
ЭТИКА

А. В. ПРОКОФЬЕВ

ДАРВИНИСТСКИЕ ПРОЕКТЫ В СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКЕ И ИДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

В статье реконструированы и подвергнуты оценке две социально-этические концепции, рассматривающие в качестве своего научного фундамента эволюционную теорию. Цель обращения к ним – использовать результаты их сравнительного анализа для совершенствования теории справедливости. Первая концепция, дарвинистская левая доктрина, предложенная Питером Сингером, предполагает, что эволюционная теория позволяет определить природные ограничения политики, направленной на реализацию идеалов равенства и всеобщего благополучия. Вторая концепция, дарвинистский консерватизм Лэрри Арнхарта, исходит из того, что дарвинистское видение человеческой природы не только ограничивает социальные трансформации, но и задает всю систему ценностей социальной этики. Автор статьи переоформляет выводы и опасения обоих философов с помощью представления о границах справедливости и приходит к следующим заключениям: а) «дарвинистская левая доктрина» является теоретически и нормативно более обоснованным вариантом социальной этики, б) ее артикуляция с помощью концепта «границы справедливости» позволяет обогатить теорию справедливости и сохранить связь социальной этики с многообразием моральных ценностей.

Ключевые слова: этика, мораль, эволюционная теория, справедливость, дарвинистская левая доктрина, дарвинистский консерватизм, П. Сингер, Л. Арнхарт.

The paper reconstructs and evaluates two conceptions of social ethics based on the theory of evolution. The goal of the analysis is to use the theoretical content of Darwinian projects and the results of their evaluation for a further development of the theory of justice. The first conception (Peter Singer's doctrine of Darwinian left) maintains that the theory of evolution makes it possible to establish natural limits of our attempts to implement the ideals of uni-

versal happiness and equality. The second conception (Larry Arnhart's Darwinian conservatism) is formed by the strong conviction that the Darwinian understanding of human nature not only limits any social transformations but lays foundation for the whole value-system of social ethics. The author of the paper reformulates the main propositions and concerns of Singer and Arnhart using the concept of "limits of justice". He draws two conclusions: a) the doctrine of Darwinian left is better justified than its rival, both theoretically and normatively, b) the articulation of this doctrine by means of the concept of "limits of justice" allows enriching the theory of justice and maintaining the contact of social ethics with the full range of moral values.

Keywords: *ethics, morality, theory of evolution, justice, Darwinian left, Darwinian conservatism, Peter Singer, Larry Arnhart.*

Эволюционная теория, претендующая на раскрытие загадки происхождения человека, с момента своего появления осваивается социальной этикой. Осваивается по-разному, но преимущественно в качестве антиутопического антидота и противовеса социальному конструктивизму. В задачи данной статьи входят реконструкция и сравнение двух ярких социально-этических проектов, возникших в последние десятилетия и использующих в своем самоназвании понятие «дарвинистский» – это «дарвинистская левая доктрина» Питера Сингера [Singer 1998; 1999] и «дарвинистский консерватизм» Лэрри Арнхарта (Арнхарт использует также зеркальное в отношении терминологии Сингера сочетание слов «дарвинистская правая доктрина») [Arnhart 2009]. Смысл этой работы состоит в том, чтобы понять, каким образом споры левых и правых мыслителей, борющихся за интеллектуальное наследие Чарльза Дарвина, могут быть полезны для построения корректной теории справедливости и включения ее в более широкое представление о морали в целом.

Питер Сингер и дарвинистская левая доктрина

С точки зрения Сингера, левую систему социально-этических ценностей формируют обостренная чувствительность к тому огромному количеству страданий, которые наполняют Вселенную, и желание сделать что-то для их уменьшения. Прямой противоположностью левых убеждений является тенденция рассматривать страдания слабых и бедных, эксплуатируемых и ограбленных, а также

просто тех, кто не имеет достаточно средств, чтобы поддерживать достойный человека уровень жизни, в перспективе реалистического безразличия: «Таким мир был, он таким будет, и с этим ничего нельзя поделать». Страдания слабых и обездоленных для обладателя левых убеждений являются не просто предметом сожаления и сострадания, они оцениваются им как наиболее яркие проявления неравенства, как свидетельство неспособности людей создать более эгалитарное общество [Singer 1999: 7–9].

П. Сингер убежден, что по результатам политической истории XX в. левая доктрина остро нуждается в модернизации, в появлении новых идей и новых подходов. Она должна быть оживлена на основе таких объяснений социального, политического и экономического поведения человека, которые «опираются на современное понимание человеческой природы». Игнорирование человеческой природы было свойственно как тем левым утопистам, которые строили свои проекты создания совершенного общества непосредственно на нормативной основе, так и Марксу, который предпринял попытку преодолеть утопизм своих предшественников и современников, совместив левую политическую повестку с постижением фундаментальных законов человеческой истории, но предложил такое понимание человеческой природы («совокупность всех общественных отношений»), которое воспроизводит ошибки его предшественников. Дарвиновская теория позволяет избавиться от иллюзий в отношении возможностей радикального изменения человека, и современные левые должны использовать этот ее потенциал. «Пришло время, – провозглашает Сингер, – принять всерьез тот факт, что мы – это животные, прошедшие путь эволюции, и что мы несем с собой эволюционное наследие не только в своей анатомии или ДНК, но и в поведении» [Ibid.: 6]. А это тождественно созданию такой левой политической доктрины, которая была бы дарвинистской.

Для Сингера чрезвычайно существенным является тезис, что дарвинистская левая доктрина не является такой концепцией, в рамках которой ценности выводятся из фактов (суждения должны являться выводом из суждений о существовании). Она не нарушает знаменитый юмовский запрет, не совершает му-

ровской натуралистической ошибки и именно в силу этого способна сохранять свое «левое» качество. Эволюционная теория не является для дарвинистских левых источником их нормативных убеждений. «Эволюция, – замечает Сингер, – не несет моральной нагрузки, она просто происходит. У нас не больше моральных оснований помогать ей, чем прилагать максимум усилий для ее замедления или изменения ее направления» [Singer 1999: 12; см. также: *Ibid.*: 38]. Морализация эволюционного процесса свойственна лишь социальным дарвинистам, и это приводит их к отрицанию ключевых ценностей левого движения. Она присутствует и у некоторых либеральных социобиологов. Однако для сторонников дарвинистской левой доктрины такая морализация противоречит принципам критического философского мышления.

С их точки зрения, эволюционная теория всего лишь показывает, «что делает людей счастливыми или несчастными, что ведет к развитию их способностей к познанию, мудрому выбору, заботе о других людях и гармоничному сосуществованию с другими видами» [*Ibid.*: 12]. Знание всего этого не тождественно выводу ценностей из фактов, но оно помогает понять, какой образ действий ведет к «наилучшим последствиям» в определенной ценностной перспективе (например, в перспективе достижения наибольшего счастья и процветания всех). Сами ценностные посылки от эволюционной теории при этом не зависят.

Другой способ Сингера выразить ту же мысль – использовать категории «цель» и «средство», «выгоды» и «затраты»: «Понимание человеческой природы в свете эволюционной теории помогает идентифицировать средства, с помощью которых мы можем достичь некоторые из наших целей, включая различные представления о равенстве, а также оценить возможные выгоды и затраты, сопряженные с достижением целей» [*Ibid.*: 15]. Стремление достичь максимального равенства не вытекает из понимания законов эволюции и их влияния на человеческое поведение, однако именно эволюционная теория дает надежную информацию о фактических результатах тех или иных действий, вдохновленных идеалом равенства, об их социальной цене. По мнению Сингера, левые могут признать даже очень высокую цену эгалитарных политических

стратегий оправданной, но они не должны вести себя как прямолинейные абсолютисты, которые, реализуя свои идеальные представления, вовсе не интересуются ценой [Singer 1999: 15–16].

Именно эволюционная теория должна стать для не склонных к прямолинейному абсолютизму левых научно-теоретической основой их политической программы. Она призвана заменить некоторые фактические убеждения, сопровождающие ценностное ядро левой идеологии, кажущиеся многим ее естественной и неотъемлемой идейной периферией, но в действительности не имеющие с ней сущностной связи. Среди таких фактических убеждений: тезис о способности и предрасположенности человека к совершенствованию, тезис о разрыве природной и культурной истории, тезис о бесконечной пластичности человека, выражающейся в бесконечном многообразии человеческих культур.

Левая моральная чувствительность все время своего существования сопровождалась убеждением в возможности построить общество, в котором люди «живут гармонично, сотрудничая между собой, мирно и свободно». В своей марксистской версии левая идея стремилась освободиться от наивного представления об усовершенствовании общественной жизни, опираясь на тезис о невозможности произвольного преодоления законов истории. Однако изживание Марксом и Энгельсом левого утопизма оказалось половинчатым – они полагали, что совершенное общество невозможно построить в любой момент, но в тот момент, когда условия для него создает сама закономерная история, эта задача превращается в посильную. Коммунизм успешно преодолевает основные противоречия человеческого существования. В этом отношении марксисты сохраняют недостоверные фактические убеждения, свойственные большинству левых. Эволюционная теория, в свою очередь, развеивает их.

Так как мы – продукт эволюции, который не может избавиться от своего эволюционного багажа, нам не дано устранить некоторые противоречия, независимо от того, о каком периоде исторического развития идет речь. Сингер пишет об этом так: «Если приложить теорию эволюции к истории человечества... то те антагонизмы и конфликты, которые Маркс считал разрешимыми в коммунисти-

ческом обществе – антагонизм между человеком и природой, между человеком и человеком, конфликт между индивидом и родом, – никогда не будут полностью разрешены, хотя мы и можем научиться делать их менее деструктивными» [Singer 1999: 26]. Если же вместо этой ограниченной задачи ставить перед собой задачу воплощения утопической мечты о совершенстве, то революционеры и реформаторы могут столкнуться с непредвиденными «кошмарными результатами» [Singer 1999: 26].

Сохранить представление о неограниченных возможностях создания совершенного общества, несмотря на заложенный в нас эволюцией импульс к борьбе за существование (в особенности за существование своего потомства), позволяет утверждение, что дарвинизм описывает лишь те закономерности, которые касаются естественной истории. В мире человеческой культуры, а значит – в пространстве сугубо человеческой истории открытые Дарвином движущие силы поведения живых существ перестают действовать или сталкиваются с такими противодействующими силами, которые их полностью нейтрализуют. П. Сингер считает, что было бы неразумным не замечать специфику культурной эволюции, раскрытую философами и социологами двух последних столетий, включая Маркса. Однако эта специфика не замещает биологическое наследие, а накладывается на него, она действует на фоне заложенных природной эволюцией констант. Тот, кто сосредотачивается на влиянии способов производства на идеи и политику, по мнению Сингера, похож на исследователя истории изменений военной тактики и вооружений, который не удосуживается задать себе вопрос, почему нации постоянно воюют между собой [*Ibid.*: 32].

Наконец, идея ничем не ограниченного совершенствования человека и человеческого общества тесно связана с представлением о бесконечной пластичности человеческой природы. Для утверждения веры в возможность достижения совершенства не обязательно быть уверенным в природной доброте человека, достаточно сохранять уверенность в том, что он является чистой доской, на которую разного рода безличные факторы или сознательные и целенаправленно действующие акторы могут наносить свои знаки. На фоне такой уверенности социальные преобразования, нацелен-

ные на прекращение страданий и установление многостороннего равенства, превращаются в тотальный образовательный проект. Одним из важнейших аргументов в пользу безграничной пластичности человеческой природы является то, что возникшие в истории человечества культуры так разнообразны, что трудно себе вообразить какие-то эволюционные константы. Однако, как полагает Сингер, к исходу XX столетия убедительность этого аргумента существенно уменьшилась в связи с развитием наук о человеке и обществе. Поэтому он берет на себя задачу чернового разграничения постоянного и изменчивого в человеческой природе [Singer 1999: 32–34].

Сингер разделяет сферы человеческой жизни на три категории: 1) поведение, которое сильно варьируется в культурном отношении; 2) поведение, допускающее лишь некоторые культурные вариации; 3) поведение, которое почти не меняется в зависимости от культуры. В первой категории находятся экономическое поведение, религиозные практики, формы правления (но не сами по себе соподчинение, лидерство и иерархия). Ко второй категории принадлежат формы сексуальных отношений (брак, сопровождающийся проявлениями неверности и ревности) и групповая идентификация кланового, племенного, этнического типа. Третья категория, наиболее интересная для левых, исповедующих дарвинизм, включает в себя социальный характер жизни, заботу о родственниках, в особенности о ближайших потомках, готовность к кооперации и признанию взаимных обязательств, иерархическую систему социальных ролей и позиций, различие половых ролей, ведущее к мужскому доминированию в военной и политической сферах [*Ibid.*: 35–37].

Сингер специально подчеркивает, что выделение эволюционно сложившихся констант социальной жизни человека не имеет для дарвинистских левых ценностного значения. То, что устойчиво, не обязательно является благом и не допускает попыток изменения. Как мы уже знаем, сторонники дарвинистской левой доктрины не предпринимают попыток вывести должное из сущего, а всего лишь стремятся понять, как лучше достичь оправданных целей. Это невозможно, если не установить, какими будут последствия тех или

иных мер, направленных на изменения эволюционных констант. К примеру, борцы с какой-то конкретной иерархией должны понимать, что элементы иерархичности сохранятся в обществе и в итоге их борьбы, а значит – размышлять о том, не заменят ли они эту иерархию иной, более насильственной и менее гуманной (пример Сингера – борьба большевиков против царизма и наследственной аристократии, завершившаяся быстрым созданием новой, уже советской иерархии). Это не отменяет эгалитарного общественного идеала и не делает борьбу за его воплощение бессмысленной, но показывает, что эта борьба «в мире эволюционировавших животных» не может быть быстрой, легкой и прямолинейной [Singer 1999: 38–39].

Несколько иная модель коррекции левой политики на основе дарвинистского видения человеческой природы возникает в связи с социальными ролями представителей разных полов. «Так как количество детей, – пишет П. Сингер, – которое может иметь женщина, ограничено, то женщины склонны к избирательности в выборе партнеров. Мужчина же ограничен в количестве детей только тем, с каким количеством женщин у него будут сексуальные отношения. Если достижение высокого социального статуса в ходе эволюционной истории увеличивало доступ мужчины к женщинам, то нам следует ожидать, что мужчины будут иметь более сильное стремление к обретению высокого социального статуса, чем женщины. А это значит, что мы не можем использовать сам по себе факт, что мужчины занимают большее количество высокостатусных позиций в бизнесе и политике, как довод в пользу наличия дискриминации женщин... [Такое положение] может быть следствием того, что мужчины более склонны жертвовать своей личной жизнью и другими интересами ради карьеры и что именно биологические различия между мужчинами и женщинами являются фактором, формирующим большую готовность к жертвам ради того, чтобы оказаться наверху» [*Ibid.*: 17–18].

В этом случае коррекция левой политики касается не только средств, но отчасти и самих целей, хотя и не на уровне предельного обобщения последних, а на уровне их конкретизации. Достижение равенства остается конечной целью левого движения, но дарви-

нистский анализ общественных отношений показывает, что некоторые проявления функциональной неоднородности социальных ролей нельзя автоматически обозначать эмоционально нагруженными словами «неравенство» и «дискриминация». Функциональная неоднородность превращается в неравенство и дискриминацию только тогда, когда у тех, чье общественное положение неодинаково с другими членами общества, возникает неприятие этой ситуации и общество начинает подавлять их попытки выйти за пределы своей социальной роли.

Существо дарвинистской трансформации левой идеологии Сингер подытоживает, прибегая к образу резчика по дереву, который всегда сталкивается с каким-то конкретным куском древесины и, изучая доставшийся ему материал, модифицирует свой замысел в соответствии с его структурой. В противоположность мудрости резчиков «политические философы и реформаторы и революционеры, следующие за ними, слишком часто разрабатывают общественный идеал или преобразовательские проекты без знания людей, которые будут воплощать их планы и переживать последствия реализации этих планов». А когда планы не срабатывают, они обвиняют в этом предателей или враждебные внешние силы. Разумной альтернативой такой тупиковой реакции являются понимание тенденций, присущих биосоциальной природе человека, и модификация абстрактных общественных идеалов [Singer 1999: 40].

Лэрри Арнхарт и дарвинистский консерватизм

Лэрри Арнхарт предложил иную социально-этическую интерпретацию данных эволюционной теории. С его точки зрения, дарвинизм не дает ценные уроки левому движению, а выносит ему окончательный приговор, подтверждая правоту его принципиального противника – политической идеологии консерватизма. Дарвинистская левая доктрина является противоречием в понятиях, а дарвинистский консерватизм (дарвинистская правая доктрина) представляет собой научно обоснованную и философски подтвержденную политическую программу.

Если П. Сингер рассматривал данные эволюционной теории в качестве указания на ограничения, которые сопровождают дея-

тельность по воплощению независимого от фактического состояния мира морального идеала – идеала наибольшего счастья наибольшего количества людей и социально-политического равенства, то Л. Арнхарт видит в них непосредственный источник требований социальной этики. Моральный идеал для него прямо вытекает из корректного описания человеческой природы, а дарвинизм предоставляет инструменты для наиболее точной ее репрезентации. Это не значит, конечно, что до появления теории эволюции социальная этика не могла приходиться к фактически и нормативно обоснованным посылкам. Для понимания того, в чем состоит природа человека, бывает достаточно простого систематического наблюдения за людьми. Именно поэтому глубочайшие социально-этические инсайты могли возникать и в додарвиновскую эру. Арнхарт обсуждает в этой связи аристотелевскую этику и политику, моральную теологию Фомы Аквинского, моральную философию Дэвида Юма, экономические воззрения Адама Смита и политический консерватизм Эдмунда Берка. В более ранних своих работах он постоянно подчеркивал аристотелианскую и томистскую структуру своих воззрений [Arnhart 1998; 2001]. В более поздних он задействовал более широкий пласт общественной мысли, обращаясь к значимым для развития политического консерватизма фигурам (включая мыслителей XX в., таких как Фридрих фон Хайек, Рассел Кирк, Джеймс Уилсон) [Arnhart 2009; 2015].

Как и П. Сингер, Л. Арнхарт понимает, что апелляция этики к научным данным всегда будет сталкиваться с обвинением в неправомерном переходе от фактических суждений к суждениям о долге, в некритическом сведении моральных требований к естественным феноменам. И если Сингер отклонял это обвинение, утверждая, что он использует дарвинистское видение человеческой природы не для формирования социально-этического идеала, а для прояснения реалистического контекста его воплощения, то Арнхарт считает, что формирование нормативного каркаса социальной этики на основе натуралистических посылок вообще не является логически противоречивым. Он приходит к выводу, что единственным основанием выделения ценностей и благ является желание. И хотя философы склонны подчеркивать разницу между тем, что

мы фактически желаем, и тем, желание чего было бы для нас благом, Арнхарт полагает, что разграничение фактических желаний и желаний прескриптивных условно. Фактические желания всегда несут в себе прескриптивный компонент, а прескриптивные желания остаются всего лишь желаниями. Людям свойственно задаваться вопросом, насколько то, к чему они в настоящий момент стремятся, действительно желанно, насколько реализация какого-то стремления делает их счастливыми (то есть соответствует целостному взгляду на жизнь как на полную и успешную). Но никуда за пределы самих желаний эта процедура не ведет. Именно она является основой морали, и именно в нее в качестве важного элемента встроено понятие «естественности». Желания могут быть не только более или менее сильными или более или менее глубокими, но и более или менее «естественными». «Если мы обнаруживаем, что естественным образом склонны делать что-то или приспособлены к чему-то, то это помогает нам понять, что для нас является благом». С этим связаны «моральные импликации биологии человеческой природы» [Arnhart 1998: 17–29; 2009: 26–27].

Арнхарт утверждает, что удовлетворение естественных желаний задает универсальный стандарт для оценки социальных практик как либо выражающих, либо фрустрирующих человеческую природу. Он берет на себя труд выявить номенклатуру таких естественных желаний и приходит к выводу, что биологическая основа общественной жизни человека состоит из двух десятков желаний, сформированных эволюционным процессом: от стремления прожить полную жизнь, пройти полностью свой биологический цикл до стремления к обретению интеллектуального понимания окружающего мира. Вокруг этих желаний группируются многочисленные культурные универсалии, и именно они задают ограничения культурной эволюции со стороны эволюции природной [Idem 1998: 29–44; 2009: 26–34].

Арнхарт, естественно, признает опосредствованность влияния природного фактора на человеческую историю. Природа человека не предопределяет деталей конкретного социального порядка, поскольку является лишь одной из трех действующих сил. Она дает социальным порядкам исходный материал и задает тот контекст,

в котором культурные традиции «занимаются» спонтанным поиском наилучших способов реализации базовых желаний человека как общественного животного. То же самое, но уже в сознательном режиме, делает и разум (способность к размышлению, благоразумие). Консервативная социальная этика принимает человеческую природу в качестве постоянной величины (в ипостаси генератора ценностей и в ипостаси естественной границы общественных трансформаций), доверяется в целом результатам спонтанного развития традиций, которые представляют собой коллективный неосознанный механизм поиска социального оптимума, и использует способность к размышлению по назначению. Последнее означает, что консерваторы не пытаются сделать разум источником ценностных ориентиров и не впадают в грех описанного Ф. фон Хайеком конструктивизма. Размышление способно лишь корректировать социальный порядок, складывающийся спонтанно или возникающий в результате социального экспериментирования, в тех случаях, когда он начинает не выражать, а ущемлять человеческую природу. Изменение ролей трех факторов, формирующих социальные порядки, является родовой чертой левой социальной этики и политической идеологии и предопределяет их практическое банкротство [Arnhart 2009: 14–34]. Дарвинизм же представляет собой такую научную теорию, которая позволяет выявить природные основания социальной жизни человека и моральных критериев ее оценки, а также определить место уважения к традициям и рациональной критики традиций в рамках морально обоснованной политики. То есть учение Ч. Дарвина – идеальная научная основа взвешенного политического консерватизма.

Хотя базовых природных желаний двадцать, по мнению Арнхарта, есть три явления, находящиеся на пересечении нескольких желаний, которые должны оказаться в центре внимания консервативной социальной этики. Каждое из них, будучи сформированным на основе взаимодействия природы и обычая, является важнейшей опорной конструкцией общественной практики человека, которая в своем соответствующем человеческой природе виде представляет собой практику «упорядоченной свободы». Это семейная жизнь, собственность и ограниченное правление.

Семейная жизнь предполагает параллельную реализацию четырех естественных желаний: половой идентификации, сексуальных отношений, родительской заботы и семейных уз. Консерваторы принимают дарвинистское представление о том, что биологические различия между мужчинами и женщинами сформированы эволюцией в ходе естественного отбора. «Мужчины эволюционировали в сторону большей агрессивности, большего стремления к доминированию и большего полового промискуитета, чем женщины, женщины – в сторону большей склонности к возвращению и заботе о детях. Мужчины соревнуются между собой за доступ к физически привлекательным женщинам, в то время как женщины соревнуются между собой за вступление в брак с мужчинами, которые согласны и способны вкладывать различные ресурсы в их детей. Агрессивность молодых мужчин становится социально-деструктивной, когда она не смягчается посредством брачных и семейных обязанностей. Отсюда следует убежденность консерваторов... в необходимости брака для оказания цивилизующего влияния на мужчин со стороны женщин и детей» [Arnhart 2009: 51]. Брак является институтом, который сформирован развитием обычаев, но его смысл предзадан природными желаниями и состоит как в погашении мужской агрессивности, так и в усилении привязанности мужчины к своим детям и их матери.

В этой связи любые проекты рационального проектирования форм брака являются сомнительными, ибо подменяют собой коллективный разум традиции, а проекты устранения брака – опасными и в конечном итоге бессмысленными. Под огонь критики Л. Арнхарта попадают радикально-феминистская политическая программа, коренным образом пересматривающая эволюционно заданные половые идентичности, и социалистические эксперименты устранения пристрастного отношения к членам семьи. Общество без брака, как и общество, построенное на андрогинных началах, с его точки зрения, обречено на социальный беспорядок и причинение эмоционального ущерба своим членам [*Ibid.*: 51]. В подтверждение этой мысли Арнхарт приводит опыт некоторых религиозных коммун, практиковавших всеобщий брак, левых кибуцев, отдельных индивидов, чей пол был изменен в детстве родителями [Arnhart 1998:

92–101; 2009: 55–56]. Тот факт, что половая принадлежность задана биологически и не избирается на автономной основе, несколько ущемляет идеал самозаконотворящего субъекта, но Арнхарт считает его нереалистичным и ошибочным в нормативном отношении.

Институт собственности также является, по Арнхарту, естественным желанием, специфицированным с помощью традиции и размышления. Сторонники левой политической идеологии, следуя за Жан-Жаком Руссо, рассматривают собственность в качестве позднего и внеприродного явления, в качестве условности, которая приемлема лишь в тех рамках, которые обнаруживает рассуждение об общественном благе, или даже просто неприемлема на основе этого рассуждения. Арнхарт противопоставляет этой позиции не только свидетельства о территориальности многих животных, но и глубокую связь между идеей обладания собственным телом и обладанием какими-то внешними вещами, которые выступают в качестве его продолжения. Современные нейробиологи изучили механизмы, которыми обеспечивается отношение к телу как чему-то своему, и роль этих механизмов в обеспечении самосохранения. Те же зоны мозга, которые отвечают за такое «обладание собой», работают и в связи с использованием человеком присвоенных им вещей [Arnhart 1998: 59–62]. Присвоение, как показывает анализ многообразия человеческих культур, подчиняется небольшому количеству правил, а использование вещей, которые признаны принадлежащими другому человеку (другим людям), воспринимается с негодованием. Хотя природному желанию владеть отвечает любая форма собственности, его полное воплощение имеет место там, где система прав собственности позволяет превратить имущество в производительный капитал [*Ibid.*: 67].

В отношении системы управления обществом консерваторы склоняются к идеалу ограниченного правления, которое обеспечивается балансом разных источников власти. Именно этот идеал, а не предпочитаемые левыми чистая демократия или служащая общественному благу тирания, соответствует природным особенностям человека, сформировавшимся в ходе эволюции. Человек, как и прочие высшие приматы, живущие большими группами, яв-

ляется аристотелевским «политическим животным», то есть существом, постоянно воспроизводящим политическое соперничество, но также и нуждающимся в его ограничениях. Ссылаясь на исследования Франца де Ваала, Арнхарт показывает, что непосредственные эволюционные предшественники человека склонны создавать социальные иерархии, в которых доминируют мужские особи, однако эти иерархии существенно отличаются от социального порядка обезьян, которые дальше отстоят от человека на эволюционной лестнице (например, макак-резусов). В сообществах шимпанзе есть альфа-самец, группа самцов с высоким статусом и прочие члены стада, включающие самок и детенышей. Для того чтобы поддерживать свою доминирующую позицию в условиях постоянного вызова со стороны других претендентов, альфа-самец вынужден заручаться поддержкой союзников, и это ведет к тому, что социальный порядок шимпанзе является весьма специфической демократией, построенной на равновесии центров силы. Это иерархия, но эгалитарная, а не деспотическая, как в случае с резусами, у которых соподчинение построено на насилии и страхе [de Waal 1998: 207–208]. Соответственно, человеческое общество не может избавиться от элементов упорядочивающей его и координирующей усилия его членов иерархии, но человеческую природу не фрустрирует лишь та иерархия, которая построена на сложной системе соглашений между управляющими и управляемыми [Arnhart 2009: 79–84].

Границы справедливости в свете эволюционной теории

Разработанные современными социальными этиками нормативно-теоретические программы, опирающиеся на то понимание общественной жизни, которое учитывает выводы эволюционной теории, не оперируют напрямую понятием «справедливость» в качестве центральной категории. Причины этого понятны как в отношении Сингера (переходу на язык этики справедливости препятствуют его утилитаристские убеждения), так и в отношении Арнхарта (который опасается революционного или реформаторского потенциала этого понятия и использует методологию антично-средневековой теории естественного закона). Однако те опасения и положительные нормативные интенции, которые содержит со-

временный социально-этический дарвинизм, могут быть очень точно выражены именно на языке этики справедливости. Она же предоставляет ресурс для критики некоторых политических импликаций эволюционной теории, предложенных Сингером и Арнхартом, и для соотнесения и оценки их концепций в целом. Другими словами, учет эволюционного наследия человека в морально ориентированной политической практике может осуществляться в ходе выявления содержания и локализации в общей системе моральных ценностей ценности справедливости. И этот способ учета имеет очевидные преимущества.

Итак, что же такое справедливость как особая моральная ценность? Если мораль в целом в своем ценностно-нормативном изменении является системой ценностей и требований, ориентирующих человека на содействие благу другого (другого человека, других людей, общества, человечества, других живых существ и т. д.), то справедливость представляет собой лишь один ограниченный аспект стремления к благу другого. Это стремление в смысле содействия тому, чтобы другой реализовал свой в широком смысле слова «законный» интерес, содействие благу другого с помощью честного отношения к его желаниям и потребностям. Наряду со справедливостью и в качестве ее внешней границы система моральных ценностей включает в себя ценности, которые группируются вокруг понятий «милосердие» и «гуманность». Они выводят содействие благу другого за пределы простого честного отношения к нему. Если попытаться формализовать признаки справедливости как моральной ценности, то можно получить следующий их набор.

1. Ценностно-нормативное понятие «справедливость» ограничивает стремление индивидов к собственному благу в ситуации конфликта интересов и делает это на основе представления о равенстве, пропорциональности или достаточности индивидуальных долей, состоящих из благ, лишений, тягот, ущерба, риска и т. д.

2. Требования справедливости имеют категорический характер, и эта категоричность относится не только к формированию должной мотивации, но и к совершению конкретных поступков в конкретных ситуациях.

3. Осуждение нарушения требований справедливости является предельно интенсивным и выражается в виде негодования; одобрение их соблюдения, напротив, вызывает спокойную (холодную) удовлетворенность происходящим (если, конечно, ради такого соблюдения деятелю не приходится приносить существенные жертвы и совершать героические поступки).

4. Требование справедливости порождает не только обязанность действующего лица, но и право того, кто зависит от его действий.

5. Именно требования справедливости, хотя и не во всей их полноте, допустимо внедрять в жизнь, опираясь на силовое понуждение к исполнению обязанностей и соблюдению прав [см. подробнее: Прокофьев 2016].

Опираясь на различные основания, философы активно обсуждают проблему границ справедливости, подразумевая под ней вопрос о практических контекстах, в которых предоставление каждому человеку честной доли тягот и благ, формирующейся на основе соображений этического равенства, индивидуальных заслуг, защищенных моральными нормами волеизъявлений и транзакционных цепочек, не может (или не должно) выступать в качестве морально обоснованной цели. Проблема границ справедливости предзадана самой необходимостью специфицировать это ценностное понятие. Она является непосредственным результатом анализа способов употребления основных единиц языка морали. Однако существует и другой источник интереса к ней. Границы области использования принципов справедливости (в большинстве исследований – просто «области справедливости») могут рассматриваться в перспективе негативных социальных последствий такого использования. Соответственно, в первом случае границу задает потеря понятием «справедливость» смысла, а во втором – слишком высокая цена попыток сохранить этот смысл в различных отношениях между людьми (под ценой подразумевается страдание или невозможность полноценного самовыражения членов общества). Тогда границы справедливости – это нормативный феномен, и они определяются предельно общим ценностно-нормативным содержанием морали. Примечательно, что второе рассуждение часто сопровождает первое и про-

должает его. Показательным примером является юмовская концепция обстоятельств справедливости [Прокофьев 2015; 2017].

Проекты Сингера и Арнхарта очень удобно анализировать и оценивать именно в контексте поиска нормативных границ справедливости. Если именно справедливость опирается на самые сильнодействующие и, значит, разрушительные инструменты, которые может использовать моральный деятель в социальной сфере, если ее основанием является такое мощное, импульсивное, легко притупляющее любую рефлексию чувство, как негодование, если она исходит из существования категорических и точных алгоритмов в сфере определения честных долей, несмотря на зависимость таких алгоритмов от ветвящейся культурной истории, локальных конвенций и т. д., то любая попытка, апеллируя к ней, перестраивать эволюционно сложившиеся основы социальной жизни чревата неконтролируемыми и болезненными процессами, а также итоговым возвращением общества к своему предыдущему, более природосообразному состоянию. Это тот тезис, который довольно точно отражает опасения обоих социальных этиков – дарвинистов.

Сингеровская концепция отвечает ему более строго. Хотя Сингер утверждает, что опирающееся на масштабное правовое принуждение или тотальный воспитательный тренинг преобразование человеческой природы ради обеспечения равенства является морально недопустимым, это, с его точки зрения, не означает, что такое преобразование вообще не стоит в повестке дня человечества. По его мнению, в длительной перспективе человеческое общество способно взрастить новую «степень альтруизма», которая «выведет нас за пределы привычных дарвиновских ограничений» [Singer 1999: 62]. В виде ценностной установки такой альтруизм отчасти действенен и сегодня. Именно он определяет поведение некоторого количества людей и позволяет сформироваться левым убеждениям. Но подобный альтруизм не должен становиться основой политических преобразовательских программ. Оформляя эту мысль с учетом существования разных этических ценностей, можно сказать, что Сингер указывает на следующий факт: моральные ценности из группы милосердия (гуманности) имеют более широкую сферу действия, чем справедливость. Природные особенности человека

не являются (или в меньшей мере являются) для них границей. И именно эти ценности обеспечивают потенциальную возможность преодоления человеческой природы, которое когда-нибудь (но не сейчас) может выразиться в ином институциональном устройстве общества.

Для Л. Арнхарта такая двойственность неприемлема. Переводя его позицию на язык, связанный с идеей справедливости, можно сказать, что он обсуждает не границы справедливости, а границы морали в целом, и в качестве таких границ для него выступают эволюционно-биологические особенности человека, конкретизированные и дополненные развитием культурных традиций и обычаев. Этот подход является менее гибким и описательно точным, а также более уязвимым для идеологически ангажированных выводов и проявления дискриминационных тенденций. Обсуждать границы морали, а не границы справедливости Арнхарта заставляют два обстоятельства. Первое состоит в том, что он рассматривает эволюционно-биологическую специфику человека как источник моральных ценностей или требований, а не как контекст их исполнения и основу для их конкретизации. Соответственно, преодоление человеческой природы было бы для него логически противоречивым преодолением моральными ценностями самих себя. Ущербность этой позиции состоит в том, что Арнхарт легко и без какой-то сильной аргументации обходит затруднения, сопровождающие вывод требований из фактических суждений, и сводит к минимуму способность человека критически оценивать любую реальность, в том числе себя самого. Второе обстоятельство связано с тем, что Арнхарт принимает почерпнутый скорее из консервативной философской традиции, чем из анализа эволюционной теории тезис о вечности человеческой природы [Arnhart 2009: 54–55]. Он не допускает возможности продолжающейся эволюции, которая может быть благоприятной в отношении перспектив реализации идеала равенства.

Таким образом, дарвинистская левая доктрина является более убедительной попыткой интегрировать в социально-этическое рассуждение данные эволюционной теории, чем дарвинистский консерватизм. А идея границ справедливости позволяет соединить эту

доктрину с представлением об упорядоченном многообразии моральных ценностей. Естественно, что ни Сингер, ни какой-либо другой мыслитель не могут определить границы справедливости строго и окончательно. Эти границы подвижны и каждое их смещение может быть выявлено только ситуативно и эмпирически. Однако само по себе понимание их наличия способно сделать вдохновляемую этическими идеалами политику более ответственной и эффективной.

Литература

Прокофьев А. В. Обстоятельства справедливости: Аристотель и Юм // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2015. Вып. 4. С. 115–125.

Прокофьев А. В. Справедливость как нормативная категория: в поисках концептуальной определенности // *Lex Russica*. 2016. Т. 25. № 11. С. 245–249.

Прокофьев А. В. Современное осмысление юмовских обстоятельств справедливости // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2017. № 2 (22). С. 30–38.

Arnhart L. *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. Albany : SUNY Press, 1998.

Arnhart L. Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right // *Social Philosophy and Policy*. 2001. Vol. 18. № 1. P. 1–33.

Arnhart L. Darwinian Conservatism // *Darwinian Conservatism: A Disputed Question* / Ed. by K. Blanchard. Exeter : Imprint Academic, 2009. Pp. 1–145.

Arnhart L. The Evolution of Darwinian Liberalism // *Journal of Bioeconomics*. 2015. Vol. 17. No. 1. Pp. 3–15.

Singer P. Darwin for the Left // *Prospect*. 1998. June. Pp. 26–30.

Singer P. *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven : Yale University Press, 1999.

Waal F. de. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998.