



политика

Н.А.Шавеко

ПРЕДШЕСТВУЕТ ЛИ ПРАВО БЛАГУ?

СПОР МЕЖДУ ЛИБЕРАЛАМИ И КОММУНИТАРИСТАМИ

Николай Александрович Шавеко — кандидат юридических наук, научный сотрудник Удмуртского филиала Института философии и права Уральского отделения РАН (Ижевск). Для связи с автором: Nickolai_91@inbox.ru.

Аннотация. Либеральная теория справедливости, предложенная Джоном Ролзом, практически сразу же подверглась критике со стороны коммунитаристов. Одним из главных ее направлений стала ролзовская идея приоритета права перед благом. Настоящая статья призвана показать, что эта идея была превратно понята коммунитаристами, увидевшими в ней попытку поставить право над моралью и подобными ей формами социальных связей. При решении этой задачи Н.Шавеко концентрирует внимание на двух возражениях, обычно выдвигаемые против данной идеи: 1) она разрушает узы солидарности; 2) она не оставляет места требованиям локальной морали. Проведенный им анализ отчетливо демонстрирует, что концепция Ролза, как и либеральный проект в целом, не принижает значимости нравственных идеалов и обязанностей солидарности, а, наоборот, создает условия для их воплощения. Необходимость учета моральных воззрений, варьирующих в зависимости от общества, еще не свидетельствует о недопустимости приоритета над ними неких базовых ценностей. Попытки коммунитаристов, которые в действительности сами придерживаются определенных фундаментальных ценностей, ставя их выше любой концепции блага, обосновать верховенство представлений о благой жизни малоубедительны. По заключению автора, коммунитаристская критика не подрывает основы ролзовской теории справедливости, а, напротив, обогащает ее. Разногласия коммунитаристов с либералами объясняются отчасти некорректным использованием понятий «концепция блага» и «моральные заслуги», отчасти несостоятельным тезисом о возможности возникновения моральных обязанностей исключительно через членство в том или ином сообществе, отчасти бесосновательными попытками придать нормативное значение тривиальному факту взаимозависимости человека и общества и доказать мнимую невозможность вынесения суждений о справедливости без определения целей тех или иных социальных институтов.

Ключевые слова: справедливость, либерализм, коммунитаризм, справедливое право, концепция блага, моральные заслуги, солидарность

Вопрос о справедливом социальном устройстве никогда не теряет своей актуальности. Начало современному этапу его обсуждения положил фундаментальный труд Джона Ролза «Теория справедливости» (1971 г.). После выхода в свет этого труда, взгляды Ролза подверглись острой критике со стороны приверженцев коммунитаристского течения в политической философии, в том числе таких, как Аласдер Чалмерз Макинтайр, Чарльз Маргрейв Тейлор, Майкл Уолцер, Майкл Сэндел и Амитаи Этциони. Одним из главных направлений критики стала ролзовская идея приоритета права перед благом¹. В настоящей статье я постараюсь показать, что указанная идея была превратно понята коммунитаристами, увидевшими в ней попытку поставить право над моралью и подобными ей формами социальных связей. Для решения этой задачи я сосредоточусь на двух возражениях, обычно выдвигаемых против данной идеи: 1) она разрушает узы солидарности; 2) она не оставляет места требованиям локальной морали. Полагаю, что прояснение возникающих в связи с приоритетом права перед благом вопросов откроет путь к выработке консенсуса относительно базовых ценностей, объединяемых в понятие справедливости, а также соотношения их с другими ценностями.

¹ Волкова 2004: 203, 205.

Обязанности солидарности

Согласно Сэнделу, выделяя естественные обязанности и обязательства, Ролз упускает особый вид моральных обязанностей — обязанности солидарности (членства), к каковым относятся, например, взаимные обязанности родителей и детей, государства и граждан или жителей деревни друг перед другом. По мнению Сэндела, опирающегося в своих умозаключениях на идеи Макинтайра и Уолцера, основанием для возникновения обязанностей солидарности являются некие «нарративы», разделяемые нами с другими людьми в силу обстоятельств, а не по нашей собственной воле².

² Сэндел 2013: 264—268.

Наличие обязанностей солидарности не вызывает сомнений. Трудно спорить и с тем, что эти обязательства в какой-то мере обусловлены конкретными «нарративами», поскольку в противном случае подрывались бы не только семейные устои и патриотизм, но и сами государственные границы. Однако у позиции Сэндела есть и уязвимые места.

Так, представляется безосновательной его попытка использовать теорию обязанностей, возникающих из солидарности, для опровержения подхода к проблеме справедливости, базирующегося на согласии, которого придерживался не только Ролз, но и Иммануил Кант. Эта критика неверна хотя бы уже потому, что ни у Канта, ни у Ролза факт согласия не является определяющим для возникновения обязательств, да и неупоминание ими обязанностей солидарности не равнозначно отрицанию таковых.

Если говорить о Канте, то его трактовка свободы как способности самому устанавливать себе закон (то есть как автономии) вовсе не подразумевает наличия *реального* согласия конкретного индивида на

те или иные социальные нормы. То же относится и к Ролзу, стремившемуся обосновать лишь *гипотетическое* согласие индивидов в ситуации «исходного положения». Более того, в подобной ситуации есть элемент принципиального отсутствия согласия: люди *не выбирают*, с кем именно они оказались за «вуалью неведения», и *поставлены перед необходимостью* выработать некоторые принципы справедливости. Как отмечает Джереми Уолдрон, и у Канта, и у Ролза речь идет о гипотетическом, а не о реальном согласии, о воле, сформированной в особых воображаемых условиях, а не о фактическом волеизъявлении, и поскольку либерализм этого типа утверждает, что на некоторые вещи людям *не следует* давать согласие ввиду отсутствия разумных оснований, он может не получить поддержки многих реальных людей³. Но коль скоро отсутствие реального согласия индивида на то или иное обязательство не означает нарушения его автономии, не нарушает ее и тот факт, что в практической жизни индивид обнаруживает себя связанным некими моральными узами с теми или иными людьми. Иными словами, если основанием для возникновения фундаментальных обязанностей выступает лишь *гипотетическое* согласие, то некорректно связывать его с обязанностями, вытекающими из *реального* членства. Кроме того, хотя Ролз действительно не выделял обязанности солидарности, это упущение с его стороны обусловлено тем, что он изначально ставил перед собой ограниченную задачу, сводящуюся к разработке *предельно общих* принципов справедливости, что предполагало акцент на естественных обязанностях и обязательствах, действующих в обществе. При этом в его концепции нет ничего, что опровергало бы возможность установления в конкретных сообществах своих особенных правовых и моральных обязательств.

Таким образом, обвинять Канта и Ролза в том, что они выводили обязанности только из акта согласия, упуская из виду фактор членства в сообществе, было бы неоправданным упрощением их идей.

Обращает на себя внимание и другой недостаток позиции Сэндела. Согласно этой позиции, обязанности солидарности возникают не из акта согласия, а из самого факта членства. Но этот тезис верен лишь наполовину. Как признает сам Сэндел, источником гражданско-правовых обязательств может быть не только выраженное согласие, но и получение выгоды⁴. Соответственно, членство — не единственное обстоятельство, которое нужно учитывать при отсутствии согласия. Возьмем для примера статью 87 Семейного кодекса РФ, которая сначала устанавливает, что трудоспособные совершеннолетние дети обязаны содержать своих нуждающихся в помощи родителей, но далее уточняет, что дети могут быть освобождены от содержания родителей, если будет доказано, что те уклонялись от выполнения родительских обязанностей. Иначе говоря, обязанность взрослых детей помогать престарелым родителям поставлена в прямую зависимость от того, помогали ли раньше родители детям; обязанности детей вытекают не только из факта родственных отношений, который не зависит от их выбора, но

³ Уолдрон 1998: 126, 130, 132.

⁴ Сэндел 2013: 170—178.

и из принципа взаимности, основанной на равенстве. Аналогичные соображения, на мой взгляд, верны и применительно к поднимаемому Сэнделом теоретическому вопросу: должны ли современные белые американцы нести ответственность перед чернокожими жителями США и индейцами за действия своих предков? Как представляется, ответ на него определяется тем, пользуются ли они преимуществами, полученными ранее несправедливым путем. Дело не в самой по себе принадлежности человека к некоей общности, а в том, получает ли он от этого какие-то выгоды, — только в последнем случае мы можем говорить о наличии обязанностей, связанных с членством в ней. То есть снова важна взаимность, основанная на равенстве. Таким образом, отсутствие согласия на пребывание в определенной общности не опровергает кантовского подхода к справедливости, требующего равного отношения к индивидам.

В связи с этим интересно проследить развитие кантовских идей в трудах Рудольфа Штаммлера, наиболее последовательно пытавшегося воплотить в теории справедливости неокантовские постулаты.

Универсальной *формулой справедливости*, в максимальной степени отвечающей кантовскому идеалу беспристрастности, по Штаммлеру, является «общество свободно волящих людей». Но чтобы сделать эту формулу применимой к конкретным эмпирическим задачам и неизбежно субъективным человеческим целям, необходимо зафиксировать априорные *принципы справедливого права*⁵. При выведении этих принципов Штаммлер опирается на следующие рассуждения. Любая правовая связь подразумевает наличие нескольких лиц и внешнего для них правила (общей цели). При этом, исходя из самого смысла социального идеала, эти лица должны рассматриваться как самоцели («уважаться» друг другом), то есть они не обязаны безусловно отказываться от своих субъективных целей, но вместе с тем каждый сам должен возложить на себя определенное бремя ради общих целей («участвовать»). В итоге социальный идеал предстает как *«соединение самоцелей»*, а принципы справедливого права распадаются на две группы — принципы уважения и принципы участия. Каждая из этих групп, в свою очередь, подразделяется Штаммлером на две части, одна из которых касается общей допустимости того или иного правоотношения, а вторая — конкретного их осуществления. В результате принципы уважения выглядят так: а) воля одного лица не может быть оставлена на произвол другого; б) любое правовое требование допустимо, только если обязанное лицо все же может оставаться «себе ближайшим». Со своей стороны, принципы участия таковы: а) нельзя произвольно исключать человека из общества («правового общения»); б) любая предоставленная законом власть может быть исключющей лишь при условии, что исключенный все же может считать себя «себе ближайшим»⁶.

Называя принципы справедливого права «направляющими линиями» обработки материи социальной жизни, Штаммлер подчеркивает, что сами они еще не содержат того, что предопределяло бы конкретное

⁵ *Stammler 1902: 203—204.*

⁶ *Ibid.: 207—213; Штаммлер 1908: 99—101.*

содержание позитивного права. Для этого нужно выработать *модель* (Vorbild) справедливого права — общезначимый метод, позволяющий находить надлежащую норму для той или иной ситуации. «В обществе люди стоят друг к другу в различных отношениях: одни ближе, другие дальше; от одних я могу потребовать большего, от других меньшего, но зато и сам первым обязан (в смысле своего поведения) давать больше, другим меньше, — рассуждает Штаммлер. — Таким образом, вокруг каждого лица по степени социальной близости располагаются разнообразные *концентрические круги*. Это ясно выражается, например, в концентрических классах наследников и в сфере семейных отношений... Если теперь между двумя лицами возникает спор, каким поведением и в какой мере один из них обязан другому, то для решения этого спора в духе справедливого права обоих спорящих надо мысленно поставить в надлежащий концентрический круг, в некоторую специальную общность (Sondergemeinschaft); тогда мера справедливого поведения и исполнения их друг другу определится яснее»⁷. Это мысленное определение *специальной общности* и задает, по Штаммлеру, модель справедливого права, принципы которого должны применяться именно к абстрактной Sondergemeinschaft, характеризующейся общими целями⁸. Отвечая на вопрос, кто есть мой ближний, выделение специального сообщества помогает верно применять принципы справедливого права.

⁷ Цит. по: Покровский 1904: 158—159.

⁸ Stammler 1902: 281.

Каждый человек от природы привязан больше всего к самому себе и в социальном общении неизбежно вступает с одними людьми в более близкие отношения, чем с другими. Анализируя библейскую заповедь любви к ближнему, Штаммлер указывает, что, будучи нравственным правилом, она не содержит в себе четкого выражения правового идеала. В контексте правил внешнего поведения любовь к ближнему не должна пониматься так, что дальний человек вправе требовать от нас столько же, сколько и ближний. В известной притче о добром самаритянине помощь, оказанная им жертве разбойников, обосновывается именно тем, что в своем положении он стал для жертвы ближним. Ни одна система права не обходится без подобного ранжирования, однако те критерии, по которым оно проводится в исторически данном праве, не являются единственно верными⁹. Вопрос о таких критериях всегда требует дополнительного исследования, и ответ на него не может быть абсолютно точным и универсальным¹⁰.

⁹ Ibid.: 285—291.

¹⁰ Ibid.: 305—306.

Возвращаясь к критике Сэнделом кантовско-ролзовского подхода, можно отметить, что штаммлеровская идея специальной общности разрешает спор между коммунитаристами и либералами скорее в либеральном ключе. Сэндел так описывает либеральную позицию: «поскольку мы не нарушаем права других, мы можем исполнять общую обязанность помогать другим, помогая тем, кто ближе, то есть членам семьи или согражданам. В том, что отец спасает своего, а не чужого ребенка, нет ничего неправильного — при условии, что, бросившись на помощь своему ребенку, отец не сбивает с ног чужого ребенка. Сходным

образом нет ничего неправильного и в том, что богатая страна создает государство благосостояния для своих граждан, опять же при условии, что эта страна уважает права любой личности и выполняет основные гуманитарные обязанности по отношению к развивающимся странам»¹¹. Концепция Штаммлера позволяет не рассматривать патриотизм и семейные ценности как проявления коллективного эгоизма и предрассудков. У нас может быть (и всегда бывает) перед «ближними» больше обязательств, чем перед теми, кто не входит в их число, поскольку мы изначально застаем себя в неких отношениях. (Тем самым, кстати, решается не затронутый Ролзом вопрос о том, как возможны государства в качестве этических сообществ¹².) Однако в рамках любого концентрического круга сохраняет фундаментальное значение принцип равноценности людей, благодаря которому мы можем критически отнестись к устоям своего сообщества. Этот принцип должен соблюдаться и на более высоком уровне, в связи с чем наши права и обязанности в семье или государстве не могут противоречить некоей общечеловеческой морали¹³. Другое дело, что наша идентификация с родственниками и друзьями, как правило, теснее, чем с государством, не говоря уже о надгосударственных образованиях вроде Европейского союза. Как писал в свое время Адам Смит, «в соответствии с мудрыми законами самой природы мы принимаем только слабое участие в судьбе людей, отстоящих от нас слишком далеко, чтобы вредить нам или быть нам полезными; и если бы можно было в данном отношении изменить эти законы, то мы ничего не выиграли бы от этого»¹⁴.

¹¹ Сэндел 2013: 277.

¹² Кимлика 2010: 332—336.

¹³ Ролз, например, допускает возможность отказа от участия в несправедливой войне (см. Ролз 2010: 331—335).

¹⁴ Смит 1997: 144—145.

¹⁵ Кимлика 2010: 294—296.

¹⁶ Сэндел 2013: 277—282.

Кроме того, как верно замечает Уилл Кимлика, из пребывания в тех или иных исторических обстоятельствах и включенности в некие социальные практики вовсе не следует, что мы не можем или не должны ставить под сомнение ценность этих обстоятельств и практик, ибо личностность первична по отношению к своим целям¹⁵. Игнорирование этого факта также ослабляет позицию Сэндела.

Как бы то ни было, ни один из его аргументов в действительности не опровергает тезиса о том, что право предшествует благу. Критикуя либеральную трактовку обязанностей солидарности, Сэндел ссылается на случаи, когда люди не решались пойти против интересов своих родственников, хотя и понимали их несправедливость, но вместе с тем приводит и противоположные примеры¹⁶. В результате его доводы в пользу того, что противоречие между обязанностями солидарности и общечеловеческими обязанностями должно решаться в пользу первых, неубедительны и зачастую апеллируют к чувствам, разделяемым далеко не всеми и не всегда соответствующим идеалам справедливости. Так, согласно статье 51 Конституции РФ никто не обязан свидетельствовать против своего супруга и близких родственников. Означает ли это, что семейные ценности выше прав человека? Ни в коей мере. Напротив, эта статья установлена именно для защиты прав человека, дабы предотвратить возможные злоупотребления со стороны правоохранительных органов и судов.

Таким образом, наличие обязанностей солидарности не противоречит предшествованию права благу, поскольку фундаментальная идея равенства подлежит реализации в сообществе любого уровня (при том что мы всегда имеем больше обязанностей по отношению к членам сообществ, в которых состоим) и человек обладает правом выбора социальных практик.

Нравственные идеалы и приоритет права

Помимо акцента на обязанностях солидарности, в своей критике кантовско-ролзовского тезиса о предшествовании права благу коммунаристы используют тот аргумент, что мы в принципе не можем решить многие спорные вопросы (например, допустимо ли задира́ть цены в ситуации социального бедствия, какие именно добродетели следует воспитывать в школах и университетах и т.д.) без обращения к той или иной концепции блага и принятым в обществе ценностям. Кроме того, всякий раз, когда мы награждаем человека (грамотами, премиями, орденами, медалями и т.п.), мы имеем в виду, что он совершил нечто заслуживающее одобрения, а выделяя из государственного бюджета деньги на сохранение культурного наследия, оцениваем его вневременную значимость. Иначе говоря, либеральный правопорядок не может обойтись без определенных моральных допущений.

Данный аргумент представляется неубедительным по двум причинам. Первая из них заключается в том, что либеральный кантовско-ролзовский проект уже сам по себе есть своего рода нравственный идеал. Как констатирует тот же Сэндел, «Кант и Роулз не отрицают, что продвигают определенные нравственные идеалы»¹⁷, и «нейтральность принципов права состоит не в том, что они признают все возможные ценности и цели, а в том, что они выводятся способом, который не зависит ни от каких конкретных ценностей или целей»¹⁸. То есть имеются некие универсальные моральные требования (скажем, права человека), которым должны соответствовать частные концепции блага. По замечанию Ролза, «в принципах справедливости задолжен определенный идеал, и реализация желаний, несовместимых с этими принципами, не имеет совершенно никакой ценности. Более того, мы должны поощрять определенные черты характера, особенно чувство справедливости»¹⁹. Но коль скоро нравственность присутствует в такой степени, то почему она не может присутствовать и в большей, если это не противоречит исходным универсальным принципам? В частности, право могло бы вносить вклад (в пределах, определяемых его базовыми характеристиками) в развитие добродетелей, способствующих реализации принципов справедливости, пресекать пороки, а также поощрять соблюдение тех отвечающих критериям справедливости правил, которые в силу тех или иных причин не могут быть прямо предписаны²⁰. Кроме того, оно могло бы защищать некую свойственную всему обществу концепцию блага — при условии, что та выработана демократическим путем или в равной мере учитывает предпочтения каждого и тем самым

¹⁷ Там же: 255.

¹⁸ Сэндел 1998: 204.

¹⁹ Ролз 2010: 286.

²⁰ Ролз, например, говорит о том, что, в какой бы социальной роли ни находился человек, со стороны других людей разумно требовать от него определенных свойств. Так могут быть обожены фундаментальные моральные добродетели, хотя их конкретное содержание вариативно, ибо зависит от фактов общественной жизни и представлений о наиболее эффективных путях достижения целей (Там же: 381—382).

полностью легитимна (ведь в таком случае она не противоречит частным концепциям блага членов общества и может рассматриваться как часть «универсальной» для него морали).

Вторая причина, лишаящая упомянутый аргумент убедительности, состоит в том, что, представляя собой определенный нравственный идеал, кантовско-ролзовский (и либеральный *per se*) проект вполне совместим с защитой других моральных воззрений.

И здесь я хотел бы прежде всего сфокусировать внимание на используемом Ролзом понятии «концепция блага» (*concept of good*). Согласно Ролзу, «благо человека определяется его наиболее рациональным долговременным жизненным планом при заданных разумных благоприятных обстоятельствах»²¹, то есть речь не обязательно идет о морально окрашенном выборе. Под концепцией блага, в сущности, понимаются не представления о добре как этической категории, а лишь представления о «хорошо прожитой жизни». Иными словами, Ролз именуется концепциями блага не моральные воззрения в современном смысле, а вполне определенные суждения о долговременных жизненных целях. Таким образом, когда он утверждает, что право предшествует благу, он имеет в виду не то, что либерализм превыше морали, а то, что есть некие общечеловеческие (нравственные) нормы, которые предшествуют частным планам. В свою очередь, жизненные планы только тогда можно назвать хорошими (благими), когда они соответствуют всеобщим принципам справедливости²². Но это означает, что приоритет права перед благом как раз и делает мораль возможной!²³

Интерпретируя ролзовский тезис о том, что право предшествует благу, Сэндел называет право (справедливость) моральной категорией и величайшей добродетелью, *не зависящей от блага* (*good*) и перевешивающей другие моральные интересы²⁴. Но как моральная категория может быть независимой от представлений о добре? Ответ может быть только таким: справедливость и есть добро, правовой и моральный идеал едины или, по крайней мере, непротиворечивы, ибо возможен лишь один идеал должного поведения и лишь один идеал внутреннего воления. В этом плане термин «концепция блага», дословно означающий «представление о добре», не слишком удачен, так как в рассматриваемом контексте он практически лишен морального содержания — это не более чем субъективная долгосрочная цель или нравы, которые должны соответствовать моральному закону. И вполне логично, что такие цели и нравы могут быть как у отдельного человека, так и у общества в целом (общая концепция блага). Другое дело, что избранная обществом концепция блага не должна нарушать права человека.

Поэтому, когда коммунитаристы (например, Тейлор) утверждают, что «демократическому обществу необходимо некоторое общепризнанное определение добродетельной жизни»²⁵, на это трудно что-либо возразить — конечно, если такое определение находится в неких заданных рамках. Социальные узы не должны вести к консервации несправедливости и угнетения, культивировать явно дискриминационные практики.

²¹ Там же: 91.

²² Там же: 349.

²³ Из этого, впрочем, не следует, что всеобщие принципы справедливости детально регламентируют жизнь людей. Такой подход был отвергнут вместе с классической школой естественного права, на место которой пришло «возрожденное» естественное право, в своем неокантианском варианте предлагающее лишь одну априорную формулу справедливости (допускающую множество эмпирических содержаний) и только для выработки этой формулы использующее упрощенные рационалистические и индивидуалистические представления о человеке.

²⁴ Сэндел 1998: 191—192.

²⁵ Тейлор 1998: 220.

Они не должны принудительно навязывать какую-то конкретную концепцию блага, но могут служить продвижению общих целей и ценностей без прямого ущерба для частных концепций блага, а также налагать ограничения на последние, если это способствует торжеству справедливости. Уже при беглом взгляде на проблему очевидно, что любой член общества вправе рассчитывать как минимум (!) на одну из трех перспектив: 1) что социальные связи (общественные устои и пр.) будут выработываться и изменяться полностью демократическим путем; 2) что концепция блага этого индивида будет учтена при выработке и изменении социальных связей наравне с другими; 3) что индивид, чья концепция блага преследуется обществом, получит реальную возможность без значительного для себя ущерба покинуть это общество и стать членом другого. Критикуя представление об обществе как о совокупности отдельных индивидов, соединившихся для более успешного производства индивидуальных благ, Тейлор, в частности, видит его изъян в том, что оно не учитывает «различие между вещами, важными для меня или для тебя, и вещами, важными для нас всех»²⁶, и игнорирует то удовольствие, которое доставляет человеку чувство солидарности, сам факт единения с другими людьми, наличие общих с ними переживаний, истории и судьбы. Однако едва ли на этом основании коллективные практики времен нацистской Германии или общераспространенное в античном мире убеждение в допустимости рабства стоит ставить выше индивидуальных прав и свобод личности. По верному замечанию Кимлика, традиционные культурные практики и идентичности, поддержку которых Тейлор считает необходимой для обеспечения стабильности общества, возникли как результат неравенства и дискриминации²⁷. Кроме того, трактовка общества как предприятия по производству того, что Тейлор именует «непосредственно общими благами», вполне совместима с идеей равноценности людей. Для этого нужно признать, с одной стороны, разрушительное воздействие принудительного навязывания какой-либо общей концепции блага на «непосредственно общие блага», а с другой — возможность влияния устоев конкретного общества на учитываемые законодателем нравственные ограничения права. В конце концов, Тейлор сам признает: «Тяжело поддерживать откровенно иерархическое сообщество, в котором социальные группы очевидно ранжированы, а некоторые из них недвусмысленно маркированы как низшие или как подчиненные»²⁸.

²⁶ Там же: 229.

²⁷ Кимлика 2010: 338—342.

²⁸ Тейлор 2002: 20.

²⁹ Taylor 1994: 30.

В эссе «Политика признания» Тейлор обращает внимание на то, что у каждого имеется собственное понимание смысла и способа своего бытия. Именно поэтому мы придаем особое значение возможности «быть собой» (то есть следовать своему внутреннему голосу, а не навязываемым извне предписаниям) и жаждем признания в своей уникальности, вне связи с принадлежностью к классу или сословию, и в зависимости от наличия такого признания формируется наша личность²⁹. Этот факт является одним из аргументов в защиту принципа равного достоинства, призванного обеспечить реальную возможность каждого

³⁰ *Ibid.*: 43—44.

³¹ *Ibid.*: 62.

³² *Ibid.*: 59—61.

³³ *Walzer 1990*: 6.

³⁴ *Ibid.*: 17. В качестве примеров такой помощи Уолцер приводит закон Вагнера 1935 г., способствовавший развитию профсоюзного движения, и предоставление грантов религиозным организациям, открывающим дома престарелых и больницы.

³⁵ *Константинов 2013*: 247.

пользоваться своими правами. Но сама интерпретация равного достоинства, замечает Тейлор, может быть отражением «гегемонистской культуры», то есть партикуляризмом, замаскированным под универсальность³⁰. Например, требование разделения светской и духовной властей с целью гарантировать нейтральность государства будет дискриминационным по отношению к исламу, ведь сама эта идея — уникальный продукт западной культуры (теория «двух мечей»)³¹. Иными словами, правильная политика равного достоинства предполагает некоторую политику различия. По мнению Тейлора, полная нейтральность в вопросе о хорошей жизни влечет за собой отказ от возможности награждать людей за их моральные достижения и от постановки целей, которые сами по себе требуют тесной связи людей; следовательно, необходимо «единство целей», применительно к которому будет действовать принцип равенства. В этих условиях уже не будет речи о всеобъемлющем господстве одной из культур (западной), поскольку в каждом обществе может быть свое «единство целей». Однако как в такой ситуации избежать подавления тех, кто не разделяет общие цели? Размышляя на эту тему, Тейлор вынужден признать, что существуют некие базовые права (на жизнь, свободу, надлежащую правовую процедуру, свободу слова, религии и т.д.), которые при всех обстоятельствах являются универсальными, и культурные особенности, допускающие неравную ценность тех или иных способов бытия, не должны их касаться. Таким образом, «единство целей» должно сочетаться с уважением тех, кто его не принимает. Разумеется, эта установка ставит под сомнение значимость некоторых культур, но, как подчеркивает Тейлор, хотя все культуры, безусловно, способствуют расширению нашего «горизонта смыслов», мы отнюдь не обязаны считать их равноценными³².

В глазах коммунитаристов именно либеральные принципы, существенно повысившие уровень географической, социальной, семейной и политической подвижности, ответственны за то, что, обретя невиданные ранее возможности, люди зачастую испытывают дискомфорт и одиночество. Либеральное общество, сетуют они, разобщено и разлагается, так как люди со временем утрачивают чувство ответственности. Однако, как отмечает, в частности, Уолцер, никакая коммунитаристская критика, какой бы основательной она ни была, не затрагивает имманентных черт либерализма. Многие либеральные ценности воспринимаются сегодня как неоспоримые, и коммунитаризм нацелен лишь на исправление изъянов либерализма, к каковым относится концепция нейтрального государства³³. Либеральное государство, полагает Уолцер, может и должно помогать социальным объединениям, которые «в наибольшей степени обеспечивают структуры и цели, содействующие общим ценностям либерального общества»³⁴. Поддерживая определенные социальные институты и цели, государство может выделять и высоко оценивать определенные нравственные установки, оставаясь при этом либеральным. Впрочем, обосновывая свою позицию, Уолцер признает, что она обусловлена ценностями общества, в котором он живет, и не может считаться универсальной³⁵.

Определенных базовых ценностей, связанных с равенством, придерживается и Сэндел. Об этом недвусмысленно свидетельствует тот факт, что, будучи сторонником восходящей к Аристотелю трактовки справедливости как производной от наших представлений о добродетелях, он осуждает Стагирита за защиту рабства (полагая, правда, что она объясняется неправильным применением правильного по существу подхода)³⁶.

³⁶ Сэндел 2013: 235—239.

Еще один коммунитарист — Этциони — прямо заявляет: «можно рассматривать как безусловный императив то, что каждому — просто в силу того, что он является человеком — дарован определенный базовый минимум прав»³⁷. Идеал справедливости он видит в «социуме, блистательно стоящем на страже фундаментальных прав и свобод личности, но одновременно воспитывающем в гражданах уважение к коллективным благам, таким как безопасность родины и защита окружающей среды»³⁸. Этциони указывает на ряд получивших распространение моделей, в которых «универсальным правам отдается приоритет по сравнению с общинными связями и партикуляристскими ценностями, при том что последние все же признаются легитимными»³⁹ в некоторых областях. В рамках этих моделей на первый план выдвигаются определенные всеобщие права, утверждаемые, как правило, на национальном уровне, с предоставлением существующим в государстве этническим, религиозным и территориальным общностям значительной автономии, если та, конечно, не является «косвенной формой нарушения чьих-то прав»⁴⁰. Таким образом, Этциони тоже выступает за приоритет неких самоочевидных ценностей — в данном случае в виде всеобщих фундаментальных прав.

³⁷ Этциони 2004: 230.

³⁸ Там же: 31.

³⁹ Там же: 62.

⁴⁰ Там же.

Хорошее общество, по Этциони, — «это такое общество, в котором люди обращаются друг с другом как с целями в себе, а не только как со средствами; скорее как с целостными личностями, чем с фрагментами; как с членами сообщества, связанными узами привязанности и преданности, а не только как с работниками, продавцами и покупателями или даже согражданами»⁴¹. Конкретизируя этот эскиз коммунитаристского общественного идеала, он отмечает, что «этический принцип, согласно которому с людьми нужно обращаться как с целями, а не только как со средствами, является общепризнанным»⁴². Каждый человек имеет «неотчуждаемые индивидуальные права» и заслуживает равного уважения, а также удовлетворения ключевых потребностей, связанных с человеческим достоинством (в питании, жилье, одежде, здравоохранении⁴³). Соответственно, к «базовым ценностям хорошего общества» относятся: отсутствие внешних и внутренних войн, недопустимость преступлений против личности, а также любого нарушения индивидуальной автономии, если только это не является «строго необходимым для общественных нужд»⁴⁴. Вместе с тем, наряду с правами, у каждого индивида есть и обязанности, главные из которых — содействие общему благу (в меру своих возможностей) и отношение к другим как к целям в себе, а не просто как к средствам⁴⁵. Здесь следует подчеркнуть, что, когда Этциони рассуждает об общем благе, он вовсе не имеет в виду какую-либо конкретную «концепцию блага». Речь идет лишь о том, что, поскольку

⁴¹ Etzioni 2000: 11.

⁴² Ibid.: 12.

⁴³ Ibid.: 31.

⁴⁴ Ibid.: 11.

⁴⁵ Ibid.: 30—31.

общество процветает лишь тогда, когда найдено определенное сочетание единства и многообразия, установление общих рамочных обязательств неизбежно. Однако такой подход мало чем отличается от либерального, и если Этциони, по его собственному признанию, хочет найти «золотую середину» между тоталитаризмом и либертарианством, то к тому же стремится и современный либерализм.

Вышеизложенное позволяет поставить вопрос: действительно ли коммунитаристы считают, что благо предшествует праву? Представляется, что нет. В глазах большинства из них необходимость учета моральных воззрений конкретных обществ не равнозначна превосходству подобных воззрений над любыми универсальными требованиями. Единственным последовательным критиком идеи универсальных требований среди коммунитаристов является Макинтайр, писавший относительно прав человека, что таковых не существует и «вера в них того же рода, как вера в ведьм и единорогов»⁴⁶. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что он отрицает не столько права человека *per se*, сколько их обоснованность, ибо из самой по себе необходимости тех или иных благ для существования человека как рационального субъекта вовсе не вытекает, что у него есть какие-либо права в отношении этих благ, и уж тем более, что эти права следует универсализировать⁴⁷. Одновременно с этим Макинтайр отстаивает добродетели, которые «требуются для поддержания дома и политической коммуны, где мужчины и женщины могут вести поиск блага»⁴⁸, и подчеркивает, что идентификация себя с различными коммунами «не означает, что Я должно принять моральные ограничения конкретных форм коммуны»⁴⁹. Иными словами, специфика его позиции состоит не в отрицании той проблемы, которая вызвала к жизни идею прав человека, а в попытке решить ее в категориях этики добродетелей.

⁴⁶ Макинтайр 2000: 101.

⁴⁷ Там же: 97—98.

⁴⁸ Там же: 296.

⁴⁹ Там же: 298.

Этика добродетелей, моральные заслуги и социальные институты

В научных дискуссиях относительно либерализма и коммунитаризма одни проблемы зачастую подменяются другими.

Так, опровержение тезиса, согласно которому благо предшествует праву, в действительности требует опровержения аристотелевской этики добродетелей как таковой. Но, как мы уже убедились, далеко не все коммунитаристы вообще признают ее примат над этикой правил (которая может существовать в виде деонтологической или утилитарной этики). Поэтому спор коммунитаристов и либералов уже «спора» между подходом Аристотеля, с одной стороны, и установками Канта, Иеремии Бен-тама и Джона Стюарта Милля, с другой. Относительно последнего спора замечу лишь, что последовательное проведение этики добродетелей выливается в релятивизм. Весьма показателен в этом отношении случай Макинтайра, который, указывая на непреодолимые противоречия между этиками правил Ролза и Роберта Нозика, не предлагает своего решения проблемы с точки зрения этики добродетелей (простая констатация необходимости учитывать «заслуги» подталкивает к усовершенствованию этики правил, а не отказу от нее); критикуя тезис Рональда Дворкина

о том, что Верховный суд США руководствуется совокупностью высших принципов, противопоставляет ему весьма странное видение этого суда как «примирителя через переговоры» в условиях беспристрастности (но на основе каких критериев?) и не в состоянии вразумительно ответить на упреки в релятивизме, допуская отсутствие рациональных способов разрешения конфликта двух моральных традиций⁵⁰.

⁵⁰ Там же: 331—343, 342—343, 368—374.

Рассмотрим еще две проблемы, поднимаемые коммунитаристами. Одна из них касается учета моральных заслуг, другая — целей социальных институтов.

Сэндел упрекает Ролза в том, что при распределении материальных благ тот не считает нужным принимать во внимание моральные заслуги (*moral desert*). Согласно Ролзу, мы не заслуживаем вознаграждения не только за имеющиеся у нас таланты, которые достались нам случайным образом, но и за затраченные на их развитие усилия, поскольку эти усилия связаны с нашим характером, зависящим от множества случайных факторов, и неподвластными нам социальными обстоятельствами. Более того, случайным является и то значение, которое придается тем или иным талантам в конкретном обществе. Следовательно, справедливость не может пониматься как вознаграждение за моральные заслуги, ибо совершенно неясно, кто и что именно заслужил. Сказанное не означает, что мы должны предоставить преимущества наименее талантливым, максимально уравнивать возможности для развития талантов и полностью контролировать спрос и предложение на рынке. Подобная уравниловка неизбежно превратила бы нашу жизнь в кошмар (подобный тому, что описан Куртом Воннегутом в рассказе «Гаррисон Бержерон»). Но мы можем «улучшить долговременные ожидания наименее преуспевших», установив такую систему, при которой разбогатевшие люди отдавали бы им часть своих доходов: «Никто не заслуживает ни больших по сравнению с другими природных способностей, ни привилегий в получении более предпочтительного стартового места в обществе. Но, конечно, это не причина для того, чтобы игнорировать и уж тем более устранить все эти различия. Вместо этого базисная структура может быть устроена так, что эти случайности будут работать во благо наименее преуспевших»⁵¹.

⁵¹ Ролз 2010: 98.

Однако используемое Сэнделом выражение «моральные заслуги» сбивает с толку, так как на самом деле спор идет не о морали, а о детерминизме. Здесь уместнее другой термин — «добросовестные усилия». Соответственно, вопрос заключается в том, можно ли в принципе вычленить личные добросовестные усилия человека по достижению материальных благ, или его воля — лишь продукт случайных обстоятельств. От этого зависит, следует ли учитывать эти усилия при распределении материальных благ. Представляется, что Ролз неправ, когда утверждает, что добросовестные усилия не подлежат установлению, ведь факт предопределенности не исключает оценки человеческой воли (с точки зрения права, морали, других социальных регуляторов). Даже в рамках детерминизма воля человека есть одна из причин различного рода явлений. То есть, будучи, на первый взгляд, довольно привлекательной,

предложенная им концепция чревата крайним фатализмом, когда от человека вообще ничего не зависит. Но в любом случае линия рассуждений Ролза никак не означает полного исключения каких-либо моральных оценок людей. Речь, по сути, идет об учете «добросовестных усилий», а это совсем другая проблема. Мы должны учитывать добросовестные усилия людей, но не должны во всех случаях распределять блага согласно «заслугам» (то есть пропорционально размеру вклада в общее благо, как того хотел Аристотель), поскольку те могли быть полностью предопределены стартовыми возможностями.

Аристотель уделяет большое внимание вопросу о том, что именно находится во власти человека, а что нет, и в целом его концепция весьма убедительна. Во-первых, он утверждает, что «добродетели не даются нам от природы и не возникают помимо природы, но мы от природы имеем возможность приобрести их, путем привычек же приобретаем их в совершенстве»⁵²; что если люди говорят о своей неспособности к добродетели, то, возможно, они «сами виновны, что стали такими, живя распутно; сами виновны и в том, что они несправедливы и невоздержны, так как одни проводили жизнь в преступлениях, другие в пьянстве и т.п.»⁵³; что «всякий в известном отношении виновник собственного характера»⁵⁴. Иными словами, добродетели и характер человека во многом являются плодами усилий по их формированию, а не случайностью. Во-вторых, не отрицая природных и социальных случайностей⁵⁵, он призывает отличать их от продуктов человеческой воли: «кто природой обезображен, того никто не хулит, а только тех, которые обезображены от недостатка телесных упражнений и небрежности; то же относится и к телесной слабости и искалечению: никто не станет бранить слепого от природы, или от болезни, или от удара, а станет жалеть его; но всякий станет хулить [ставшего слепым] от пьянства или иного вида невоздержанности»⁵⁶. В-третьих, он детально разрабатывает категории произвольного (умышленного, то есть намеренного или совершенного под влиянием страсти) и непроизвольного (неумышленного, когда человек «не причастен самому действию», например, когда нечто совершается по неведению с последующим раскаянием), замечая, что подобное разделение будет полезно для законодателя⁵⁷. Все это указывает на то, что нужно учитывать не только природные и социальные случайности, на которых концентрируется Ролз⁵⁸, но и «добросовестные усилия» каждого человека. Но отсюда отнюдь не следует, что мы должны распределять общественные блага согласно «моральным» или каким-либо иным заслугам («достоинству» или, скажем, «вносам в общественную казну»⁵⁹), ведь это означало бы учет только половины значимых обстоятельств и игнорирование того, легко или тяжело дались человеку такие заслуги. Симпатии Аристотеля к иерархичному обществу, где одни люди а priori значимее другие, наиболее диссонируют с идеалом справедливости.

Восходит к Аристотелю и тезис Сэндела о том, что при оценке справедливости тех или иных действий необходимо принимать во внимание цели социальных институтов. Отталкиваясь от рассуждений

⁵² Аристотель 2018b: 55.

⁵³ Там же: 108—109.

⁵⁴ Там же: 111.

⁵⁵ Там же: 215—216.

⁵⁶ Там же: 110.

⁵⁷ Там же: 88—99, 215—220.

⁵⁸ Который, правда, под влиянием критики уточнил свою позицию, признав, что человек, целиком днями занимающийся серфингом на Маулибу, не вправе рассчитывать на общественные фонды (см. Ролз 1998: 83—84).

⁵⁹ Аристотель 2018b: 195, 197.

Стагирита относительно того, что каждым из искусств должен заниматься тот, кто имеет соответствующие способности (врач — лечить, повар — готовить еду и т.п.), Сэндел по-своему применяет эту идею. В чем, спрашивает он, цель университетов? Если мы хотим подготовить узкого специалиста, важны одни задатки, если же воспитываем научные кадры — другие; именно этим и определяются критерии поступления в вуз. Какова цель брака? От ответа на этот вопрос зависит, допускаем ли мы или запрещаем однополые браки и полигамию⁶⁰. И т.д. и т.п. Цель социальных практик, по мнению Сэндела, всегда морально окрашена. Но даже если он прав, из этого никак не следует, что благо предшествует праву. Об этом свидетельствует как приводившееся выше замечание Уолцера о необходимости поддержки тех социальных институтов и практик, которые в наибольшей степени соответствуют ценностям либерального общества (то есть требованиям справедливости), так и тот факт, что универсальная теория справедливости не отрицает ни универсальной нравственности (правил внутреннего воления), ни уникальных культурных феноменов, отвечающих требованиям справедливости (i.e. сохраняющих возможность выбора индивидами концепций блага), которые также могут поддерживаться государством. Как признает сам Сэндел, «альтруизм и благожелательность... абсолютно совместимы с... либерализмом, и ни одна из его предпосылок не препятствует их культивированию»⁶¹. Кроме того, существуют социальные практики, в отношении которых нельзя точно сказать, что они содействуют или препятствуют воплощению справедливости, и государство к ним может относиться нейтрально. Справедливость тех или иных установлений внутри социальных практик действительно зависит от целей таких практик, цели же должны определяться заинтересованной общественностью: «дом знает не только тот, кто его построил, но о нем еще лучше будет судить тот, кто им пользуется, т.е. домохозяин; точно так же руль лучше знает кормчий, чем мастер, сделавший руль, и о пиршестве гость будет судить правильнее, нежели повар»⁶². Короче говоря, наличие у различных учреждений и действий определенных целей очевидно, но предпочтение одной цели в противовес другой вполне может быть аргументировано в рамках кантовско-ролзовского либерального проекта. Чего этот проект не допускает, так это принуждения индивида к участию в практиках и институтах, чьи внутренние цели он не разделяет. Необходимость выбора между целями сама по себе не имеет отношения к вопросу о предшествовании права благу. В реалиях сегодняшнего дня позиция Аристотеля, согласно которой у человека имеется некое метафизическое предназначение (*telos*), выглядит уязвимой, но раз так, то основные права и свободы должны иметь приоритет перед любыми представлениями о человеческом предназначении.

Наконец, стоит обратить внимание на четвертый случай подмены проблемы. Коммунитаристы исходят из аристотелевского тезиса, согласно которому «человек по своей природе существо политическое»⁶³, не существует вне сообщества и значим лишь постольку, поскольку вносит

⁶⁰ Сэндел 2013: 217—220, 225—226, 296—304.

⁶¹ Сэндел 1998: 204—205.

⁶² Аристотель 2018a: 94.

⁶³ Аристотель 2018b: 27, 205—206.

вклад в общее благо. Тем самым они хотят подчеркнуть приоритет общества. Но даже если вывести за скобки крайне сомнительную идею Аристотеля, в соответствии с которой ценность человека определяется его вкладом в общее достояние, совершенно очевидно, что личность и социум взаимосвязаны и взаимозависимы и как человек не существует вне общества, так и общество не существует без человека. Более того, из данного факта не следует какой-либо концепции справедливости: социологическое описание не может заместить собой суждение о должном. Следовательно, приоритет сообщества необходимо обосновывать иными средствами. Гипотеза «общественного договора» с ее индивидами-атомами нужна либералам исключительно для того, чтобы выводить идеал справедливости из самооценности личности, и ее принятие вовсе не означает, что они не замечают реальной взаимосвязи личности и общества. Критика их с таких позиций — это подмена проблемы. Действительная критика либерального подхода предполагает постулирование самооценности коллектива. Когда Аристотель пишет, что «имущество же [раб] и дитя в известном возрасте, пока оно еще не отделилось от семьи, составляют как бы часть господина, а никто преднамеренно не станет вредить самому себе; поэтому-то не может быть несправедливости относительно себя»⁶⁴, он тем самым утверждает, что первичным «атомом» теории справедливости должна быть семья, а не индивид: все, что происходит внутри семьи, а priori не может быть несправедливым. Но тогда допустимыми оказываются домашнее насилие, внутрисемейная дискриминация, рабство и т.п. Сомнительно, чтобы кто-то из современных философов был готов поддержать эту точку зрения.

⁶⁴ Там же: 212.

Заключение

Итак, либеральный проект не принижает значимость нравственных идеалов и обязанностей солидарности, а, наоборот, создает справедливые условия для их воплощения. Необходимость учета моральных воззрений, варьирующих в зависимости от общества, еще не свидетельствует о недопустимости приоритета над ними неких базовых ценностей (сегодня они, как правило, выражаются через понятия прав человека и равенства). Коммунитаристы в лице Тейлора, Сэндела, Уолцера и Этциони в действительности сами придерживаются определенных фундаментальных ценностей, которые они ставят выше любой концепции блага, оставаясь, таким образом, в рамках либерализма, а их попытки обосновать верховенство представлений о благой жизни малоубедительны и зачастую ведут к подмене самой проблемы. Сказанное означает, что коммунитаристская критика не подрывает основы ролзовской теории справедливости, а, напротив, обогащает ее. Разногласия коммунитаристов с либералами объясняются отчасти некорректным использованием понятий «концепция блага» и «моральные заслуги», отчасти несостоятельным тезисом о возможности возникновения моральных обязанностей исключительно через членство в том или ином сообществе, отчасти бессознательными попытками придать нормативное значение тривиальному

факту взаимозависимости человека и общества и доказать мнимую невозможность вынесения суждений о справедливости без определения целей тех или иных социальных институтов.

Библиография

- Аристотель. (2018a) *Политика*. М.: Эксмо.
- Аристотель. (2018b) *Этика*. М.: Эксмо.
- Волкова Т.А. (2004) «Либералы и коммунитаристы: дискуссия о социальной справедливости продолжается» // *Вестник МГТУ*, т. 7, № 2: 200—207.
- Кимлика У. (2010) *Современная политическая философия: Введение*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Константинов М.С. (2013) «Коммунитаристская критика либеральной концепции моральной нейтральности» // *Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований*, № 4: 240—250. URL: <https://politconcept.sfedu.ru/2013.4/14.pdf> (проверено 20.04.2020).
- Макинтайр А. (2000) *После добродетели: Исследования теории морали*. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга.
- Покровский И.А. (1904) «„Справедливое право“ Рудольфа Штаммлера (литературное обозрение книги: Stammeler R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902)» // *Вестник права*, кн. 2: 151—165.
- Ролз Дж. (1998) «Идея блага и приоритет права» // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция: 76—107.
- Ролз Дж. (2010) *Теория справедливости*. М.: Изд-во ЛКИ.
- Смит А. (1997) *Теория нравственных чувств*. М.: Республика.
- Сэндел М. (1998) «Либерализм и пределы справедливости» // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция: 191—218.
- Сэндел М. (2013) *Справедливость: Как поступать правильно?* М.: Манн, Иванов и Фербер.
- Тейлор Ч. (1998) «Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами» // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция: 219—248.
- Тейлор Ч. (2002) «Демократическое исключение (и „лекарство“ от него?)» // Малахов В.С. и В.А.Тишков, ред. *Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ*. М.: Институт этнологии и антропологии; Институт философии РАН: 11—38.
- Уолдрон Д. (1998) «Теоретические основания либерализма» // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция: 127—150.
- Штаммлер Р. (1908) *Сущность и задачи права и правоведения*. М.: Типография Товарищества И.Д.Сытина.

Этциони А. (2004) *От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям*. М.: Ладомир.

Etzioni A. (2000) *The Third Way to a Good Society*. London: Demos.

Stammler R. (1902) *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin: J.Guttentag.

Taylor Ch. (1994) «Politics of Recognition» // Taylor Ch., K.A.Appiah, S.C.Rockefeller, M.Walzer, S.Wolf, J.Habermas, and A.Gutmann. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press: 25–75.

Walzer M. (1990) «The Communitarian Critique of Liberalism» // *Political Theory*, vol. 18, no. 1: 6–23.



политика

N.A.Shaveko

DOES THE LAW PRECEDE THE GOOD?

DISPUTE BETWEEN LIBERALS AND COMMUNITARIANS

Nikolai A. Shaveko — Ph.D. in Law; Scientific Researcher at the Udmurt Campus of the Institute of Philosophy and Law, the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk). Email: Nickolai_91@inbox.ru.

Abstract. The liberal theory of justice proposed by John Rawls was almost immediately criticized by the communitarians. They mainly criticized Rawls' idea about the priority of the law over the good. This article is intended to show that the idea was misunderstood by the communitarians who viewed it as an attempt to put the law above morality and similar forms of social relations. To solve this problem, N.Shaveko focuses on two objections that are usually put forward against this idea: 1) it destroys the bonds of solidarity; and 2) it leaves no room for the requirements of local morality. His analysis clearly demonstrates that Rawls' conception, and the liberal project as a whole, does not diminish the importance of moral ideals and obligations of solidarity, but, on the contrary, creates conditions for their implementation. The need to take into account moral views, which vary across societies, does not mean that certain basic values cannot be prioritized over moral views. The attempts of the communitarians to justify the supremacy of ideas about the good are unconvincing — communitarians themselves in fact adhere to a number of fundamental values and place them above any conception of the good.

According to the author's conclusion, the communitarian criticism does not undermine the foundations of the Rawls' theory of justice, but, on the contrary, enriches it. The disagreements between the communitarians and the liberals can be partially explained by the incorrect use of the notions of “the

concept of good” and “moral desert”, as well as by the untenable statement that moral obligations can arise solely through the membership in a particular community, and by the unfounded attempts to ascribe a normative significance to the trivial fact of the interdependence between human being and society and to prove the alleged impossibility of making judgments about justice without defining the goals of various social institutions.

Keywords: justice, liberalism, communitarianism, just law, concept of good, moral desert, solidarity

References

- Aristotle. (2018a) *Politika* [Politics]. Moscow: Eksmo. (In Russ.)
- Aristotle. (2018b) *Etika* [Ethics]. Moscow: Eksmo. (In Russ.)
- Etzioni A. (2000) *The Third Way to a Good Society*. London: Demos.
- Etzioni A. (2004) *Ot imperii k soobshchestvu: novyj podkhod k mezhdunarodnym otnoshenijam* [From Empire to Community: A New Approach to International Relations]. Moscow: Ladimir. (In Russ.)
- Konstantinov M.S. (2013) “Kommunitaristskaja kritika liberal’noj konceptsii moral’noj nejtral’nosti” [Communitarian Critique of the Liberal Concept of Moral Neutrality] // *Politicheskaja kontseptologija: zhurnal metadistsiplinarnykh issledovanij* [The Political Conceptology: Journal of Meta-disciplinary Research], no. 4: 240–250. URL: <https://politconcept.sfedu.ru/2013.4/14.pdf> (accessed on 20.04.2020). (In Russ.)
- Kymlicka W. (2010) *Sovremennaja politicheskaja filosofija: Vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. Moscow: Izdatel’skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. (In Russ.)
- MacIntyre A. (2000) *Posle dobrodeteli: Issledovanija teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. Moscow: Akademicheskij proekt; Ekaterinburg: Delovaja kniga. (In Russ.)
- Pokrovsky I.A. (1904) “„Spravedlivoe pravo“ Rudol’fa Shtammlera (literaturnoe obozrenie knigi: Stammler R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902)” [Rudolf Stammler’s “Theory of Justice” (Literary Review of the Book: Stammler R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902)] // *Vestnik prava* [Bulletin of Law], vol. 2: 151–165. (In Russ.)
- Rawls J. (1998) “Ideja blaga i prioritet prava” [The Priority of Right and Ideas of the Good] // *Sovremennij liberalism: Rolz, Berlin, Dvorkin, Kimlika, Sendel, Tajlor, Uoldron* [Modern Liberalism: Rawls, Berlin, Dworkin, Kymlicka, Sandel, Taylor, Waldron]. Moscow: Dom intellektual’noj knigi; Progress-Traditsija: 76–107. (In Russ.)
- Rawls J. (2010) *Teorija spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Moscow: Izd-vo LKI.
- Sandel M. (1998) “Liberalizm i predely spravedlivosti” [Liberalism and the Limits of Justice] // *Sovremennij liberalism: Rolz, Berlin, Dvorkin, Kimlika, Sendel, Tajlor, Uoldron* [Modern Liberalism: Rawls, Berlin, Dworkin, Kymlicka, Sandel, Taylor, Waldron]. Moscow: Dom intellektual’noj knigi; Progress-Traditsija: 191–218. (In Russ.)

- Sandel M. (2013) *Spravedlivost': Kak postupat' pravil'no?* [Justice: What's the Right Thing to Do]. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber. (In Russ.)
- Smith A. (1997) *Teorija npravstvennykh chuvstv* [The Theory of Moral Sentiments]. Moscow: Respublika. (In Russ.)
- Stammler R. (1902) *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin: J.Guttentag.
- Stammler R. (1908) *Sushchnost' i zadachi prava i pravovedenija* [The Essence and Tasks of Law and Jurisprudence]. Moscow: Tipografija Tovarishchestva I.D.Sytina. (In Russ.)
- Taylor Ch. (1994) "Politics of Recognition" // Taylor Ch., K.A.Appiah, S.C.Rockefeller, M.Walzer, S.Wolf, J.Habermas, and A.Gutmann. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press: 25—75.
- Taylor Ch. (1998) "Peresechenie tselej: spor mezhdou liberalami i kommunitaristami" [Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate] // *Sovremennyj liberalism: Rolz, Berlin, Dworkin, Kimlika, Sendel, Tajlor, Uoldron* [Modern Liberalism: Rawls, Berlin, Dworkin, Kymlicka, Sandel, Taylor, Waldron]. Moscow: Dom intellektual'noj knigi; Progress-Traditsija: 219—248. (In Russ.)
- Taylor Ch. (2002) "Demokraticeskoe iskljuchenie (i „lekarstvo“ ot nego?)" [Democratic Exclusion (and Its Remedies?)] // Malakhov V.S. and V.A.Tishkov, eds. *Mul'tikul'turalizm i transformatsija postsovetskikh obshchestv* [Multiculturalism and the Transformation of Post-Soviet Societies]. Moscow: Institut etnologii i antropologii; Institut filosofii RAN: 11—38. (In Russ.)
- Volkova T.A. (2004) "Liberaly i kommunitaristy: diskussija o sotsial'noj spravedlivosti prodolzhaetsja" [Liberals and Communitarians: The Debate on Social Justice Continues] // *Vestnik MGTU* [Vestnik of MSTU], vol. 7, no. 2: 200—207. (In Russ.)
- Waldron J. (1998) "Teoreticheskie osnovanija liberalizma" [Theoretical Foundations of Liberalism] // *Sovremennyj liberalism: Rolz, Berlin, Dworkin, Kimlika, Sendel, Tajlor, Uoldron* [Modern Liberalism: Rawls, Berlin, Dworkin, Kymlicka, Sandel, Taylor, Waldron]. Moscow: Dom intellektual'noj knigi; Progress-Traditsija: 127—150. (In Russ.)
- Walzer M. (1990) "The Communitarian Critique of Liberalism" // *Political Theory*, vol. 18, no. 1: 6—23.