

ДЭВИД МИЛЛЕР

Национальная ответственность и международная справедливость¹

Размышляя о том, чего требует от нас справедливость по отношению к другим людям, мы зачастую движемся в противоположных направлениях. С одной стороны, люди — это нуждающиеся и уязвимые создания, которые, если они не наделены минимальным объемом свобод, возможностей и ресурсов, не могут вести скромную жизнь, не говоря уже о процветании. Они должны обладать свободой мысли и действия, возможностью учиться и работать, а также ресурсами для того, чтобы питаться и одеваться. Когда люди не имеют этих условий, кажется, что те, кому выпала лучшая доля, по справедливости обязаны оказать им помощь. С другой стороны, люди сами совершают свой выбор и должны сами отвечать за свою жизнь. Это означает, что им должно быть позволено пользоваться благами преуспевания, но это также означает и то, что они должны нести издержки неудач. Если люди ведут бедную или неудовлетворительную в иных отношениях жизнь вследствие решений или действий, за которые они отвечают сами, справедливость не требует от других вмешательства для исправления этой ситуации. Может существовать достойная гуманитарная цель оказания помощи тем, кто сам ответственен за свое бедственное положение, но это не является вопросом справедливости, и было бы ошибкой заставлять людей этим заниматься.

¹ David Miller, "National Responsibility and International Justice," in D. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004): 123–143.

Эта диалектика между отношением к людям как к существам, обладающим первоочередными потребностями, и отношением к людям как к ответственным агентам разворачивается во многих контекстах, например, в дебатах о той форме, которую должны принимать институты государства всеобщего благосостояния в политическом сообществе. В этой статье мне бы хотелось рассмотреть вопрос о том, каким образом она формирует нашу мысль о международной справедливости и особенно наши обязательства перед бедными людьми в отдаленных странах. Идея, будто миллионы плохо питающихся, нездоровых, отчаявшихся людей могут быть в каком-то смысле ответственны за свое положение, может показаться читателям настолько варварской, что отобьет всякую охоту к дальнейшему развитию этой линии рассуждений. Но, если принимать во внимание центральную роль, которую играют идеи выбора и ответственности в либеральной философии, этот вывод может быть преждевременным. Мы должны пойти до конца в развитии этой диалектики, и, как я попытаюсь показать в статье, она не обязательно должна привести нас к выводу, что у нас нет никаких обязательств перед далекими неимущими. Напротив, наши обязательства могут быть весьма значительными. Но нам нужно четко сознавать, на чем они основываются и как далеко простираются их пределы.

Либеральный подход к проблемам международной справедливости часто искажается индивидуализмом, который отказывается признавать этическое значение членства в объединениях, группах и особенно в политически организованных сообществах — таких, как национальные государства. Либералы, конечно, признают, что эти коллективные объединения могут играть важную роль в *обеспечении* справедливости — предоставлении свобод, возможностей и ресурсов тем, кто в них нуждается, — но они склонны отрицать их существование, говоря о том, чего требует справедливость в первую очередь. Так, часто говорят, что такое членство морально произвольно: несправедливо, когда один человек пользуется большими преимуществами, чем другой просто потому, что первый принадлежит к одному сообществу, а второй — к другому. Из этого делается вывод, что принципы справедливости, применяемые в международном масштабе, должны быть точно такими же, как и те, которые применяются в национальных государствах или других сообществах. С этой точки зрения, осуществление справедливости внутри страны может показаться более целесообразным, чем в глобальном масштабе, но это просто вопрос практики. Сами принципы остаются неизменными.

Я называю этот подход искаженным, потому что я полагаю, что значение членства в сообществе в нем понимается неверно, даже с либеральной точки зрения. Тот факт, что наш мир не просто состоит из индивидов с различными способностями, вкусами, потребностями и так далее, но также содержит различные сообщества, зачастую обладающие своими собственными политическими структурами, важен, по крайней

мере, по двум причинам. Во-первых, он означает, что люди погружены в различные культуры, которые одновременно формируют общие представления этих людей о ценности и само их понимание справедливости. Более того, они отождествляют себя с этими культурами в том смысле, что они считают свои культурные привязанности не только необременительными, но и позитивно определяющими, что это за люди. Говоря об этом, я вовсе не отрицаю того, что нередко люди имеют различные культурные идентификации — например, наряду с национальными идентичностями они могут иметь этнические, религиозные, политические и другие. И я не хочу сказать, что в содержании того, во что верят люди, принадлежащие к различным сообществам, никакие пересечения невозможны. Например, если присмотреться к тому, как социальная справедливость понимается в различных частях света, мы обнаружим во многом общую основу с некоторыми различиями (степень различий также варьируется: шведы и норвежцы имеют куда более схожие концепции справедливости, чем американцы и японцы)². Тем не менее, культурные различия важны по причинам, которые будут вскоре мною изложены.

Во-вторых, там, где сообщества политически организованы, как в случае с национальными государствами, люди вправе — в определенных пределах — принимать решения, которые позднее повлияют на свободы, возможности и ресурсы, доступные членам каждого сообщества. Степень этой политической автономии спорна. Часто говорят, что глобальные экономические силы сводят значение решений, принимаемых на национальном уровне, особенно в экономической политике, практически до нуля. Я не согласен с этой точкой зрения, но я бы добавил, что в любом случае существует широкая область для решений, которые оказывают фундаментальное влияние на жизненные шансы людей, — область находящаяся за пределами экономической сферы (вспомним о решениях, которые касаются, к примеру, безопасности и свободы женщин). Там, где чьи-то возможности и так далее можно проследить к принятому решению или политике, проводимой его политическим сообществом, и там, где он сам участвует в принятии такого решения, по-видимому, имеются основания для того, чтобы утверждать, что наличие именно таких возможностей у него справедливо, в соответствии с принципами ответственности, о которых шла речь в первом абзаце. Конечно, существует значительный разрыв между *индивидуальной* ответственностью и *коллективной*, и эта проблема будет рассмотрена мною ниже. Пока я хочу только подчеркнуть, что мы живем в мире, в котором существует не просто один центр политического решения, а множество центров, и этот факт,

² Я рассматривал некоторые данные по этому вопросу в своей статье: D. Miller, "Popular Beliefs about Social Justice: a Comparative Approach," in S. Svallfors, ed., *In the Eye of the Beholder* (Umea: Bank of Sweden, 1995).

как я утверждаю, должен определять наше понимание международной справедливости.

Что может означать справедливость в мире, состоящем из культурно различных сообществ, каждое из которых обладает определенной степенью политической автономии. Она не может требовать, чтобы все и всюду обязательно обладали одними и теми же свободами, возможностями и ресурсами — идея, которую я буду называть идеей глобального равенства возможностей³. Она не может требовать этого потому, что в разных сообществах люди будут желать, чтобы эти преимущества распределялись не единственным способом. В частности, они будут придавать неодинаковый относительный вес различным свободам, возможностям и ресурсам. В одних местах люди могут придавать большое значение личной свободе — свободе осуществлять свой собственный индивидуальный план жизни с минимальным внешним вмешательством — и потому они могут желать ограничить масштаб правительственного контроля и экономического перераспределения максимально возможным образом. В других местах люди могут придавать большее значение демократическому участию и возможности осуществления коллективного контроля над своей социальной средой. В еще каких-нибудь местах, экономическая безопасность — наличие гарантированной работы и/или гарантированного дохода — может цениться выше личной свободы или демократического контроля. (Надеюсь, эти примеры не являются чисто гипотетическими). В этом случае, почему справедливость должна требовать того, чтобы членам каждого сообщества предоставлялась одинаковая совокупность благ? Почему приоритетные правила и компромиссы между различными элементами в совокупности, принимаемой отдельным обществом, не должны отвечать суждениям, выносимым его членами, а не чужаками?

Рассмотрим воздействие культурных факторов и политических решений во времени. Предположим, что каждое сообщество начинало с примерно равной долей природных ресурсов на душу населения, чтобы можно было сказать, что в одном важном отношении их стартовые позиции были равными⁴. Но то, как эти ресурсы используются, будет зависеть от множества факторов, таких, как система прав собственности,

³ Доводы в пользу этой точки зрения см.: B. Barry, "Humanity and Justice in Global Perspective", "Justice as Reciprocity," in B. Barry, *Liberty and Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993); T. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples," *Philosophy and Public Affairs*, 23 (1994): 195–224; S. Caney, "Global Equality of Opportunity and the Sovereignty of States," in A. Coates, ed., *International Justice* (Aldershot: Ashgate, 2000).

⁴ На самом деле, существуют трудности с этим допущением, вытекающие из того факта, что в культурно плюралистическом мире не может существовать системы отсчета, позволяющей определить, является ли международное распределение ресурсов равным или нет, как я показываю в статье: D. Miller, "Justice and Global Inequality," in A. Hurrell and N. Woods, eds., *Inequality, Globalization, and World Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

которая установлена по закону, принятая форма организации труда, степень предприимчивости и усердия, выказываемая ее членами, и так далее. У нас нет никаких оснований ожидать, что через несколько десятилетий распределение ресурсов на душу населения во всех сообществах будет оставаться равным. И в этом, по-видимому, нет ничего несправедливого, поскольку возникшие различия могут восходить к культурным ценностям и политическим выборам членов каждого сообщества, а это, в свою очередь, — те черты, за которые ответственность несут члены каждого сообщества⁵. Справедливость в мире наций не может означать глобального равенства возможностей для индивидов.

Картина, описанная мной, представляет собой идеализированную версию реального мира, в котором мы живем. В реальном мире многие государства культурно разделены, их члены слабо контролируют направление, в котором развивается их общество, а сообщества воздействуют друг на друга так, что открытые возможности могут быть весьма ограниченными. Это важные факторы, которые мы должны принимать во внимание. Они также достаточно весомы, чтобы опровергнуть утверждение о том, что членство в политическом сообществе морально произвольно и что принципы глобальной справедливости — это просто принципы социальной справедливости вообще. Нам необходимо начать наши размышления в другом месте. Нам нужно вернуться к двум потенциально конфликтующим требованиям справедливости, с которых мы начали.

Напомню, эти идеи состояли — первая — в том, что справедливость требует от нас наделения людей вообще средствами для ведения минимально приемлемой жизни, и — вторая — в том, что людей следует считать агентами, несущими ответственность за свои собственные действия и решения. Если мы хотим применить эти идеи на международной арене, нам необходимо рассмотреть три основные проблемы. Во-первых, способны ли мы определить минимальную совокупность свобод, возможностей и ресурсов, которые считаются необходимыми всем для ведения приемлемой жизни, обеспечения которой для каждого требует от нас справедливость. Во-вторых, мы должны решить, когда имеются основания утверждать, что люди ответственны за свое собственное положение, даже если это означает, что они не обладают этой минимальной совокупностью, причем такое решение должно касаться коллективной, а не индивидуальной ответственности. В-третьих, в случаях, когда люди не имеют минимальной совокупности и *не* несут за это

⁵ Ср.: John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999): sec. 16. Может сложиться впечатление, что эти наблюдения не опровергают идею глобального равенства возможностей, поскольку она допускает неравенство, входящее к ценностям и выборам. Но ценности и выборы, которые вмещает равенство возможностей, всегда являются *индивидуальными* ценностями и выборами, тогда как я говорю о различиях в ресурсах, которые вытекают из *коллективных* решений и практик различных народов.

ответственности, мы должны распределить то, что я буду называть исправительной ответственностью — мы должны решить, кто еще должен отвечать за приближение их к этому порогу. После решения этих проблем мы сможем изложить, по крайней мере, несколько ключевых требований международной справедливости — особенно для определения того, какие обязательства имеют граждане богатых наций в вопросах передачи ресурсов и оказания иной помощи гражданам бедных стран⁶.

Установление международных стандартов приемлемости

Что движет мыслью, будто справедливость может требовать от нас оказания помощи далеким чужакам? Конечно, наше чувство, что люди во многих местах вынуждены вести жизнь, которую мы считаем неприемлемой. Мы не можем понять, каким образом кто-то может вести стоящую жизнь, не имея гарантий физической безопасности, достаточного количества пищи, возможности работать и так далее. Сталкиваясь с конкретными случаями, мы не сомневаемся в том, в чем именно состоят требования справедливости. Но куда сложнее изложить принципы, которыми руководствуются такие суждения, особенно в свете уже сказанного о культурном различии. Как можно быть уверенным в том, что наши представления о приемлемой жизни не отражают просто наши культурно специфические концепции благой жизни?

Мы можем обратиться за руководством здесь к различным манифестам прав человека, которые выпускались во второй половине XX века, особенно, возможно, самому главному документу в этой области, «Всеобщей декларации прав человека», принятой ООН в 1948 году. В конце концов, целью этих манифестов было установление для международного сообщества стандартов, которым должно было удовлетворять каждое государство, и в основе всего этого лежала мысль о том, что, по крайней мере, указанные в ней права человека были значимы для всех культур. Не удивительно, что данные документы оказались спорными на практике, ибо — при более пристальном рассмотрении — они простирались от прав, которые действительно отвечали основным условиям приемлемой жизни (таким, как право не подвергаться пыткам и право на свободу передвижения), до прав, которые были ближе к устремлениям, в том смысле, что они отчасти отражали представления авторов о правильном политическом устройстве. Возьмем, например, право участвовать

⁶ Я говорю о «нескольких ключевых требованиях», потому что не ставлю перед собой цель привести здесь полный перечень. Полноценная теория международной справедливости потребовала бы рассмотрения некоторых других вопросов, включая вопрос об условиях, на которых члены различных политических сообществ должны экономически взаимодействовать друг с другом, вопрос территориальных прав, вопрос компенсации за акты исторической несправедливости и так далее. Меня же интересует здесь вопрос об обязательствах справедливости перед людьми, которые не обладают достаточными свободами, возможностями и ресурсами.

в управлении своей страной (статья 21 «Всеобщей декларации»). Либералы наверняка сочтут его основным требованием всякого справедливого общества, а, учитывая размытость самой формулировки этого права, их точка зрения может встретить отклик у многих. Но должны ли мы утверждать, что люди не могут вести приемлемую жизнь, если они не могут участвовать в управлении своим сообществом? Такое утверждение означало бы, что, так как до XX века демократии не существовало, немногие люди до этого времени могли вести минимально приемлемую жизнь. Но это звучит крайне неправдоподобно. Когда мы рассматриваем, к примеру, жизни великих художников, ученых и исследователей эпохи Возрождения, мы вряд ли задумываемся о том, пользовались они или нет правами политического участия. Несомненно, некоторые из них действительно обладали такими правами благодаря своим успехам в избранной ими области. Но это не имеет прямого отношения к вопросу о том, насколько удовлетворительной была их жизнь.

Одна из причин того, что официальные перечни прав человека заходят слишком далеко в интересующем нас вопросе, состоит в том, что они не проводят различия между правами, которые прямо отвечают основным человеческим нуждам, и правами, значение которых является преимущественно инструментальным. Право на политическое участие явно подпадает под последнюю категорию. Хотя многие люди действительно признают ценность участия в политической деятельности, основная причина рассмотрения политического участия как права состоит в том, что оно служит гарантией других прав, которые являются более базовыми. Режимы, которые подчиняются демократическому контролю, вряд ли станут морить своих подданных голодом, пытаться их, отрицать их свободу самовыражения и так далее. Это вполне обоснованное обобщение оправданно включает данное право в манифесты, основная цель которых шире изложения условий справедливого государства. Но наши интересы являются более узкими. Мы хотим знать, как определить стандарты приемлемости, которые позволяют обосновать международные обязанности справедливости.

Более перспективной отправной точкой служит идея Амартии Сена касательно базовых способностей⁷. Сен предлагает нам вместо рассмотрения психологических показателей человеческого благополучия — таких, как счастье или материальные индикаторы, которые в лучшем случае обнаруживают несовершенную корреляцию с благополучием —

⁷ Эта идея излагается Сеном во многих работах, в том числе: A. Sen, *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); A. Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press, 1992): ch. 3; A. Sen, "Capability and Well-Being," in M. Nussbaum and A. Sen, eds., *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Сен А. Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004. Особенно См.: Гл. 3–4. Она используется в построении «индекса человеческого развития» и «индекса человеческой бедности» в «Докладах о человеческом развитии», ежегодно выпускаемых Программой развития ООН.

например, доход и богатство, — начать с идеи функционирования — деятельности или состояния, в котором личность способна работать и добиваться успехов. Хорошее здоровье, нормальное питание, способность передвигаться, свободно говорить, — все это примеры функционирования в сеновском смысле. О человеке, который в состоянии достичь функционирования, можно сказать, что он обладает соответствующей способностью, независимо от того, выбирает он или нет такое функционирование. Так, человек, который добровольно выбирает еду на скорую руку, имея при этом доступ к полноценной пище, имеет способность нормально питаться. Для всякой данной личности можно составить совокупность способностей или, иными словами, перечень всех способностей, которыми обладает человек. Сен говорит, что мы можем использовать совокупность способностей для оценки сущностной свободы личности.

Достоинство подхода Сена, применительно к нашему случаю, состоит в том, что он прямо обращается к тому, что люди могут или не могут делать, и это кажется верным подходом, если мы хотим установить порог приемлемости (люди, которые голодают, находятся за этим порогом, потому они не могут нормально питаться, тогда как люди, которые добровольно питаются на скорую руку, за ним не находятся). Но здесь также имеются некоторые проблемы. Во-первых, идея способности сама по себе не проводит различия между способностями, без которых люди не могут вести приемлемую жизнь, вроде способности нормально питаться, и способностями, которые являются ценными, но не необходимыми, вроде способности читать и понимать книги по философии. Сен неявно проводит различие между базовыми и всеми прочими способностями, определяя бедность как «лишение базовых способностей» и приводит в качестве примеров такого лишения преждевременную смертность, недостаточное питание и неграмотность⁸. Эти примеры интуитивно убедительны, но Сен не объясняет принцип, который лежит в основе проведенного им различия.

Вторая проблема состоит в том, что культуры могут различаться по тому значению, которое они придают осуществлению различных способностей. Одна культура может больше ценить достижение материального успеха, другая — состояния духовного блаженства. В этом случае нейтральная оценка совокупностей способностей в различных культурах может оказаться невозможной. Сен признает, что проблема оценки действительно существует, и, в конечном итоге, призывает к «публичному обсуждению» как способу оценки относительной ценности различных способностей. Но это может значить, что существуют значительные различия в конструировании индексов способностей в различных политических сообществах. Здесь важно не то, используются или нет эти индексы в политике внутри страны, а то из-за чего возникают

⁸ Сен А. Развитие как свобода. С. 124–127.

проблемы при определении принципов международной справедливости. Предположим, что многие люди в обществе О живут ниже некоего стандарта приемлемости в соответствии с индексом способностей, который члены этого общества сами принимают, а в соответствии с индексом, который признаем *мы*, они живут выше этой черты (предположим, что в их индексе ценится способность отправлять религиозный культ, а в нашем — нет). Мы можем обоснованно усомниться в наших обязательствах справедливости по отношению к членам общества О, учитывая, что они обездолены только в отношении культурных ценностей, которые мы не разделяем.

Может показаться, что нам следует действовать следующим образом. Сначала нам нужно рассмотреть каждое политическое сообщество и установить, как его члены определяют совокупность способностей, которые необходимы для чьей-то минимально достойной жизни (предположим, что существует примерное согласие о том, где пролегает порог в каждом сообществе). Затем нам нужно рассмотреть пересечение всех этих совокупностей — и способности, относительно которых существует согласие во *всех* сообществах, и есть главные. Это позволило бы нам прийти к по-настоящему международному стандарту приемлемости. Если кто-то находится ниже его, все согласятся с тем, что его жизнь менее чем приемлема.

Проблема этого подхода состоит в том, что он делает международный стандарт заложником того, что в некоторых случаях может быть несведущими убеждениями относительно условий достойной жизни. Это особенно касается нужд женщин. Члены некоторых сообществ, включая женщин, могут считать, что женщины могут вести приемлемую жизнь без способности С — доступа к контрацепции или возможности заниматься оплачиваемой работой, например, — поскольку можно эмпирически доказать, что женщины, которые не имеют С, вообще не имеют нормальной жизни, даже в тех обществах, где такие убеждения преобладают⁹. Пересекающийся подход не может справиться даже с такими варварскими практиками, как бинтование стоп или женское обрезание, если оказывается, что члены сообщества убеждены, что такие практики не мешают вести приемлемое существование.

Поэтому нам необходим более объективный подход, который пытается определить, что *действительно* нужно людям для ведения приемлемой жизни в различных культурных контекстах, несмотря на то, что

⁹ Но не следует делать слишком поспешный вывод, будто женщины соглашались с доминирующими мужскими взглядами относительно того, что им не нужны определенные способности. Марта Нуссбаум приводит убедительный пример того, что бедная женщина в Индии научилась ценить способности, которые Нуссбаум считает центральными для нормальной человеческой жизни: M. Nussbaum, *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

люди, принадлежащие к этим культурам, могут считать необходимым. И здесь нам нужно обратиться к тому факту, что существует деятельность, которой люди занимаются во всех контекстах, — такой деятельностью является работа, игра, строительство жилищ, создание семей и так далее, — так что хотя форма деятельности может варьироваться от сообщества к сообществу, сама деятельность может быть описана как всеобщая¹⁰. Назовем такую деятельность *ключевой* человеческой деятельностью. Затем мы можем сказать, что человек ведет приемлемую жизнь, когда он обладает совокупностью способностей, которые позволяют ему заниматься каждым ключевым видом деятельности, принимая во внимание условия, преобладающие в обществе, которому он принадлежит. Он может работать, играть и так далее, не неся необоснованных издержек и не отказываясь от какого-то другого ключевого вида деятельности — так что жизнь не может считаться приемлемой, если, скажем, данный человек имеет возможность работать, но только в том случае, если он откажется от создания семьи.

Ссылка на преобладающие условия важна для понимания элементарной идеи, что наличие или отсутствие способности С может зависеть от физических и социальных особенностей среды — чтобы решить, достаточно или нет человек защищен от неких вещей, необходимо знать местный климат, но чтобы решить, обладает ли человек способностью работать, необходимо знать местные нормы, чтобы сказать, что, если этот человек начнет работать, он будет наказан. Нам необходимо провести границу между препятствиями, которые появляются из социальной среды, и барьерами, которые возникают из-за убеждений и предпочтений самого человека. Рассмотрим человека, живущего в стране, где поедание свинины считается омерзительным, и представим невероятную ситуацию, в которой единственным доступным источником белка в этом месте является как раз свинина. С точки зрения, отстаиваемой мной, этот человек не обладает способностью нормально питаться. Напротив, тот, кто по своим убеждениям является вегетарианцем в обществе, где поедание мяса — обычная вещь, обладает такой способностью, даже если из-за ограниченной доступности овощей ему придется есть мясо для ее осуществления. В этом случае человек может достичь функционирования, но предпочитает не делать этого. Конечно, в первом случае, ведению людьми приемлемой жизни мешает общее убеждение, поддерживаемое социальными санкциями, что поедание свинины грешно, и это поднимает вопрос о том, на чем лежит ответственность за неспособность достичь приемлемости — и этот вопрос будет вскоре рассмотрен мной. Но пока я вкратце рассмотрю, каким образом должен быть установлен стандарт международной приемлемости, и покажу, что решение о том, обладает ли не обладает А способ-

¹⁰ При этом я не хочу сказать, что каждый человек занимается всеми этими видами деятельности. Некоторые, например, решают не создавать семей.

ностью С, следует принимать с учетом тех социальных условиях, в которых он находится.

Итак, подводя итог, вопросы международной справедливости возникают всякий раз, когда мы сталкиваемся с людьми, жизнь которых менее чем приемлема, что означает, что они не могут заниматься ключевой человеческой деятельностью, которую мы видим повторяющейся в культурно различных обществах и которые могут занимать центральное место в человеческой жизни. Вопрос, который нам нужно задать, состоит не в том, участвует или нет данный человек в такой деятельности — он может выбрать неучастие, — а в том, обладает ли он соответствующей способностью. Также не важен вопрос о том, считают или нет сами люди в О один из таких видов деятельности относящимся к ключевым — они могут иметь особые культурные причины для исключения отдельного вида деятельности или, по крайней мере, отрицания важности этой деятельности для особой части О. Наше суждение должно быть в этом отношении более объективным, что объясняет, почему справедливость может налагать обязательства предоставлять членам О некий ресурс, даже если они сами могут предпочитать некое иное благо, которое не имеет отношения к приемлемости — мы можем иметь обязательство обеспечивать медицинскую помощь, но не потребительские товары, даже хотя члены О, которые не придают большого значения телесному здоровью, предпочли бы последние. Но сказать, что отсутствие приемлемости поднимает вопросы о международной справедливости, еще не значит ответить на них. Мы должны также задать вопрос о том, на ком лежит ответственность за отсутствие этой приемлемости. Я рассмотрю эту проблему в следующем разделе.

Национальная ответственность

Я уже отметил ранее, что многие сочтут неприемлемой идею, что нации могут нести ответственность за свое состояние, когда эта идея выдвигается в дебатах о глобальной бедности. Тем не менее, в других контекстах идея национальной ответственности признается широко. В частности, там, где нации действуют через своих представителей, причиняя вред другим людям — совершая агрессивные военные действия, экспроприруя ресурсы нечестными способами, загрязняя окружающую среду и так далее, — почти никто не сомневается в том, что данные нации обязаны произвести компенсацию и что на их членов справедливо может быть возложено бремя расплаты по этим долгам. Это распространяется даже на те случаи, когда такие действия совершались предыдущими поколениями. Нашей опоры на идеи национальной ответственности в этих суждениях самой по себе недостаточно для того, чтобы показать, что такие идеи последовательны, но они показывают, что отказ от самого этого понятия радикально изменил бы наш способ вынесения политических суждений — точно так же, как отказ от идеи индивидуаль-

ной ответственности революционизировал бы обширные области нашей этической мысли. Чем же можно подкрепить тезис, что у нас могут иметься основания для того, чтобы возлагать на нации ответственность за результаты их действий и политики?

Национальная ответственность — это явная разновидность коллективной ответственности, и это более широкое понятие, по-видимому, имеет смысл, по крайней мере, в некоторых относительно очевидных случаях. Рассмотрим пару из них для введения двух моделей коллективной ответственности, которые будут важны для нас позднее¹¹. Группа подростков, болтаясь ночью по городу, наталкивается на старый грузовичок и решает угнать его для забавы. Они подзадоривают друг друга, покупаются пивом, ведут себя на дороге со все большей бравадой, пока, наконец, не происходит неизбежное, и один из них не получает серьезное ранение, когда грузовичок вылетает в кювет. В этом случае кажется естественным возложить коллективную ответственность на всю группу за ущерб. Хотя в узком смысле слова можно было бы сказать, что человек, который сидел за баранкой в момент аварии, и несет ответственность, в более широком и морально значимом смысле мы можем связать аварию с поведением и настроением всей группы, в которое каждый член внес свой вклад. Внутри группы создается коллективный этос: об этом никогда не говорят открыто, но члены группы, тем не менее, имеют общие представления о том, как следует себя вести, как одеваться и так далее. Более того, они идентифицируют себя со своей группой и ее общим этосом. Этих фактов достаточно для того, чтобы возложить коллективную ответственность за результаты этого этоса, не проследивая точной каузальной связи между действиями каждого члена и последствиями.

В качестве второго примера рассмотрим небольшое предприятие, находящееся в собственности и управляемое его работниками, экономическая деятельность которого приносит определенный ущерб окружающей среде — например, оно совершает вредные выбросы в реку. Эти работники знают об этом и иногда обсуждают возможность перехода к более чистой технологии, но большинство выступает против необходимых для этого капиталовложений. В этом случае мы также возлагаем коллективную ответственность на группу за результаты ее поведения и можем обоснованно требовать от нее, к примеру, очистки реки. Здесь коллективная ответственность порождается не общим этосом, а практикой, которая выгодна всем участникам (мы можем предположить, что решения принимаются демократически и что каждый работник принимает участие в разделе прибыли предприятия).

Эти случаи избраны в силу своей сравнительной очевидности и может показаться, что мы совершаем большой шаг, распространяя идею

¹¹ Я рассматриваю эти модели более подробно в своей статье: D. Miller, "Holding Nations Responsible," *Ethics*, 114 (2003–4): 240–268.

коллективной ответственности на нации. Здесь возможны два основных возражения. Во-первых, можно спросить, действительно ли имеет смысл считать нации коллективными участниками в том же смысле, что и банды с предприятиями. Хотя мы часто говорим о том, что Испания действует так-то и так-то или народ Канады пришел к тому или иному решению, можно сказать, что эти выражения на самом деле слишком размыты, и что мы на самом деле имеем в виду, что испанское *правительство* сделало что-то или что определенный процент канадцев проголосовал за политику А, а не Б. Во-вторых, можно сказать, что мы на самом деле не считаем нации ни воплощением действительно общего этоса, ни — практик, которые выгодны всем членам; они слишком многообразны в культурном отношении и включают слишком много подгрупп с конфликтующими интересами, чтобы применять к ним одну из наших моделей коллективной ответственности. Я рассмотрю каждую из этих проблем в отдельности.

Национальная ответственность в обычном понимании простирается не только на последствия формальных политических решений и государственную политику, но также на последствия социальных практик (например, религиозных традиций, форм семейной жизни и так далее). Когда мы возлагаем ответственность на нации, мы полагаем, что эти феномены отражают широко распространенные убеждения и ценности. Предположим, например, что определенная религиозная практика в обществе О имеет экономические последствия, снижая общую производительность. Если мы возлагаем на членов О ответственность за эти последствия, нам необходимо показать, что эта практика отражает их собственные убеждения и не навязана им, к примеру, кастой священнослужителей. Точно так же, если речь идет о политическом решении, нам необходимо иметь подтверждение того, что решение отражает ценности более широкого сообщества. Это проще установить в обществах, которые управляются демократически, где мы можем сослаться на соперничество на выборах, опросы общественного мнения и так далее, чтобы показать широкую поддержку политики, проводимой правящей партией. Но нельзя сказать, что национальная ответственность возможна только в демократических обществах. Даже в авторитарных режимах влияние правящей элиты может основываться на том, что она придерживается ценностей и проводит политику, в большей или меньшей степени одобряемую всем населением. Предположим, теократические правители издают указ, который завершается смертью некоего человека, считающегося отступником. Если издание этого указа вытекает из религиозных норм, которые признаются всем населением, то мы можем обоснованно утверждать, что ответственность за смерть лежит в определенной степени на народе в целом.

Против подобных рассуждений могут возразить, сказав, что нельзя возлагать на народ в целом ответственность за его убеждения и ценности. Нам известно о влиянии социальной среды, и нам также известно

о способности устоявшихся режимов, особенно авторитарных, промывать мозги своим подданным, убеждая их в том, что в долгосрочной перспективе может серьезно повредить их интересам. Так почему в этих случаях нужно говорить о национальной ответственности, а не об ответственности властей предержащих? Это сложный вопрос, на который здесь невозможно дать полноценный ответ. Но мой краткий ответ состоит в том, что нам необходимо оценивать вероятность того, насколько людям удастся сохранить способность к независимому мышлению и принятию решений перед лицом последовательных пропагандистских усилий и тому подобного. При интенсивном промывании мозгов можно предположить, что для сопротивления потребуются значительные усилия и что с простых людей можно снять ответственность за последствия политики, которую им пришлось поддержать. Но это заметно отличается от нормальных процессов социализации, посредством которых люди приходят к принятию неких ценностей и допущений, начинают считать такие ценности и допущения частью своей идентичности и переходят к основанному на них политическому действию. Отрицание коллективной ответственности в этом более нормальном случае равнозначно отрицанию ответственности вообще¹².

Но это возражение подкрепляет мысль, что национальная ответственность легко может быть вменена политическим сообществам, которые являются свободными и демократическими, так что в них возможно открытое обсуждение политики и решений, выдвижение альтернатив и рефлексия людей над своими убеждениями и ценностями. Конечно, в таких обстоятельствах многие традиционные практики все еще могут соблюдаться, но, поскольку они в принципе всегда открыты для оспаривания, можно с определенной уверенностью говорить, что они отражают искренние убеждения. Наоборот, чем более авторитарным является сообщество, тем больше колебаний будет возникать у нас в связи с вменением ответственности и тем с меньшей готовностью нам следует воздерживаться от помощи людям, жизнь которых представляется менее приемлемой из-за того, что они сами несут ответственность за свое положение.

Но такое обращение к демократическим процессам подводит нас ко второй проблеме с идеей национальной ответственности, обозна-

¹² Проведение различия между тем, что я называю здесь «нормальным процессом социализации» и принудительным насаждением убеждений и ценностей, конечно, является непростой задачей. Существует спектр случаев, на одном конце которого мы имеем либеральные общества, где система образования побуждает людей мыслить самостоятельно; на другом конце находятся общества с официальной идеологией — религиозной или светской, — где всякий, кто высказывает несогласие в мысли или действии, жестоко наказывается. Между ними находится множество традиционных обществ. В этих промежуточных случаях нам необходимо оценивать, насколько люди «могут мыслить иначе» и, следовательно, насколько они могут нести ответственность за свои убеждения и ценности.

ченной нами ранее, — проблеме несогласных меньшинств. Как можно возлагать на меньшинства ответственность за последствия действий или политики, против которой они выступают, или практик, в которых они отказываются участвовать? Аргумент в пользу ответственности может работать, если каждый член национального сообщества имеет одни и те же ценности и интересы, но, как известно, это далеко не так. Кажется, что введение понятия национальной ответственности в дебаты о международной справедливости должно вести либо к возложению ответственности, либо к освобождению от нее групп меньшинств за решения и практики, которые принимаются и проводятся большинством.

Обсуждая эту проблему, мне бы хотелось отметить два момента. Во-первых, поскольку мы говорим о *национальной* ответственности, а не просто об ответственности граждан отдельного государства, мы можем утверждать, что члены нации разделяют общие ценности, которые содержатся в публичной культуре, независимо от того, насколько решительно они могут не соглашаться по многим более узким культурным вопросам. Это просто часть того, что значит составлять нацию¹³. Конечно, это замечание по поводу определения не представляло бы никакого интереса, если бы в реальном мире не встречалось наций, отвечающих этому определению. Но оно верно, и нетрудно понять, как процессы, которые исторически формировали национальную идентичность, создали население с подобными общими ценностями. Идея состоит в том, что группы меньшинств в нациях не придерживаются убеждений и ценностей, которые полностью противоречат идеям и ценностям большинства; вместо этого мы встречаем области пересечения и, поскольку решения, политика и практики, которые мы обсуждаем, отражают эти пересекающиеся убеждения и ценности, вменение ответственности членам меньшинств также не будет злоупотреблением.

Во-вторых, люди могут нести ответственность за последствия решений вследствие своего участия в демократической политике, даже если они сами находятся в меньшинстве. Демократическая политика основывается на том, что индивиды или группы выигрывают в одних вопросах, проигрывая в других, но и в том, и в другом случае они обязаны принимать результаты демократического процесса. Они, например, обязаны подчиняться законам, против которых они голосовали (обязательство, которое, однако, может быть отвергнуто, если закон серьезно несправедлив). Точно так же они могут разделять ответственность за принятые решения в смысле несения своей доли издержек, когда оказывается, что эти решения приводят к негативным последствиям¹⁴.

¹³ О нациях и национальной идентичности см.: D. Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995): ch. 2.

¹⁴ Здесь важно помнить, что форма коллективной ответственности, которую мы обсуждаем, является ответственностью за издержки, которые вытекают из следо-

Это требование честности: когда группа оказывается победившей стороной, она пользуется выгодой от согласия группы меньшинства, которая выступала против некоего решения, и потому от него также можно потребовать согласия, когда она проигрывает. Но все это означает, что меньшинства не вечны — что одни и те же люди не оказываются постоянно проигравшей стороной при принятии решений. Если же дело обстоит именно так, то идея, что они должны нести издержки этих решений, становится куда менее убедительной.

Короче говоря, моя идея состоит в том, что нации и особенно демократические нации в различной степени соответствуют двум моделям коллективной ответственности, очерченным мною ранее. Их члены подписываются под общей публичной культурой, несмотря на индивидуальные различия в убеждениях и ценностях, и они участвуют во взаимовыгодных практиках, на формирование которых они имеют возможность влиять. Чем жестче соблюдаются эти условия, тем больше оснований возлагать на нации ответственность за их политические действия и решения и вытекающие из них последствия.

Пределы ответственности

Означает ли принятие национальной ответственности, что глобальная бедность не должна волновать нас, потому что люди, живущие в бедности, сами ответственны за свое состояние? Ни в коем случае — по причинам, которые будут изложены ниже. Но из этого следует, что международное неравенство само по себе может не быть несправедливым, когда неравенство можно возвести к действиям и решениям, за которые данные люди могут нести ответственность. И это нужно признать, если переключить наше внимание с обществ, которые живут ниже порога приемлемости, на неравенство между сравнительно богатыми нациями. Редко услышишь, что различия в уровне жизни, скажем, между немцами и греками, несправедливо, потому что эти различия отчасти объясняются культурными и политическими различиями между этими двумя нациями. Такие случаи не представляют трудностей в моральном отношении. Но как нам следует смотреть на общества, которые явно неспособны обеспечить своим членам средства для ведения приемлемой

вания группы или нации определенному образу действия, а не моральной ответственностью в узком смысле, который связан с одобрением и осуждением. Было бы ошибкой возлагать на группу моральную ответственность в смысле осуждения за политику, против которой она выступает на публичном форуме. Но, согласно моей идее, нельзя назвать ошибкой возложение ответственности на нее (наряду с другими группами на стороне большинства), означающее, что они могут быть обязаны нести свою честную долю издержек, связанных с этой политикой. Более полный анализ этих различных смыслов ответственности и важности разделения их см.: D. Miller, "Distributing Responsibility," *Journal of Political Philosophy*, 9 (2001): 453–471.

жизни? Должны ли мы признать обязательства справедливости для оказания помощи им?

Можно назвать несколько причин, почему мы должны это делать. Во-первых, вполне может оказаться, что условия национальной ответственности будут неприменимы в таких случаях. Я прояснил в предыдущем разделе, что существует сильная связь между национальной ответственностью и демократическим правительством. И наоборот, люди могут не быть ответственными за последствия решений, принимаемых авторитарными правителями, против которых они бы выступили, будь у них такая возможность. Было бы слишком просто сказать, что отсутствие приемлемой жизни всегда может быть связано с авторитарным правительством и что, следовательно, вопросы ответственности никогда не возникают на практике. Тем не менее, не трудно увидеть, что демократические механизмы — политическая подотчетность, свобода печати и так далее — побудят правительства действовать так, чтобы не допускать серьезных провалов такого рода. Сен отмечает, что «в демократической стране, какой бы бедной она ни была, никогда не случилось массового голода», приводя убедительные объяснения этого¹⁵. Так, при столкновении с серьезными нарушениями стандарта приемлемости имеются основания считать, что существуют люди, которые не могут отвечать за политику, приведшую их к такому состоянию.

Во-вторых, нам необходимо тщательно продумать последствия взаимодействия и взаимозависимости между нациями, особенно экономического взаимодействия. Если взять наугад любую нацию и задать вопрос, почему ее члены имеют тот уровень жизни, который они имеют, то ответом, скорее всего, будет не только обращение к культурным ценностям, которых они придерживаются, и политическим решениям, которые они принимали в прошлом, но и воздействие на них поведения и решений *других* наций. Это достаточно очевидно, когда внешнее воздействие принимает несправедливые формы, например, экономической эксплуатации. Но это менее очевидно, когда воздействие принимает форму политики, которая наносит вред данной нации, но само по себе не является несправедливым. Рассмотрим, например, экономическое положение Кубы, бедные граждане которой в 1990-х годах были не в состоянии приобрести достаточное количество еды для нормального питания. Первое, что приходит в голову в этом случае: это результат коммунистической экономической политики предшествующих трех десятилетий, а поскольку люди последовательно выражали свою поддержку режиму Кастро, на них вполне обоснованно можно возложить ответственность за конечный результат. Но нам также необходимо рассмотреть воздействие сохраняющегося американского торгового эмбарго, учитывая, что до революции Кастро более двух третей внешней торгов-

¹⁵ Сен А. Развитие как свобода. С. 72. См. также: J. Dreze and A. Sen, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

ли Кубы приходилось на Соединенные Штаты, а также исчезновение после 1989 года весьма значительных торговых субсидий со стороны Советского Союза¹⁶. Мы можем считать эту политически мотивированную политику законным выражением национального самоопределения двух этих стран; тем не менее, принимая во внимание последствия этой политики для кубинской экономики, у нас также может возникнуть желание возложить некоторую долю ответственности за лишения, от которых страдали простые кубинцы, на эти две сверхдержавы.

Возникает проблема, связанная с тем, что вменение ответственности должно производиться на фоне «нормального» положения вещей, которое считается само собой разумеющимся. Предположим, что я не могу обеспечить себя, потому что, хотя мне предлагалось несколько вполне приемлемых рабочих мест, я настаиваю на том, чтобы иметь рабочее место, которое сейчас не является вакантным. В этом случае можно сказать, что я ответственен за свое положение, потому что мы живем в обществе, в котором никто не несет ответственность за непредоставление мне работы, которая кажется мне наиболее предпочтительной. Моя ситуация отличается от ситуации, возникающей в случае с тем, кто не имеет возможности получить никакой работы. Но все же не вполне ясно, какое положение вещей следует называть «нормальным». Что следует считать нормой в рассматриваемом нами случае — свободную торговлю между странами или право каждой нации решать с кем ей торговать, так что решение Соединенных Штатов о введении эмбарго для Кубы является просто второстепенным фактом, в свете которого следует рассматривать ответственность кубинцев за свое собственное экономическое положение? На этот вопрос сложно дать категоричный ответ. Возможно, мы можем сказать, что в случаях, когда действия и политика сильного государства G_1 оказывают крайне негативное влияние на способности членов относительно слабого государства G_2 , то некую долю ответственности необходимо возложить на G_1 , даже если сама политика может быть оправдана как легитимное выражение национального самоопределения.

Итак, мы рассмотрели две причины, в соответствии с которыми мы можем иметь обязательства поддерживать людей, живущих менее приемлемой жизнью: одна состоит в том, что они сами не ответственны за свое положение, а являются жертвами авторитарного правления; другая состоит в том, что они только *отчасти* ответственны, поскольку на их положение значительное влияние оказывают действия других наций. Но если ни одна из этих причин не действует, и мы можем связать бедную и бесплодную жизнь с культурными убеждениями и политическими выборами, за которые данный народ действительно несет полную ответственность (каким бы маловероятным этот сценарий ни

¹⁶ Влияние этой политики прекрасно описано в работе: S.E. Eckstein, *Back to the Future: Cuba under Castro* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

казался)? Я полагаю, что даже в этом случае мы все же обязаны вмешаться, хотя это обязательство может отступить на второй план по причине более строгих обязательств перед людьми, которые *не* ответственны за свое положение. Это равнозначно утверждению, что при выборе между отношением к людям как существам, обладающим первоочередными потребностями, и отношением к ним как к ответственным агентам (возвращаясь к дилемме, которую я изложил в начале статьи) мы должны выбрать первое. Но отметим, что — по аналогии — нам не нужно уважать культурные ценности, которые привели их к такому состоянию. Передавая ресурсы людям, которые коллективно ответственны за свое положение в отношении к порогу приемлемости, мы можем в то же время выступать против убеждений и практик, приведших к падению ниже этого порога¹⁷. Если мы говорим, что, в конечном счете, поддержание базовых способностей важнее принципа ответственности, мы не можем считать неприкосновенными культуры, которые обрекают своих последователей на жизнь за этим порогом.

Во всех этих случаях остается проблема распределения ответственности за помощь людям, живущим за порогом приемлемости. Хотя жизнь миллионов людей в мире в настоящее время нельзя признать приемлемой, богатство развитых наций таково, что существует множество возможных способов, которыми могут распределяться издержки осуществления этого права. В этих обстоятельствах понятно, почему нации-потенциальные доноры ведут себя сдержанно, рассчитывая, что бремя издержек может взять на себя кто-то другой, и в результате бюджеты для оказания помощи за рубежом обычно составляют лишь незначительную часть того, что необходимо, чтобы люди в остальном мире переступили этот порог. Очевидно, что нам необходимо найти принципы, которые позволят определить, где именно нам исполнять свои обязательства¹⁸. Точнее, нам необходимы принципы, которые свяжут членов богатой нации А с членами бедной нации Б, чтобы можно было оправданно говорить, что А несет особую ответственность перед Б. Такие принципы существуют, но они множественны, и не существует никакого бесспорного способа их ранжирования. Например, мы можем спросить, насколько А ответственен за нынешнее состояние Б в результате политики, проводившейся А в прошлом. Или мы можем задать связанный с этим, но все же иной вопрос о том, насколько А может нести *моральную* ответственность за состояние Б. Еще можно спросить, обладает ли А особыми возможностями, которыми не обладают другие на-

¹⁷ «Выступать против» в метафорическом, а не физическом смысле — я имею в виду, что мы вправе использовать кнут и пряник, чтобы побудить людей изменить свою культуру таким образом, который позволит им вести приемлемую жизнь, пока используемые нами методы сами по себе не нарушают их основных прав.

¹⁸ Этот вопрос более подробно рассматривается в: D. Miller, "Distributing Responsibilities," *Journal of Political Philosophy*, 9 (2001): 453–471.

ции, чтобы поправить положение Б — способностями, связанными с богатством природных ресурсов, географическим положением и так далее. Наконец, мы можем задать вопрос, существуют ли вообще какие-то особые отношения между А и Б — к примеру, близость языка или культуры, — когда члены А ощущают общность с членами Б. Каждый из этих принципов определяет форму связи между А и Б, которая может лежать в основе особых обязательств помощи со стороны А, и позволять избегать ситуации, когда, несмотря на существование множества стран, *способных* помочь Б, но не имеющих особых оснований для того, чтобы действовать, все они воздержатся в надежде, что другие сделают первый шаг.

Но, к сожалению, принципы, изложенные в последнем абзаце, в каждом отдельном случае могут применяться по-разному. Нация, которая сыграла большую роль в доведении Б до ее нынешнего состояния, вполне может оказаться неспособной предоставить средства, позволяющие теперь членам Б прийти к приемлемой жизни. Существует острая потребность в развитии международных конвенций для разрешения таких конфликтов в принципе, а также институциональной структуры, которая позволяет применять такие конвенции, гарантируя, что бедные нации не будут брошены на произвол судьбы, потому что ни одна богатая нация не признает особой ответственности по отношению к ним. Я не пытаюсь описать такую институциональную структуру, поскольку меня интересуют здесь основополагающие принципы ответственности, а не их применение. Но основная цель должна быть очевидной. Нации уже признают — в своих программах помощи и развития, — что на них лежит определенная ответственность за преодоление глобальной бедности. Институциональное сотрудничество позволит им координировать свои усилия, отводя выполнение конкретных задач конкретным странам или объединяя ресурсы в тех случаях, когда ни одна нация не несет особой ответственности за состояние данной Б.

Моя цель в этой статье состояла в демонстрации того, что мы можем принимать идею национальной ответственности всерьез и все еще признавать важные обязательства по отношению к бедным в мире. С одной стороны, я отвергаю представления о глобальной справедливости, которые требуют определенной формы глобального равенства возможностей. С другой стороны, я отвергаю утверждение, будто национальная ответственность означает преследование собственной выгоды и ничего более. Мы можем установить международные стандарты приемлемости, которые влекут за собой обязательство оказания помощи людям, жизнь которых в настоящее время не соответствует этим стандартам. Правоммерно задать вопрос, насколько данный народ ответственен за свое состояние — как я показал, идея коллективной ответственности имеет смысл, — но нам не следует слишком быстро переходить к выводу, что они должны ее нести. И даже если после проведенного исследования окажется, что они *действительно* ответственны, это может повли-

ять на снижение наших обязательств, но не на полную их отмену. Справедливый мир, с этой точки зрения, был бы таким, в котором принцип национальной ответственности применялся в полной мере и который предполагал бы значительное многообразие (в том числе многообразие уровней жизни), но в котором ответственность за оказание помощи также получала бы полное признание, чтобы никто не был обречен на жизнь ниже порога приемлемости.

Перевод с английского Артема Смирнова