

Современные либеральные и коммунитаристские учения о справедливости

Шавеко Николай Александрович

Кандидат наук

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Юридический факультет, Кафедра теории государства и права и политологии, Москва, Россия

E-mail: nickolai_91@inbox.ru

Современные научные дискуссии между либералами и коммунитаристами берут начало в 1971 г., когда вышла в свет работа "Теория справедливости" за авторством Дж. Ролза. С тех пор любой автор в области политической философии вынужден был строить свою теорию, полемизируя или соглашаясь с Ролзом. Интерес к теориям справедливости действительно существенно возрос после выхода вышеуказанной книги. При этом со временем выкристаллизовались два основных идейных лагеря научных дискуссий: первый составили сторонники либеральной демократии (утилитаристы, либералы и либертарианцы), второй - ее критики (марксисты, коммунитаристы, феминисты и др.). По нашему мнению, результат полемики между либералами и коммунитаристами имеет определяющее значение для развития современного политического дискурса. Ведь именно коммунитаристы заставили Ролза отступить от своей первоначальной позиции.

Так, один из коммунитаристов, М. Сэндел, критиковал Ролза на том основании, что его теория справедливости может повредить идеалу братства и солидарности[1]. Не соглашаясь с данным тезисом, мы также хотим отметить, что идеал братства не имеет безусловного приоритета над идеалом справедливости, так как весьма спорно, что при сосуществовании взаимно незаинтересованных индивидов в условиях ограниченности ресурсов наиболее правильным способом решения конфликтов будет побуждение к взаимной заинтересованности и жертвенности, ведь это легко может привести к диктату "Большого брата" - философских, моральных, религиозных и культурных воззрений "большинства". "Справедливость, - как верно писал У. Кимлика, - не замещает любовь или солидарность, и ничто в идее справедливости не мешает людям отказываться от своих полноправных требований для помощи другим. Справедливость просто обеспечивает то, чтобы эти решения были действительно добровольны, и чтобы никто не мог заставить других занять позицию подчинения"[2].

Другая линия критики со стороны коммунитаристов направлена на используемую Дж. Ролзом концепцию автономной личности, берущую начало от И. Канта, и на следующий из нее индивидуалистический характер моральных теорий. Ролз сам признавал, что он желает обосновать принципы справедливости для людей, которые понимаются им *как свободные и равные, способные выбирать, изменять, эффективно преследовать различные жизненные цели (рациональные), желающие найти устраивающие всех принципы сосуществования (разумные)*[3]. По мнению же названных критиков ученого, человек не может полностью отделить себя от своих целей и ценностей, а также от социума, в котором он живет, поэтому ролзовская абстракция необоснованна[4]. Абстрактный индивид якобы не способен на суждения о справедливости. Данный довод мы считаем неверным, поскольку предлагаемая Дж. Ролзом конструкция индивида, совмещенная с допустимостью в "исходном положении" любой "общей информации", вполне достаточна для формирования осмысленных суждений.

Но здесь коммунитаристы могут возразить, что сама концепция личности необоснованна, так как отражает лишь идеалы Ролза и представителей западных обществ. Между

тем, как представляется, для выработки правового и нравственного идеала только эта концепция личности и может быть использована. Нельзя сказать, что здесь не замечаются некоторые факты реальной жизни, ибо, согласно идее И. Канта, эти факты просто не должны учитываться[5]. Их учет требуется только на более поздних стадиях, например, когда мы ищем наиболее эффективные средства для достижения целей, обоснованных ранее установленным априорным идеалом. Дело в том, что современные общества становятся все более мультикультурными, в них взаимодействуют совершенно разные ценностные ориентации (религиозные, национальные, политические, философские и пр.), а кантовская идея как раз означает не что иное, как примирение различных культур, в этом она и состоит.

Тогда коммунитаристы заявляют, что подобные "либеральные" ценности ведут к падению нравов, так как для человека важнее становится самореализация, а не долг. Но, как представляется, идея универсализма вполне может ужиться с нравственной, например мы можем допустить возможность ограничения прав и свобод в интересах нравственности, другое дело, что эта нравственность также должна быть универсальной (например, на роль таковой может претендовать мораль сострадания, жертвенности и взаимопомощи, любви, отрешения от материальных ценностей, честности). Поэтому, когда, например, Ч. Тейлор указывает, что "демократическому обществу необходимо некоторое общепризнанное определение добродетельной жизни"[6], ничего принципиального мы возразить на это не можем, если общепризнанные представления находятся в некоторых заданных рамках. Социальные узы не должны вести к консервации несправедливости и угнетения, в частности культивированию явно аморальных практик. Они не должны предписывать какую-то конкретную концепцию блага, но вправе налагать моральные ограничения на различные концепции блага, и уже эти ограничения могут иметь свои особенности в каждом обществе.

Ч. Тейлор пытается доказать, что представление об обществе как о совокупности отдельных индивидов, соединившихся для более успешного производства индивидуальных благ, не учитывает существующее "различие между вещами, важными для меня или для тебя, и вещами, важными для нас всех"[7], то есть те удовольствия, которые испытывает человек от чувства солидарности, от самого факта единения с другими людьми, наличия с ними общих переживаний, истории и судьбы. Но навряд ли коллективные практики времен нацистской Германии, или общераспространенное в Древней Греции и в Древнем Риме убеждение о допустимости рабства следует по этой причине ставить выше индивидуальных прав личности. У. Кимлика, например, замечает, что традиционные культурные практики и идентичности, поддержку которых Ч. Тейлор считает необходимой для обеспечения стабильности общества, возникли как результат неравенства и дискриминации[8]. Мы также полагаем, что общество можно рассматривать как предприятие для производства "непосредственно" общих благ (как их называет Тейлор), и это не наносит существенного урона ролзовской теории, хотя, конечно, и вынуждает ее модифицировать.

Наконец, коммунитаристы говорят о том, что универсальная мораль порождает разобщенность. Но если противопоставить ей "локальную" мораль, то угроза разобщенности, по нашему мнению, станет еще больше, ведь если каждый будет судить со своей колокольни, то жить в современном обществе будет просто невозможно: религиозные и национальные конфликты будут вспыхивать на каждом углу. Мораль кантианского типа, напротив, пытается согласовать крайности, и верит, что это возможно. Она вовсе не препятствует патриотизму, который Ч. Тейлор считает важнейшим фактором жизнеспособности либеральной демократии[9], хотя и задает ему определенные рамки.

Кантианский подход к личности (самоценность, рациональность, разумность, равенство, свобода, автономия индивидов) можно упрекнуть в том, что оно предполагает неко-

торые неуниверсальные ценности (например, религиозные иерархические общества Востока ставят во главу угла не личность, а нечто высшее, например, Бога, соответствующие божественной воле корпорации), но Ролз использует его только в конструкции "исходного положения", то есть не навязывает никому конкретных либеральных идей на практике; он говорит о сугубо "политическом" (инструментальном) значении используемой им концепции личности[10]. Более того, в своих поздних трудах он, уступая коммунитаристам, по всей видимости, исходит из того, что "исходное положение" можно моделировать и таким образом, что некие ценности и идентичности, свойственные всем и каждому в данном обществе, от которых зависит чувство общественной солидарности, будут изначально учитываться. В таком случае мораль остается универсальной, но с особенностями конкретной страны. Безусловно, при этом сохраняется право отдельных индивидов критиковать существующие социальные практики, хотя это и не обещает быть простым занятием ввиду морального давления общества.

Каким образом коммунитаристская критика заставила Ролза изменить свои взгляды? Изначально Ролз утверждал, что сформулированные им принципы справедливости являются единственным рациональным выбором в заданном «исходном положении», поэтому «общественный договор» попросту не может быть иным, «всегда выбираются одни и те же принципы», «ход размышлений сторон одинаков»[11]. Однако впоследствии, в работе "Политический либерализм" (1993), он несколько модернизировал свою позицию. В этой книге автор убеждает, что, как правило, возможен некий "*частичный консенсус*" (overlapping consensus) сторонников всеобъемлющих доктрин (то есть доктрин, отвечающих на вопрос, что есть высшее благо), но не на мировоззренческом, а сугубо на политическом уровне. Частичный политический консенсус - это такой консенсус, который касается взглядов-доводов-аргументов (reasons), которые каждый член общества считает убедительными, хотя каждый - по своей собственной причине, вытекающей из разделяемой этим членом общества всеобъемлющей доктрины (например, мы можем предположить, что такие ценности, как правовое государство, базовые права человека, будут одобрены и атеистами, и христианами, и мусульманами, хотя и по разным причинам). Такой консенсус представляет собой своего рода область пересечения кругов Эйлера (мировоззрений), и является, как мы это понимаем, переменным элементом идеи исходного положения, влияющим на гипотетическое обсуждение возможных концепций справедливости. В конкретном обществе, в зависимости от представленных в нем всеобъемлющих доктрин, он образует свой "*публичный разум*" (public reason), или - "разум, употребляющийся публично". Речь идет о выдвижении одними членами общества тех политических ценностей, которые, как ожидается, будут приняты другими (рациональными и разумными) членами общества в качестве выражения свободы и равенства, и о достижении впоследствии полного согласия среди различных социальных групп относительно определенных политических ценностей. В процессе гипотетического обсуждения граждане должны апеллировать не к своим субъективным взглядам, а к таким доводам, которые с очевидностью могут быть приняты всеми. В принципе, Ролз говорил об этом и раньше, но теперь он уточняет, что в каждом обществе свои представления о том, что является убедительным аргументом. Основания (взгляды, доводы, аргументы), разделяемые всеми, образуют "*частичный консенсус*", и, если мы верно понимаем Ролза, на эти основания и только на них должны ссылаться граждане в процессе гипотетического обсуждения принципов справедливости (конечно же, в реальных дебатах дело, как правило, обстоит иначе). Именно поэтому предложенные самим же Ролзом ранее принципы справедливости подходят только для западного общества, где распространена "*кантианская концепция блага*". Итак, политическая власть оправдана, если она опирается на конституцию (базовые принципы), которые все подвластные могли бы признать с точки зрения своих идеалов. В этой идее, как отмечал Ю. Хабермас,

кантовский практический разум "словно выхолащивается и обесценивается" и попадает "в зависимость от моральных истин, обоснованных другим путем"[12].

Концепция "политического либерализма", предложенная Ролзом, едва ли могла устроить его критиков. Многие из них, например М. Сэндел, писали, что консенсус часто бывает невозможным, например историческая дискуссия между Дугласом и Линкольном в США о допустимости рабства основывалась на коренном противоречии «всеобъемлющих доктрин» участников, и не было способа разрешить его ссылками на «публичные аргументы», да и в сегодняшних дискуссиях о допустимости аборт и однополых браков никакого консенсуса прямо противоположных убеждений быть не может, соответственно все эти вопросы оказываются неразрешимыми, если следовать идеям Ролза, а на практике решаются «компромиссом» (*modus vivendi*), а не «консенсусом»[13].

Действительно, очень часто, когда мы исключаем «непубличные аргументы», наша точка зрения вообще лишается всяких оснований. Например, светская позиция заключается в том, что главные проблемы - «посюсторонние», религиозная позиция означает, что главным является «потусторонний мир». Этим разграничением рождаются самые различные позиции на смысл и устройство социальных институтов. Но если мы используем светскую точку зрения в качестве той, с которой мог бы согласиться каждый, то мы, по сути, поддерживаем атеистов и агностиков и дискриминируем религии, ибо религиозная точка зрения (признающая абсолютную ценность загробного мира и лишь относительную ценность земного) лишается всяких оснований (то есть самое главное, абсолютное, в ней как бы исключается)[14].

По нашему мнению, данная проблема действительно существует, но вряд ли разрешима в контексте классической теории справедливости, которая целиком находится в рамках идей Просвещения (показательно название одной из работ И. Канта: «Религия в пределах только разума»), развитие которых шло параллельно с развитием товарно-денежных и капиталистических отношений, обусловивших возрастание роли права. Если смысл права видится в регуляции «посюсторонних» отношений, то и справедливость не может не быть «светской». Мы допускаем, что некоторые религии могут оказаться истинными, но это не означает, что они справедливы (тогда нужно просто сказать, что эти религии не считают справедливость высшей ценностью).

Одновременно "светскость" не означает отрицание религии; если атеизм и агностицизм - это лишь разновидности веры в некие "последние основания", то у них нет никакого приоритета перед религиями; библейская экзегетика и апологетика показывают, что у верующих, агностиков и атеистов есть множество философских точек соприкосновения, которые могут выступать солидным фундаментом любой дискуссии о справедливости, при сохранении "посюсторонности права".

Более того, в государствах Востока, принадлежащих к религиозной правовой семье, «частичный консенсус», по всей видимости, будет включать множество религиозных постулатов, поэтому концепция Ролза позволяет этим государствам выбрать собственные принципы справедливости, которые будут достаточно учитывать религиозные взгляды граждан этого государства, и в этом смысле идея «политического либерализма» представляется заслуживающей внимания. Тем не менее, и здесь остается неразрешенным вопрос: как быть тем обществам, где все люди верующие, и только один неверующий, или наоборот? По нашему мнению, подобные вопросы являются краеугольными: по Ролзу, общество должно уступить индивиду, а согласно коммунитаристам - индивид должен пожертвовать своими правами в угоду обществу.

Крайняя несовместимость религиозных воззрений - не единственная проблема, то же самое касается любых других форм идентичности. Мы отождествляем себя не только с людьми той же религии, но и тех же языка, культуры и традиции, национальности, расы,

гендера, политических убеждений или увлечений. Эти идентичности, как и религиозная идентичность, не связаны государственными границами[15]. Действительно ли члены одного общества могут найти не просто общие для всех идентичности, но и согласиться с тем, что именно эти идентичности приоритетны по отношению к другим? Если нет, то идея "частичного консенсуса" не работает, а государства, позиционирующие себя с точки зрения неких высших и неоспоримых идентичностей, вероятно, нарушают важнейшие права человека, и у нас появляются серьезные доводы в пользу либерализма (представления, что каждый индивид вправе свободно определять свои убеждения и идентичности, жизненные цели и приоритеты)[16].

В рамках критики идей Дж. Ролза заметим, что если мы опираемся не на всю свою «всеобъемлющую доктрину», а только на ту ее часть, которая входит в «частичный консенсус», то мы можем прийти к таким выводам, которые прямо противоречат другим частям нашей «всеобъемлющей доктрины», поскольку те не учитывались в наших умозаключениях, в результате ценность такой справедливости для нас резко уменьшится.

Итак, действительно ли мы можем выявить общие для всех членов данного общества ценности? Будет ли консенсус относительно них стабильным? Всегда ли исключение спорных ценностных вопросов из политической философии допустимо? Не подменяется ли проблема истины проблемой консенсуса? На основании дискусионности данных вопросов Т.А. Алексеева, например, утверждает, что период после 1982 года, когда Ролз отошел от кантианства, является наименее успешным в его творчестве[17]. Б.Н. Кашников также пишет, что в "Политическом либерализме" Ролз необоснованно встает на путь культурного релятивизма, напрасно отказываясь от философской критики политических идеалов и сводя принципы справедливости к просто устоявшейся идеологии западного общества, которая может быть заменена иной[18]. Такая оценка творчества "позднего Ролза" представляется не лишеной оснований.

[1] Sandel M. Liberalism and the limits of justice. Cambridge, 1982. P. 28-35.

[2] Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010. С. 273.

[3] Rawls J. The basic liberties and their priority. / Tanner Lectures on Human Values. Michigan, 1981. P. 13-18.

[4] Sandel M. Liberalism and the limits of justice. P. 94, 100.

[5] Кант И. Основы метафизики нравственности. // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 2007. С. 106-110.

[6] Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. // Современный либерализм. М., 1998. С. 220.

[7] Там же. С. 229.

[8] Кимлика У. Современная политическая философия: введение. С. 338-342.

[9] Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. С. 239.

[10] Rawls J. Justice as Fairness: political not metaphysical. // Philosophy and Public Affairs. Vol. 14. №3. P. 241.

[11] Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2009. С. 115, 128-129.

[12] Хабермас Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории. СПб., 2001. С. 168

[13] Sandel M. Political liberalism (Book Review). // Harvard Law Review. May, 1994.

[14] См., напр.: Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1. С. 243-245 и вся статья в целом.

[15] Сен А. Идея справедливости. М., 2016. С. 187-188.

[16] См., напр.: там же. С. 321-322.

[17] Там же. С. 145-146. И. Шапиро, в частности, обращает внимание, что в "перекрестный консенсус" неизбежно могут входить предрассудки, и не входят твердо установленные научные истины. Шапиро И. Моральные основания политики. М., 2004. С. 157.

[18] Кашников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород, 2004. С. 229.