного принципу, за допомогою якого можна було б узгодити між собою різноманітні претензії. Отож я обмежуся аналізом двох аргументів, в яких посилання на «соціальну справедливість» зустрічається вельми часто. Перший приклад зазвичай наводиться в теоретичній аргументації, аби проілюструвати несправедливість розподілу в ринковому процесі, хоча на практиці тут мало що робиться, тимчасом як другий є, мабуть, найпоширенішим типом ситуації, в якій заклик до соціальної справедливості призводить до урядових заходів.

Обставина, на яку зазвичай вказують, аби продемонструвати несправедливість існуючого ринкового порядку, полягає в тому, що найнеприємніші роботи є, як правило, й найгірше оплачуваними. У справедливому суспільстві, стверджують, винагорода людей, яким доводиться видобувати під землею вугілля, чистити димоходи та стічні труби або виконувати іншу брудну чи принизливу роботу, має бути набагато вищою, ніж у тих, кому робота приносить задоволення.

Звичайно, було б несправедливо, якби люди, не менше за інших здатні виконувати інші завдання, не отримували від начальства компенсації за такі неприємні обов'язки. Якби, наприклад, у такій організації, як армія, двом людям із однаковими здібностями

довелося виконувати різні завдання — одне привабливе, а друге дуже неприємне, — то справедливість вочевидь вимагала б якогось спеціального винагородження того, хто має регулярно виконувати неприємний обов'язок.

Однак зовсім інша ситуація там, де люди заробляють на життя, продаючи свої послуги кожному, хто за них найбільше заплатить. Тут жертви, принесені конкретною людиною заради надання послуг, не мають жодного значення — враховується лише (гранична) вартість цих послуг для тих, кому вони надаються. Причина тут не лише в тому, що жертви різних людей, пов'язані з наданням однієї й тієї самої послуги, можуть бути дуже різними, або в тому, що неможливо пояснити, чому хтось здатний надавати лише менш вартісні послуги, ніж інші. Люди, чий досягнення (а отже, й винагороди) в привабливіших видах діяльності незначні, нерідко виявляють, що можуть заробити більше, взявши на себе менш приємні обов'язки, якими погребували їхні вдачливіші співгромадяни. Сам факт уникнення досить неприємних занять тими, хто може надавати послуги, більш цінованими покупцями, відкриває перед людьми з обмеженими здібностями цінні можливості заробити більше, ніж вони спромоглися б в інший спосіб.

Той факт, що людям, здатним запропонувати співгромадянам небагато цінного, можливо, доводиться зазнавати більших страждань і докладати більших зусиль, аби заробити бодай мізерні гроші, ніж іншим — тим, хто, можливо, отримує справжню насолоду, надаючи послуги, за які їм добре платять, — є неминучою супровідною обставиною будь-якої системи, де винагородження ґрунтується на цінності послуг для користувачів, а не на оцінці заслуг. Тож так має бути за кожного суспільного устрою, в якому людина вільна обирати будь-яке заняття, що його зможе знайти, а не те, що призначить їй влада.

Отже, єдиним можливим обґрунтуванням справедливості вищої оплати праці гірника, сміттяря чи робітника бойні порівняно з представниками приємніших професій може бути необхідність залучення до виконання цих робіт достатньої кількості людей або їхнє спеціальне призначення на них якось людським чинником. Однак хоча за ринкової системи може «пощастити» народитися й вирости в селі, де єдиним шансом заробити на життя є рибальство (а для жінок — чищення риби), безглуздо називати це несправедливістю. Кого тут вважати несправедливим? Особливо якщо взяти до уваги, що коли б цих місцевих шансів не існувало, люди, про яких йдеться, мабуть, взагалі не народилися б, оскільки більшість на-

селення такого села, напевно, завдячують своїм існуванням цим можливостям, що дозволяли їхнім предкам народжувати й виховувати дітей.

ВІДЧУТТЯ ВТРАТИ ЗВИЧНОГО СТАНОВИЩА

Посилання на «соціальну справедливість», яке на практиці користувалося, мабуть, найбільшим впливом, у літературній дискусії розглядалося не дуже ретельно. Дослідження гаданої «соціальної несправедливості», що мали наслідком найдалекосяжніші втручання у функціонування ринкового порядку, ґрунтуються на ідеї, нібито Людей треба захищати від незаслуженого зниження матеріального становища, до якого вони звикли. Мабуть, жодне інше міркування «соціальної справедливості» не мало такого широкого впливу, як «сильна й майже загальна переконаність у несправедливості несправдження законних сподівань на заможність. Якщо й виникав розходження в думках, то воно завжди пов'язане з питанням, які сподівання є законними». Вважається, як стверджує той самий автор, «що навіть для найширших категорій населення законно сподіватися на те, що не буде запроваджено дуже великих і раптових змін, які могли б їм зашкодити»*.

Думка про те, що усталене становище спричиняє виправдані сподівання на його неперервність, нерідко служить заміною істотніших критеріїв «соціальної справедливості». Коли сподівання не справджуються і внаслідок цього винагорода за докладені зусилля не відповідає принесеній жертві, це розглядається як несправедливість без будь-якої спроби довести обґрунтованість претензій відповідних людей на конкретний прибуток. Принаймні в тих випадках, коли якась велика група людей виявляє зменшення своїх прибутків внаслідок обставин, що їх вони не могли ані змінити, ані передбачити, це зазвичай вважається несправедливим.

Однак такі незаслужені удари фортуни, що регулярно вражають певну групу, є невід'ємним складником рульового механізму ринку: це спосіб підтримання ринкового порядку за допомогою кібернетичного принципу негативного зворотного зв'язку. Лише завдяки таким змінам, що вказують на необхідність скорочення певних видів діяльності, можна послідовно пристосовувати зусилля кожного до більшого різноманіття фактів, аніж

* Edwin Cannan, *The History of Local Rates in England*, 2nd edn (London, 1912), p. 162.

може бути відомо будь-якій людині чи органу, та досягти тієї утилізації розпорошених знань, на якій ґрунтується добробут «великого суспільства». Ми не можемо покласти на систему, де людей спонукають реагувати на події, про які вони не знають і не можуть знати, без змін у вартості послуг тих чи інших груп, яка не має жодного відношення до заслуг їх членів. Необхідною складовою цього процесу постійної адаптації до мінливих обставин, від якої лише й залежить підтримання існуючого рівня добробуту, є те, що декому доводиться на власному гіркому досвіді переконуватися в хибності напрямку своїх зусиль і вони змушені шукати вигідного заняття десь в іншому місці. Те саме стосується й обурення відповідними незаслуженими прибутками, що випадають на долю інших людей, для яких справи повернулися краще, ніж вони мали підстави сподіватися.

Почуття образи, пов'язане зі зменшенням або цілковитою втратою звичного для людей доходу, є передусім наслідком переконання, що цей дохід вони морально заслужили й тому по справедливості можуть претендувати на його отримання, доки працюють так само старанно й чесно, як і раніше. Однак думка, нібито ми морально заслужили те, що чесно заробили в минулому, є здебільшого ілюзією. Фактом є лише те, що було б несправедливо відняти в нас реально здобуте завдяки дотриманню правил гри.

Саме тому, що в упорядкованій системі ринку всі ми постійно отримуємо блага, не заслужені нами з жодного морального погляду, ми зобов'язані погоджуватися з так само незаслуженими зниженнями наших доходів. Єдине моральне право на те, що дає нам ринок, ми заробили своїм підкоренням правилам, які уможливили утворення ринкового ладу. Ці правила передбачають, що ніхто не зобов'язаний забезпечувати нам тих чи інших доходів, якщо з ним не укладено спеціального контракту щодо цього. Якби нас послідовно позбавляли, як пропонують соціалісти, всіх «незаслужених благ», наданих нам ринком, то ми були б позбавлені більшості благ цивілізації.

Безперечно, безглуздо відповідати на це, як це часто робиться, що оскільки ми завдячуємо цими благами «суспільству», то «суспільству» слід надати також право розподіляти їх поміж тими, хто, на його думку, на ці блага заслуговує. Суспільство, повторимо ще раз, це не якась дійова особа, а впорядкована структура діяльності, що виникає внаслідок дотримання її членами певних абстрактних правил. Благами, отриманими від діяльності цієї структури, ми завдячуємо не чиямось намірові надати їх нам, а загальному дотриманню членами суспільства, що дба-

ють про свої інтереси, певних правил, у тому числі правила, за яким ніхто не може примушувати інших заради забезпечення собі (або третім особам) того чи іншого прибутку. Це покладає на нас обов'язок суворо дотримуватися умов ринку, навіть коли вони повертаються проти нас.

Для кожної людини в нашому суспільстві шанс на дальше отримання приблизно такого самого доходу, який вона має тепер, залежить від додержання більшістю правил, що гарантують утворення цього порядку. І хоча цей порядок забезпечує більшості людей достатні перспективи успішного використання їхніх здібностей, цей успіх неминуче залежатиме також від того, що з точки зору окремої людини має здаватися просто щасливим випадком. Обсяг відкритих перед людиною можливостей залежить не від неї, а від дотримання іншими тих самих правил гри. Просити захисту від зміщення з позиції, яку людина займала тривалий час, іншими людьми, що їм тепер сприяють обставини, — це значить відмовити їм у тих шансах, яким вона завдячує своїм власним теперішнім становищем.

Отже, за логікою, будь-який захист звичної позиції — це привілей, що його неможливо надати всім, і якби він завжди визнавався, то ніколи не дозволив би людям, що на нього претендують, досягти того становища, яке вони тепер просять захистити. Зокрема, не може існувати права на рівну частку в загальному підвищенні доходів, якщо це підвищення (або навіть збереження доходів на існуючому рівні) залежить від постійного пристосування всієї структури діяльності до нових, непередбачених обставин, які можуть змінюватися й нерідко зменшувати внесок деяких груп у задоволення потреб їхніх співгромадян. Тож не можуть бути справедливими такі, наприклад, вимоги, як претензії американських фермерів на «паритет», або будь-якої іншої групи — на збереження відносного чи абсолютного становища.

Відтак задоволення таких претензій було б надзвичайно несправедливим, бо передбачало б відмовлення деяким людям у тих шансах, завдяки яким автори цих претензій досягли свого становища. Тому поступки в цьому питанні завжди робилися лише певним потужно організованим групам, здатним нав'язати свої вимоги. Тож багато з того, що сьогодні робиться в ім'я «соціальної справедливості», є не тільки несправедливим, а й надзвичайно антигромадським у справжньому значенні цього слова: воно зводиться просто до захисту міцних інтересів. Коли досить значна кількість людей голосно вимагає захисту звичного становища, це починають вважати «соціальною про-

блемою». Однак серйозною проблемою ця обставина стає насамперед тому, що, закамуфльована під вимогу «соціальної справедливості», вона здатна викликати співчуття громадськості. У третьому томі ми побачимо, чому за існуючого типу демократичних інститутів законодавчі органи з необмеженими повноваженнями практично неминуче поступаються перед такими вимогами, якщо їх висувають досить численні групи. Однак це не змінює того факту, що подання таких заходів під виглядом задоволення «соціальної справедливості» є лише приводом поставити інтереси окремих груп вище за загальні інтереси. Хоча тепер прийнято вважати кожну вимогу якоїсь організованої групи за «соціальну проблему», було б правильніше сказати, що попри те, що довгострокові інтереси окремих людей здебільшого узгоджуються із загальними інтересами, інтереси організованих груп майже незмінно їм суперечать, проте саме вони зазвичай подаються як «соціальні».

ВИСНОВКИ

Головна ідея цього розділу: в суспільстві вільних людей, членам якого дозволяється використовувати свої знання для власних цілей, термін «соціальна справедливість» цілком позбавлений сенсу та змісту, — належить до тих ідей, що за самою своєю природою не можуть бути *доведені*. Негативні твердження взагалі неможливо довести. На певній кількості окремих прикладів можна показати, що посилення на «соціальну справедливість» аж ніяк не допомагають нам приймати необхідні рішення. Однак твердження, що в суспільстві вільних людей цей термін взагалі не має сенсу, можна висунути лише як певну проблему, що змусить інших поміркувати над значенням уживаних ними слів, та як заклик не вживати слів, сенс яких їм не відомий.

Якщо припустити, що такий широко вживаний вислів неодмінно має якесь зрозуміле значення, можна спробувати довести, що намагання застосувати його в суспільстві вільних індивідів неминуче зробить це суспільство непрацездатним. Однак ці зусилля стають зайвими, якщо визнати, що в такому суспільстві відсутня фундаментальна передумова для застосування поняття справедливості до способу розподілу матеріальних благ поміж його членами: зумовлення цього розподілу людською волею або ж можливість виникнення життєздатного ринкового ладу внаслідок визначення винагород людською волею. Адже немає потреби доводити те, чого не існує.

Сподіваюся, мені вдалося пояснити, ідо вислів «соціальна справедливість» не є, як, мабуть, вважає більшість, нешкідливим виразом доброї волі по відношенню до менш удачливих, а став безсовісним натяком на те, що люди мають погоджуватися з вимогами певних зацікавлених кіл, не здатних реально обгрунтувати ці вимоги. Для чесної політичної дискусії потрібно визнати того, що цей термін має сумнівну інтелектуальну репутацію, є ознакою демагогії або дешевої журналістики й відповідальним мислителям має бути соромно вживати його, бо після визнання порожності цього вислову користуватися ним непорядно. Можливо, внаслідок тривалих спроб простежити руйнівний вплив закликів до «соціальної справедливості» на наші моральні почуття, а також виявлення дедалі нових прикладів того, що цей вислів бездумно вживався навіть видатними філософами*, я став надмірно вразливим щодо нього, але в мене з'явилося міцне переконання, що найбільшою послугою людству з мого боку було б, якби мені вдалося присоромити й назавжди віднайти всіх промовців і письменників від уживання терміна «соціальна справедливість».

За теперішнього стану дискусії продовження користування цим терміном не лише непорядне й не лише становить джерело постійної політичної плутанини, а й руйнівно впливає на моральне почуття. Це доводить той факт, що мислителі, в тому числі видатні філософи**, правильно визнавши, що термін «спра-

* Попри звичне вже виявлення плутанини в думках у соціальних філософів, що розмірковують про «соціальну справедливість», мене дуже вражає, коли цим терміном бездумно користується такий видатний мислитель, як Пітер Гейл (Peter Geyl, *Encounters in History*, London, 1963, p.358). Дж.М.Кейнс також не вагаючись пише, що «з міркувань соціальної справедливості не можна навести жодних доводів на користь зниження заробітної платні гірників» (J.M.Keynes, *The Economic Consequences of Mr. Churchill*, London, 1925, *Collected Writings*, vol.IX, p.223).

** Див., напр., Walter Kaufmann, *Without Guilt and Justice* (New York, 1973). Підставно відхиляючи поняття розподільної та відплатної справедливості, він вважає, що внаслідок цього має відкинути й поняття справедливості взагалі. Однак це не є несподіванкою після того, як навіть лондонська «Таймс» у змістовній передовій статті (1 березня 1957) зауважила щодо виходу англійського перекладу «Справедливості» Йозефа Піпера (Лондон, 1957): «Приблизно кажучи, оскільки поняття справедливості все ще впливає на політичне мислення, його було зведено до значення вислову «розподільна справедливість», а ідея комутативної справедливості майже цілковито втратила свій вплив на наші розрахунки, за винятком того, що втілено в законах і звичаях

ведливість» у його переважному сьогодні значенні розподільної (або відплатної) справедливості позбавлений сенсу, знов і знов роблять із цього висновок про порожність самого поняття справедливості і зрештою відкидають одну з підставових моральних концепцій, на яких ґрунтується функціонування суспільства вільних людей. Однак судові органи здійснюють справедливість, або правосуддя, саме в цьому значенні, й саме воно є первісним значенням справедливості, якою має керуватися поведінка вільних людей, аби уможливити їхнє мирне співіснування. Хоча насправді заклик до «соціальної справедливості» — це просто запрошення до морального схвалення вимог, що не мають морального виправдання і суперечать підставовому правилу вільного суспільства: застосовувати лише такі норми, які можна однаково застосувати до всіх, — справедливість у значенні правил гідної поведінки конче необхідна для стосунків вільних людей між собою.

Тут ми підходимо до надто великої й розгалуженої проблеми, яку навряд чи вдасться піддати системному аналізу, але принаймні коротко доведеться згадати. Проблема ця полягає в тому, що ми не можемо мати будь-які моральні засади, що нам до вподоби або що про них ми мріємо. Аби бути життєздатними, моральні засади мають відповідати певним вимогам — вимогам, які ми, можливо, не здатні визначити, а можемо лише виявити шляхом спроб і помилок. Потрібна не тільки послідовність або сумісність правил і дій, яких вони вимагають. Система моральних засад має також забезпечувати функціонування порядку, здатного підтримувати механізм цивілізації, що є його передумовою.

Ми не дуже обізнані з поняттям нежиттєздатних систем моральних засад і, безперечно, не можемо дотримуватися їх у реальному житті, оскільки суспільства, що пробують їх застосовувати, швидко зникають. Однак вони проповідувалися — нерідко загальношанованими праведниками, — й ті суспільства в

(наприклад, у принципах загального права), які зберігаються з одного лише консерватизму». Дехто з сучасних соціальних філософів справді безпідставно наводить як аргумент таке *визначення* «справедливості», що охоплює *лише* розподільну справедливість. Див., напр., Brian M. Barry, «Justice and the Common Good», *Analysis*, 19, 1961, p.80: «Хоча Г'юм вживає вираз 'правила справедливості' і для таких речей, як правила власності, 'справедливість' сьогодні теоретично пов'язується з 'заслугами' та 'потребами', тож можна з повним правом сказати, що деякі з Г'юмових 'правил справедливості' були несправедливими» (*курсив мій* — *ФХ*). Порівн. *ibid.*, p.89.

стані занепаду, які ми можемо спостерігати, часто є саме тими суспільствами, що прислуховувалися до вчень таких реформаторів моралі й усе ще глибоко шанують руйнівників своєї суспільності як добрих людей. Проте набагато частіше проповідування «соціальної справедливості» має за мету спричинення геть куди негідніших почуттів: ворожого ставлення до людей з вищим достатком, тобто просто заздрощів — «найантисоціальної та найшкідливішої з усіх пристрастей», за висловом Дж. Мілля*, — тієї ворожості до високого добробуту, що вважає «ганьбою» можливість одних насолоджуватися багатствами, тимчасом як інші не можуть задовольнити елементарних потреб, і замасковує це під прагнення до справедливості. Однак це не має зі справедливістю нічого спільного. Принаймні всі ті, хто бажають пограбування заможних не тому, що сподіваються на можливість використання їхніх статків більш гідними людьми, а тому, що вважають обурливим само існування багатіїв, не можуть претендувати на будь-яке моральне виправдання своїх вимог; навпаки — вони вдаються в цілком ірраціональну пристрасть і фактично шкодять тим, до чийх загарбницьких інстинктів апелюють.

Не може бути жодних моральних підстав претендувати на те, що існує лише завдяки рішучості інших ризикнути своїми коштами для його створення. Чого не розуміють люди, які з обуренням ставляться до великих приватних статків, так це того, що багатство створюється, як правило, не фізичними зусиллями й не просто заощадженням та інвестуванням, а спрямуванням ресурсів туди, де їх використання буде найпродуктивнішим. І не може бути сумніву в тому, що ті, хто накопичив великі статки у вигляді нових промислових підприємств тощо, в такий спосіб принесуть користь більшій кількості людей, створюючи можливості краще оплачуваної роботи, ніж у тому разі, якщо роздадуть свої надлишки бідним. Абсурдно гадати, що в цих випадках ті, кому робітники фактично найбільш зобов'язані, радше зашкоджують їм, аніж допомагають. Хоча, безсумнівно, існують також інші, менш добродесні шляхи накопичення великих капіталів (які ми, напевно, можемо контролювати, вдосконалюючи правила гри), найефективнішим і найважливішим способом є спрямування інвестицій у ті місця, де вони найбільше підвищать продуктивність праці, — завдання, з яким, як добре відомо, не можуть упоратися уряди, і причини цього тісно пов'язані з неконкурентоспроможністю бюрократичних організацій.

* J.S. Mill, *On Liberty*, ed. McCallum (Oxford, 1946), p. 70.

Однак згубний вплив культу «соціальної справедливості» на справжні моральні почуття пояснюється не лише тим, що він сприяє недобррозичливим і шкідливим упередженням. Цей культ також постійно суперечить (особливо в своїх найбільш егалітарних формах) деяким із головних моральних принципів, на яких має ґрунтуватися будь-яка спільнота вільних людей. Ми переконуємося в цьому, коли розмірковуємо над тим, що вимога однаково високо шанувати всіх своїх собратів несумісна з тим фактом, що весь наш моральний кодекс ґрунтується на схваленні чи несхваленні поведінки інших; а традиційний постулат про основну відповідальність кожного дієздатного дорослого за власний добробут і добробут своїх утриманців, сенс якого в тому, що людина не має права з власної провини ставати тягарем для своїх друзів чи приятелів, так само несумісний з ідеєю, нібито «суспільство» чи уряд зобов'язані забезпечувати кожному відповідний дохід.

Хоча всі ці моральні принципи й були серйозно послаблені деякими псевдонауковими течіями нашого часу, спрямованими на знищення будь-яких моральних засад (а разом з ними — і підложжя індивідуальної свободи), повсюдна залежність від влади інших людей, що її створює нав'язування ідеї «соціальної справедливості», неминуче руйнує ту свободу особистого вибору, на якій має ґрунтуватися будь-яка обичайність*. Справді, ця систематична гонитва за блукаючим вогником «соціальної справедливості», яку ми називаємо соціалізмом, цілком ґрунтується на жажливій ідеї, нібито політична влада має визначати матеріальне становище окремих людей та груп, — ідеї, обстоюваній за допомогою облудної декларації, що так має бути завжди, а соціалізм лише хоче передати цю владу від привілейованого до найчисленнішого класу. Великою заслугою ринкової системи під час її поширення протягом останніх двох століть було позбавлення кожного від такої влади, яку можна застосовувати лише в деспотичний спосіб. Це справді спричинилося до найзначнішого зменшення деспотичної влади за всю історію. І цього найбільшого тріумфу особистої свободи спокуса «соціальної справедливості» загрожує знову нас позбавити. Не доведеться довго чекати, аби володарі права застосовувати «соціальну справедливість» закріпилися на своїх позиціях, присуджуючи блага

* Щодо руйнівного впливу наукових помилок на моральні цінності див. мою інаугураційну лекцію як запрошеного професора Зальцбурзького університету *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde* (Munich, 1970).

«соціальної справедливості» як винагороду за надання цього права та як гарантію своєї підтримки з боку певної преторіанської гвардії, яка забезпечуватиме панування їхнього погляду на «соціальну справедливість».

Перш ніж завершити цю тему, я хочу ще раз зазначити, що попри визнання цілковитої порожності слова «справедливість» у таких словосполученнях, як «соціальна», «економічна», «розподільна» чи «винагороджувальна» справедливість, ми не повинні разом із водою випліскувати й дитину. Справедливість надзвичайно важлива не лише як основа правових норм гідної поведінки, застосовуваних судами. Справжня проблема справедливості існує, безперечно, в зв'язку зі свідомим плануванням політичних інститутів. Цій проблемі професор Джон Ролз нещодавно присвятив серйозну книжку; шкода лише, що в цьому зв'язку він користується терміном «соціальна справедливість», який, на мій погляд, сприяє плутанині. Проте я не маю істотних підстав сперечатися з автором, який, перш ніж взятися до цієї проблеми, визнає, що завдання добору конкретних систем справедливого розподілу бажаних речей треба «полишити, бо воно хибне в принципі й на нього, в усякому разі, неможливо дати остаточної відповіді. Принципами справедливості визначаються радше основні обмеження, що їм мають відповідати інституції та спільна діяльність, аби не виникало претензій до зайнятих в них людей. Якщо ці обмеження виконуються, будь-який виникаючий із цього розподіл визнаватиметься за справедливий (або принаймні не сприйматиметься як несправедливий)»*. Це приблизно те, що я намагався довести в цьому розділі.

* John Rawls, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», *Nomos IV, Justice* (New York, 1963), p. 102, де наведеному уривку передре утвердження: «Оцінюватися має саме система інститутів, причому оцінюватися з загальної точки зору». У пізнішій, більш широковідомій праці Дж.Ролза *A Theory of Justice* (Harvard, 1971) міститься досить чітке формулювання цього головного пункту, чим, мабуть, пояснюється те, що ця праця часто (але, як на мене, хибно) тлумачилася як підтримка соціалістичних вимог (див., напр., Daniel Bell, «On Meritocracy and Equality», *Public Interest, Autumn 1972*, p.72, де автор характеризує теорію Ролза як «найвичерпнішу в нсвочасній філософії спробу обґрунтувати соціалістичнуетику».

СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ПРАВА ОСОБИСТОСТІ

Перехід від негативної концепції справедливості, визначеної правилами індивідуальної поведінки, до «позитивної» концепції, що покладає на «суспільство» обов'язок стежити за тим, аби люди мали ті чи інші речі, нерідко здійснюється завдяки наголосу на *правах* особистості. Складається враження, що в молодому поколінні інститути добробуту, до яких воно зникає від самого народження, спричиняють відчуття правомірності претензій до «суспільства», яке нібито має за обов'язок забезпечувати людей тими чи іншими речами. Проте існування цього відчуття, хоч би якого сильного, не доводить справедливості таких претензій чи можливості їх задоволення у вільному суспільстві.

Створення кожним правилом гідної індивідуальної поведінки відповідного права особистості пов'язане з одним із значень іменника «право». Якщо правила поведінки визначають межі індивідуальних сфер, окрема людина має певне право на свою сферу й у її захисті користуватиметься співчуттям і підтримкою своїх собратів. А там, де люди створили для застосування правил поведінки такі організації, як уряд, окрема людина може справедливо вимагати від нього захисту своїх прав і обґрунтування їх порушень.

Однак такі вимоги будуть справедливими, тобто становитимуть права, лише в тому випадку, якщо вони звернені до осіб чи організацій (наприклад, уряду), які здатні діяти й у своїх діях зобов'язані правилами гідної поведінки. Це можуть бути в тому числі вимоги до людей, які добровільно поклали на себе якусь обов'язки, або претензії поміж людьми, зв'язаними між собою особливими обставинами (наприклад, стосунками батьків і дітей). За таких умов правила гідної поведінки надаватимуть одним людям права, а на інших покладатимуть відповідні обов'язки. Однак правила як такі, без наявності конкретних обставин, яких вони стосуються, не можуть надати нікому права на ту чи іншу річ. У дитини є право бути нагодованою, одягненою

й мати притулок, бо відповідний обов'язок покладений на її батьків, опікунів чи, можливо, на якийсь конкретний орган. Однак таке право не може існувати абстрактно, не може зумовлюватися якимось правилом гідної поведінки без формулювання конкретних обставин, що визначають, на кого покладений відповідний обов'язок. Кожний має право на той чи інший стан речей лише в тому разі, якщо на комусь лежить обов'язок його забезпечувати. Ми не можемо претендувати на те, щоб наших домів не було спалено дотла, щоб наші вироби чи послуги знаходили покупців, щоб нас забезпечували тими чи іншими товарами або послугами. Справедливість не покладає на наших собратів якогось загального обов'язку забезпечувати нас засобами до існування, і претензія на таке забезпечення буде обґрунтованою лише в тому разі, якщо ми утримуємо з цією метою якусь організацію. Безглуздо говорити про право на становище, спричинити яке ніхто не зобов'язаний, а можливо, навіть і не спроможний. Так само безглуздо говорити про право як вимогу до такого спонтанного порядку, як суспільство, якщо при цьому не мається на увазі, що хтось має за обов'язок перетворити цей космос на організацію й відтак перебрати на себе повноваження контролювати її результати.

Оскільки всі ми змушені підтримувати організацію державного врядування, то за принципами, які визначають цю організацію, ми маємо певні права, що зазвичай називаються політичними правами. Існування примусової організації державної влади та її організаційних правил створює справедливу претензію на частку в послугах уряду, а можливо, навіть виправдовує претензію на рівну участь у визначенні майбутніх дій уряду. Однак воно не дає підстав претендувати на те, чого уряд не забезпечує (і, можливо, не здатний забезпечити) всім. У цьому сенсі ми не є членами організації під назвою «суспільство», бо суспільство, яке створює засоби для задоволення більшості наших потреб, не є організацією, керованою чиєюсь свідомою волею, й не здатне на створення того, що могла б створити така організація.

Освячені часом політичні та громадянські права, втілені в офіційних «Біллях про права», становлять по суті вимогу справедливого застосування наданих державній владі повноважень. Як ми побачимо, всі вони походять від конкретних прикладів застосування більш вичерпної формули, якою можуть бути ефективно замінені й яка полягає в тому, що вдоволення до примусу можливе лише у вигляді примусового застосування того чи іншого загального правила, застосовного в невідомій кількості майбутніх випадків. Мабуть, цілком бажано, аби ці права стали

справді універсальними внаслідок підкорення їм усіх урядів. Однак доки повноваження окремих урядів хоч скільки-небудь обмежені, ці права не можуть спричинити обов'язку урядів створювати той чи інший стан справ. Ми можемо вимагати лише того, щоб у своїх діях уряд поведився справедливо, однак не можемо вивести зі згаданих прав будь-яких безсумнівних повноважень, що їх має посідати уряд. Вони залишають цілком відкритим питання, чи треба й чи буде справедливо використовувати примусову організацію, що зветься урядом, для визначення конкретного матеріального становища окремих індивідів або груп.

До негативних прав, що є просто доповненням правил, які захищають індивідуальні сфери й які було конституційовано в статутах організації державної влади, та позитивних прав громадян на участь у керуванні цією організацією нещодавно додалися нові позитивні «соціально-економічні» права людини, що претендують на таку саму чи навіть ще вищу повагу*. Це претензії на конкретні блага, що на них кожна людська істота як така нібито має презюмоване право; при цьому не зазначається, хто зобов'язаний забезпечувати ці блага та в який спосіб вони мають забезпечуватися**. Однак невід'ємною складовою таких позитивних прав має бути рішення про те, що хтось (людина чи організація) мають за обов'язок забезпечувати людей тим,

* Щодо дискусії навколо цієї проблеми див. статті в *Philosophical Review*, April 1955, та в книжці D D.Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man* (London, 1967).

** Див. «Загальну декларацію прав людини», ухвалену Генеральною асамблеєю ООН 10 грудня 1948 р. Інтелектуальні коріння цього документу можна виявити у виданому ЮНЕСКО збірнику статей *Human Rights, Comments and Interpretations* (London/New York, 1945). У «Додатку» там міститься не лише «Меморандум ЮНЕСКО з теоретичних засад прав людини», а й «Доповідь Комітету ЮНЕСКО з теоретичних засад прав людини» (в інших місцях він має назву Комітету ЮНЕСКО з принципів прав людини), де пояснюється, що зусилля комітету були спрямовані на узгодження двох різних і «взаємодоповнюючих» робочих концептів прав людини, один із яких «виходить із засновку про природжені права особистості... а інший ґрунтується на принципах марксизму», а також на виявлення «якогось спільного для цих двох тенденцій критерію». «Це загальне формулювання, — пояснюється, — має якимось чином узгодити існуючі сьогодні різні формулювання, що розходяться між собою або суперечать одне одному!» (Представниками Британії у цьому комітеті були професори Г.Дж.Ласкі та Е.Г.Кapp!).

на що ті мають право. Звісно, безглуздо називати їх претензіями до «суспільства» — адже «суспільство» не може ані думати, ані діяти, ані оцінювати когось чи «поводитися» з ним у той чи інший спосіб. Аби задовольнити такі вимоги, спонтанний порядок, який ми звемо суспільством, треба замінити на свідомо керовану організацію; космос ринку доведеться замінити на таксис, члени якого робитимуть те, що їм накажуть. Вони не матимуть змоги використовувати свої знання для власних цілей, а будуть змушені дотримуватися плану, складеного їхніми правителями для задоволення відповідних потреб. Із цього випливає, що старі громадянські права й нові соціально-економічні права неможливо забезпечити водночас — вони фактично несумісні. Нові права не можна забезпечити правовою санкцією, не зруйнувавши того ліберального порядку, на який спрямовані старі громадянські права.

Нового імпульсу цій новій тенденції надало проголошення президентом Франкліном Рузвельтом його «Чотирьох свобод», до яких разом із «свободою від злиднів» та «свободою від страху» увійшли старі «свобода слова» та «свобода відпави релігійних культів». Однак своє остаточне втілення ця тенденція знайшла лише в «Загальній декларації прав людини», прийнятій Генеральною Асамблеєю ООН у 1948 р. За загальним визнанням, цей документ є спробою об'єднати права західної ліберальної традиції із зовсім іншою концепцією, витоки якої знаходяться в російській марксистській революції*. У ньому до списку класичних громадянських прав, що складається з 21 статті, додано ще сім гарантій, призначених висловити нові «соціальні та економічні права». У цих додаткових положеннях «кожній людині як членові суспільства» гарантується задоволення позитивних претензій на конкретні блага й водночас ні на кого не покладається обов'язок чи тягар їх забезпечувати. Документ також цілковито уникнув окреслення цих прав у такий спосіб, аби суди мали змогу визначити їх зміст у тому чи іншому конкретному випадку. Яким, наприклад, може бути юридичний сенс такого твердження: кожна людина «має право на реалізацію економічних, соціальних та культурних прав, необхідних для

* *Ibid.*, p.22, професор Е.Г.Карр, голова комітету експертів ЮНЕСКО, пояснює: «Якщо включити до нової декларації прав людини положення про соціальне забезпечення, про підтримку дітей, старих, непрацездатних або безробітних, то стає цілком очевидно, що жодне суспільство не може гарантувати користування такими правами, якщо йому, в свою чергу, не надати права звертатися до продуктивності людей, що ними користуються, й керувати нею!»

підтримки її гідності й вільного розвитку особистості» (ст.22)? Від кого «кожна людина» вимагатиме «справедливих і сприятливих умов праці» (ст.23 (1)) та «справедливої й задовільної винагороди» (ст.23 (1))? Які наслідки вимоги, аби кожна людина мала право «вільно брати участь у культурному житті суспільства і користувалася науковим прогресом і його благами» (ст.27 (1))? Стверджується навіть, що «кожна людина має право на такий соціальний і міжнародний порядок, за якого права й свободи, викладені в цій Декларації, можуть бути повністю здійснені» (ст.28), — мабуть, виходячи з припущення, що це не лише можливо, а й що тепер існує відомий спосіб задоволення цих вимог для кожної людини.

Усі ці «права» вочевидь ґрунтуються на тлумаченні суспільства як свідомо створеної організації, де кожна людина є найменшим робітником. В системі правил гідної поведінки на підставі концепції особистої відповідальності такі права було б неможливо зробити загальними, отже, вони вимагають перетворення всього суспільства на єдину організацію, тобто тоталітаризму в найповнішому сенсі цього слова. Як ми бачили, правила гідної поведінки, що застосовуються до всіх однаково, але нікого не підпорядковують наказам начальника, ніяк не можуть визначати конкретних речей, що їх повинна мати кожна людина. Вони жодним чином не можуть набути форми «кожний мусить мати те й те». У вільному суспільстві те, що має отримувати окрема людина, завжди певною мірою залежатиме від конкретних обставин, яких ніхто не може передбачити й ніхто не має права визначати. Тому правила гідної поведінки аж ніяк не можуть надавати кожній людині як такій (на відміну від членів конкретної організації) права претендувати на ті чи інші речі; вони можуть лише створювати сприятливі можливості для набуття такого права.

Авторам «Декларації» вочевидь ніколи не спадало на думку, що не кожна людина є найнятим членом якоїсь організації, тож не всім можна гарантувати право «на справедливую й задовільну винагороду, включаючи право на розумне обмеження робочого часу та на оплачувану періодичну відпустку» (ст.24). Концепція «загального права», що гарантує селянинові, ескімосу, а можливо, й існіговій людині «періодичні оплачувані відпустки», демонструє абсурдність усієї цієї справи. Якби автори цього документу мали хоча б трохи більше здорового глузду, він підказав би їм, що здійснення декретованих ними загальних прав ані тепер, ані в близькому майбутньому абсолютно неможливе, й що урочисте проголошення цих прав було безвідповідаль-

ною грою з поняттям «право», наслідком якої могло бути лише зруйнування поваги до нього.

Весь цей документ викладено тією професійною бюрократичною мовою, яку ми звикли чути від посадовців профспілок або Міжнародної організації праці; вона віддзеркалює спільну позицію зайнятих у бізнесі, державних службовців та адміністраторів великих корпорацій, але цілком несумісна з принципами, що лежать в основі порядку «великого суспільства». Якби цей документ залишився просто твором якоїсь міжнародної групи соціальних філософів (чим він первісно і був), то викликав би лише певне занепокоєння як свідчення впливу організаційного мислення на їхні думки та цілковитого розходження цих думок із підставовими ідеалами вільного суспільства. Однак його ухвалення органом, що складається з нібито відповідальних державних діячів, серйозно заклопотаних створенням мирного міжнародного порядку, дає привід до набагато більших побоювань.

Організаційне мислення, насамперед внаслідок впливу раціоналістичного конструктивізму Платона та його послідовників, тривалий час було незмінною вадою соціальних філософів. Тому нас не повинно здивувати, якщо академічні філософи з їхнім безтурботним життям членів організацій втратять будь-яке розуміння тих сил, що об'єднують «велике суспільство», та, уявляючи себе королями філософів-платоніків, запропонують реорганізацію суспільства за тоталітарним зразком. Нас переконують, що соціальні та економічні права «Загальної декларації прав людини» сьогодні «схвалила би переважна більшість американських і британських моралістів»^{*}; якщо так, то це було б лише свідченням прикροї відсутності в цих мислителів критичної гостроти розуму.

Однак видовище Генеральної Асамблеї ООН, яка урочисто проголошує, що *кожна* людина (!), «постійно враховуючи положення цієї Декларації» (!), має прагнути забезпечення загального дотримання цих прав людини, було б не більш як комічним, якби не глибока трагічність ілюзій, що створюються внаслідок цього. Більш ніж прикро спостерігати, як найвсеосяжніший з усіх створених людиною органів підриває свій авторитет заохоченням наївної віри в те, що ми можемо створити будь-який бажаний стан речей, просто ухваливши відповідну постанову, та тішитися ілюзією нашої гаданої можливості користуватися пе-

^{*} G.Vlastos, «Justice», *Revue Internationale de la Philosophie*, 1957, p.331.

ревагами спонтанного устрою суспільства, водночас формуючи його за своїм уподобанням*.

Ці ілюзії не враховують одного засадничого факту: доступність усіх цих благ, користування якими ми бажаємо якомога більшій кількості людей, залежить від тих самих людей, що використовують для своєї продуктивності максимум власних знань. Запровадження забезпечених правовою санкцією прав на ці блага навряд чи їх створить. Якщо ми хочемо загальної заможності, то найкоротшим шляхом до цієї мети буде не наказ іменем закону про необхідність її досягнення й не надання кожній людині законного права вимагати того, що, на нашу думку, має їй належати, а забезпечення для кожного достатніх спонук діяти з максимальною користю для інших. Говорити про права там, де йдеться лише про прагнення, задовольнити які здатна тільки добровільна система, — це значить не просто відвертати увагу від дієвих вирішальних чинників добробуту, якого ми зичимо кожній людині, а й принижувати само слово «право», точний сенс якого дуже важливо зберегти, якщо ми хочемо зберегти вільне суспільство.

* Щодо цього документу в цілому див. Maurice Cranston, «Human Rights, Real and Supposed», у книжці під ред. Д.Д.Рафаеля, цитованій вище, де автор стверджує: «Прийнятний із філософського погляду концепт прав людини було заплямовано, заплутано й підточено в останні роки спробою поєднати його з конкретними правами іншої категорії логіки». Див. також *Human Rights Today* (London, 1955) того самого автора.

X

РИНКОВИЙ ПОРЯДОК, АБО КАТАЛАКСІЯ

Думка людства про те, що є справедливим, може зазнавати змін, і... одна з причин, що змушують її мінятися, полягає в тому, що людство час од часу виявляє: те, що йому здавалося цілком справедливим у тому чи іншому конкретному питанні, стало (а може, завжди було) неекономічним.

Едвін Кеннан*

ПРИРОДА РИНКОВОГО ПОРЯДКУ

У розділі II ми обговорювали загальний характер усіх спонтанних порядків. Тепер треба детальніше розглянути особливі прикмети цього порядку та природу тих благ, якими ми йому завдячуємо. Цей порядок сприяє досягненню наших цілей не лише тим, що (як будь-який порядок) керує нашими діями й створює певну відповідність між сподіваннями різних людей, а й тим, що підвищує (у певному сенсі, який ми маємо тепер уточнити) шанси чи перспективи кожного на розпорядження ширшим колом товарів (тобто предметів споживання та послуг), аніж ми здатні забезпечити в будь-який інший спосіб. Однак ми побачимо, що цей спосіб координації індивідуальних дій гарантує високу міру збігу сподівань та ефективно використання знань і навичок окремих членів суспільства лише ціною постійного несправдження деяких очікувань.

Для правильного розуміння характеру цього порядку дуже важливо позбавитися оманливих асоціацій, що їх викликає звич-

* Edwin Cannan, *The History of Local Rates in England* (London, 2nd ed., 1912), p.173. Термін «неекономічний» вживається в цій книжці в тому широкому сенсі, який пов'язаний з вимогами ринкової системи, тож є дещо оманливим і його краще уникати.

на характеристика цього порядку як «господарства». Господарство — в строгому значенні цього слова, в якому можна назвати господарством хатнє хазаювання, ферму чи підприємство, — являє собою певний комплекс діяльності, що згідно з єдиним планом розподіляє конкретний набір засобів поміж конкуруючими цілями відповідно до їх відносної важливості. Ринкова система не спрямована на такий єдиний порядок цілей. У цьому сенсі те, що зазвичай називають суспільною або державною економікою, становить не єдине господарство, а мережу з багатьох переплетених між собою господарств*. Її порядок, як ми побачимо, має деякі спільні прикмети з порядком власне господарства, але не найважливішу з них: діяльність усередині цієї мережі не керується якоюсь єдиною шкалою чи ієрархією цілей. Головне джерело непорозуміння у цій сфері становить думка, нібито економічна діяльність окремих членів суспільства є або має бути складовою частиною єдиного господарства в строгому значенні цього слова, а те, що зазвичай називають господарством якоїсь країни або суспільства, має регулюватися й оцінюватися за тими самими критеріями, що й господарство у власному значенні. Однак завжди, коли ми говоримо про економіку якоїсь країни чи світу, ми користуємося терміном, який натякає на необхідність функціонування цих систем за соціалістичним зразком і керування ними згідно з єдиним планом у такий спосіб, аби вони були придатні для єдиної системи цілей.

Тимчасом як само господарство є організацією в тому технічному сенсі, в якому ми визначили цей термін, тобто свідомим упорядкуванням застосування засобів, відомих якомусь єдиному органі, космос ринку не регулюється й не може регулюватися такою єдиною шкалою цілей. Він спрямований на досягнення безлічі окремих і непорівнянних цілей усього загалу своїх членів.

Плутанина, спричинена двозначністю слова «господарство», така серйозна, що ми будемо змушені обмежитися тут його жит-

* Див. Carl Menger, *Problems of Economics and Sociology* (Illinois, 1963), p.93: «Нація як така — це не якась величезна людина, що має потреби, працює, займається господарством та споживає. Тому так звана «національна економіка» не є економікою держави в справжньому значенні слова. «Національна економіка» не є явищем, аналогічним окремим господарствам у державі, до яких належить також фінансове господарство. Це — не велике окреме господарство й так само — не господарство, протиставлене окремим господарствам у державі або існує разом із ними. У своїй найзвичайнішій формі воно становить своєрідне ускладнення окремим господарствам». Див. також додаток I до цієї праці.

ком строго в первісному значенні, в якому воно характеризує певний комплекс свідомо скоординованих дій, спрямованих на досягнення єдиної шкали цілей. Для характеристики ж системи численних взаємопов'язаних господарств, що складають ринковий порядок, нам треба буде обрати інший термін. Оскільки назву «каталактика» давно було запропоновано для науки, що займається ринковим порядком*, і відроджено за більш недавніх часів**, було б, мабуть, доречно прийняти якийсь відповідний термін для позначення самого ринкового порядку. Слово «каталактика» було виведено з грецького дієслова *katallattein* (або *katallassein*); знаменно, що це дієслово означає не лише «обмінюватися», а й «приймати до громади» та «перетворюватися з ворога на друга»***. Від нього було утворено прикметник «каталактичний», який замість слова «економічний» мав характеризувати той тип явищ, з яким має справу наука каталактика. Давнім грекам цей термін був невідомий, і відповідного іменника вони не мали, а якби утворили його, то ним стало б, напевно, слово *katallaxia*. Від цього ми можемо утворити англійський термін *catallaxy*, який вживатимемо для характеристики порядку, спричиненого взаємним пристосуванням багатьох окремих господарств в умовах ринку. Отже, каталаксія — це особливий різновид спонтанного порядку, утвореного ринком завдяки людській діяльності в межах норм майнового, деліктного та договірної права.

ВІЛЬНЕ СУСПІЛЬСТВО — ЦЕ ПЛЮРАЛІСТИЧНЕ СУСПІЛЬСТВО БЕЗ СПІЛЬНОЇ ІЕРАРХІЇ КОНКРЕТНИХ ШЛЕЙ

«Великому суспільству» та його ринковому порядку часто закидається брак узгодженої розстановки цілей. Однак насправді це його велика заслуга, бо завдяки цьому стає можливою свобода особистості й усі її цінності. «Велике суспільство» виникло внаслідок відкриття, що люди можуть жити разом в мирі й приносити один одному користь, не домовляючись щодо конкретних цілей, до яких вони прагнуть поодиноці. Замінивши абстрактні правила поведінки на обов'язкові конкретні цілі, це відкриття дозволило розширити мирний лад, вивести його за

* Richard Whately, *Introductory Lectures on Political Economy* (London, 1855), p.4.

** Особливо завдяки праці L. von Mises, *Human Action* (Yale, 1949).

*** H.G.Liddell/R.A.Scott, *A Greek-English Dictionary* (London, new ed., 1940), під словами *katallagden*, *katallage*, *katallagma*, *katallaktikos*, *katalasso(-tto)*, *katallakterios* та *katallaxis*.

межі невеличких груп із однаковими цілями, бо надало кожній людині можливість здобувати користь із майстерності та знань інших людей, яких їй зовсім не обов'язково знати особисто й цілі яких можуть бути цілком відмінними від її власних*.

Вирішальним кроком, який уможливив таке мирне співробітництво за відсутності конкретних спільних цілей, стало засвоєння мінової торгівлі або обміну. Це було просто визнання того, що різні люди користуються одними й тими самими речами в різні способи й нерідко один може здобути користь, отримавши щось від іншого й у свою чергу давши йому те, чого той потребує. Для утворення такого порядку треба було лише визнати правила, які визначали б, що належить кожній людині та як таку власність можна за згодою передавати**. Щодо цілей такої ділової угоди сторонам не було потреби домовлюватися. Адаже для таких актів обміну характерно, що вони сприяють досягненню різних і незалежних цілей кожного з партнерів і таким чином допомагають сторонам ділової угоди як засоби, що мають різне призначення. Фактично ймовірність отримання користі від обміну є для сторін тим більшою, чим більше відрізняються між собою їхні потреби. Тимчасом як в організації окремі її члени допомагатимуть один одному настільки, наскільки вони змушені прагнути однакових цілей, у каталаксії їх спонукають сприяти задоволенню потреб інших людей, зовсім не дбаючи про них і навіть не знаючи їх.

У «великому суспільстві» ми фактично сприяємо не лише задоволенню потреб, про які нічого не знаємо, а й інколи навіть досягненню цілей, яких не схвалили б, якби про них знали. Тут ми не можемо нічого вдіяти, бо нам невідомо, з якою метою надані нами іншим людям товари чи послуги будуть ними використані. Те, що ми допомагаємо здійсненню прагнень інших людей, не беручи в них участі й навіть не усвідомлюючи їх, а виключно для того, аби досягти своїх власних цілей, є джерелом сили «великого суспільства». Доки співробітництво передбачає

* Отже, згідно з ужитими нами грецькими термінами, господарство у власному сенсі — це *таксис* та *телеократія*, а каталаксія — це *космос* і *номократія*.

** Саме на ці правила підкреслено посилалися Д.Г'юм та А.Сміт як на «правила справедливості» й саме їх мав на увазі Адам Сміт (*The Theory of Moral Sentiments*, part I, sect.ii, chap.iii), коли називав справедливість «головною підпорою всієї будівлі. Якщо її усунути, то велика, неосяжна споруда людського суспільства — споруда, створення й збереження якої у цьому світі здаюється, так би мовити, особливим і дорогоцінним дарунком Природи, — в мить розпадеться на атоми».

спільні цілі, люди з різними замірами за логікою є ворогами, які можуть стинатися один з одним за одні й ті самі засоби; лише введення мінової торгівлі дало змогу різним людям приносити один одному користь, не домовляючись щодо кінцевих цілей.

Коли цей наслідок обміну — взаємне й мимовільне сприяння людей — було вперше чітко визнано*, то надто великий наголос було зроблено на поділі праці, що з цього виникає, й на тому факті, що до надання взаємних послуг різних людей спонукають їхні «егоїстичні» цілі. Це надмірно звужений погляд на справу. Поділ праці широко застосовується і в організаціях, а переваги спонтанного порядку не залежать від людського егоїзму в звичайному сенсі цього слова. Важливим моментом у каталаксії є те, що вона узгоджує різні знання й різні заміри, які в різних

* На початку XVIII ст., коли Бернард Мандевіль зі своєю «Байкою про бджіл» став його найвпливовішим тлумачем. Однак цей погляд був, здається, досить поширеним, і його можна знайти, зокрема, в таких працях перших лібералів, як «Катонів лист» No.63 Томаса Гордона, датований 27 січня 1721 р.: «Коли чесна праця й корисні здібності кожної людини використовуються для громади, вони використовуватимуться й для неї самої; а коли людина служить собі, вона служитиме й громаді; громадський і приватний інтереси взаємно гарантуватимуться; кожний охоче віддаватиме частку, аби забезпечити ціле, й хоробро захищатиме його». Пізніше цю ідею було висловлено в класичних творах (можливо, під впливом Мандевіля) Монтеск'є («Про дух законів», кн.ІІІ, розд.7: «Кожна людина сприяє громадському благу, хоча думає, що дбає лише про власні інтереси») та Д.Г'юма (*Treatise in Works* II, p.289: «Я вчуся робити послуги іншим, не відчуваючи до них справжньої доброти», та *ibid.*, p.291: «...Корисний для громади, хоча й призначений для іншої мети»). Аналогічні думки можна зустріти пізніше у Дж.Такера (*Elements of Commerce*, London, 1756), у А.Сміта (*Theory of Moral Sentiments*, London, 1759, part IV, chap.I, де мова йде про людей, яких «попри їхні наміри, пори їхню свідомість... невидима рука спрямовує на сприяння інтересам суспільства») і, звичайно, в одному з найвідоміших формулювань Сміта (*Wealth of Nations*, ed.Cannan, London, 1910, vol.1, p.421): «Спрямовуючи цю старанність у такий спосіб, аби її плоди мали найбільшу цінність, він дбає лише про власну користь, і в цьому, як і в багатьох інших випадках, невидима рука примушує його сприяти досягненню мети, що не входила в його наміри (й те, що вона до них не входила, — не найгірше для суспільства). Дбаючи про власні інтереси, він нерідко сприяє інтересам суспільства ефективніше, ніж тоді, коли справді має такий намір». Порівн. також Edmund Burke, *Thoughts and Details of Scarcity* (1795), in *Works*, vol.VI, p.9: «Той милосердий і мудрий розпорядник усіх речей, що зобов'язує людей, незалежно від їхнього бажання, в гонитві за власною егоїстичною вигодою пов'язувати загальне благо зі своїм власним особистим успіхом».

людей, незалежно від їхнього егоїзму, дуже відмінні. У каталаксії люди, дбаючи про власні інтереси (цілком егоїстичні або, навпаки, надзвичайно альтруїстичні), сприяють досягненню цілей інших людей, у переважній більшості їм не відомих, саме тому, що каталаксія як загальний порядок набагато вища за будь-яку свідомо створену організацію: члени «великого суспільства» здобувають користь із зусиль один одного не лише всупереч відмінності своїх окремих цілей, а й нерідко навіть завдяки їй*.

Багато хто вважає відразливим те, що «велике суспільство» не має спільних конкретних цілей, або, як ми сказали б, те, що його об'єднують лише засоби, а не цілі. Головна спільна мета всіх його членів і справді є суто інструментальною: забезпечення утворення абстрактного порядку, що не має якихось конкретних цілей, але може підвищити шанси кожного на досягнення його власних цілей. Існуюча моральна традиція, коріння якої все ще багато в чому пов'язані з племінним суспільством, об'єднаним спільними цілями, нерідко змушує людей вважати цю обставину за моральну ваду «великого суспільства», що потребує виправлення. Однак саме обмеження примусу дотриманням негативних правил гідної поведінки уможливило мирне об'єднання людей та груп, що мають різні цілі; і саме відсутність установлених кимось спільних цілей робить суспільство вільних людей тим, що воно стало для нас означати.

Попри те, що уявлення про доречність певної спільної шкали конкретних цінностей і необхідність її примусового — в разі потреби — застосування знаходить міцну підспору в історії людства, інтелектуальний захист цієї концепції сьогодні ґрунтується здебільшого на хибному переконанні, нібито така спільна шкала цілей необхідна для об'єднання індивідуальних дій у якийсь порядок і становить обов'язкову умову миру. Однак ця помилка є найбільшою перешкодою для досягнення цих самих цілей. «Велике суспільство» не має нічого спільного й фактично несумісне зі «солідарністю» в її точному сенсі — єдності в прагненні до відомих спільних цілей**. Якщо ми іноді відчуваємо задоволення від того, що маємо зі своїми сибратами якийсь спільний замір, і піднесення від можливості діяти як члени гру-

* Порівн. Adam Smith, *Wealth of Nations*, I, p. 16: «На свій обід ми сподіваємося не внаслідок доброзичливості м'ясника, пивовара чи пекаря, а внаслідок їхнього підкування про власні інтереси».

** Саме в наполяганні на суспільній «солідарності» найочевидніше виявляється конструктивістський підхід до соціології Огюста Конта, Еміля Дюркгейма та Леона Дюгі.

пи, що прагне досягти спільних цілей, то це — успадкований нами від племінного суспільства інстинкт, який, безсумнівно, все ще нерідко робить нам добру послугу в тих випадках, коли в якійсь невеличкій групі за надзвичайних обставин потрібні узгоджені дії. Це стає очевидним, коли, наприклад, як задоволення такого палкого бажання спільної мети сприймається навіть раптовий початок війни. А найпомітніше цей інстинкт виявляється за нових часів у двох найбільших загрозах вільній цивілізації: націоналізмі та соціалізмі*.

Більшість знань, на які ми покладаємося, прямуючи до своїх цілей, є ненавмисним побічним продуктом дослідження світу іншими людьми в напрямках, що відрізняються від наших власних, бо стимулюються іншими цілями; ці знання ніколи не стали б нам доступні, якби ми прагнули лише того, що вважаємо за доцільне для себе. Якби умовою членства в суспільстві було схвалення та свідомо підтримка людиною конкретних цілей, що на них спрямовані зусилля її собратів, то це усунуло б головний сприятливий чинник поступу такого суспільства. Там, де згода з конкретними цілями є необхідною умовою порядку та спокою, а розходження в думках ставить їх під загрозу, там, де схвалення й осуд залежать від конкретних цілей, що на них спрямовані ті чи інші дії, сили інтелектуального прогресу будуть значно обмежені. Хоча існування згоди з певними цілями в багатьох аспектах значно полегшує життя, можливість незгоди, або принаймні відсутність необхідності примусово погоджуватися з тими чи іншими цілями, є підложжям того типу цивілізації, що розвивався починаючи з часів виявлення греками незалежного мислення людини як найефективнішого способу вдосконалення людського інтелекту**.

ХОЧА «ВЕЛИКЕ СУСПІЛЬСТВО» Й НЕ СТАНОВИТЬ ЄДИНОГО ГОСПОДАРСТВА, ЙОГО ВСЕ Ж ТАКИ ОБ'ЄДНУЄ ПЕРЕДУСІМ ТЕ, ЩО ЗАЗВИЧАЙ НАЗИВАЮТЬ ЕКОНОМІЧНИМИ СТОСУНКАМИ

Облудне уявлення про те, що ринковий порядок являє собою господарство в строгому значенні цього слова, як правило, супроводжується запереченням того, що «велике суспільство» об'єд-

* Характерно, що обидва вважалися Дж.С.Міллем за єдині «піднесені» ВВ почуття, що залишилися в сучасній людині.

** Щодо важливості розвитку критики давніми греками див., зокрема, Karl L. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London/Princeton, 1947 and later), *passim*.

нують стосунки, які розпливчасто називають економічними. Обох цих поглядів нерідко дотримуються одні й ті самі люди, бо, безперечно, ті свідомо створені організації, що слушно називають господарствами, ґрунтуються на згоді зі спільними цілями, які, в свою чергу, здебільшого є негосподарчими, а велика перевага спонтанного порядку ринку полягає в тому, що його об'єднують лише засоби, отже, погодження з цілями він робить непотрібним, а узгодження відмінних намірів — можливим. Те, що зазвичай називається економічними стосунками, насправді є стосунками, що зумовлюються фактом впливу на застосування будь-яких засобів прагнення до цих численних і різних цілей. Саме в цьому широкому сенсі терміна «економічний» взаємозалежність або зв'язність складових «великого суспільства» є суто економічною*.

Ідея, нібито в цьому широкому сенсі єдині зв'язки, що об'єднують усе «велике суспільство», є суто «економічними» (точніше — «каталактичними») викликає значний емоційний опір. Однак цей факт навряд чи можна заперечувати, так само як і те, що в суспільстві такого масштабу й складності, як сучасна країна чи світ, навряд чи може бути інакше. Більшість людей усе ще дуже неохоче погоджується з тією обставиною, що «велике суспільство» згуртовують нікчемні «грошові відносини», що великий ідеал єдності людства зрештою залежить від стосунків між сторонами, що прагнуть якомога краще задовольнити свої матеріальні потреби.

Безперечно, всередині загальної структури «великого суспільства» існують численні мережі інших стосунків, аж ніяк не економічних. Однак це не змінює того факту, що саме ринковий порядок уможливує мирне узгодження різних намірів, причому за допомогою процесу, який іде на користь кожному. Ця взаємозалежність усіх людей, про яку сьогодні стільки говориться й яка може перетворити все людство на «єдиний світ», є не лише на-

* Див. A.L.C. Destutt de Tracy, *A Treatise on Political Economy* (Georgetown, 1817), pp.6ff.: «Суспільство — це лише неперервна низка обмінів... Торгівля — ото й усе суспільство». Перш ніж термін «суспільство» став загальноживаним, замість нього часто користувалися словом «господарство». Див., напр., John Wilkins, *Essay toward a Real Character and a Philosophical Language* (London, 1668), цит. у H.R. Robbins, *A Short History of Linguistics* (London, 1968), pp.114-115, де автор, схоже, вживає слово «економічний» як еквівалент «міжлюдського». За тих часів слово «господарство», здається, широко вживалося для позначення того, що ми називаємо тут спонтанним порядком, як про то свідчать такі часто повторювані словосполучення, як «господарство світобудови» й таке інше.

слідком ринкового порядку, а й не могла б виникнути в жодний інший спосіб. Те, що сьогодні пов'язує життя будь-якого європейця чи американця з тим, що відбувається в Австралії, Японії чи Заїрі, є відлунням, переданим через мережу ринкових відносин. Це стає очевидним, коли ми міркуємо над тим, як мало важили б, наприклад, усі технічні можливості транспорту та зв'язку, якби умови виробництва були однаковими в усіх частинах світу.

Користь від знань, що належать іншим, включно з усіма досягненнями науки, збагачує нас через канали, що їх забезпечує й спрямовує механізм ринку. Навіть можливість участі в естетичних чи моральних прагненнях людей з інших частин світу ми завдячуємо економічним відносинам. У кінцевому рахунку ця залежність кожної людини від діяльності такої великої кількості інших людей є, безперечно, не фізичним, а, за нашим визначенням, економічним фактом. Тому звинувачення економістів у «панекономізмі» — схильності розглядати все під економічним кутом зору або, ще гірше, ставити «економічні цілі» понад усі інші* — це непорозуміння, спричинене застосуванням облудної термінології. Істина полягає в тому, що катаклітика — це наука, яка описує єдиний загальний порядок, охоплюючий майже все людство, й відтак економіст має право наполягати на тому, аби сприяння цьому порядку було визнано за критерій оцінки будь-якого окремого інституту.

Водночас неправильно подавати це як спробу поставити «економічні цілі» понад усі інші. Адже зрештою ніяких економічних

* Головні заперечення проти «розподільного» підходу, або «економізму», значної частини сучасної економічної теорії під дуже різними кутами зору походять, з одного боку, від Дж. М. Бьюкенена («Is Economics the Science of Choice» in E. Streissler (ed.), *Roads to Freedom*, London, 1969) та Г. Мірдала, особливо в його працях *The Political Element in the Development of Economic Theory* (London, 1953) та *Beyond the Welfare State* (Yale, 1960). Див. також Hans Peter, *Freiheit der Wirtschaft* (Cologne, 1953); Gerhard Weisser, «Die Überwindung des Ökonomismus in der Wirtschaftswissenschaft» in *Grundfragen der Wirtschaftsordnung* (Berlin, 1954); Hans Albert, *Ökonomische Theorie und Politische Ideologie* (Göttingen, 1954). Те, що часто не зовсім точно, однак, мабуть, слушно називають «економічними цілями», є найзвичайнішими, хоча й ще не диференційованими засобами — такими, як гроші або загальна купівельна спроможність, що в процесі заробляння на життя являють собою безпосередні цілі, бо конкретна мета їх майбутнього застосування ще не відома. Стосовно того факту, що в строгому значенні слова економічних цілей не існує, а також щодо найчіткішого викладення економічної науки як теорії вибору, див. L. C. Robbins, *The Nature and Significance of Economic Science* (London, 1930).

цілей не існує. Економічні зусилля окремих людей, так само як і послуги, що їх надає людям ринковий порядок, полягають у розподілі засобів досягнення конкуруючих кінцевих цілей, які завжди є неекономічними. Завдання будь-якої економічної діяльності — узгодити конкуруючі цілі, вирішивши, які з них заслуговують на виділення обмежених засобів. Ринковий порядок узгоджує вимоги різноманітних неекономічних цілей в єдиний із відомих способів, що виявляється корисним для всіх, однак при цьому він не гарантує переваги важливішого перед менш важливим — з тієї простої причини, що в такій системі не може існувати якоїсь єдиної ієрархії потреб. Цей порядок здатний лише створювати такий стан речей, за якого задоволення будь-якої потреби не призводить до відтягнення більшої за необхідну кількості засобів від задоволення інших потреб. Ринок — це єдиний із відомих методів досягнення цієї мети без угоди щодо відносної важливості різних кінцевих цілей, лише на підставі певного принципу взаємності, завдяки якому шанси кожної людини стають вищими, ніж за будь-яких інших умов.

ЄДИНА МОЖЛИВА МЕТА ПОЛІТИКИ В СУСПІЛЬСТВІ ВІЛЬНИХ ЛЮДЕЙ — НЕ МАКСИМУМ ПЕРЕДБАЧЕНИХ РЕЗУЛЬТАТІВ, А АБСТРАКТНИЙ ПОРЯДОК

Хибне тлумачення каталаксії як господарства в строгому значенні слова нерідко має наслідком спроби оцінити здобуті від неї вигоди з точки зору міри досягнення конкретної послідовності цілей. Однак якщо про важливість різних запитів судити лише на підставі запропонованої ціни, то цей підхід, як багаторазово зазначалося (критиками ринкового ладу навіть частіше, ніж його прихильниками), втягує нас до порочного кола: адже відносна інтенсивність попиту на різні товари та послуги, до якого ринок має пристосовувати свою продукцію, сама зумовлюється розподілом прибутків, який, у свою чергу, зумовлюється ринковим механізмом. Із цього численні автори зробили висновок: якщо цю шкалу відносного попиту неможливо без кругової аргументації визнати за загальну шкалу цінностей, то треба постулювати якусь іншу шкалу цілей, аби мати можливість судити про ефективність цього ринкового порядку.

Однак переконання в неможливості розумної політики без загальної шкали конкретних цілей свідчить про тлумачення каталаксії як власне господарства й відтак є облудним. У політиці не обов'язково керуватися прагненням досягти конкретних результатів; вона може спрямовуватися на створення абст-

рактного загального порядку такого характеру, аби гарантувати членам суспільства найкращі шанси досягнення їхніх цілком різних і здебільшого невідомих конкретних цілей. Метою політики в такому суспільстві мало би бути однакове підвищення шансів будь-яких невідомих членів суспільства на успішне досягнення їхніх так само невідомих цілей і обмеження використання примусових заходів (окрім підвищення податків) застосуванням таких правил, які за умови загального застосування здатні розширити можливості кожної людини.

Отже, політика, що використовує сили спонтанного впорядкування, не може мати за мету якийсь відомий максимум конкретних результатів, а має прагнути до розширення можливостей кожної наздогад узятю людини сподіватися на те, що загальні наслідки всіх змін, зумовлених вимогами цього порядку, підвищать її шанси на досягнення її цілей. Як ми вже зрозуміли*, загальне благо в цьому сенсі полягає не в якомусь конкретному стані речей, а в абстрактному порядку, який у вільному суспільстві має залишати невизначеною міру задоволення окремих потреб. Метою має бути порядок, який забезпечить максимальне підвищення шансів будь-якої людини — не кожного моменту, а лише «взагалі», в кінцевому рахунку.

Оскільки результати будь-якої економічної політики неминуче залежать від того, як використовується функціонування ринку невідомими людьми, що керуються власними знаннями та власними цілями, мета такої політики має полягати в забезпеченні певного багаточільового інструменту, який, можливо, в той чи інший момент не найкраще придасться до конкретних обставин, але буде найкращим для великого різноманіття обставин, що можуть виникнути. Якби ці обставини були нам відомі заздалегідь, ми могли б краще до них підготуватися. Однак через те, що ми не знаємо про них наперед, ми маємо задовольнятися менш спеціалізованим інструментом, який дозволить нам упоратися навіть із дуже малоюмовірними подіями.

ГРА В КАТАЛАКСІЮ

Найкращий спосіб зрозуміти, як функціонування ринкової системи призводить не лише до створення порядку, а й до значного підвищення прибутку, що його люди отримують від своїх зусиль, — уявити собі це функціонування (як пропонувалося в попередньому розділі) у вигляді гри, яку ми тепер можемо на-

* Див. також розд. VII вище.

звати грою в каталаксію. Це гра, що спричиняє добробут (а не гра з нульовим підсумком, як це зветься в теорії ігор), тобто вона призводить до збільшення потоку товарів і підвищення шансів кожного з учасників на задоволення його потреб, але зберігає характер гри в тому сенсі, в якому цей термін визначається «Оксфордським словником англійської мови»: «змагання, яке розігрується за певними правилами й підсумок якого вирішує перевага в майстерності, силі або щасливий випадок». Те, що результат цієї гри для кожного з учасників, внаслідок самого її характеру, за логікою має визначатися певною сумішшю майстерності та щастя, є одним із чільних пунктів, які ми спробуємо тут пояснити.

Отже, характер цієї гри спричиняє добробут — передусім тому, що прибутки від зусиль гравців є для них символом, який дає їм змогу сприяти задоволенню не відомих їм потреб і при цьому здобувати користь від обставин, про які вони також довідуються лише опосередковано — через їх віддзеркалення в цінах на вжиті ними чинники виробництва. Таким чином, ця гра створює багатство, бо постачає кожному гравцеві інформацію, яка дозволяє йому забезпечувати потреби, не відомі йому безпосередньо, користуючись засобами, про існування яких він без цієї гри не мав би уявлення; отже, вона має наслідком задоволення ширшого діапазону потреб, аніж це було б можливо в інший спосіб. Промисловець виготовляє черевики не тому, що вони потрібні Джонсу, а тому, що знає: десятки оптових торговців закуповуватимуть ці черевики в певній кількості й за певну ціну, бо їм (або радше роздрібним торговцям, яких вони обслуговують) відомо, що тисячі Джонсів, особисто не знайомих промисловцеві, хочуть їх купити. Так само інший промисловець вивільняє ресурси для додаткового виробництва інших, замінивши, скажімо, у виготовленні своєї продукції магній алюмінієм, не тому, що усвідомлює всі зміни попиту й пропонування, які зрештою зробили алюміній менш, а магній більш дефіцитним, а тому, що дізнається про один простий факт: ціна, за яку йому пропонують алюміній, упала відносно ціни магнію. Адже врахування витрат є, мабуть, найважливішим мотивом системицін, завдяки якому беруться до уваги ті зіткнення бажань, що інакше ігнорувалися б; з погляду інтересів усієї спільноти це найважливіший аспект, бо він найімовірніше сприятиме благу багатьох інших людей, і саме в цьому аспекті, як відомо, приватне підприємництво набагато перевершує державне.

Отже, в ринковому порядку відчутний власний прибуток змушує кожного задовольняти невідчутні для нього чужі по-

треби й заради цього використовувати невідомі йому конкретні обставини, що дає йому змогу задовольняти ці потреби з якомога меншими витратами у вигляді інших речей, що їх можна натомість виробляти. А там, де поки що лише небагатьом відомий якийсь новий важливий факт, численні зловмисні спекулянти подбають про швидке поширення необхідної інформації за допомогою відповідної зміни цін. Важливим наслідком цього буде, звичайно, не досконале пристосування до нових фактів, а поточне врахування всіх змін у міру того, як вони стають відомі комусь пов'язаному з торгівлею.

Треба особливо зазначити: існуючі ціни правлять у цьому процесі за покажчики того, що треба робити за даних обставин, і не обов'язково стосуються того, що було зроблено в минулому для поточного постачання на ринок будь-якого конкретного товару. З тієї самої причини, чому в цінах, які визначають напрямок різних зусиль, віддзеркалюються події, не відомі виробникові, прибуток від його зусиль нерідко відрізняється від очікуваного, і так і має бути, аби ціни належним чином скеровували виробництво. Винагороди, які визначає ринок, так би мовити, функціонально пов'язані не з тим, що люди *зробили*, а лише з тим, що вони *повинні* робити. Винагороди — це стимули, що, як правило, ведуть людей до успіху, але вони здатні створити життєздатний порядок лише завдяки тому, що нерідко не справджують спричинених ними сподівань за несподіваної зміни обставин. Одне з головних завдань конкуренції — довести безпідставність деяких планів. Той факт, що цілковите використання обмеженої інформації, яка міститься в цінах, зазвичай винагороджується й тому вони варті найбільшої уваги, не менш важливий за факт несправдження сподівань у разі непередбачених змін. Елемент щастя так само невід'ємний від функціонування ринку, як і елемент хисту.

Не потребує морального виправдання конкретний розподіл (доходів або добробуту), що став наслідком не свідомих дій, а певної гри, в яку грають тому, що вона підвищує шанси кожного на успіх. У такій грі ніхто не «ставиться» до людей по-різному, й те, що її підсумки для різних людей дуже відмінні, цілком сумісне з однаковою повагою до всіх.

Сума інформації, що відбивається чи осаджується в цінах, цілком є наслідком конкуренції або принаймні відкритості ринку для кожного, хто має відповідну інформацію про певне джерело попиту чи пропонування відповідного товару. Конкуренція діє як процес відкриття — не тільки тому, що вона дає кожному, хто має змогу користуватися особливими обставинами, шанс робити це з вигодою для себе, а й тому, що передає іншим

сторонам інформацію про існування такої можливості. Саме завдяки передачі такої інформації в закодованому вигляді конкурентні зусилля ринкової гри гарантують використання широко розпорощених знань.

Ще важливішою, мабуть, аніж інформація про можливість задоволення тих чи інших бажань і про запропоновані за це ціни, є інформація про можливість здійснити це з меншими за звичайні витратами ресурсів, потрібних і деінде. І вирішальне значення має не лише — і навіть не передусім — той факт, що через ціни поширюється інформація про існування певних технічних можливостей ефективнішого виробництва того чи іншого товару, а перш за все — зазначення того, який із наявних технічних методів найекономічніший за даних обставин, а також змін у відносній дефіцитності різних матеріалів та інших чинників, що впливають на відносні переваги різних методів. Майже кожний продукт можна виробити з використанням безлічі кількісних комбінацій різноманітних чинників виробництва, відносна вартість яких указує на те, які з них будуть найменш витратними, тобто потребуватимуть найменших жертв у вигляді інших товарів, що їх можна виробити за допомогою цих чинників*.

Намагаючись у такий спосіб зробити виробництво своєї продукції якомога дешевшим, виробники в якомусь сенсі насправді здатні довести сукупний продукт каталаксії до максимальних розмірів. Із цін, за які кожний виробник може купити на ринку різні чинники виробництва, він довідається, яка кількість будь-яких двох із них коштує однаково, бо в іншому місці вони приносять такий самий граничний прибуток; це спонукає його так відрегулювати відносну кількість будь-якої пари потрібних йому чинників, аби такі розміри їх зробили такий самий граничний внесок до його прибутку (були «граничними замінами» один для одного), що й коштуватиме йому така сама кількість грошей. Якщо це робиться всіма, а граничні темпи заміни між будь-якими двома чинниками виробництва стають однаковими

* Це момент, на якому не можна надто часто наголошувати, оскільки багато хто (зокрема, соціалісти) неправильно розуміють той факт, що технологічні знання інформують нас лише про наявність методів, а не про те, який із них найощадливіший або найефективніший. Всупереч поширеному переконанню, такої речі, як суто технічні оптимальні умови, не існує; це увявлення зазвичай походить від хибної ідеї, нібито існує лише один сталій чинник, якого насправді не вистачає, — енергія. Тому найефективніший метод виробництва якоїсь продукції в США може виявитися надзвичайно неекономічним, скажімо, в Індії.

в усіх їх застосуваннях, то ринок досягає того рівня каталактичних можливостей, при якому виробляється найбільша можлива за даних обставин кількість конкретної комбінації товарів

У випадку лише двох товарів цей рівень каталактичних можливостей можна проілюструвати простою діаграмою, відомою в економічній теорії як крива трансформації: якщо кількість двох товарів вимірюється за двома прямокутними координатами, будь-яка пряма лінія через початок координат репрезентуватиме геометричне місце точок усіх можливих сукупних кількостей двох продуктів у конкретній кількісній пропорції (наприклад, $a+2b$, $2a+4b$, $3a+6b$ і так далі), і для кожної конкретної пропозиції чинників існуватиме абсолютний максимум, якого можна досягти за умови ощадливого розподілу цих двох чинників між двома застосуваннями. Випукла крива, що з'єднує точки, які символізують максимуми різних комбінацій цих двох товарів, є «кривою трансформації», тобто репрезентує рівень каталактичних можливостей для цих товарів за існуючої ситуації. Важливим моментом щодо цієї низки потенційних максимумів є те, що вона становить не просто технічний факт, а зумовлюється короткочасною нестачею або надлишком різних чинників, і цього рівня каталактичних можливостей можна досягти лише в тому разі, якщо зробити однаковими для всіх застосувань граничні темпи заміни, а це, звичайно, в каталаксії, що виробляє багато товарів, можливо лише за умови пристосування всіма виробниками відносної кількості різних чинників, які вони використовують, до їх однакових ринкових цін.

Рівень каталактичних можливостей (який для системи, що виробляє n товарів, зображатиметься n -вимірною поверхнею) зазначатиме ряд того, що тепер зазвичай характеризується як оптимуми Парето, тобто всі ті комбінації різних товарів, які можуть бути вироблені й для яких неможливо так перебудувати виробництво, аби один споживач отримував чогось більше, не спричинивши цим загальної нестачі для когось іншого (що завжди можливо, якщо цей продукт відповідає будь-якій точці в межах цього рівня).

Якщо не існує визнаної класифікації різних потреб, то не існує й способу вирішити, яка з різних комбінацій товарів, відповідаючих цьому рівневі, є більшою за будь-яку іншу. Проте кожна з цих комбінацій становить «максимум» у особливому, обмеженому сенсі, який, однак, є єдиним сенсом, у якому ми можемо взагалі говорити про максимум стосовно суспільства без узгодженої ієрархії цілей; він відповідає найбільшій кількості

конкретного сполучення товарів, що його можна виробити за допомогою відомих методів (сенс, у якому найбільшу кількість одного товару можна виробити лише за умови, що більше нічого не вироблятиметься, був би одним із максимумів, включених до цього рівня можливостей!). Реально вироблена комбінація визначатиметься відносною інтенсивністю попиту на різні товари, що, в свою чергу, залежить від розподілу доходів, тобто цін, які сплачуються за внески різних чинників виробництва, а вони, зі свого боку, потрібні лише для того, щоб забезпечувати наближення до цього рівня каталактичних можливостей.

Отже, наслідок усього цього полягав в тому, що хоча частка кожного чинника виробництва в сукупній продукції зумовлюється визначальними потребами єдиного відомого процесу, за допомогою якого якого ми можемо забезпечити стале наближення до цього рівня, матеріальний еквівалент будь-якої індивідуальної частки буде якомога більшим. Інакше кажучи, хоча розмір частки кожного гравця в каталаксію зумовлюватиметься почасти хистом, почасти щасливим випадком, зміст частки, призначеної йому цією змішаною грою щастя й хисту, буде справді максимальним.

Було б, звичайно, нерозумно вимагати більшого від системи, в якій кілька дійових осіб не слугують спільній ієрархії цілей, а співпрацюють між собою лише тому, що це уможливує взаємодопомогу в прямуванні до відповідних індивідуальних цілей. Адже більше нічого й не можливо в порядку, де учасники користуються свободою, тобто дозволом застосовувати свої знання для власних цілей. Доки триває гра, в якій тільки й можна скористатися всіма цими знаннями й урахувати всі ці цілі, було б непослідовно й несправедливо спрямовувати певну частину потоку благ групі гравців, які, на думку певного органу, заслуговують на неї. З іншого боку, в системі з централізованим управлінням було б неможливо винагороджувати людей відповідно до вартісності, яку мають їхні добровільні внески для співгромадян, бо без ефективного ринку людина не знала б, на що спрямовувати свої зусилля, й не мала б дозволу це вирішувати. Уся відповідальність за використання її здібностей за корисність результатів лежала б на рівному органі.

Людям можна дозволяти діяти на підставі власних знань і задля досягнення власних цілей лише в тому разі, якщо отримувана ними винагорода частково залежить від обставин, що їх вони не здатні ані контролювати, ані передбачити. І якщо дозволити їм керуватися в своїх діях власними моральними переконаннями, то буде неморально вимагати, щоб сукупні наслідки цих дій для різних людей

відповідали якомусь ідеалові розподільної справедливості. У цьому сенсі свобода невід'ємна від винагород, які часто не мають жодного відношення до заслуг й тому відчуються як несправедливі. 0

НЕДОРЕЧНІСТЬ ПОРІВНЯННЯ НОВОГО СТАНОВИЩА З ПОПЕРЕДНІМ В ОЦІНЦІ ПРИСТОСУВАНЬ ДО ОБСТАВИН, ЩО ЗМІНИЛИСЯ

Тимчасом як у випадку двостороннього бартеру легко помітити обопільну користь, за умов багатосторонніх чи багатокутних обмінів, звичайних у сучасному суспільстві, становище спершу може здаватися іншим. Тут людина, як правило, надає послуги одній групі людей, а сама отримує їх від іншої групи. А оскільки будь-яке рішення зазвичай буде пов'язане з питанням, у кого купити й кому продати, то хоча все ж таки в цьому разі виграють обидві сторони нової ділової угоди, ми маємо враховувати також наслідки для тих, з ким учасники нових ділових угод вирішили більше не мати справи, бо нові партнери запропонували їм більш сприятливі умови. Наслідки таких рішень для третіх осіб відчуються особливо глибоко тоді, коли вони вже почали розраховувати на можливість ділових стосунків із людьми, з якими мали справу в минулому, й тепер виявляють, що їхні сподівання не справдилися, а прибутки зменшилися. Чи не повинні ми в цьому разі вважати програш тих, від кого відвернулися попит або пропозиція, компенсацією за виграш тих, хто скористався новими можливостями?

Як ми бачили в попередньому розділі, таке незаслужене погіршення матеріального становища цілих груп є головним джерелом незадоволення ринковим порядком. Однак таке зниження відносного, а нерідко навіть і абсолютного матеріального рівня певних людей буде неминучим і постійним наслідком доти, доки в окремих ділових угодах сторони зважатимуть лише на власну вигоду, а не на наслідки своїх рішень для інших. Чи не означає це нехтування деякими речами, що мають ураховуватися при формуванні бажаного порядку?

Однак умови, що існували раніше, стають цілком недоречними після зміни зовнішніх обставин. Минуле становище тих, хто тепер змушений займати нижчу сходинку, зумовлювалося тим самим процесом, який тепер сприяє іншим. Діяльність ринку враховує лише ті умови, що існують за теперішнього часу (або очікуються в майбутньому); вона пристосовує до них відносні цінності, не зважаючи на минуле. Тим, чиї послуги були більш

цінними в минулому, тоді відповідно платили за них. Нове становище — це не поліпшення порівняно з попередніми обставинами в тому сенсі, що воно становить краще пристосування до тих самих обставин; воно являє собою той самий тип пристосування до нових обставин, що й попереднє становище — з урахуванням існуючих тоді обставин.

З точки зору порядку, перевага якого полягає в безперервному пристосуванні використання ресурсів до непередбачених і не відомих більшості людей умов, минуле минає назавжди*, тобто з минулих обставин ми не здобудемо ніякої інформації про те, що доречно сьогодні. Хоча певною мірою минулі ціни можуть правити за головну підставу для формування сподівань щодо майбутніх цін, це можливо лише там, де обставини здебільшого залишаються незмінними, а не там, де відбуваються екстенсивні зміни.

Отже, виявлення деякими людьми більш сприятливих можливостей для задоволення своїх потреб може бути не вигідним тим, на чії послуги вони інакше розраховували б. Однак у цьому відношенні наслідки нових, сприятливіших можливостей для обміну, що з'являються в окремих людей, для суспільства загалом так само корисні, як і виявлення нових, досі невідомих матеріальних ресурсів. Сторони нових обмінних угод тепер будуть здатні задовольняти свої потреби, витрачаючи меншу частину своїх ресурсів, і заощаджене в такий спосіб можна буде використовувати для надання додаткових послуг іншим. Звичайно, ті, хто внаслідок цього може втратити своїх клієнтів, зазнають збитків, запобігти яким було би в їхніх інтересах. Однак вони, як і всі інші, постійно здобуватимуть користь від наслідків тисяч аналогічних обмінів, що вивільнятимуть ресурси для кращого постачання ринку. І хоча в короткочасному плані несприятливий для них ефект може переважити сукупність опосередкованих корисних наслідків, зрештою сума всіх цих конкретних наслідків — попри те, що вони завжди комусь шкодитимуть, — має підвищити шанси кожного. Однак це може відбутися лише завдяки систематичному нехтуванню негайними й більш помітними для всіх наслідками та зумовленню політики ймовірністю того, що зрештою прибуток матимуть усі, хто скористається кожною можливістю такого роду.

Інакше кажучи, відому й концентровану шкоду, завдану тим, хто втратив звичне джерело доходів або його частину, не можна протиставляти розпорошеним (і, з погляду політики, зазвичай

* W.S.Jevons, *The Theory of Political Economy* (London, 1871), p.159.

невідомим і тому безладним) вигодам для багатьох. Ми побачимо, що це загальна політична тенденція — віддавати перевагу небагатьом відчутним і тому помітним наслідкам перед численними незначними й тому нехтуваними, а отже — надавати особливій привілеї групам, яким загрожує втрата досягнутих ними позицій. Однак якщо поміркувати над тим, що більшість сучасних благ, якими ми завдячуємо ринкові, є наслідком безперервних не відомих нам пристосувань, завдяки яким можна передбачити не всі, а лише деякі наслідки наших свідомих рішень, то стане очевидно, що найкращих результатів ми досягнемо, дотримуючись певного правила, яке за послідовного застосування може збільшити шанси кожної людини. Хоча передректи розміри частки кожного буде неможливо, бо вона залежатиме не лише від його майстерності й можливості здобувати фактичну інформацію, а й від випадку, однак це єдина умова, здатна спричинити загальну зацікавленість у такій поведінці, що забезпечила б максимальне збільшення сукупної продукції, непередбачена частка якої випаде кожному. Розподіл, що утвориться внаслідок цього, не можна назвати матеріально справедливим, про нього можна лише сказати, що це — результат процесу, здатного підвищити шанси кожної людини, а не наслідок якихось спеціальних заходів, що сприяють певним людям на підставі принципів, на які не можуть спиратися в своїй діяльності всі інші.

ПРАВИЛА ГІДНОЇ ПОВЕДІНКИ ЗАХИЩАЮТЬ ЛИШЕ МАТЕРІАЛЬНУ СФЕРУ, А НЕ РИНКОВІ ЦІННОСТІ

Цінність, яку матиме в умовах ринку продукція чи послуги кожної людини, а відтак і її частка в сукупному продукті, завжди залежатимуть від рішень, що їх приймають інші в світлі відомих їм мінливих можливостей. Тому конкретну ціну або конкретну частку в сукупному обсязі продукції гарантує будь-кому лише вимога до інших купувати в нього товар за певну ціну. Це, безперечно, несумісно з принципом необхідності обмеження примусу застосуванням одностайних правил гідної поведінки, застосованих однаково до всіх. Правила гідної поведінки, не залежні від цілі, не можуть визначати, що робити кожному (окрім виконання добровільнопокладених на себе обов'язків); вони визначають лише, чого йому не можна робити. Вони просто формують принципи визначення захищеної сфери кожної людини, до якої ніхто не має права вдиратися.

Іншими словами, правила гідної поведінки дозволяють нам визначити лише належність конкретних речей конкретним

людям, однак не їх вартісність або корисність для тих, кому вони належать. Ці правила покликані забезпечувати інформацію для прийняття рішень окремими людьми й у такий спосіб сприяти зменшенню непевності, однак вони не здатні визначити можливого застосування цієї інформації, а тому й не можуть усунути *всієї* непевності. Вони повідомляють кожній людині лише про можливість користування конкретними речами, однак не про наслідки цього користування, оскільки ці наслідки залежать від обміну продуктами її зусиль з іншими.

Висловити все це, сказавши, що правила гідної поведінки розподіляють конкретні речі поміж конкретними людьми, буде, звичайно, неправильно. Ці правила формулюють умови, за яких кожна людина може здобувати ті чи інші речі або поступатися ними, однак самі по собі вони не дають точного визначення конкретних умов, у яких вона може опинитися. Її сфера в будь-який момент залежатиме від того, наскільки вдало вона скористалася цими умовами, а також від конкретних сприятливих можливостей, на які їй пощастило натрапити. У якомусь сенсі така система справді дає тим, хто вже має. Однак це радше її перевага, ніж вада, бо саме завдяки цій особливості кожний розуміє, що варто спрямовувати свої зусилля не лише на досягнення негайних результатів, а й на майбутнє підвищення своєї здатності надавати послуги іншим. Саме можливість придбання з метою вдосконалення здатності до майбутнього придбання спричиняється до неперервного загального процесу, в якому нам не завжди доводиться починати з нуля, бо ми можемо скористатися багажем, накопиченим внаслідок попередніх зусиль, задля здобуття максимального можливих прибутків із наявних у нас засобів.

СПРАВДЖЕННЯ ОДНИХ СПОДІВАНЬ Є НАСЛІДКОМ НЕСПРАВДЖЕННЯ ІНШИХ

Отже, абстрактне правило поведінки може (а для гарантії утворення спонтанного порядку — повинно) захищати лише сподівання на користування конкретними матеріальними речами й послугами, а не розрахунки щодо їх ринкової вартості, тобто щодо умов, на яких їх можна обміняти на інші речі. Цей момент має засадниче значення, що нерідко розуміється неправильно. Внаслідок цього виникає декілька важливих висновків. По-перше, незважаючи на те, що мета закону — підвищення певності, він здатний усунути лише деякі джерела непевності й був би шкідливим, якби намагався усунути будь-яку невизначеність: закон може захищати сподівання лише через заборону втручання у власність

людини (у тому числі претензій на добровільно обіцяні майбутні послуги з боку інших), а не через вимогу конкретних дій від інших. Тож він не може гарантувати людині, що запропоновані нею товари та послуги матимуть конкретну вартісність, а гарантує лише, що вона отримає за них ту ціну, яку зможе.

Причина того, що закон здатний захищати не всі, а лише деякі сподівання, тобто усувати не всі, а лише деякі джерела непевності, полягає в тому, що правила гідної поведінки можуть лише обмежувати коло дозволених дій у такий спосіб, аби наміри різних людей не стикалися, але не можуть точно визначати дій, що їх повинні виконувати ці люди. Обмежуючи коло дозволевних кожній людині дій, закон відкриває всім можливість ефективного співробітництва з іншими, але не гарантує його. Правила поведінки, що однаково обмежують свободу кожного задля забезпечення такої самої свободи всім, здатні лише уможливити угоди щодо отримання того, що зараз належить іншим, і відтак спрямовувати зусилля всіх людей на пошуки згоди з іншими. Однак вони не здатні ані гарантувати успіху цих зусиль, ані визначити умов, на яких можуть укладатися такі угоди.

Справдження сподівань, що уможливує для всіх сторін досягнення того, чого вони прагнуть, фактично є наслідком процесу спроб і помилок, неминучою складовою якого є постійне несправдження деяких сподівань. Процес пристосування відбувається, як і в будь-якій системі, що самоорганізується, за допомогою того, що з кібернетики нам відомо як негативний зворотній зв'язок, тобто такого реагування на відмінності між очікуваними та реальними результатами, що може призвести до зменшення цих відмінностей. Внаслідок цього відповідність сподівань різних людей зростатиме за умови, що існуючі ціни становитимуть певні покажчики майбутніх цін, тобто в цілком сталих рамках відомих фактів за будь-яких обставин змінюватимуться лише деякі з них, а також за умови, що ціновий механізм діятиме як засіб передачі інформації, внаслідок чого факти, що стають відомі одним людям, через вплив їхніх дій на ціни мимоволі впливатимуть на рішення інших.

Спершу може здатися парадоксальним, що заради якомога більшої впевненості треба залишити невизначеним такий важливий об'єкт сподівань, як умови продажу й купівлі речей. Однак ця гадана парадоксальність зникне, якщо ми згадаємо, що можемо мати за мету лише забезпечення найнадійнішої засади для оцінки доконечно невизначеного й для забезпечення постійного пристосування до не відомого раніше: ми можемо прагнути лише найкращого використання неповної інформації, що

постійно змінюється й передається насамперед через зміни в цінах, а не найкращого використання якогось конкретного й сталого запасу знань. Найбільше, чого ми можемо досягти в такій ситуації, — це не впевненість, а зменшення непевності, якої можна уникнути, а для цього треба не запобігати поширенню наслідків непередбачених змін, а лише полегшувати пристосування до таких змін.

Часто стверджується, нібито несправедливо покладати тягар таких несподіваних змін на людей, які не могли їх передбачити, й нібито в тих випадках, коли такий ризик неминучий, його треба підсумувати й поділити збитки між усіма рівно. Однак навряд чи буває відомо, чи можна було передбачити якусь конкретну зміну. Уся система ґрунтується на спонуканні кожного використовувати свої здібності для виявлення конкретних обставин, аби якомога точніше запобігти загрожуючим змінам. Ця спонука зникне, якщо кожне рішення не буде пов'язане з ризиком програшу або якщо певний орган вирішуватиме, чи можна вибачити ту чи іншу помилку в передбаченні змін*.

АБСТРАКТНІ ПРАВИЛА ГІДНОЇ ПОВЕДІНКИ МОЖУТЬ ВИЗНАЧАТИ ЛИШЕ ШАНСИ, А НЕ КОНКРЕТНІ РЕЗУЛЬТАТИ

Правила гідної поведінки, що однаково застосовуються до всіх членів суспільства, можуть стосуватися не всіх, а лише деяких умов, за яких відбувається їхня діяльність. Одним із наслідків цього є те, що вони здатні гарантувати кожній людині лише шанси, а не впевненість у конкретному результаті. Навіть у грі з однаковими шансами для всіх учасників хтось стане переможцем, а хтось — переможеним. Гарантувавши людині деякі складові ситуації, в якій вона має діяти, можна підвищити її шанси, однак невизначеними залишаться багато чинників, від яких залежить її успіх. Тож мета законодавства під час формулювання норм для невідомої кількості майбутніх випадків може поляга-

* Багато які знання людей, що можуть бути такими корисними для конкретних пристосувань, — це не готова інформація, яку можна заздалегідь накопичити й зберігати для принагідного використання якимось органом централізованого планування. Люди рідко усвідомлюють наперед, яку користь вони могли б здобути, наприклад, із того факту, що магній став набагато дешевшим за алюміній, нейлон — за прядиво або один вид пластика — за інший. Вони мають лише здатність з'ясувати, чого вимагає конкретна ситуація, й нерідко обізнані з конкретними обставинами, про можливу корисність яких заздалегідь не мають жодного уявлення.

ти лише в підвищенні шансів невідомих осіб, можливості яких залежатимуть насамперед від їхніх особистих знань і хисту, а також від конкретних умов, у які їх поставить випадок. Отже, зусилля законодавця можуть спрямовуватися лише на підвищення шансів для всіх — не в тому сенсі, що сфера поширення розпоросених наслідків його рішення на різних людей буде відомою, а лише в тому, що він може ставити за мету розширення можливостей, що з'являться у якихось невідомих людей.

Безпосереднім наслідком цього є те, що кожна людина може справедливо претендувати не на рівний шанс взагалі, а лише на те, що принципи, на які спираються всі примусові заходи уряду, мають однаково ймовірно сприяти шансам будь-кого, а ці правила — застосовуватися в будь-яких конкретних випадках, незалежно від бажаності чи небажаності цього наслідку для окремих людей. Доки становище різних людей вважатиметься залежним лише від їхньої вправності та від конкретних обставин, у які вони потрапляють, ніхто не зможе гарантувати всім однакових шансів.

У такій грі, де результати для окремих людей залежать почасти від випадку, почасти від їхньої майстерності, вочевидь безглуздо називати підсумок справедливим або несправедливим. Це становище дещо схоже на змагання за приз, у якому ми спробуємо зробити умови такими, аби можна було визначити найкращого виконавця, однак не зможемо вирішити, чи є найкраще з представлених виконань доказом вищої заслуги. Ми будемо не здатні запобігти втручанням випадковості і внаслідок цього не матимемо впевненості, що результати будуть пропорційні здібностям учасників змагання або їхнім конкретним якостям, що їх ми хочемо заохотити. Ми не хочемо, щоб хтось шахраював, однак не можемо гарантувати, що ніхто не спіткнеться. Хоча ми використовуємо змагання, аби виявити найкращого виконавця, результат засвідчить лише, хто є найкращим у даному конкретному випадку, а не те, що переможець завжди буде кращим за всіх. Надто часто ми виявлятимемо, що «не спритним випадом вдалий біг, не хоробрим — перемога, не мудрим — хліб, не розумним — багатство, й не вправним — прихильність, але час і випадок для всіх них»*. Саме наше неусвідомлення впливу застосування правил на конкретних людей уможливило справедливість у спонтанному порядку вільних людей**.

* Еклезіаст, 9:11.

** Я гадаю також, що саме це неусвідомлення мав на увазі Цицерон, коли стверджував, що матір'ю справедливості булз не природа й не

Послідовна справедливість часто навіть може вимагати, аби ми діяли так, немовби не знаємо про обставини, які насправді нам відомі. І свобода, і справедливість — це цінності, які можуть існувати лише поміж людьми з обмеженими знаннями й не матимуть значення в суспільстві всевідаючих. Послідовне застосування влади, яку ми маємо над структурою ринкового порядку, потребуватиме систематичного нехтування конкретними передбачуваними наслідками того чи іншого судового рішення. Оскільки суддя може бути справедливим лише за умови дотримання принципів права й нехтування всіма обставинами, про які не згадується в абстрактних правових нормах (і які, однак, можуть бути надзвичайно доречними для моральної оцінки конкретних дій), то норми правосуддя мають обмежувати обставини, на які можна зважати в будь-яких випадках. Якщо «все зрозуміти — значить усе пробачити», то це саме те, чого не слід намагатися робити судці, бо він ніколи не знає всього. Одним із наслідків цього незнання й непевності є потреба покласти на абстрактні правила для підтримання спонтанного порядку, а застосування правил поведінки може досягти своєї мети лише в тому разі, якщо ми послідовно дотримуватимемося їх і не вважатимемо лише заміною знань, відсутніх у нас у цьому конкретному випадку. Тому їх здатність спричинити підвищення шансів кожного, а отже, вважатися справедливими*, є наслідком не застосування їх в окремих випадках, а універсального застосування. Зокрема, будь-яка зацікавленість у негайних результатах обов'язково збільшить перевагу помітних і очікуваних наслідків над непомітними й віддаленими, тимчасом як правила, що за задумом мають сприяти всім однаково, не повинні допускати, аби наслідки, що випадково стали відомі судці, брали гору над наслідками, про які він не може знати.

У спонтанному порядку неможливо уникнути незаслужених розчарувань. Їх неминучим наслідком є незадоволення й певне відчуття несправедливості — попри те, що ніхто не вчинив нічого несправедливого. Ті, кого це торкнулося, як правило, з цілком чесними намірами, заради справедливості, висувають вимоги щодо виправних заходів. Однак для того щоб обмежити примус застосуванням одностайних правил гідної поведінки,

воля, а інтелектуальна слабкість. Див. *De Re Publica*, 3, 13: «*Justitiae non natura nec voluntas sed imbecillitas mater est*». Принаймні здається, що саме це він має на думці, коли в багатьох інших місцях говорить про «*humani generis imbecillitas*».

* Порівн. уривок із Д.Г'юма, наведений у розд. VII, с.28.

дуже важливо, аби уряд не мав права поступатися перед такими вимогами. Зниження відносного рівня деяких людей, на яке вони скаржаться, є наслідком того, що вони підлягають таким самим випадковостям і ймовірностям, що спричинили не лише підвищення теперішнього рівня інших людей, а й їхнє власне становище в минулому. Лише завдяки тому, що незліченні інші постійно зазнають розчарувань у своїх підставних сподіваннях, кожний має такий доход, який має; а тому буде лише чесно, якщо він погодиться з несприятливим для себе оборотом подій. Те саме стосується й тих випадків, коли це незадоволення відчувається не однією-єдиною людиною, а членами якоїсь великої групи, внаслідок чого така зміна вважається за «соціальну проблему».

КОНКРЕТНІ НАКАЗИ («ВТРУЧАННЯ») В КАТАЛАКСІЇ СТВОРЮЮТЬ БЕЗЛАД І НІКОЛИ НЕ БУВАЮТЬ СПРАВЕДЛИВИМИ

Правило гідної поведінки сприяє узгодженню різних цілей багатьох людей. Наказ спрямований на досягнення конкретних результатів. На відміну від правила гідної поведінки він не лише обмежує коло вибору людей (або вимагає від них відповідності свідомо спричиненим ними сподіванням), а й наказує їм діяти в той чи інший спосіб, який не вимагається від інших людей.

Термін «втручання», власне кажучи, застосовується лише до таких конкретних наказів, які, на відміну від правил гідної поведінки, не просто сприяють формуванню спонтанного порядку, а спрямовані на конкретні результати. Саме в цьому єдиному сенсі вживали цей термін класичні економісти. Вони не застосували б його до запровадження чи вдосконалення тих загальних правил, яких потребує функціонування ринкового порядку й із яких вони недвозначно виходили в своїх дослідженнях.

Навіть у звичайній мові «втручання» означає процес, що відбувається без сторонньої допомоги на підставі певних принципів і внаслідок того, що його складові підкоряються певним правилам. Ми не назвали б втручанням свої дії, якби змастили годинниковий механізм або в будь-який інший спосіб забезпечили умови його належного функціонування. Лише в тому разі, якщо ми змінили становище будь-якої окремої складової механізму такий спосіб, що не узгоджується з загальним принципом його роботи (наприклад, пересунувши стрілки годинника), доречно говорити про втручання. Отже, мета втручання завжди полягає в спричиненні конкретного результату, відмінного від

того, який став би наслідком роботи механізму без сторонньої допомоги, за своїми власними принципами*. Якщо правила, за якими відбувається такий процес, визначаються заздалегідь, спричинені ним за будь-якого часу конкретні результати не залежатимуть від бажань людей на цей момент.

Окремі результати, що визначатимуться зміною конкретної діяльності даної системи, завжди будуть несумісні з її загальним порядком: якби це було не так, їх можна було б досягти, змінивши правила, за якими система мала надалі функціонувати. Отже, в правильному слововжитку втручання за визначенням становить окремий акт примусу** з метою досягати конкретного результату, не зв'язуючи себе зобов'язанням робити так само в усіх випадках, де певні обставини, визначені якимось правилом, є такими самими. Тому завжди несправедливим буде акт, у якому когось примушують (як правило, в інтересах третіх осіб) за обставин, за яких не примушували б іншого, й заради замірів, які не є його власними.

Крім того, цей акт завжди підриватиме загальний порядок і запобігатиме тому взаємному пристосуванню всіх його складових, на які спирається спонтанний порядок. Він не дозволить людям, яким адресуються конкретні накази, пристосовувати свої дії до відомих їм обставин та змусить їх служити певним цілям, сприяння яким не вимагається від інших і які досягаються ціною інших непередбачуваних наслідків. Отже, кожний акт втручання створює привілей у тому сенсі, що гарантує блага одним за рахунок інших у такий спосіб, який не можна виправдати принципами, придатними для загального застосування. У цьому відношенні утворення спонтанного порядку вимагає того, чого вимагає й обмеження будь-якого

* Запроваджене в книжці Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart* (5th ed., Erlenbach-Zürich, 1948), p.259, розрізнення між актами втручання, що «узгоджуються» та «не узгоджуються» з ринковим порядком (або, за висловом інших німецьких авторів, є або не є *systemgerecht*), має на увазі таку саму відмінність, але я вважав би за краще не характеризувати «узгоджені» заходи як «втручання».

** Див. L. von Mises, *Kritik des Interventionismus* (Jena, 1929), pp.5ff: «Під поняття втручання не підпадають дії влади, в яких використовуються засоби ринку, тобто такі дії, що намагаються впливати на попиту чи пропонування через зміни ринкових чинників... *Втручання* — це ізолюваний наказ, що походить від якоїсь громадської влади й примушує власників засобів виробництва та підприємців застосовувати засоби виробництва інакше, ніж вони це робили б за інших обставин».

примусу застосуванням правил гідної поведінки: аби примус застосовувався лише там, де його вимагають єдині правила, однаково застосовні до всіх.

МЕТОЮ ПРАВА МАЄ БУТИ ОДНАКОВЕ ПІДВИЩЕННЯ ШАНСІВ ВСІХ ЛЮДЕЙ

Оскільки правила гідної поведінки можуть впливати лише на можливість успіху зусиль людей, метою їх зміни чи розвитку мало б бути якомога більше підвищення шансів будь-якої наздогад узяті людини. Через те, що на тривалий період неможливо передректи, коли й де трапиться той чи інший збіг обставин, на який посилається будь-яке правило, то невідомо й те, хто здобуде користь із такого абстрактного правила та для якої кількості різних людей воно виявиться корисним. Тож такі універсальні правила, призначені застосовуватися протягом невизначеного періоду, можуть мати одну-єдину мету: збільшувати *шанси* невідомих людей.

У цьому контексті ми вважаємо за краще говорити про шанси, а не про ймовірності, бо цей другий термін передбачає чисельні характеристики, які можуть бути невідомі. Усе, на що здатний закон, — це збільшувати кількість сприятливих можливостей для якоїсь невідомої людини й таким чином створювати дедалі більшу ймовірність їх виникнення на будь-чому шляху. Однак попри те, що метою цього має бути розширення перспектив кожного, зазвичай невідомо, чиї саме перспективи та наскільки може розширити той чи інший законодавчий захід.

Треба зазначити, що поняття шансу з'являється тут у двох сенсах. По-перше, відносне становище будь-яких конкретних осіб можна описати лише як низку зручних можливостей, що їх — за наявності точних відомостей — можна репрезентувати як розподіл ймовірностей. По-друге, існує питання ймовірності того, що кожний окремий член суспільства займатиме будь-яке з описаних у такій спосіб становищ. Тож зрештою таке поняття, як шанси будь-якого члена суспільства на певні сприятливі можливості, є досить складним, і йому важко надати математичної точності. Це було б доцільно лише за наявності відомих чисельних характеристик, а їх, звичайно, немає*.

* У цьому разі шанси будь-якої наздогад узяті людини на здобуття того чи іншого доходу можна було б репрезентувати за допомогою Гаусового горба, тобто тривимірної поверхні, одна координата якої символізує підставність сподівань цієї людини, що належить до класу з тим чи іншим розподілом ймовірностей, на певні доходи (класифіковані

Цілком очевидно, що внаслідок зусиль збільшити шанси всіх без розбору вони не стали б для всіх однаковими. Шанси завжди залежатимуть не лише від майбутніх подій, яких закон не контролює, а й від початкового становища кожної людини на момент прийняття відповідних правил. У будь-якому неперервному процесі це початкове становище кожного завжди є наслідком попередніх етапів, а отже — таким самим ненавмисним і залежним від випадку фактом, що й майбутній перебіг подій. А оскільки якась частка зусиль більшості людей зазвичай спрямована на поліпшення їхніх майбутніх шансів, а не на задоволення поточних потреб, — тим більше тоді, коли вони вже про них подбали, — то початкове становище будь-кого завжди буде наслідком водночас низки минулих випадковостей і його власних зусиль і завбачливості. Відтак виявляється, що саме завдяки свободі людини вирішувати, як використовувати результати її теперішніх зусиль: для поточного вжитку чи для збільшення майбутніх можливостей, — вже досягнуте нею становище збільшує її шанси на досягнення ще кращих позицій, тобто — «буде дано тому, хто вже має». Отже, можливість розподілу користування своїми ресурсами в часі завжди схильна також посилювати розходження між добросовістю теперішніх зусиль людини й благами, які вона тепер здобуває.

Якщо зважити на те, що ми покладаємося на інститут сім'ї, який полегшує людині початок життєвого шляху, то ланцюг подій, що впливають на перспективи будь-якої людини, неминуче виходить за межі періоду її особистого життя. Відтак в неперервному процесі каталаксії відправні точки різних людей, а отже, і їхні перспективи, неминуче будуть різними.

Не можна сказати, що не існує обґрунтованої аргументації на користь виправлення становищ, зумовлених попередніми несправедливими діями чи інституціями. Однак якщо така несправедливість не є очевидною й відбулася давно, то виправити її зазвичай неможливо. Загалом уявляється за краще погодитися з даним становищем як наслідком випадковості й просто надалі утримуватися від будь-яких заходів, спрямованих на допомогу окремим людям чи групам. Хоча може здатися розумним складати закони таким чином, аби вони рішучіше збільшували сприятливі можливості для людей з порівняно незначними шансами, цього

згідно зі значенням медіани), а друга — розподіл імовірностей конкретних доходів для цього класу. Таким чином могло б виявитися, наприклад, що людина, становище якої забезпечує їй кращий *шанс* на здобуття конкретного прибутку порівняно з якоюсь іншою людиною, насправді може заробляти набагато менше за останню.

навряд чи можна досягти за допомогою загальних правил. Безсумнівно, існують випадки, коли внаслідок попереднього розвитку права виникають упередження на користь або проти тієї чи іншої групи, і такі положення закону, безперечно, мають виправлятися. Однак загалом складається враження, що обставиною, яка, всупереч поширеній думці, протягом останніх двохсот років найбільше вплинула на підвищення не лише абсолютного, а й відносного рівня груп з найнижчими доходами, було загальне зростання добробуту з тенденцією до більш значного підвищення прибутків найнижчих груп, аніж відносно вищих. Це, звичайно, один із наслідків того, що відтоді як було вигнано мальтузіанського біса, зростання сукупного добробуту зробило працю більш дефіцитною, ніж капітал. Проте що б ми не робили (за винятком установлення абсолютної рівності всіх доходів), це не може змінити того факту, що певний відсоток населення все одно знаходитиметься на найнижчій сходинці, тож за логікою шанс будь-якої людини, довільно обраної з-поміж найнижчих десяти відсотків, дорівнюватиме одній десятій!*

«ДОБРЕ СУСПІЛЬСТВО» — ЦЕ СУСПІЛЬСТВО, ДЕ ІСНУЄ ЙМОВІРНІСТЬ МАКСИМАЛЬНО МОЖЛИВОГО ПІДВИЩЕННЯ ШАНСІВ БУДЬ-ЯКОЇ ЛЮДИНИ

Отже, наші міркування призводять до такого висновку: ми маємо вважати за найдоцільніший суспільний лад такий устрій, який обрали б, якби знали, що наше початкове становище в ньому визначатиметься виключно щасливим випадком (наприклад, народженням у конкретній родині). Оскільки принадність такого випадку для кожної дорослої людини залежатиме, мабуть, від уже набутих нею конкретних навичок, схильностей і

* Шанс кожного стане найбільшим, якщо ми діятимемо за принципами, здатними спричинити підвищення загального рівня доходів, і не зважатимемо на зміну внаслідок цього позицій окремих людей або груп на шкалі. (Ці зміни неминуче відбуватимуться в ході такого процесу, і вони потрібні, аби уможливити підвищення середнього рівня). Це нелегко проілюструвати за допомогою наявної статистики змін у розподілі доходів упродовж періодів швидкого економічного прогресу. Однак у США — країні, щодо якої ми володіємо цілком надійною інформацією, — людина, що в 1940 р. належала до групи, де індивідуальні доходи були більшими за доходи 50 відсотків населення, але меншими за доходи 40 відсотків населення, навіть якби вона в 1960 р. опустилася до 30-40-відсоткової групи, все одно мала б більший абсолютний дохід, аніж 1940 року.

смаків, то краще сформулювати це так: найкращим суспільством буде таке, якого ми бажали б для своїх дітей, якби знали, що їхнє становище в ньому визначатиметься долею. Мабуть, у цьому разі дуже мало хто віддав би перевагу суто егалітарному устрою. Хтось може, наприклад, вважати найпривабливішим із усіх колишній спосіб життя аристократів-землевласників і обере суспільство, в якому існує такий клас, якщо буде впевнений, що до нього належатиме він сам і його діти; однак його рішення буде іншим, якщо йому стане відомо, що його становище визначатиметься долею, внаслідок чого набагато ймовірнішою для нього може стати роль сільськогосподарського робітника. Тоді він майже напевно обере той самий тип індустріального суспільства, який не дарує таких ласих шматочків меншості, а натомість пропонує кращі перспективи переважній більшості*.

* Читачеві, можливо, буде легше сприйняти це, якщо я проілюструю викладені в тексті загальні ідеї прикладом із власного досвіду, який змусив мене поставитися до цієї проблеми саме так. Людина зі сталим становищем неминуче займає іншу позицію, аніж та, яку належить займати при розгляді цієї загальної проблеми; це я чітко усвідомив як мешканець Лондона влітку 1940 р., коли виявилось, що і я, і всі засоби, завдяки яким я міг утримувати свою сім'ю, цілком можуть бути невдовзі знищені ворожими бомбардуваннями. Саме в цей час, коли всі ми готувалися до набагато гірших подій, ніж зрештою відбулися, я отримав із кількох країн пропозиції віддати моїх малих дітей до якоїсь незнайомої сім'ї, де вони мали залишитися, якби мені судилося загинути в цій війні. Тож мені довелося міркувати над порівняною привабливістю таких різних суспільних устроїв, як американський, аргентинський та шведський, виходячи з припущення, що умови, в яких зростатимуть мої діти в іншій країні, визначатиме певною мірою випадок. Це (як, мабуть, жодне абстрактне міркування) призвело мене до усвідомлення того, що стосовно моїх дітей раціональний вибір має спиратися на дещо інші міркування, ніж ті, якими визначався б аналогічний вибір для мене самого — людини, яка вже займала міцне становище в житті й вважала (можливо, помилково), що це важило б у якійсь європейській країні більше, ніж у США. Отож тимчасом як на мій особистий вибір вплинули б міркування порівняних шансів для людини сорока з чимось років, із сформованими навичками та смаками, певною репутацією та певною класовою належністю, вибір для моїх дітей треба було робити з урахуванням конкретного середовища, в яке їх міг закинути випадок в одній із цих країн. І я відчув, що в інтересах дітей, які ще мали розвивати свої особистості, мені належить зробити вибір на користь США — країни, де відсутні ті самі гострі соціальні відмінності, що були б сприятливими для мене в Старому Світі. (Я мушу, мабуть, додати, що виходив при цьому із мовчазного припущення, що мої діти знайдуть притулок у білій, а не кольоровій родині).

ХІ

ДИСЦИПЛІНА АБСТРАКТНИХ ПРАВИЛ ТА ЕМОЦІЇ ПЛЕМІННОГО СУСПІЛЬСТВА

Лібералізм. — сьогодні варто про це нагадати — є найвищою формою великодушності; це право, яке більшість віддає меншості, й тому це найшляхетніший глас із тих, що колись лунали на цій планеті. Він сповіщає про рішучість співіснувати з ворогом; більше того — з ворогом слабким. Здавалося неймовірним, що род людський здатний дійти такої шляхетної, такої парадоксальної, такої витонченої і проти-природної позиції. Отже, не треба дивуватися, якщо те саме людство невдовзі виявить палке бажання позбавитися цієї позиції. Це надто важка і складна дисципліна, аби вона могла міцно закріпитися на землі.

Хосе Ортега-І-Гассет*

ПРАГНЕННЯ ДО НЕДОСЯЖНИХ ЦІЛЕЙ МОЖЕ ПЕРЕШКОДИТИ ДОСЯГНЕННЮ МОЖЛИВОГО

Недостатньо визнавати, що «соціальна справедливість» — це порожній вислів, зміст якого неможливо визначити. Він став переконливим заклинанням, призначеним підтримувати глибоко вкорінені емоції, що загрожують зруйнувати «велике суспільство». Думка, нібито прагнення до недосяжного не завдає шкоди, є, на жаль, хибною**. Як і гонитва за будь-яким міражем,

*José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (London, 1932), p.83.

** Дивно, але цієї думки дотримується такий проникливий мислитель, як Майкл Полані, обговорюючи тему централізованого планування в *The Logic of Liberty* (London, 1951), p 111: «Як може централізоване планування економіки, якщо його абсолютно неможливо досягти,

воно може спричиняти наслідки, за уникнення яких люди багатовіддали, якби могли їх передбачити. Багато корисних замірів можна принести в жертву марній надії зробити можливим те, що має назавжди вислизнути з наших рук.

Сьогодні ми живемо під владою двох різних і непримирених уявлень про правильне: після періоду панування концепцій, що зробили реальною мрію про «відкрите суспільство», ми швидко повертаємося до уявлень племінного суспільства, з яких повільно вибиралися. Ми сподівалися, що з падінням європейських диктаторів позбавилися загрози тоталітарної держави, однак усе, чого ми досягли, — це придушення перших спалахів реакції, що поступово поширюється скрізь. Соціалізм — це просто повернення до племінної етики, поступове послаблення якої уможливило наближення до «великого суспільства». Потоплення лібералізму нерозривними силами соціалізму та націоналізму — наслідок відродження цих племінних почуттів.

Більшість людей усе ще неохоче визнає найтривожніший урок новітньої історії: те, що найбільші злочини нашого часу було вчинено урядами, які користувалися шаленою підтримкою мільйонів людей, керованих певними моральними спонуками. Неправда, що Гітлер чи Муссоліні, Ленін чи Сталін апелювали лише до найгірших інстинктів своїх народів: вони апелювали також до почуттів, які домінують і в сучасних демократіях. Якого б розчарування не зазнали більш зрілі прихильники цих рухів, коли почали усвідомлювати наслідки підтримуваної ними політики, немає сумніву, що в лавах рядових членів комуністичного, націонал-соціалістичного чи фашистського рухів було чимало чоловіків і жінок, натхнених ідеалами, що не дуже відрізнялися від ідеалів декого з найвпливовіших соціальних філософів західних країн. Хтось із них, безперечно, був переконаний, що займається створенням справедливого суспільства, яке краще піклуватиметься про потреби найбільш заслужених або «найбільш цінних для суспільства» людей. Ними керувало прагнення зрозумілої спільної мети, яке ми успадкували від племінного суспільства й тепер виявляємо, що воно знов прострає скрізь.

становити небезпеку для свободи, як це повсюдно стверджується?». Може бути цілком неможливо досягти замисленого планувальниками, і все ж таки спроба реалізувати їхні задуми може завдати серйозної шкоди.

ПРИЧИНИ ВІДРОДЖЕННЯ ОРГАНІЗАЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ ПЛЕМЕНИ

Одна з причин спостережаного нами останнім часом потужного відродження організаційного мислення та певного занепаду в осягненні дії ринкового ладу полягає в тому, що дедалі більше членів суспільства працюють у великих організаціях і виявляють, що рівень їх здатності розуміти обмежується вимогами внутрішньої структури таких організацій. Тимчасом як селянин і незалежний ремісник, торговець і кваліфікований робітник були обізнані з ринком і, навіть якщо не розуміли його функціонування, починали визнавати його вимоги як природний стан речей, зростання великого підприємництва та адміністративної бюрократії призвели до того, що дедалі більше людей проводили все своє трудове життя як члени великих організацій і почали мислити цілком в категоріях вимог організаційної форми життя. Хоча в доіндустріальному суспільстві значна більшість людей також проводила більшу частину життя в межах родинної організації, яка була осередком усякої господарчої діяльності*, голови родин дивилися на суспільство як на мережу родинних одиниць, пов'язаних між собою ринками.

Сьогодні організаційне мислення дедалі більше переважає в діяльності багатьох із наймогутніших і найвпливовіших постатей сучасного суспільства, самих організаторів**. Сучасні вдосконалення методів організації і розширення внаслідок них діапазону конкретних завдань, що їх можна виконувати за допомогою засобів широкомасштабної організації, виходячи далеко за межі можливого досі, створили враження, нібито можливості організації взагалі безмежні. Більшість людей уже не уявляють собі, що більш всеосяжний порядок суспільства, від якого залежить сам успіх організацій усередині нього, зумовлюється впорядкованими силами зовсім іншого роду.

Ще одна з основних причин зростаючого впливу організаційного мислення пов'язана з тим, що успіх свідомого створення нових правил для організацій спеціального призначення був у багатьох відношеннях таким великим, що люди більше не визнають, що ширша система, в межах якої діють ці організації, спирається на інший тип правил — правил, не винайдених з якоюсь точною, передбаченою метою, а створених у процесі спроб

* Див. Peter Laslett, *The World We Have Lost* (London/New York, 1965).

** Див. W.H.White, *The Organization Man* (New York, 1957).

і помилок, у ході якого було накопичено більше досвіду, аніж усвідомлюється будь-ким із наших сучасників.

АМОРАЛЬНІ НАСЛІДКИ ЗУСИЛЬ, ІНСПІРОВАНІХ МОРАЛЮ

Хоча кризь призму довгих років розвитку західної цивілізації історія права виглядає як історія поступового виникнення універсально застосовних правил гідної поведінки, його розвиток протягом останніх ста років дедалі більше перетворювався на знищення справедливості «соціальною справедливістю», доки зрештою у деяких вчених-правознавців не випало з уваги первісне значення слова «справедливість». Ми бачили, як цей процес насамперед набував форми заміни правил гідної поведінки тими правилами організації, які ми називаємо публічним правом («підпорядковуючим правом»), — різниця, яку деякі соціалістичні правознавці наполегливо намагаються стерти*. По суті це означало, що людина зв'язана уже не тільки правилами, які обмежують сферу її приватної діяльності, а дедалі більше залежить від наказів влади. Завдяки зростаючим технічним можливостям контролю, а також гаданій моральній перевазі суспільства, члени якого служать одній і тій самій ієрархії цілей, цей тоталітарний ухил було подано під машкарою моралі. Воістину «соціальна справедливість» була тим троянським конем, який уможливив наступ тоталітаризму.

Однак цінності, які ще збереглися від малих груп зі спільними цілями і від яких залежав зв'язок усередині цих груп, не лише відмінні від цінностей, що уможливили мирне співіснування величезної кількості людей у «відкритому суспільстві», а й часто несумісні з ними. Думка, що в прагненні до нового ідеалу цього «великого суспільства», в якому всі люди вважаються рівними, ми можемо також зберегти інші ідеали — невеличкої замкненої спільноти, — є ілюзією. Намагання здійснити це призводять до зруйнування «великого суспільства».

Здатність людей жити разом у мирі й на користь один одному, коли вони зв'язані між собою не згодою щодо спільних конкретних цілей, а лише абстрактними правилами поведінки**, була,

* Див. Martin Bullinger, *Öffentliches Recht und Privatrecht* (Stuttgart, 1968).

** У даному контексті ми повертаємося до терміна «абстрактне правило», аби підкреслити, що правила гідної поведінки не мають стосунку до конкретних цілей, а порядок, що зрештою утворюється, за висловом Карла Поппера, є «абстрактним суспільством».

мабуть, найзначнішим із усіх відкриттів людства. «Капіталістична» система, що поступово виникла внаслідок цього відкриття, безперечно, не зовсім відповідала ідеалам лібералізму, бо розвивалася за відсутності в законодавців та урядів справжнього розуміння *modus operandi* ринку й здебільшого всупереч фактично провадженій політиці*. Капіталізм у тому вигляді, як він існує сьогодні, безперечно, має внаслідок цього численні поправні вади, які належить виправити розумній політиці свободи. Система, що покладається на сили спонтанного впорядкування ринку, цілком сумісна також із позаринковими державними гарантіями проти тяжких утрат. Однак спроба гарантувати кожному те, на що він нібито заслуговує, шляхом установаження для всіх певної системи спільних конкретних цілей, на досягнення яких їхні зусилля спрямовуються владою (що намагається робити соціалізм), — це крок назад, який позбавив би нас можливості здобувати користь із знань і прагнень мільйонів людей, а отже — переваг вільної цивілізації. Соціалізм ґрунтується не просто на іншій системі основних цінностей, аніж лібералізм, цінності якого не можна не поважати, навіть не погоджувачись із ними; соціалізм ґрунтується на інтелектуальній помилці, яка робить його прихильників сліпими до його наслідків. Це треба чітко зазначити, бо наголос на гаданій відмінності між елементарними цінностями став звичайним виправданням соціалістів у їхньому ухилянні від цієї справжньої інтелектуальної проблеми. Удавана відмінність основних ціннісних суджень стала захисною машкарою, яку використовують для приховування хибності аргументації, що лежить в основі соціалістичних схем.

У «ВЕЛИКОМУ СУСПІЛЬСТВІ» «СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ» СТАЄ РУЙНІВНОЮ СИЛОЮ

Коли йдеться про «велике суспільство», то для його збереження не можна не тільки застосовувати норми «соціальної», тобто розподільної, справедливості, а й дозволяти окремим групам зі спільними поглядами щодо своїх повноважень примусо-

* Див. Adam Smith, *Wealth of Nations*, ed. Cannan, vol. 11, p.43: «Природне прагнення кожної людини поліпшити власне становище там, де це дозволяють свобода й безпека, є таким потужним принципом, що воно само, без будь-якої допомоги, здатне не лише привести суспільство до добробуту й процвітання, а й подолати безліч зухвалих перешкод, що їх надто часто створює на його шляху нісенітність людських законів; адже наслідком цих перешкод є завжди більшою або меншою мірою чи то замах на його свободу, чи то послаблення безпеки».

во запроваджувати ці погляди, перешкоджаючи іншим пропонувати свої послуги на більш вигідних умовах. Хоча спільні інтереси людей, на становище яких впливають однакові обставини, можуть спричиняти в них цілком чітке спільне уявлення про свої заслуги й спонукати їх до спільної діяльності заради досягнення своїх цілей, будь-яка подібна групова діяльність, спрямована на забезпечення її членам конкретних доходів чи високого соціального стану, становить перешкоду для інтеграції «великого суспільства», а тому є антисоціальною в справжньому значенні цього слова. Вона неминуче стає причиною глибоких розходжень, бо сприяє не примиренню, а конфліктам між інтересами різних груп. Як добре відомо учасникам боротьби за «соціальну справедливість», на практиці вона стає боротьбою організованих угруповань за владу — боротьбою, в якій аргументи справедливості є лише приводами.

Головний висновок, якого нам треба дотримуватися, такий: не завжди чітка позиція якоїсь групи людей стосовно того, що вони вважають за свої справедливі вимоги, свідчить про існування (або можливість виявлення) відповідного правила, загальне застосування якого спричинило б якийсь прийнятний порядок. Люзья гадати, нібито для будь-якої проблеми, поданої як проблема справедливості, завжди можна виявити якесь загальнозастосовне правило, здатне розв'язати цю проблему*. Той факт, що якийсь закон намагається задовольнити чиюсь вимогу справедливості, також не доводить того, що він є правилом гідної поведінки.

В усіх групах, члени яких мають однакові чи аналогічні цілі, розвиваються спільні погляди щодо правильного для їх членів. Такі погляди, однак, слухні лише для всіх тих, хто має однакові цілі, але можуть бути цілком несумісні з принципами, на підставі яких така група могла б інтегруватися в загальний порядок суспільства. Виробники того чи іншого товару або послуги, які завжди прагнуть доброї винагороди за свої зусилля, вважатимуть несправедливими дії свого колеги-виробника, внаслідок яких зменшуються доходи інших. Однак саме ті дії деяких членів групи, що вважаються рештою за шкідливі, можуть сприяти пристосуванню діяльності членів цієї групи до загальної схеми «великого суспільства» й відтак виявитися корисними для всіх.

Безперечно, само по собі не є несправедливим, якщо перукар в одному місті отримує за стрижку три долари, тимчасом як в іншому місті за те саме платять лише два. Але буде, зви-

* С. Perelman, *Justice* (New York, 1967), p.20: «Якусь форму поведінки чи якесь людське судження можна називати справедливими лише тоді, коли вони підлягають певним правилам чи критеріям».

чайно, несправедливо, якщо перукарі в першому місті не дозволять колегам із другого поліпшити своє становище, запропонувавши свої послуги в першому місті, скажімо, за два п'ятдесят, внаслідок чого знизяться прибутки першої групи. Однак саме проти таких спроб дозволено нині об'єднуватися усталеним групам задля захисту своїх усталених позицій. Правило «не роби нічого, що применшить доходи членів твоєї власної групи» нерідко вважається за якийсь обов'язок справедливості по відношенню до товаришів по групі. Проте його не можна визнати за правило гідної поведінки у «великому суспільстві», де воно суперечитиме головним принципам координації діяльності цього суспільства. Інші члени такого суспільства будуть цілком зацікавлені й матимуть моральне право не дозволяти застосування правила, яке вважається за справедливе членами якоїсь особливої групи, бо за принципами інтеграції «великого суспільства», діяльність декого з зайнятих у той чи інший спосіб може нерідко призводити до зниження доходів їхніх колег. Саме в цьому й полягає перевага конкуренції. Концепції групової справедливості можуть часто засуджувати й забороняти будь-яку ефективну конкуренцію як несправедливу, і багато які з вимог «чесної конкуренції» фактично спрямовані на те саме.

Мабуть, у кожній групі, члени якої знають, що їхні перспективи залежать від одних і тих самих обставин, можуть виявлятися погляди, нібито шкідлива для інших поведінка будь-кого з членів є несправедливою, і внаслідок цього може виникати бажання запобігти такій поведінці. Однак будь-яка стороння людина підставно вважатиме за несправедливість той факт, що членові такої групи товариші не дозволяють пропонувати вигідніші умови, ніж ті, що ладна запропонувати решта групи. Те ж саме стосується й ситуації, коли якогось «контрабандиста», котрого раніше не визнавали за члена групи, змушують підкоритися її стандартам, тільки-но його зусилля починають конкурувати з її зусиллями.

Є один важливий факт, який більшість людей визнає неохоче, проте він у більшості випадків, мабуть, відповідає дійсності: незважаючи на те, що піклування окремої людини про свої егоїстичні цілі, як правило, зрештою все одно сприяє загальним інтересам, колективні дії організованих груп майже незмінно їм суперечать. Те, що фактично призводить до засудження такого піклування про особисті інтереси як антисоціального й до схвалення як «соціального» підкорення груповим інтересам, що руйнують загальний порядок, є почуттями, успадкованими нами від ранніших форм суспільства. Отож застосування примусу зара-

ди такого роду «соціальної справедливості», що має на увазі інтереси конкретної групи, до якої належить людина, завжди означатиме створення окремих заповідників для певних груп, що об'єдналися проти чужинців, — угруповань, які існують завдяки можливості застосовувати силу або тиск на уряд заради блага своїх членів. Однак хоч би як погоджувалися між собою члени таких груп щодо справедливості своїх намірів, не існує жодного принципу, який зробив би їх так само справедливими і для стороннього ока. І все ж таки сьогодні, якщо така група є досить великою, подання нею своїх вимог як справедливих зазвичай сприймається як один із поглядів на справедливість, що на них треба зважати під час упорядкування всієї системи, — навіть попри те, що він не ґрунтується на жодному загальнозастосовному принципі.

ВІД ПІКЛУВАННЯ ПРО НАЙЗНЕДОЛЕНИШИХ ДО ЗАХИСТУ ЗАКРІПЛЕНИХ ПРАВ

Як би там не було, нам слід не забувати про той факт, що біля джерел прагнення до «соціальної справедливості» стояло похвальне бажання позбавитися злиденності й «велике суспільство» блискуче впоралося зі знищенням бідності в абсолютному значенні цього слова*. Сьогодні в розвинених країнах кожен, хто здатний корисно працювати, має їжу та дах над головою, а тим, хто сам неспроможний достатньо заробляти, ці необхідні речі, як

* Оскільки нерідко випускається з уваги, що це було водночас метою й досягненням класичного лібералізму, варто навести тут два висловлювання, датованих серединою минулого сторіччя. Н.В.Сеніор (цитуються за L.C.Robbins, *The Theory of Economic Policy*, London, 1952, p. 140) писав у 1848 р.: «Проголошувати, що жодна людина, незалежно від її пороків або навіть злочинів, не повинна вмирати від голоду чи холоду, — значить давати обіцянку, виконати яку за стану цивілізації в Англії або Франції можна не лише без ризику, а й з вигодою, оскільки право на само лише існування можна поставити в залежність від умов, на які жодна людина не погодиться добровільно». Того самого року німецький фахівець із конституційного права Моріц Моль як представник Німецьких національних установчих зборів у Франкфурті стверджував (*Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a.M.*, ed. Franz Wigard, Leipzig, 1949, vol.7, p.5109), що «в Німеччині, наскільки мені відомо, немає жодної держави, де не існувало б цілком чітких законів, що запобігають можливості будь-чийої голодної смерті. У всіх відомих мені німецьких законодавствах обов'язок утримувати тих, хто не в змозі утримувати себе сам, покладається на суспільство».

правило, забезпечуються поза ринком. Бідність у відносному значенні, звичайно, й надалі існуватиме за межами будь-якого цілком егалітарного суспільства: доки існує нерівність, хтось завжди має перебувати на найнижчій сходинці. Однак знищенню абсолютної бідності не допомагає палке прагнення досягти «соціальної справедливості». У багатьох країнах, де абсолютна бідність залишається гострою проблемою, турбота про «соціальну справедливість» фактично стала однією з найбільших перешкод у боротьбі з бідністю. На Заході піднесення широких мас до рівня прийняттого комфорту стало наслідком загального росту добробуту, й заходи втручання в ринковий механізм лише уповільнювали цей процес. Саме цей ринковий механізм спричинив зростання сукупного доходу, який дозволив також забезпечити поза ринком підтримку людей, не здатних достатньо заробляти. Тимчасом спроби «скоригувати» наслідки функціонування ринку в напрямку «соціальної справедливості» спричинили, мабуть, більше несправедливості у вигляді нових привілеїв, перешкод мобільності та краху зусиль, аніж сприяли полегшенню долі бідних.

Такий хід подій є одним із наслідків тієї обставини, що заклик до «соціальної справедливості», спочатку висунутий від імені найзнедоленіших, було підхоплено багатьма іншими групами, члени яких відчували, що отримують менше, ніж, на їхню думку, заслуговують, і зокрема тими групами, що відчували загрозу своєму теперішньому становищу. Як претензія на призначення політичними заходами членам кожної групи становища, на яке вони в певному сенсі заслуговують, «соціальна справедливість» несумісна з ідеєю примустимості примусу лише для застосування тих самих правил гідної поведінки, на які всі могли б зважати при укладанні своїх планів. Однак коли право на ці вимоги вперше було визнано за групами, знедоленість яких викликала загальне співчуття, це відкрило шляхи для претензій на державний захист з боку всіх, хто вважав, що їхнє відносне становище знаходиться під загрозою. Проте злигодні не можуть бути підставою для претензії на захист від ризику, що його мають зазнавати всі заради досягнення становища, яке вони займають. Сама загальноновживана мова, яка відразу таврує як «соціальну проблему» все, що викликає незадоволення якоїсь групи, та натякає на обов'язок законодавчої влади щось робити з такою «соціальною несправедливістю», перетворила концепцію «соціальної справедливості» просто на привід для претензій на привілеї з боку певних угруповань.

Ті, хто з обуренням ставить до концепції справедливості, якій не вдалося, наприклад, запобігти «стрімкому викоріненню

селянства, що почалося вже після наполеонівських війн, зниженню рівня життя ремісників у другій половині століття або зубожінню робітничого класу)*, мають цілком хибне уявлення про те, чого можна досягти застосуванням правил гідної поведінки в світі вільних людей, які надають один одному взаєморисні послуги й яким ніхто не призначає завдань та не роздає благ. Оскільки сьогодні навіть прогнати ту величезну кількість народу, до якої зросло людство, ми здатні, мабуть, лише завдяки інтенсивному використанню розпорошених знань, що його уможливив ринок (не кажучи вже про підтримання рівня комфорту, досягнутого переважною більшістю людей у деяких частинах світу), то було б, безперечно, несправедливо звільняти когось від необхідності погоджуватися з менш сприятливим становищем, ніж уже досягнуте ними, якщо якийсь непередбачений поворот подій знижує цінність його послуг для решти людей. Хоч би як ми співчували тим, хто опиняється в гіршому становищі не через власну помилку, а внаслідок непередбаченого ходу подій, це не означає, що ми можемо забезпечити дедалі більше підвищення рівня загального добробуту, від якого залежить майбутнє поліпшення становища широких мас народу, без таких періодичних погіршень становища певних груп.

На практиці «соціальна справедливість» стала просто гаслом, що його застосовують будь-які групи, чиє становище має тенденцію до занепаду, причому частіше це роблять фермери, незалежні ремісники, шахтарі, дрібні крамарі, клерки та значна частина старого «середньокласу», аніж робітники промислових підприємств, від імені яких це гасло спершу висувалося й які назагал здобули вигоду з останнього розвитку подій. Те, що заклик до справедливості з боку цих груп нерідко привертає симпатії багатьох із тих, хто вважає традиційну ієрархію суспільства природною та з обуренням ставиться до сходження нових верств на ті середні позиції, доступ до яких колись відкривали мінімальні навички з читання й писання, не є доказом будь-якого зв'язку таких вимог із загальнозастосовними правилами гідної поведінки.

* Див. Franz Beyerle, «Der andere Zugang zum Naturrecht», *Deutsche Rechtswissenschaft*, 1939, p.20: «Відірвані від часу й безтурботна щодо власного навколишнього світу, вона [пандектна доктрина] не завбачила й не запобігла жодній соціальній кризі: ані стримкому викоріненню селянства, що розпочалося вже після наполеонівських війн, ані зниженню рівня життя ремісників у другій половині століття, ані зубожінню робітничого класу». Судячи з кількості цитувань цього висловлювання видатного викладача приватного права в поточній німецькій літературі, воно віддзеркалює дуже поширені погляди.

За існуючих політичних умов такі вимоги можна задовольнити лише тоді, коли ці групи є досить великими, аби мати політичну вагу, й особливо тоді, коли є можливість організувати спільну діяльність їх членів. Далі ми побачимо, що такій організації піддаються не всі, а лише деякі з подібних угруповань, і переваги, які дехто внаслідок цього отримує, можуть завдавати шкоди решті. Однак що більше організації інтересів використовуються з цією метою, то необхідніше стає для кожної групи організуватися для тиску на уряд, оскільки ті, хто цього не зробить, залишаться за бортом. Отже, наслідком концепції «соціальної справедливості» стала державна гарантія відповідних доходів окремим групам, що зробило неминуchoю поступову організацію всіх подібних «інтересів». Проте захист сподівань, спричинених такими гарантіями, надати всім можна лише в стабільному суспільстві. Тому єдиним справедливим принципом буде не давати цього привілею нікому.

Колись цей аргумент мав би спрямовуватися насамперед проти профспілок, оскільки вони були першими з таких груп, кому вдалося надати своїм вимогам вигляду законності (та отримати дозвіл на застосування примусу для їх нав'язування), подаючи їх як необхідну умову «соціальної справедливості». Однак попри те, що спочатку саме завдяки посилянню на порівняно бідні та знедолені верстви дискримінація на їхню користь здавалася виправданою, вона стала першим кроком до зруйнування принципу рівності за законом. Тепер у процесі політичних торгів, які керують законодавством у сучасній демократії, виграють просто ті, хто переважає за кількістю або легко піддається організації з метою затримки надання найважливіших послуг. Проте на конкретних нісенітницях, що виникають внаслідок намагання тієї чи іншої демократичної держави зумовити розподіл доходів голосуванням, ми зупинимось детальніше лише в третьому томі цієї праці.

СПРОБИ «СКОРИГУВАТИ» ПОРЯДОК РИНКУ ПРИЗВОДЯТЬ ДО ЙОГО ЗНИЩЕННЯ

Сьогодні, схоже, переважає погляд, нібито нам варто (та й часто доводиться) в основному використовувати впорядковуючі сили ринку, але слід «коригувати» ВВ його наслідки там, де вони виявляються кричуще несправедливими. Однак якщо заробітки окремих людей або груп не визначаються рішенням якогось органу, жодний конкретний розподіл доходів не можна підставно назвати справедливішим за інший. Якщо ми хочемо

зробити його справедливим по суті, то це можливо лише в один спосіб: замінивши весь спонтанний порядок на організацію, в якій частка кожного встановлюється певною централізованою владою. Інакше кажучи, «корективи» розподілу, спричинені в спонтанному процесі окремими актами втручання, ніколи не будуть справедливими в сенсі відповідності якомусь правилу, однаково застосовному до всіх. Наслідком кожного окремого акту такого роду стануть претензії інших на ставлення до них за таким самим принципом, а ці претензії можна задовольнити лише за умови, що всі доходи розподілятимуться в такий спосіб.

Сьогоднішні намагання спиратися на спонтанний порядок, скоригований згідно з принципами справедливості, — це все одно, що спроба отримати найкращий з двох взаємно несумісних світів. Можливо, якийсь абсолютний можновладець, цілком незалежний від громадської думки, присвятив би себе полегшенню долі найбільш нещасних окремими актами втручання, а становище решти дозволив би вирішувати спонтанному порядку. Безперечно, можна зовсім вилучити з ринкового процесу тих, хто не здатний належним чином утримувати себе в умовах ринку, та підтримувати їх за рахунок коштів, відкладених із цією метою. Для людини на початку ще невизначеної кар'єри та для її дітей, можливо, було б навіть цілком розумно погодитися з тим, що на такий випадок усім мають забезпечуватися якісь мінімальні засоби до існування. Однак уряд, залежний від громадської думки, особливо в демократичній державі, не здатний обмежити такі намагання поєднати ринок із полегшенням долі найбідніших. Незалежно від того, чи збирається уряд дозволити собі керуватися принципами, фактично він неминуче — якщо має відповідні повноваження — діє на підставі принципів, прихованих у створюваних ним прецедентах. Через ужиті ним заходи він спричиняє думки й запроваджує критерії, які змушують його продовжувати взятий ним курс.

«Скоригувати» якийсь порядок можливо лише за гарантованої послідовності застосування принципів, що на них він спирається; не можна застосовувати до якоїсь частини цілого принципи, не застосовні до решти. Оскільки сутність справедливості полягає в універсальному застосуванні одних і тих самих принципів, то вона вимагає, аби держава допомагала окремим групам лише за умов, за яких вона ладна діяти на підставі однакових принципів в усіх аналогічних випадках.

ПРОТЕСТ ПРОТИ ДИСЦИПЛІНИ АБСТРАКТНИХ ПРАВИЛ

Виникнення ідеалу безсторонньої справедливості на підставі формальних правил стало наслідком безупинної боротьби проти тих почуттів особистої лояльності, що становлять підложжя племінного суспільства, але у «великому суспільстві» ці почуття не повинні впливати на застосування державою примусових повноважень. Поступове поширення загального мирного порядку від невеличких груп на дедалі більші спільноти спричиняло постійні конфлікти між вимогами групової справедливості, що мали підставою спільні очевидні цілі, та потребами універсальної справедливості, однаково застосовної до чужинця та до члена групи*. Наслідком цього став постійний конфлікт між почуттями, що глибоко вкоренилися в людській природі впродовж тисячоліть племінного існування, та вимогами абстрактних принципів, важливість яких ніким до кінця не усвідомлювалася. Людські почуття пов'язані з конкретними речами, і почуття справедливості, зокрема, усе ще дуже міцно пов'язане з очевидними потребами групи, до якої належить кожна людина: потребами ремесла чи професії, клану чи села, міста чи країни, до яких належить кожний. Лише певна ментальна перебудова загального порядку «великого суспільства» уможливило досягнення того, що свідоме прагнення конкретних спільних цілей, яке більшості людей усе ще здається достойнішим та вищим за сліпе підкорення абстрактним правилам, може зруйнувати цей ширший порядок, у якому всі людські істоти мають однакове значення.

* Ж.-Ж.Руссо чітко усвідомлював: те, що в його сенсі «загальної волі» може бути справедливим для якоїсь окремої групи, для численнішого суспільства може виявитися несправедливим. Порівн. *The Political Writings of J.-J.Rousseau*, ed. E.E.Vaughan (Cambridge, 1915), vol.1, p.243: «Для членів товариства це загальна воля; для великого суспільства це воля поодинок, яка дуже часто виявляється правильною на перший погляд і хибною — на другий». Однак позитивістське тлумачення справедливості, яке ототожнює її з наказами певної законної влади, неминуче має призводити до думки, нібито (як стверджує, напр., E.Forsthoff, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts*, Munich, 1961, vol.1, p.66) «будь-яке питання справедливого устрою є питанням права». Проте цієї «орієнтації на ідею справедливості», як було курйозно названо цей погляд, безперечно, недостатньо для перетворення наказу на правило гідної поведінки, хіба що під цим висловом мається на увазі не лише те, що це правило задовольняє чиясь претензію на справедливе поводження, а й те, що воно відповідає Кантовому критерію універсальної застосовності.

Як ми вже бачили, багато з того, що може бути справді соціальним у невеличкій групі, пов'язаній спільними цілями, бо сприяє послідовності робочого порядку цього суспільства, є антисоціальним із точки зору «великого суспільства». Вимога «соціальної справедливості» — це насправді вираз протесту племінного духу проти абстрактних вимог внутрішнього зв'язку «великого суспільства», яке не має такої очевидної спільної мети. До універсального й мирного порядку, здатного об'єднати все людство в одне суспільство, ми можемо наблизитися лише завдяки поширенню правил гідної поведінки на стосунки з усіма іншими людьми, водночас позбавивши обов'язкового характеру ті правила, що не можуть застосовуватися до всіх.

Тимчасом як у племінному суспільстві умовою внутрішнього спокою є відданість усіх членів якимось очевидним спільним цілям, а отже — волі того, хто здатний вирішувати, якими мають бути ці цілі та як їх досягти, «велике суспільство» вільних людей стає можливим лише тоді, коли єдиним їхнім обмеженням є підкорення абстрактним правилам, які визначають межі засобів, що їх дозволено застосовувати кожному для своїх Замірів. Доки будь-які конкретні цілі, що в суспільстві будь-яких масштабів завжди залишаються цілями окремих людей чи груп, вважатимуться виправданням примусу, між групами з різними інтересами завжди виникатимуть конфлікти. Адже коли ці конкретні цілі становлять підвалини політичної організації, люди з іншими цілями неминуче вважаються за ворогів, і в такому суспільстві політика завжди визначається стосунками «друзі — вороги»*. Правила гідної поведінки можуть стати однаковими для всіх лише тоді, коли окремі цілі не розглядаються як виправдання примусу (окрім таких особливих тимчасових обставин, як війна, повстання чи природна катастрофа).

МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ ВІДКРИТОГО ТА ЗАКРИТОГО СУСПІЛЬСТВ

Процес, що його ми описуємо, тісно пов'язаний з тією обставиною (і фактично є її неминучим наслідком), що в екстенсивній ринковій системі виробникам доводиться надавати свої послуги людям, не маючи уявлення про їхні особисті потреби. Така система, що покладається на працю людей, внаслідок якої задовольняються не відомі їм чужі бажання, передбачає й ви-

* Це — головна теза Карла Шмітта (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1932). Порівн. коментар Й.Хейзінги, наведений на с.103 тому 1 даної праці.

магає дещо інших моральних поглядів, аніж система, в якій люди служать очевидним цілям. Опосередковане орієнтування на очікуваний грошовий прибуток, що виконує роль покажчика потреб інших людей, спричинило необхідність нових моральних концепцій, які диктують не конкретні цілі, а радше загальні правила, що обмежують коло дозволених дій.

Складовою етосу «відкритого суспільства» стало, зокрема, те, що людині вигідніше вкласти свій статок в інструменти, аби мати змогу виробляти більше продукції з меншими витратами, ніж розподілити цей статок поміж бідними; або догодити потребам тисяч незнайомих людей, аніж допомогти кільком знайомим сусідам. Такі погляди розвинулися, звичайно, не тому, що ті, хто вперше став діяти згідно з ними, розуміли, що в такий спосіб вони можуть більше зробити для своїх собратів, а тому, що групи й спільноти, які діяли в такий спосіб, процвітали більше за інших; і внаслідок цього «заклик» до таких дій поступово став визнаним моральним обов'язком. У своїй найабсолютнішій формі цей етос вважає за найважливіший обов'язок якомога ефективніше прагнути до самостійно обраної цілі, не звертаючи уваги на її роль у складній структурі людської діяльності. Цей погляд зазвичай називають кальвіністською етикою, хоча це не зовсім правильно, бо він існував уже в торгових містах середньовічної Італії і викладався іспанськими єзуїтами приблизно водночас із Кальвіном*.

Ми й досі продовжуємо вважати добрими лише ті вчинки, що спрямовані на сприяння відомим потребам відомих людей, і впевнені, що справді краще допомогти одній голодній людині, яку ми знаємо, ніж полегшити гостру скруту сотні невідомих, але фактично ми, як правило, робимо найбільше добра, прагнучи користі для себе. Коли завдяки Адамові Сміту склалося уявлення, нібито найважливішою є різниця між егоїстичним прагненням до прибутку й альтруїстичним намаганням задовольнити відомі потреби, це було не зовсім правильно й зашкодило його справі. Метою, на яку успішний підприємець захоче спрямувати свої прибутки, цілком може бути будівництво шпиталю чи мистецької галереї для рідного міста. Проте цілком незалежно від питання, що він збирається зробити зі своїми доходами, після того як заробить їх, він неминуче принесе користі більшій кількості людей, прагнучи до ще більших прибутків, аніж зосередившись на задоволенні потреб знайомих йому людей. Невидима рука ринку змусить його мимоволі

* Див. вище, прим. до розд. IX, с. 108.

прийти на допомогу й забезпечити сучасними зручностями найбідніші оселі, яких він навіть ніколи не бачив*.

Щоправда, моральні погляди, що є підложжям «відкритого суспільства», тривалий час обмежувалися невеличкими групами в кількох місцевостях міського типу й стали загальними орієнтирами в праві та громадській думці так нещодавно, що нерідко й досі відчуються як штучні й неприродні на відміну від інтуїтивних, а почасти, можливо, навіть інстинктивних почуттів, успадкованих від колишнього племінного суспільства. Моральні почуття, які уможливили «відкрите суспільство», розвивалися в містах, в осередках комерції та торгівлі, тимчасом як почуття широких мас усе ще визначалися тими вузькими місцевими інтересами та войовничим і ворожим до чужинців ставленням, що були характерні для племінних груп**. Виникнення «великого суспільства» — надто свіжа подія, аби людина встигла відкинути наслідки сто- й тисячолітнього розвитку та не вважала штучними й антигуманними ті абстрактні правила поведінки, що нерідко суперечать глибоко вкоріненому інстинктові керуватися в своїх діях усвідомленими потребами.

Опір новим моральним принципам «відкритого суспільства» посилювало також уявлення, що воно не лише безмежно розширює коло людей, стосовно яких належить дотримуватися моральних норм, а й внаслідок такого розширення радіусу дії морального кодексу неминуче спричиняє скорочення його змісту. Якщо забезпечені правовою санкцією обов'язки перед усіма є однаковими, то обов'язки перед ніким можуть бути більшими, ніж обов'язки перед усіма — за винятком випадків існування якихось особливих природних або договірних стосунків. Може існувати якась загальна повинність надавати допомогу в разі потреби, що стосується якоїсь окресленої групи собратів, але не людей взагалі. За моральний прогрес, завдяки якому ми наблизилися до «відкритого суспільства», тобто розширення обов'язку однаково ставитися не лише до членів свого племені, а й до представників дедалі ширших кіл і зрештою до всіх людей, довелося заплатити послабленням юридичного обов'язку свідомо

* Конструктивістське упередження, внаслідок якого так багато соціалістів ще й досі глузують із того «дива», що неконтрольоване піклування людей про власні інтереси може спричиняти певний позитивний порядок, є, звичайно, просто зворотною формою того догматизму, який протистояв Дарвінові, спираючись на переконання, нібито існування порядку в органічній природі є доказом розумного заміру.

** Див. Н.В.Актон, *The Morals of Markets* (London, 1971).

прагнути до благополуччя інших членів тієї самої групи. Коли ми більше не маємо змоги особисто знати інших або обставини їхнього життя, такий обов'язок стає психологічно й інтелектуально неможливим. Однак зникнення таких конкретних обов'язків емоційно спустошує людей, позбавляючи їх і можливості отримувати задоволення від допомоги іншим, і впевненості в підтримці в разі потреби*.

Відтак справді не буде дивно, якщо перша спроба людини вибратися з племінного у відкрите суспільство виявиться невдалою, бо людина ще не готова відкинути моральні погляди, розвинуті в межах племінної спільноти. Або, як писав про класичний лібералізм Ортега-і-Гассет (в уривку, наведеному на початку цього розділу), не треба дивуватися... такої шляхетної, такої парадоксальної, такої витонченої і протиприродної позиції, ... дисципліни надто важкої і складної, аби міцно закріпитися на землі». За часів, коли переважна більшість людей працюють в організаціях і мають мало нагод засвоїти моральні засади ринку, їхнє інтуїтивне прагнення більш людяної, більш особистої моралі, що відповідала б їхнім природженим інстинктам, цілком здатне зруйнувати «відкрите суспільство».

Слід усвідомлювати, однак, що ідеали соціалізму (або «соціальної справедливості»), які за цього становища виявляються такими привабливими, насправді не пропонують нової моралі, а лише апелюють до інстинктів, успадкованих від попереднього типу суспільства. Вони являють собою атавізм, марну спробу нав'язати «відкритому суспільству» обичайність племінного суспільства, й якщо вона візьме гору, то не лише зруйнує «велике суспільство», а й становитиме надзвичайну загрозу для виживан-

* Порівн. Bertrand de Jouvenel, *Sovereignty* (London/Chicago, 1957), р. 136: «Тож напрошуються три висновки. Перший полягає в тому, щоте невеличке суспільство, те середовище, в якому людина спершу опиняється, зберігає для неї безмежну приналежність; другий — що людина, безсумнівно, звертається до нього за відновленням своїх сил; однак останній висновок: будь-яка спроба перенести ті самі особливості на велике суспільство є утопічною та призводить до тиранії». До цього автор додає у виносці: «Стосовно цього Руссо (*Руссо суддя Жан-Жака*, третій діалог) виявив мудрість, якої бракувало його послідовникам: Його метою могло бути не повернення густонаселених країн і великих держав до їх первісної простоти, а лише уповільнення, в разі можливості, прогресу тих, кого дрібність і ситуація вберегли від такого самого нерозважливого прагнення до досконалості суспільства й виродження людського роду».

ня тієї великої кількості людей, на яку перетворилося людство завдяки якимось трьомстам рокам існування ринкового ладу.

Так само й люди, яких називають віддаленими чи відчуженими від суспільства, що ґрунтується на ринковому порядку, є не носіями нової моралі, а неодомашненими, нецивілізованими людьми, які так і не засвоїли правил поведінки, що лежать у основі «відкритого суспільства», проте хочуть нав'язати йому свої інстинктивні, «природні» уявлення, успадковані від племінного суспільства. Схоже, що особливо погано більшість «нових лівих» усвідомлює ту обставину, що однакове ставлення до всіх людей, якого вони також вимагають, можливе лише за системи, в якій індивідуальна діяльність обмежується лише офіційними правилами, а не визначається своїми передбаченими наслідками.

Отже, руссоїстська туга за суспільством, яке керувалося б не засвоєними моральними нормами, що їх можна обґрунтувати лише за допомогою розумового осягнення принципів, на які спирається цей порядок, а необміркованими, «природними» емоціями, міцно підкріпленими тисячоліттями життя в невеличких зграях, одразу призводить до попиту на соціалістичне суспільство, в якому влада гарантує здійснення очевидної «соціальної справедливості» в приємний для природних почуттів спосіб. Із цього погляду, однак, будь-яка культура є, звичайно, неприродною і, хоча й ненавмисно створеною, все ж таки штучною, бо спирається на не природні інстинкти, а на дотримання засвоєних правил. Цей конфлікт між тим, що люди й досі вважають за природні емоції, та дисципліною правил, необхідних для збереження «відкритого суспільства», справді є однією з головних причин так званої «крихкості свободи»: всі спроби змоделювати «велике суспільство» за зразком невеличкої родинної групи або перетворити його на спільноту, спрямувавши людей на якісь очевидні спільні цілі, неминуче призведуть до утворення тоталітарного суспільства.

СТАРИЙ КОНФЛІКТ МІЖ ЛОЯЛЬНІСТЮ ТА СПРАВЕДЛИВІСТЮ

Незмінний конфлікт між племінною обичайністю та загальною справедливістю виявлявся впродовж усієї історії в періодично виникаючій суперечності між сенсом лояльності та сенсом справедливості. Саме лояльність до своєї професії, класу, клану, нації, раси чи релігії становить найбільшу перешкоду для загального застосування правил гідної поведінки. Лише повільно й поступово ці загальні правила поведінки з усіма собратами починають брати гору над тими специфічними правилами, що дозволяли завдавати шкоди чужинцю, якщо це відповідало інте-

ресам групи. Однак попри те, що цей процес уможливив виникнення «відкритого суспільства» й залишає нам надію на майбутній загальний мирний лад, сьогоднішні моральні засади ще не дозволяють людям від щирого серця схвалювати такий розвиток подій; останнім часом навіть спостерігається певний відступ від уже практично завойованих західним світом позицій.

Якщо в далекому минулому в ім'я формальної справедливості іноді могли висуватися цілком антигуманні вимоги (наприклад, у Давньому Римі прославляли батька-суддю, здатного не вагаючись засудити свого сина на смерть), то пізніше ми навчилися уникати найтяжчих із таких конфліктів і, як правило, приводити вимоги формальної справедливості у відповідність до наших почуттів. Прогрес справедливості відбувався аж до останнього часу як процес дедалі більшого домінування загальних правил гідної поведінки, що застосовуються до наших взаємин із будь-яким іншим членом суспільства, над спеціальними нормами, створеними для потреб тих чи інших груп. Щоправда, цей прогрес певною мірою припинявся на державних кордонах, але більшість держав мала такі розміри, що все одно відбувалася поступова заміна правил цілеспрямованих організацій правилами спонтанного порядку «відкритого суспільства».

Опір цьому розвитку подій пояснювався насамперед тим, що його необхідною умовою була перевага абстрактних раціональних принципів над емоціями, викликаними окремим і конкретним, тобто перевага висновків, зроблених із абстрактних правил із малозрозумілим значенням, над спонтанною реакцією, пов'язаною з враженням від конкретних наслідків, відчутних для життя й умов існування близьких нам людей. Це не означає, що ті правила поведінки, що стосуються якихось особливих персональних взаємин, втратили своє значення для функціонування «великого суспільства». Це означає просто, що оскільки в суспільстві вільних людей членство в таких особливих групах добровільне, то не може існувати й права на примусове застосування правил таких груп. Саме в такому вільному суспільстві стає дуже важливим чітке розрізнення між моральними нормами, застосовуваними добровільно, та нормами права, які застосовуються примусово. Для вільної інтеграції дрібних груп у більш масштабний суспільний устрій потрібен вільний рух людей між групами, які прийматимуть цих людей до себе за умови дотримання встановлених у них правил.

МАЛА ГРУПА У «ВЕЛИКОМУ СУСПІЛЬСТВІ»

Отже, протест проти абстрактності правил, підкорення яким вимагається від нас у «великому суспільстві», та схильність до конкретного, яку ми вважаємо властивою людині, є лише ознакою того, що ми ще не зовсім досягли тієї інтелектуальної та моральної зрілості, якої потребує об'єктивний всеохопний устрій людства. Аби з розумінням підкорятися цим правилам, які уможливили наближення до «відкритого суспільства» й яким ми підкорялися, доки сприймали їх як наказ якоїсь вищої уособленої влади, та не звинувачувати цю уявну персоніфіковану рушійну силу в кожному нещасті, що з нами трапляється, потрібна, безперечно, така міра проникнення в дію спонтанного порядку, якої ще мало хто досяг

Навіть філософи моралі, виявляється, нерідко просто віддаються емоціям, успадкованим від племінного суспільства, не аналізуючи їх сумісності з прагненнями загального гуманізму, що їх вони також відстоюють. Більшість людей, мабуть, справді з сумом спостерігає занепад малої групи, в якій обмежену кількість людей поєднували численні особисті узи, та зникнення певних почуттів, пов'язаних з нею. Однак ціна, яку ми маємо заплатити за досягнення «великого суспільства», де всі люди однаково можуть розраховувати один на одного, полягає в тому, що ці розрахунки необхідно звести до уникнення шкідливих дій і не поширювати на позитивні обов'язки. Вільний вибір людиною товаришів і партнерів, як правило, має наслідком те, що для різних цілей вона може залучати різних співників і жодний із цих зв'язків не є примусовим. Це передумова того, що жодна з цих малих груп не має права нав'язувати свої стандарти силоміць будь-кому.

Дикун, що сидить у нас, усе ще вважає добрим те, що було добрим для невеличкої групи, але «велике суспільство» не тільки має утримуватися від примусового застосування цих речей, а й не може навіть дозволяти цього окремим групам. Мирне «відкрите суспільство» можливе лише за умови зречення того способу створення солідарності, що є найефективнішим у малій групі, тобто діяльності за принципом «заради загальної гармонії нехай люди прагнуть якоїсь спільної мети». Це концепція створення згуртованості, яке веде навіпростець до тлумачення будь-якої політики як справи стосунків між друзями та ворогами. Це також схема, що нею ефективно користувалися всі диктатори.

За винятком тих випадків, коли ворог загрожує самому існуванню вільного суспільства, воно не має права дозволяти собі

того, що в багатьох відношеннях усе ще залишається найпо-
тужнішим засобом згуртування людей, — очевидної спільної
мети. Що до застосування примусу, то треба розпрощатися з
посиланнями на сильні моральні почуття: вони ще й досі ста-
ють в пригоді всередині малих груп, із яких будується «велике
суспільство», але попри те, що там усе ще зберігається потреба
в них, застосування їх у «великому суспільстві» неминуче при-
зведе до напруження та конфліктів.

Концепцією, через яку сьогодні здебільшого виявляє себе те
атавістичне прагнення до реальних спільних цілей, що так добре
відповідало потребам невеличкої групи, є ідея «соціальної
справедливості». Вона несумісна з принципами, на які спирається
«велике суспільство», і фактично протистоїть тим сприятли-
вим для його згуртованості силам, що їх цілком справедливо
буде назвати «соціальними». Наші природжені інстинкти всту-
пають тут у конфлікт із засвоєними нами правилами здорового
глузду — конфлікт, який ми можемо розв'язати лише шляхом
обмеження примусу вимогами абстрактних правил та утриман-
ня від примусового застосування того, що можна виправдати
лише прагненням до конкретних результатів.

На жаль, той тип абстрактного порядку, на який звикли покла-
датися люди й який дозволяє їм мирно узгоджувати зусилля
мільйонів, не може спиратися на такі почуття, як любов. Любов
становила найвищу чесноту в невеличкій групі, але це почуття
спричиняється лише конкретним, тимчасом як «велике суспільст-
во» стало можливим лише завдяки тому, що зусиллями людей у
ньому керує не мета допомоги конкретним особам, а обмеження
прагнення до їхніх цілей абстрактними правилами.

ВАЖЛИВІСТЬ ДОБРОВОЛЬНИХ ОБ'ЄДНАНЬ

Ми виявили би прикре нерозуміння головних принципів
вільного суспільства, якби дійшли висновку, що, позбавляючи не-
велику групу будь-якого права на примус, ці принципи не нада-
ють великої ваги добровільній діяльності всередині такої групи.
Дозволяючи застосування примусу лише державним органам і
обмежуючи його використання примусовим застосуванням за-
гальних норм, ці принципи мають за мету зведення примусу до
мінімуму та надання якомога ширшого простору добровільній
діяльності. Шкідлива ідея щодо задоволення всіх громадських
потреб за допомогою примусової організації та щодо необхід-
ності державного контролю за всіма засобами, які люди ладні
віддати на громадські цілі, є цілком чужою для підставових прин-

ципів вільного суспільства. Справжній ліберал, навпаки, має бажати якомога більшої кількості тих «окремих суспільств у державі», тих добровільних організацій між людиною та державною владою, придушення яких прагнув удаваний індивідуалізм Руссо та Французька революція; проте він бажає позбавити їх усіх виняткових та примусових повноважень. Лібералізм не є індивідуалістичним у сенсі «кожний за себе», хоча й ставиться зі зрозумілою підозрою до схильності організацій самовпевнено вимагати виняткових прав для своїх членів.

Пізніше (в розділі XV) нам доведеться детальніше розглянути проблеми, пов'язані з міркуванням, що такі добровільні організації завдяки своїй набагато більшій, аніж у будь-якої людини, владі, можуть підлягати правовим обмеженням у своїй діяльності, не обов'язковим для людини; зокрема, їм, мабуть треба відмовляти в деяких правах на безстороннє ставлення, тимчасом як для людини це важлива складова її свободи. Однак тут ми хочемо наголосити не на необхідних межах, а на важливості існування численних добровільних об'єднань для досягнення не лише конкретних цілей людей з якимись спільними інтересами, а й навіть громадських цілей у справжньому значенні цього слова. Для обмеження примусу монополія на його застосування має належати державі; але це не обов'язково означає, що державі має належати виняткове право дбати про громадські інтереси. У справді вільному суспільстві громадські справи не зводяться до справ державної влади (і менш за все — централізованої), а енергією та натхненням народу не можна зловживати в інтересах держави*.

Одним із найбільших пороків нашого часу є те, що нам бракує терплячості й віри для створення добровільних організацій з метою досягнення тих чи інших вкрай важливих для нас результатів, і ми негайно звертаємося до держави, аби вона за допомогою примусу (або засобів, що виникли внаслідок примусу) забезпечила те, що здається потрібним широким масам. Однак ніщо так убивчо не впливає на реальну участь громадян у житті, як те, що держава замість простого забезпечення необхідної основи для спонтанного розвиткує монолітною й піклується про задоволення всіх тих потреб, що їх можна задовольнити лише спільними зусиллями багатьох людей. Велика заслуга спонтанного порядку, який дбає лише про засоби, полягає в тому, що він уможливує існування великої кількості

* Див. Richard Cornuelle, *Reclaiming the American Dream* (New York, 1965).

різноманітних і добровільних ціннісних спільнот, що сприяють таким цінностям, як наука, мистецтво, спорт тощо. І надзвичайно позитивним розвитком треба вважати те, що в сучасному світі ці групи схильні виходити за межі державних кордонів і що, наприклад, швейцарський альпініст може мати більше спільного з альпіністом із Японії, ніж із співвітчизником — футбольним уболівальником, і навіть належати до одного товариства з першим, цілком незалежно від того, до якої політичної організації вони обидва належать.

Теперішня тенденція державної влади піддавати своєму контролю будь-які спільні інтереси великих груп населення призводить до знищення справжнього громадського духу, внаслідок чого від громадського життя відвертаються дедалі більше чоловіків і жінок, які раніше присвячували багато зусиль піклуванню про громадські потреби. На європейському континенті надмірна турботливість урядів у минулому значно перешкоджала розвитку добровільних організацій громадського призначення, спричинивши виникнення традиції вважати зусилля приватних осіб безпідставним втручанням настирливих помічників, а сучасний розвиток подій, схоже, поступово призводить до аналогічної ситуації навіть у англосаксонських країнах, де приватні зусилля, спрямовані на благо громади, були колись такою характерною ознакою суспільного життя.