

## КОММУНИТАРИСТСКАЯ КРИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ МОРАЛЬНОЙ НЕЙТРАЛЬНОСТИ<sup>1</sup>

*М.С. Константинов*

*Южный федеральный университет*

**Аннотация:** В статье с позиций интегративно-когнитивистского подхода анализируются ключевые концепты и ассоциированные с ними моральные фреймы дискуссии между либералами и коммунитаристами. В числе основных концептов коммунитаризма автор выделяет «сообщество», «благо» и «добродетель». С ними ассоциированы фреймы гражданственности, ответственности за дела сообщества, привязанности и др. Результаты исследования могут быть полезны широкому кругу российских и зарубежных ученых-исследователей по проблемам политической теории, политической этики, моральной и политической философии.

**Ключевые слова:** мораль, политика, идеология, либерализм, коммунитаризм, фрейм, концепт.

В литературе, посвящённой коммунитаризму, общим местом стало подразделять эту идеологию на два течения: «высокий», или «философский», и «низкий», или «политический» коммунитаризм [см., например: Frazer 1999: 10; Mulhall, Swift 1996: xiv; Дмитриев 2009: 17]. Первый представляет собой возникшее в США в 80-х гг. XX в. как результат критики либерального индивидуализма направление в академической политической философии, к которому обычно относят четырёх ключевых политических философов: американцев Майкла Сэндела, Аласдера Чалмерза Макинтайра, Майкла Уолцера и канадца Чарльза Тейлора. Развёрнутая этими философами критика либерализма получила известность как «спор между либералами и коммунитаристами» [см., например: Тейлор 1998]. Второе возникает десятью годами позже в виде социально-политического движения с бессменным лидером Амитаи Этциони. При этом связи между политическим движением и академической политической философией достаточно опосредованы. Например, ни один из теоретиков философского коммунитаризма не подписался под программой коммунитаристского движения, предложенной Амитаи Этциони [Mulhall, Swift 1996: xiv]. Кроме того, в отличие от А. Этциони, представители «философского» коммунитаризма вообще не склонны именовать себя «коммунитаристами».

<sup>1</sup>Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Моральные фреймы современных политических идеологий: опыт интегративно-когнитивистского анализа», проект № 12-03-00401а.

**Спор между коммуитаристами и либералами:  
исходные контroversы, концепты и фреймы**

Стивен Малхолл и Адам Свифт выделили пять ключевых тем, на которых сфокусировались дебаты между либералами и коммуитаристами [Mulhall, Swift 1996: 9–33].

Первая тема — расхождения в понимании человеческой личности. Либеральная концепция, по мнению коммуитаристов, «берёт людей в отрыве от их целей (или ценностей, или концепций блага), таким способом, который совершенно не соответствует тому, как люди сами относятся к своим целям» [ibid.: 10]. И М. Сэндел, и А. Макинтайр формулируют свои возражения либерализму именно в этих терминах. Действительно, основной вектор коммуитаристской критики был направлен против метафоры «исходной позиции» в теории справедливости Дж. Ролза. Это гипотетическая ситуация, в которой никто из участников заключения общественного договора не знает своего места в обществе, классового и социального положения, распределения природных дарований, концепций блага или психологических склонностей. Необходимость этой «исходной ситуации» обусловлена стремлением гарантировать, что никто не использует своё право выбора принципов справедливости для улучшения своих собственных условий в ущерб другим. То есть, Дж. Ролз стремился представить гипотетическую ситуацию «симметрии отношений среди индивидов» и её честности для индивидов «как моральных личностей, т. е. как рациональных существ, ... имеющих свои собственные цели и способных к чувству справедливости» [Ролз 1995: 26–27].

Однако именно такое представление о человеческой личности вызвало жёсткую реакцию со стороны коммуитаристов: «Кто эта странная „личность“, — спрашивают коммуитаристы, — которая существует независимо и способна свободно выбирать цели, придающие её жизни смысл и ценность?» [Mulhall, Swift 1996: 10]. В результате, одной из ключевых проблем современного общества, по мнению А. Макинтайра, является утрата концепции целостной личности, идентифицирующей себя через членство в различных социальных группах: «Я — брат, кузен, внук, член этого семейства, этой деревни, этого племени. [Эти характеристики] являются частью моей субстанции, определяющей... мои обязательства и мои обязанности» [Макинтайр 2000: 49–50].

Вторая тема — асоциальный индивидуализм, т. е. неверное, с точки зрения коммуитаристов, представление либералов о том, насколько сообщества, в которых люди живут, формируют ценности и цели этих людей. Либеральный контрактализм, который воспроизвёл в своих рассуждениях и Дж. Ролз, исходит из представления о том, что цели людей сформированы независимо от или до общества, а само оно представлено как результат переговоров между частными лицами, цели которых предзаданы. С точки зрения же коммуитаристов, эта концепция игнорирует то, что общество, в котором живут люди, оказывает влияние на их самопонимание и представления о должном: «Коммуитаристы настаивают на обязательном признании социальных или коммунальных *источников* индивидуального самопонимания и концепций правильной жизни, и это — пункт, имеющий отношение к *любому* такому пониманию и концепции» [Mulhall, Swift 1996: 14–15]. Поэтому представление либералов об обществе как средстве достижения индивидуальных интересов тоже ложно. Коммуитаристы настаивают на самоценности социальных связей и идентичностей: «Индивиды наследуют конкретное пространство в рамках взаимообусловленного множества социальных отношений. Если они лишены этого пространства, они никто или же в лучшем случае чужаки или изгнанники» [Макинтайр 2000: 50].

Третий пункт расхождений — либеральный универсализм. Либералы полагают принципы их политической философии применимыми и нравственно оправданными, независимо от культурных и исторических контекстов. На это коммуитаристы, и прежде всего М. Уолцер, указывают, что различные культуры воплощают различные ценности, социальные формы и институты, поэтому «оценка культурной специфики является главной в правильном понима-

нии того, как сообщество должно быть организовано политически» [Mulhall, Swift 1996: 14–19].

Четвёртая проблема — ценностный субъективизм. В «исходном положении» теории справедливости Дж. Ролза дело представлено так, будто «человеческим интересом высшего порядка является способность формировать (frame), пересматривать и рационально отстаивать собственную концепцию блага» [ibid.: 21]. Акцент на индивидуальном выборе концепций правильной жизни говорит о вере либералов в произвольность выражения предпочтений, что в свою очередь основано на представлении о субъективности ценностей и моральных суждений.

Наконец, пятая тема, на которой, согласно Ст. Малхоллу и А. Свифту, сфокусирована дискуссия между либералами и коммунитаристами, — проблема антиперфекционизма и нейтрального государства. Эта проблема связана с рассмотренными выше либеральной концепцией личности и верой в субъективизм ценностей и моральных суждений. На этой вере основана либеральная концепция нейтрального государства: «Вместо того, чтобы действовать от имени идеалов, которыми руководствуются люди в своей частной жизни, следуя своим представлениям о благе, государство должно сознательно игнорировать все или некоторые из таких идеалов» [ibid.: 25]. Государство должно избегать высказывать собственные суждения о благе и достойной жизни, лишь обеспечивая нейтральную структуру, в рамках которой люди могут делать свой выбор.

Нередко идея нейтрального государства трактуется как моральная нейтральность либеральной теории вообще. Тем не менее, нельзя не признать справедливость замечания Уила Кимлики о том, что либеральный эгалитаризм не основывается на общей идее моральной нейтральности: «Напротив..., либеральный эгалитаризм — это глубоко моральная теория, базирующаяся на фундаментальных принципах неотъемлемой моральной ценности индивидов, расового и гендерного равенства, справедливости как честности, равенства возможностей, индивидуальных прав и ответственности и т. д.» [Кимлика 2010: 283]. Однако понятие нейтральности в современном либерализме имеет отношение только к уважающим справедливость концепциям блага: «...Либеральная нейтральность — это нейтральность в обосновании государственной политики, не в её последствиях. Государственная нейтральность есть просто идея о том, чтобы не было общественного ранжирования ценностей различных (уважающих справедливость) образов жизни» [там же: 284].

С одной стороны, это признают и сами коммунитаристы: «Мысль о том, что люди должны свободно и самостоятельно выбирать свои цели, сама по себе мощная моральная идея. [...] Привлекательность нейтральной структуры заключается... в отказе от утверждения предпочтительного образа жизни или концепции блага» [Сэндел 2013а: 255]. С другой стороны, «[эта идея] не рассказывает нам, как вести жизнь..., [но] всего лишь требует, чтобы мы, каковы бы ни были цели, к которым мы стремимся, делали это, уважая права других людей делать то же самое» [там же]. То есть, в основе декларируемой либералами нейтральности справедливости по отношению к благой жизни, лежит рассмотренная выше концепция личности «как существа, которое делает свободный выбор, не связанный предшествующими моральными узами» [там же: 257; *Курсив мой* — М.К.]. К каким последствиям это приводит в вопросах политической ответственности, будет рассмотрено ниже. Здесь же отметим только, что коммунитаристы выступают против идеи государственной нейтральности во имя «политики общего блага».

Таким образом, коммунитаризм в целом противопоставил либеральным фреймам абстрактного асоциального индивида, выражающего субъективные ценности и моральные суждения, и нейтрального государства, ассоциированным в либерализме с ключевыми концептами свободы, права и справедливости, — концепты сообщества, блага и добродетели, с которыми ассоциированы фреймы конкретной (исторической) личности, ценности, цели и

идентичность которой социально обусловлены, а государство реализует «политику общего блага».

Как можно заметить, в дискуссии коммунитаристов и либералов фреймы выступают в наиболее чистом своём виде — как когнитивные структуры. Это обусловлено высоким теоретическим уровнем этой дискуссии, а также тем, что исходной контроверзой выступило *понимание* человека и его отношений с (со-)обществом. Описанные концепты и фреймы составляют ядро коммунитаризма, поскольку разделяются многими его представителями и являются общими для коммунитаризма в целом. Ниже мы рассмотрим специальные вопросы, в которых конкретизировались фреймы у каждого из представителей этой политической философии.

### *Пределы либеральной справедливости: философский коммунитаризм*

Несмотря на то, что книга Аласдера Макинтайра «После добродетели: Исследования теории морали» вышла годом ранее работы Майкла Сэндела «Либерализм и пределы справедливости» (1982 г.) [Sandel 1998, русск. перевод фрагментов книги: Сэндел 1998], дискуссию между либералами и коммунитаристами инициировала именно последняя. И именно применительно к этой книге возник термин «коммунитаризм» [Mulhall, Swift 1996: 40]. В этой и последующих своих работах М. Сэндел критикует либеральную теорию приоритета справедливости над другими этическими и политическими идеалами, представленную Дж. Ролзом.

Это не означает, что М. Сэндел и другие коммунитаристы готовы релятивизировать справедливость в зависимости от мнения сообщества. Напротив, М. Сэндел признаёт, что «обременения, которые налагают сообщества, могут быть угнетающими» [Сэндел 2013а: 260]. Он отдаёт должное либеральному пониманию свободы, противостоящему политическим теориям, «которые подчиняют личности судьбам, предопределённым кастой или классом, положением или рангом, обычаем, традицией или унаследованным статусом» [там же: 260]. Однако М. Сэндел не готов согласиться с приписыванием справедливости морального приоритета перед другими ценностями, например, лояльности сообществу или ценностями гражданственности.

Поэтому можно сказать, что общей целью М. Сэндела является стремление сочетать «признание нравственного веса сообщества, оставляя при этом место человеческой свободе» [там же]. Эту свободу М. Сэндел понимает иначе, чем либералы, трактовавшие её как свободу выбирать собственные цели. Доминирование либеральных идей, согласно М. Сэнделу, привело к кризису общественного самоуправления в США. Его трактовка близка к республиканской традиции, которая учила, что «быть свободным означает участвовать в управлении политическим сообществом, которое само контролирует собственную судьбу. Самоуправление в этом смысле требует политических сообществ, контролирующих собственные судьбы, и граждан, которые в достаточной мере солидарны с этими сообществами, чтобы думать и действовать в целях общего блага» [Sandel 1996: 202]. Участие граждан в самоуправлении сообщества важно не только потому, что это есть одна из социально значимых целей индивида, но скорее потому, что это участие воспитывает в гражданах ответственность за общую судьбу и чувство сопричастности сообществу, требует знания общественных дел и моральных обязательств: «Республиканская концепция свободы, в отличие от либеральной концепции, требует политики, формирующей [личность], политики, которая культивирует в гражданах качества характера, необходимые для самоуправления» [Sandel 2005: 10].

Поэтому либеральной концепции абстрактного индивида, реализующего свой независимый от социальных связей выбор, М. Сэндел противопоставляет идею личности, конституированной привязанностями, обусловленными в свою очередь социальной идентичностью: «Размышляя над выбором, я задаюсь вопросом не только о том, что я реально хочу, но и о

том, кем я в действительности являюсь, и этот последний вопрос выводит меня за рамки учёта одних только желаний и заставляет задуматься о моей идентичности» [Сэндел 1998: 215]. Помимо фреймов гражданственности, перечисленных выше, для этой личности характерны фреймы привязанности, дружбы, доброжелательности и заботы о ближнем: «Мы любим своих друзей, мы испытываем к ним чувство привязанности и желаем им добра. Мы надеемся, что их желания исполнятся, а их планы получают успешное воплощение, и мы берём на себя заботу способствовать разными способами осуществлению их целей» [там же: 216].

Привязанности порождают ответственность по отношению к коллективному историческому целому, с которым «Я» идентифицирует себя. Должны ли народы приносить извинения за прошлые несправедливости? Несёт ли живущее поколение ответственность за дела отцов и дедов? — задаётся вопросом М. Сэндел. С точки зрения либерального индивидуализма, нельзя принимать на себя ответственность за те деяния, которых не совершал. В этом проявляется свобода принятия на себя моральных обязательств. Эта концепция «исходит из предположения о том, что мы, как нравственные субъекты, — свободные и независимые личности, не связанные прежними моральными узами, способные самостоятельно выбирать свои цели. Источником нравственных, ограничивающих нас обязательств являются не обычаи, не традиции и не унаследованный статус, а свободный выбор каждого индивидуума» [Сэндел 2013а: 251]. Очевидно, что концепция либерального морального индивидуализма не оставляет места коллективной ответственности.

М. Сэндел считает такую концепцию дефектной, поскольку она выражает «поспешную концепцию человеческой свободы, которая делает нас авторами тех единственных моральных обязательств, которые сдерживают нас» [там же: 259]. Изъян, согласно М. Сэнделу, заключается в самом стремлении найти нейтральные по отношению к концепциям благой жизни принципы справедливости: «Если мы думаем о себе как о свободных и независимых личностях, не связанных моральными узами, которые к тому же выбраны не нами, то не можем понять ряд нравственных и политических обязательств, которые обычно признаём и даже ценим. В числе них — обязательства солидарности и лояльности, историческая память и религиозная вера, то есть моральные требования, возникающие из сообществ и традиций, которые формируют нашу идентичность» [там же]. Решение обозначенной проблемы М. Сэндел находит в нарративной концепции А. Макинтайра.

«Нарративная концепция Я» А. Макинтайра была разработана и противопоставлена им концепции эмотивистского, или «демократизированного Я» в процессе критики эмотивизма как доминирующей моральной теории современного общества. Если критика М. Сэндела концентрировалась, в основном, на версии либерализма, представленной Дж. Ролзом и Р. Дворкиным, то критический анализ А. Макинтайра сфокусирован на происхождении, подъёме и упадке моральной и политической культуры Запада в целом. Моральный кризис современного западного общества обусловлен практической реализацией эмотивизма. По А. Макинтайру, «эмотивизм есть доктрина, согласно которой все оценочные суждения, и более того, все моральные суждения, есть *не что иное, как* выражения предпочтения, выражения установки или чувства, если они носят моральный или оценочный характер» [Макинтайр 2000: 19].

Эмотивизм есть следствие стирания различий между манипулятивными и неманипулятивными личными отношениями, поскольку в контексте эмотивистской моральной философии моральные суждения рассматриваются не более, чем попытки одной стороны изменить предпочтения другой стороны так, чтобы они согласовывались с её собственными предпочтениями. Это моральная теория, воплощённая в основных социальных «характерах» современного общества, которые «обеспечивают культуру её моральными дефинициями» и «морально узаконивают модус социального существования» [там же: 46, 44]. «Характеры», по метафорическому определению А. Макинтайра, — «это маски, которые носят моральные философы» [там же: 42].

В числе таковых А. Макинтайр выделяет три ключевых: Эстета, Менеджера и Терапевта. Первый рассматривает социальный мир как возможность получить удовольствие и избежать скуки. Менеджер воплощает стирание различий между манипулятивными и неманипулятивными отношениями в социальной сфере, Терапевт — в сфере частной. Оба рассматривают свои цели как нечто данное, не подлежащее обсуждению. Цель Менеджера состоит в том, чтобы организовать ресурсы с максимальной производительностью и эффективностью. Цель Терапевта — преобразование невротических признаков в социально полезную энергию, неадаптированных индивидов — в хорошо приспособленных. Для всех трёх «характеров» другие люди есть не более, чем средства для достижения своих целей.

Под моральным влиянием эмотивистских «характеров» в современной культуре сформировался странный с точки зрения человеческой истории феномен — «демократизированное Я», которое «может быть чем угодно, может принимать любую роль или любую точку зрения, потому что оно *есть* в себе и для себя ничто» [там же: 47]. Это «Я» лишено истории, социального содержания и идентичности; единственными носителями его непрерывности являются тело и индивидуальная память, «аккумулирующая наилучшим образом прошлое Я» [там же: 49]. Отсутствие чётких моральных ориентиров и окончательных критериев делает эмотивистское «Я» полностью подверженным манипуляции. В результате современное общество превратилось в тотальную систему манипуляции.

Решение этих проблем А. Макинтайр видит в возрождении аристотелевской этики добродетели, а именно трёх взаимосвязанных концепций: практики, нарративного единства человеческой жизни и традиции. Под добродетелью понимается «приобретённое человеческое качество, обладание и проявление которым позволяет нам достичь тех благ, которые являются внутренними по отношению к практике и отсутствие которых эффективно препятствует достижению любых таких благ» [там же: 260; в источнике *курсив*, — М.К.]. Ареной проявления добродетелей является практика, под которой понимается «любая последовательная и сложная форма социально учреждённой кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности, реализуются в ходе попыток применения тех стандартов превосходств, которые подходят для этой формы деятельности и частично определяют её с тем результатом, что систематически расширяются человеческие силы в достижении превосходства, а также соответствующие концепции целей и благ» [там же: 255]. К сфере практики относятся искусства, науки, игры, политика в аристотелевском смысле, создание семьи и т. д. Главным во всех этих практиках является то, что их блага могут быть достигнуты только посредством «подчинения себя некоторой системе наших взаимоотношений с другими участниками практики» [там же: 260].

Эмотивистскому «Я», лишённому устойчивых добродетелей, А. Макинтайр противопоставляет нарративное «Я»: «...Допущение разговора о добродетелях означает допущение нарративного характера человеческой жизни» [там же: 197]. Человек не может стремиться к благу или добродетели в качестве индивида. Нарратив моей жизни может быть наполнен смыслом только через согласование его с нарративами других людей, в которые я включён на правах участника. Позволим себе большую цитату: «...Дело не просто в том, что различные индивиды живут в различных обстоятельствах; дело также в том, что все мы являемся носителями конкретной социальной тождественности. Я являюсь чьим-то сыном или дочерью, я чей-то двоюродный брат или дядя; я гражданин того или иного города, племени, нации. Отсюда то, что есть благо для меня, есть благо для того, кто воплощает эти роли. Как таковой, я унаследовал это прошлое моей семьи, моего города, моего племени, моей нации, и унаследовал различные долги, оправданные ожидания и обязательства. Они составляют данность моей жизни, мою моральную точку зрения. Это именно то, что придаёт моей жизни свойственную ей мораль» [там же: 297].

С точки зрения либерального индивидуализма, «я есть то, чем я выбрал для себя быть» [там же]. Это не предполагает ответственности за то, что сделали мои родители, моя страна,

мои соотечественники. Современный американец на этом основании отрицает свою ответственность за последствия рабства; современный немец отказывается признавать ответственность за Холокост и т. д. Однако, по мнению А. Макинтайра, подобная позиция демонстрирует моральную ограниченность либерального индивидуализма, поскольку прошлое продолжает оказывать влияние на настоящее и будущее: «...История моей жизни всегда воплощена в историю тех обществ, из которых я заимствую свою идентичность. Я родился с прошлым, и попытки отсечь себя от этого прошлого, в стиле индивидуализма, ведут к деформации моих нынешних отношений» [там же: 298].

Таким образом, единство практики связано с единством человеческой жизни: «...Практики всегда имеют историю и в любой данный момент то, чем является практика, зависит от её понимания, которое часто просится через многие поколения» [там же: 299]. Этим обусловлена роль традиций, посредством которых транслируются конкретные практики: «...Поиск индивидом своего собственного блага вообще и в обычных случаях направляется рамками контекста, определяемого...традициями, частью которых является человеческая жизнь... История практики в наше время вообще и обычно включена в большую и более длительную историю традиции и постижима только с учётом последней» [там же: 300]. Как можно заметить, все три концепции, на которых основана этика добродетели, — практики, нарративного единства человеческой жизни и традиции, — вступают в конфликт с либеральной этикой справедливости и требуют радикального преобразования всего современного общества<sup>2</sup>.

В отличие от М. Сэндела и А. Макинтайра, Чарльз Тейлор не склонен отрицать либерализм по существу. Напротив, он пытается найти точки пересечения в целях либералов и коммуитаристов, полагая, что некоторые из центральных утверждений либерализма заслуживают внимания, но должны быть очищены от ошибочных способов их аргументации [см., например: Тейлор 1998; Taylor 1990; Taylor 1991]. Такими ложными аргументами являются, прежде всего, либеральные концепции атомизированного индивида и нейтрального государства. Человек, в представлении Ч. Тейлора, есть существо, способное к самоинтерпретации, которая зависит от его общих ориентаций и привязанностей к концепциям блага, выраженным в языковой матрице сообщества. Моральные суждения и интуиции вполне доступны рациональному объяснению и обсуждению в контексте ценностных структур сообщества.

Общепринятые моральные интуиции Ч. Тейлор рассматривает в контексте трёх таких структур, или измерений моральной жизни: первая — наше отношение к другим людям (наше понимание их ценности и достоинства, нашего долга по отношению к ним); вторая — наши представления о достойной человеческой жизни; третья — наше понимание собственного достоинства или статуса. Согласно Ч. Тейлору, «структуры обеспечивают фон, явный или неявный, для наших моральных суждений, интуиций или реакций в любом из трёх измерений» [Taylor 1989: 26]. Знать ответ на вопрос «кто я?» означает понимать, где я нахожусь; моя личность определена обязательствами и идентичностью, которые обеспечивают диапазон значений, в пределах которых я могу определить, что является ценным, а что нет.

В этом контексте понятно, что либеральная свобода выбора, с точки зрения Ч. Тейлора, оборачивается пустотой, поскольку попытка рационально переопределить все социальные институты ничем не обусловлена, — вне социальных контекстов рациональный индивид не способен предпочесть один жизненный путь другому. Дело в том, что «проживание в обществе есть необходимое условие развития рациональности... или становления морального агента, в полном смысле этого термина, или становления полностью ответственного, автономного существа» [Taylor 1990: 191].

С этим связана тейлоровская критика либеральной концепции нейтрального государства, которой он, вслед за М. Сэнделом, противопоставляет «политику общего блага». Суть проблемы видится Ч. Тейлору в том, что нейтральное государство не в состоянии защищать

<sup>2</sup>По этой причине концепция А. Макинтайра получила название «революционный аристотелизм» [Blackledge, Knight 2011].

социальную среду, необходимую для развития способностей к самоопределению и выбору концепции блага. Подобное возможно лишь в том типе сообщества, которое поддерживается с «помощью политики общего блага», которую проводит государство, защищая господствующий образ жизни.

Коммунитаристская позиция Майкла Уолцера выразилась в критике поисков универсальной теории справедливости, в которых он увидел претензию на доминирование. Политический теоретик, согласно М. Уолцеру, не должен выходить за рамки своей культуры: «Мой аргумент — радикальный партикуляризм. Я не претендую на то, что сумел дистанцироваться от того социального мира, в котором живу. Один способ начать философское предприятие... — [занять] объективную и универсалистскую точку зрения. Тогда ты описываешь рельеф повседневной жизни издали, так что она теряет свои специфические очертания и принимает форму всеобщего. [...] Другой способ философствования заключается в том, чтобы интерпретировать для своих сограждан мир смыслов, которые мы разделяем; справедливость и равенство, очевидно, могут быть разработаны в качестве философских артефактов; но общество от этого не станет справедливым и эгалитарным» [Walzer 1983: XIV].

Аргументация М. Уолцера в некоторых аспектах напоминает доводы Ч. Тейлора и других коммунитаристов о социальном характере моральных понятий и языка. Прежде всего, значения любых благ, согласно М. Уолцеру, социально обусловлены, их ценность определяется сообществом в процессе интерпретации: «Отшельник едва ли мог бы понять значение благ или выяснить причину, по которой они считаются привлекательными или непривлекательными» [ibid.: 7–8]. Из этого следует, что значения благ будут различными в разных обществах. Поэтому претензии на «открытие» универсальных принципов справедливости антидемократичны по определению. Существует не одна сфера справедливости, для которой можно было бы раз и навсегда установить универсальные принципы, а несколько: в одну сферу входят деньги и предметы потребления на рынке; в другую — демократическое гражданство; в третью — образование; в четвертую — здравоохранение и т. д. Бессмысленно устанавливать равенство (как одну из форм справедливости) в каждой из этих сфер. Гораздо важнее разграничить эти сферы так, чтобы неравенство из одной сферы не проникало в другую. Например, рыночное неравенство не должно оказывать влияния в сфере образования или гражданства. В этом состоит суть «сложного равенства». Однако эта концепция имеет значение лишь для западных обществ. В других культурных контекстах могут быть значимы другие принципы справедливости.

Поэтому, вместо того, чтобы пытаться дистанцироваться от сообщества, в котором он живёт, философ должен эксплицитировать те значения, которые составляют его культуру. Это же касается и моральных принципов: они не располагаются в некоем мире идей, доступ к которому открыт только философу. Напротив, моральная аргументация связана с укоренёнными в культуре «общими пониманиями» [Walzer 1994]. Миром морали является мир повседневности и «будет лучше, если мы будем скорее исследовать его внутренние правила, императивы, соглашения и идеалы, нежели отстраняться от них в поисках универсальной и трансцендентной точки зрения» [Уолцер 1999: 15]. Тем самым, универсализму либеральной мысли М. Уолцер противопоставил партикуляризм коммунитаристской рефлексии.

### ***Проект «хорошего общества»: политический коммунитаризм***

На основе философских аргументов «высокого» коммунитаризма возникло течение, стремящееся воплотить коммунитаристские принципы в политической практике. Согласно американскому социологу Амитаи Этциони, люди стремятся к обществу, которое является «не просто гражданским, но хорошим» [Etzioni 2000: 11]. Современное общество, полагает А. Этциони, страдает от недостатка общинности («we-ness») и ценностей, которые может поддерживать только сообщество [Etzioni 1993: 26]. Это делает необходимым восстановление



морального и политического авторитета сообщества: «Времена требуют эпохи реконструкции, в которую мы снова сделаем акцент на „мы“, на общих ценностях, на духе сообщества» [ibid.: 25]. Этим обусловлена значимость, которую А. Этциони придаёт сообществам: они «обеспечивают чувства привязанности, которые превращают людей в коллективные образования, напоминающие расширенные семьи. ...Они передают общую моральную культуру (ряд общих социальных значений и ценностей, которые характеризуют то, что сообщество считает добродетельным versus недопустимым поведением) от поколения к поколению, а также переформулируют эти моральные рамки день за днём» [Etzioni 2000: 15].

При этом, как и М. Сэндел, А. Этциони оговаривается, что речь идёт не о подавлении индивидуальности коллективными формами, но о необходимости найти средний путь между двумя этими крайностями: «Мы стремимся к разумному соединению личного интереса, самовыражения и обязательств перед сообществом, прав и обязанностей, „меня“ и „нас“. ...Здоровое стремление к сообществу должно *сочетаться* со здоровой ориентацией на индивидуальные потребности и интересы, которая уже хорошо реализована» [Etzioni 1993: 26]. Таким образом, речь идёт не о доминировании сообщества над интересами индивида, но о поиске «третьего пути», сочетающего крайности индивидуализма и холизма.

В небольшой книге «Третий путь к хорошему обществу» [Etzioni 2000] А. Этциони в числе основных признаков «хорошего общества» назвал следующие. Это такое общество, «в котором люди рассматривают друг друга как цели в себе, а не просто как средства; как целостных личностей, а не как фрагменты; как членов сообщества, связанных узлами привязанностей и обязательств, а не только как работников, покупателей и продавцов или даже сограждан» [ibid.: 11]. Это общество, в котором неотъемлемые личные права *сочетаются* с социальной ответственностью друг за друга. Это общество, в котором сбалансированы частично несовместимые элементы: государство, рынок и сообщество. Правительство в данном обществе рассматривается не как проблема (как это принято в либеральной традиции) и не в качестве решения, но как один из партнёров хорошего общества. Понятно, что для реализации этих принципов представители сообщества должны обладать определёнными добродетелями, среди которых А. Этциони особенно выделяет самообладание, самодисциплину, взаимное уважение и т. д.

### Заключение

В рамках статьи невозможно раскрыть всё богатство проблематики коммунитаристской мысли. Мы сосредоточились лишь на тех её аспектах, которые значимы в рамках аналитической модели «базовые идеологические концепты — ассоциированные с ними моральные фреймы». Подводя итог нашему рассмотрению, отметим следующее.

Наверное, ни в одной другой политической идеологии моральные фреймы не близки к своему первоначальному значению — когнитивных структур, — как в коммунитаризме. Высокий теоретический уровень дебатов коммунитаристов и либералов, анализ самых глубоких философских оснований современного общества, критика рационалистических и индивидуалистических представлений о человеке привели участников дискуссии к необходимости анализировать сами структуры знания о моральных аспектах жизни человека и сообществ, в которых он рождается, живёт и умирает. В ходе дискуссии было сформулировано чёткое противопоставление «мы» — «они» по основанию ценностных и когнитивных различий в понимании человека и общества. И, хотя говорить о сформировавшемся «мы» в философском течении коммунитаризма не всегда корректно по той причине, что ведущие теоретики данного направления отказываются от ярлыка «коммунитарист» и претендуют (что характерно для любой идеологии) на выражение не идеологически контекстуального, но «истинного» знания, тем не менее, достаточно чётко локализовано «они» — либералы.

В этом контексте «либералы» представлены в качестве носителей ключевых концептов свободы, права и справедливости, которым противопоставляются концепты сообщества, благо и добродетели. Либеральный индивид характеризуется фреймами неисторичности, абстрактной и инструментальной рациональности, асоциальности и субъективизмом в моральных суждениях. Единственными носителями его непрерывности являются тело и индивидуальная память. Отрыв от социальных связей, коллективной истории и неустойчивость морального субъективизма делают этого индивида легко подверженным манипуляции. Коммунитарная (или «истинная») личность, напротив, исторически конкретна, её ценности, цели и идентичность социально обусловлены, поэтому ей приписываются фреймы гражданственности, ответственности за дела сообщества, взаимного уважения, привязанности, дружбы, доброжелательности и т. д.

Особенно ярко мотивирующая функция моральных фреймов проявилась в политической версии коммунитаризма, а именно в проекте «хорошее общество» А. Этциони. Этот концепт амбивалентен: для реализации «хорошего общества» необходимо моральное воспитание его представителей и, наоборот, «хорошее общество» воспитывает в индивидах нужные добродетели посредством публичного обсуждения моральных стандартов, вовлечения в гражданскую жизнь, в процессы принятия общественно значимых решений, участия в делах общества и т. д. Тем самым «хорошее общество» есть не только политический проект, который нужно воплотить в жизнь, но и условие воспитания «хорошего гражданина».

---

Дмитриев Т.А. 2005. Аласдер Макинтайр: мораль после добродетели. — *История философии*. Вып. 12. — Москва: ИФ РАН. — С. 90–122.

Дмитриев Т.А. 2009. Коммунитаризм. — Хёффе О., Малахов В.С., Филатов В.П., Дмитриев Т.А. (ред.). *Современная западная философия. Энциклопедический словарь*. — Москва: Культурная революция. — С. 17–20.

Кашников Б.Н. 2004. Коммунитаризм как критика либеральной справедливости. — Кашников Б.Н. *Либеральные теории справедливости и политическая практика России*. — Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого. — С. 186–211.

Кимлика У. 2010. *Современная политическая философия: введение*. — Москва: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики. — 592 с.

Макинтайр А. 2000. *После добродетели: Исследования теории морали*. — Москва, Екатеринбург: Академический Проект, Деловая книга. — 384 с.

Ролз Дж. 1995. *Теория справедливости*. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та. — 536 с.

Сэндел М. 1998. Либерализм и пределы справедливости. — *Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. — Москва: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция. — С. 191–218.

Сэндел М. 2013а. *Справедливость. Как поступать правильно?* — Москва: Манн, Иванов и Фербер. — 352 с.

Сэндел М. 2013б. *Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения свободного рынка*. — Москва: Манн, Иванов и Фербер. — 256 с.

Тейлор Ч. 1998. Пересечение целей: Спор между либералами и коммунитаристами. — *Современный либерализм: Ролз, Бёрлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон*. — Москва: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция. — С. 219–248.

Уолцер М. 1999. *Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века*. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги. — 360 с.

Уолцер М. 2000. *О терпимости*. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги. — 160 с.

- Уолцер М. 2006. Сферы привязанности. — *Логос*. — № 2 (53). — С. 128–129.
- Этциони А. 2004. *От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям*. — Москва: Ладомир. — 384 с.
- Blackledge P., Knight K. (eds.). 2011. *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelism*. — Notre Dame: University of Notre Dame Press. — 365 p.
- Etzioni A. 1993. *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. — New York: Crown Publishers, Inc. — 323 p.
- Etzioni A. 2000. *The Third Way to a Good Society*. — London: Demos. — 63 p.
- Forst R. 2002. *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. — Berkeley & Los Angeles: University of California Press. — 347 p.
- Frazer E. 1999. *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. — Oxford, New York: Oxford University Press Inc. — 279 p.
- MacIntyre A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* — Notre Dame: University of Notre Dame Press. — 411 p.
- MacIntyre A. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. — Chicago & La Salle: OPEN COURT. — 172 p.
- MacIntyre A. 2006. *Selected Essays. Vol. 1. Ethics and Politics*. — Cambridge: Cambridge University Press. — 239 p.
- Mulhall S., Swift A. 1996. *Liberals and Communitarians*. — Malden: Blackwell Publishing. — 364 p.
- Sandel M.J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. — Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press. — 417 p.
- Sandel M.J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. — Cambridge: Cambridge University Press. — 231 p.
- Sandel M.J. 2005. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. — Cambridge & London: Harvard University Press. — 292 p.
- Taylor C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. — Cambridge: Harvard University Press. — 601 p.
- Taylor C. 1990. *Philosophical Papers. Vol. 2. Philosophy and the Human Sciences*. — Cambridge, New York: Cambridge University Press. — 340 p.
- Taylor C. 1991. *The Ethics of Authenticity*. — Cambridge: Harvard University Press. — 142 p.
- Walzer M. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. — New York: Basic Books. — 346 p.
- Walzer M. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. — Notre Dame & London: University of Notre Dame Press. — 105 p.