

ПЕРСПЕКТИВА ПРИХОДСКОЙ КОЛОКОЛЬНИ ПРОТИВ СТАТУИ СВОБОДЫ: К ПОЛЕМИКЕ МЕЖДУ КОММУНИТАРИСТАМИ И РОЛЗОВЦАМИ

С.Г. Чукин

*Санкт-Петербургский военный институт
внутренних войск МВД России*

«Философия, - продолжал Пигасов, - высшая точка зрения! Вот еще смерть моя, эти высшие точки зрения. И что можно увидеть сверху? Небось, коли захочешь лошадь купить, не с каланчи на неё смотреть станешь!»

И.С. Тургенев. Рудин

Последняя четверть двадцатого века ознаменовалась для философии двумя событиями, которые повлияли на её дальнейшее развитие, стали своеобразной точкой бифуркации. Но если о первом из них, – постмодернизме, – написаны горы литературы, работы западных гуру постмодерна переведены на русский язык, а быть постмодернистом до недавнего времени считалось очень модным, то второе осталось почти незамеченным российским философским сообществом. Речь идет о дебатах, развернувшихся вокруг книги американского философа Джона Ролза «Теория справедливости» и приведших к оформлению коммунитаризма – популярного на Западе социально-философского течения, в рамках которого предпринимаются попытки создания нормативной теории общества. Постмодернизм и коммунитаризм – это разные способы реакции на одну и ту же особенность западной культуры – тотализирующий универсализм. Постмодернисты (постструктуралисты) выступили с убийственной критикой «проекта модерна», обвинив его в том, что он явился, по сути, философской основой тоталитаризма всех мастей. Причем этот тоталитаризм, как настойчиво утверждали М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делёз, был «запрограммирован» в новоевропейском разуме, явился неизбежным следствием его природы. Отсюда вывод: разум – это власть, насилие, диктат общего над единичным, целого над частью. Спасением от этих напастей может быть только отказ от разума как верховной инстанции и признание радикальной гетерогенности мира, плюрализма рациональностей как единственно нормального состояния бытия.

Коммунитаризм единодушен с постмодернизмом в том, что современные общества переживают кризис, проявляющийся в десолидаризации, утрате идентичности, источников легитимации и в разрушении общих ценностей. Причину этого кризиса он усматривает в идеологии либерализма и неолиберализма с её ядром – индивидуализмом. Коммунитаристы так же, как и постмодернисты, призывают к отказу от всеохватывающих социальных форм и ратуют за реанимацию статуса и ценностей сообщества (community). Но, в отличие от постмодернистов, они не пользуются техникой деконструкции, составляющей основу методологии последних, и, более того, они признают формирующую, то есть, по сути, тотализирующую функцию сообществ по отношению к индивиду. А это – «красная тряпка» для любого, мало-мальски себя уважающего постмодерниста.

Постмодернисты и коммунитаристы сходятся в главном – в толковании разума. О постмодернистской критике разума сказано много. Результирующая этой критики такова: единого, всеохватывающего разума, выступающего в качестве общего знаменателя, третьей инстанции, мета-дискурса – не существует. Жизнь на самом деле представлена множеством отдельных типов рациональности, имеющих собственные истоки, логику функционирования и развития и цель. Между собой эти типы рациональности могут связываться лишь произвольно, ситуационно, и их отношения являются координирующими, а не субординирующими. Для обоснования своего диагноза постмодернисты ссылаются на историю разума и на результаты его опредмечивания: кризис современного мира есть, по их мнению, следствие господства так называемых «мета-нарративов», в число которых включается идеология Просвещения, гегелевский историзм и марксизм. Любые «-измы» – это попытка монополизации права на истину, которая, на самом деле, по справедливости, должна быть объектом свободной конкуренции. Появление постмодернизма было следствием длительной истории и традиции критики разума, которая началась еще с Ницше, а вехами стали «Идеология Просвещения» Адорно и Хоркхаймера, работы позднего Фуко и других французский постструктуралистов. То, что выплеснулось на поверхность в 80-90-е годы – вполне ожидаемый результат.

Коммунитаристы также критикуют разум, но делают это по другой причине. Для них он ассоциируется с ясностью, прозрачностью, калькулируемостью жизни, её «расколдовыванием». Разум выступает в качестве средства установления господства над жизнью через её прояснение и, в определенном смысле – упрощение. Логика рационализации приводит к выявлению предельного единичного объекта, который понятен, предсказуем, доступен манипулированию. В обществе таким объектом является индивид, который выступает в качестве основания общественной жизни, её «кирпичика». Вся общественная жизнь строится этим сознательным и самодостаточным индивидом как форма совместной жизни, нацеленная на обеспечение частных интересов. Права и свободы такого индивида образуют исходный пункт и цель политико-правовой

доктрины либерализма, господствовавшей на Западе в течение последних трехсот лет, но в середине XX века столкнувшейся с серьезными теоретическими и практическими трудностями. Коммунитаристы видят главную теоретическую проблему либерализма в слабости его социальной теории, в которой почти не просматривается связь с онтологией общественной жизни, а социально-философский дискурс подменен социологическим. Как следствие – игнорирование нормативных структур, исключение ценностей из состава обществообразующих факторов. Это привело к кризису справедливости, которую коммунитаристы считают «цементом» общественной жизни.

Справедливость явилась кончиком нити, потянув за который коммунитаристы поставили амбициозную задачу распутать весь клубок общественных проблем. О результатах можно спорить, однако бесспорным является то, что дискуссия между ними и приверженцами либерального проекта способствовала переходу общественнознания на более высокий уровень в понимании и постановке проблем постсовременного общества.

Предыстория. Проект Ролза

Коммунитаризм появился как «незапланированный ребенок» дискуссии, которая, с разной степенью активности, с 30-х годов XX столетия, велась в западной либеральной мысли по вопросу о границах государственного вмешательства в хозяйственную жизнь. Джон Кейнс настаивал на том, что государство во время рецессии должно усиливать свои функции, а также более активно влиять на распределение общих благ. Милтон Фридман утверждал, что именно это привело к дискредитации либерализма, поскольку на него стали возлагать ответственность за чрезмерную централизацию, сопровождавшуюся усилением бюрократии и ростом коррупции. Фридман предложил возвратиться к модели действительно либерального государства, которое придерживалось бы задач, сформулированных еще Локком, а именно: защите свободы в строго определенных и ограниченных рамках, особенному вниманию к тем, кто не может действовать самостоятельно и ответственно. Вмешательство в экономику, по Фридману, оправдано лишь в том случае, если оно преследует цель защиты рыночной свободы, в частности, от монополизма.

Особую роль в указанной дискуссии сыграла книга Джона Ролза «Теория справедливости», которую он опубликовал в 1971 году¹. За короткое время она оказала сильнейшее влияние на практическую философию в США, а затем в Европе, и способствовала оформлению коммунитаризма. Учитывая проблемы, переживаемые современным либерализмом, Ролз предложил обновленные теоретические основы либеральной демократии, уделив большое внимание социальным вопросам. Он исходил из того, что важнейшей добродетелью социальных институтов является справедливость, и именно кризис в её понимании и

¹ Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Harvard University Press, 1971. - Русский перевод: Ролз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. В.В.Целищева. - Новосибирск.: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995.

институционализации лежит в основе трудностей, переживаемых либерализмом. Не вдаваясь в разбор многочисленных концепций справедливости, Ролз отталкивается от традиции общественного договора и задается вопросом: какое социально-политическое устройство выберут люди, если будут решать свободно и беспристрастно?

В качестве предпосылки для действительно свободного решения Ролз предложил сценарий собрания, в котором каждый его участник будет находиться под так называемой «пеленой неведения». То есть, он будет выбирать, не зная, кто он такой: мужчина или женщина, богатый или бедный, здоровый или инвалид, светлокожий или африканец. При этом он будет обладать одинаковыми с другими знаниями об основополагающих принципах хозяйственной организации, устройстве общества, политической и правовой жизни. Ролз хотел показать, что общества, созданные при соблюдении указанных условий, с высокой степенью вероятности будут справедливыми. В первую очередь эта надежда основывалась на том, что партикулярные интересы тех, кто обладает правом на принятие решения, игнорируются, а за основу выбора берутся универсальные ценности. Предметом выбора являются социальные институты и их взаимодействия, права и обязанности отдельных лиц и распределение благ среди тех, кто участвует в общественной жизни. Иными словами, речь идет об основных структурах общества. Принудительно предписывается только форма, в которой предлагаются эти основные структуры: первым шагом к справедливому обществу является установление публично признанных высших принципов, которые имеют значение для всех и всегда. Ролз называет это публично признанной концепцией справедливости.

Находясь под «пеленой неведения» участники договора согласны в том, что население, в подавляющей массе, интересуется главным образом своими собственными делами и довольно существующей концепцией справедливости, поскольку проблема распределения в ситуации умеренного дефицита благ решается вполне удовлетворительно. Кроме того, в распоряжении участников имеется набор концепций справедливости, из которых они могут выбирать. Это:

- концепция самого Ролза;
- классические теории справедливости, среди которых особенно выделен утилитаризм;
- концепции, в которых утилитаристские идеи смешаны с либертарианскими;
- интуитивистские и эгоистические концепции.

Ролз рассматривает три стратегии, которые могут поспособствовать выбору из этих возможностей:

- стратегия «максимина», ведущая к выбору лучшей альтернативы из худших;
- стратегия «максимакса», позволяющая выбрать из хороших альтернатив лучшую;
- стратегия максимизации пользы, в соответствии с которой результаты реализации той или иной альтернативы тщательно взвешиваются, и на основании этого предлагается результирующая.

Стратегия максимина связана с определенными рисками: участник договора может, к примеру, решить в пользу абсолютной монархии, поскольку не исключено, что он сам станет монархом. И при этом проигнорировать то обстоятельство, что при абсолютизме только один единственный человек обладает всей полнотой власти, а все остальные – подданные. Против стратегии максимизации пользы говорит то, что истинность и ценность результата вряд ли могут быть точно взвешены. Тем более, что консервативно настроенных людей отпугивают возможные риски.

Таким образом, остается стратегия «максимакса». Применяя её, Ролз выбрал два принципа, составляющих основу публично признанной концепции справедливости:

- принцип равенства, устанавливающий, что каждый человек имеет одинаковые с другими основные права и свободы;
- принцип различия, допускающий экономическое и социальное неравенство лишь при двух условиях: во-первых, оно должно быть связано с должностями и позициями, которые открыты для всех при условии честного равенства шансов, и, во-вторых, оно должно вести к выгоде наименее преуспевших членов общества.

В обобщенном виде это выглядит так: Все первичные блага общества, – свобода и возможность благополучия и богатства, а также право на самоуважение, – должны быть распределены равно, если неравное распределение одного или нескольких из этих благ не идет на пользу кому-либо из обездоленных.

Ролз утверждал, что указанные принципы надежны в исполнении, так как они ни для кого не являются непосильными, и скорее поддерживают людей, поскольку ведут к благу отдельного человека. Кроме того, эти принципы гарантируют каждому самоуважение и улучшают социальную кооперацию. Он считал свою теорию интуитивно понятной: предложенные принципы распределения общих благ являются очевидными каждому, поскольку объясняют, почему лучше довольствоваться меньшим, и почему большее не всегда является лучшим.

После установления принципов справедливости «пелена неведения» частично спадает, появляются политические, экономические и правовые знания, позволяющие создать конституцию. По мере расширения и углубления знаний,

«пелена неведения» спадает полностью, и жизнь продолжается в новых общественных формах.

Коммунитаристская альтернатива

Первые десять лет обсуждение ролзовской концепции сводилось, в основном, к восторженным комментариям, прояснению и популяризации её базисных положений. Была, конечно же, и критика: соратники по партии – неолибералы и либертианцы – упрекали Ролза в том, что он слишком упрощенно трактует общие блага, понимая их как «с неба упавшую манну» и допуская существенное вмешательство в права собственности. Но это был, так сказать, внутрисемейный спор. Ситуация изменилась после того, как Майкл Сэндел в 1982 году опубликовал книгу «Либерализм и пределы справедливости», в которой содержалась очень жесткая критика Ролза². Она была направлена на онтологические и методологические основы его теории, и велась с внешних по отношению к либерализму позиций. Затем, с небольшим разрывом во времени появляются работы Алесдаира Макинтайра, Чарльза Тейлора и Майкла Уолцера, направленность и содержание которых перекликалось с исследованием Сэндела, и позволило позже объединить их под общим названием «коммунитаристов». Основанием для такого наименования стала убежденность указанных авторов в том, что только будучи членом языкового, этнического, религиозного, культурного сообщества (community), человек в состоянии отыскать и сформулировать работающие принципы справедливости. В сообществе господствуют определенные, разделяемые всеми его членами ценности, моральные представления и традиции, а также общая концепция блага, которые должны быть «имплантированы» в состав концепции справедливости. Ролз и его последователи, которых я называю «ролзовцами», напротив, считали, что в современной ситуации радикального ценностного (культурного) плюрализма только всеобщий принцип равных прав, свободы и возможностей может служить в качестве нормативного масштаба, с которым должна соизмеряться общественная справедливость.

Майкл Сэндел о «несвязанной Самости»

Сэндел начинает свою критику с напоминания о том, что либерализм, на поддержание которого направлен проект Ролза, придает особое значение справедливости, честности и индивидуальным правам. При этом, под справедливым обществом понимается такое, которое не пытается навязывать своим членам определенные ценности, цели и требования, а создает для них возможность следовать своим целям, при условии, что те согласуются со свободой всех. Поэтому принципы, которыми регулируется либеральное общество, не предполагают

² Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. – Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1982.

определенной концепции блага, а опираются на право. Иными словами, справедливое общество является справедливым не из-за какой либо цели или ориентира, но из-за его отказа изначально делать определенный выбор между конкурирующими целями и ценностями. Посредством своей конституции и законов справедливое общество создает себе границы, внутри которых граждане могут следовать своим собственным ценностям и целям до тех пор, пока это не нарушает свободы других участников общественного договора. Постулируемый либерализмом приоритет права перед благом направлен, во-первых, против утилитаризма, поскольку исключает возможность приносить индивидуальные права в жертву общему благу, и, во-вторых, против многочисленных идеологических концепций, которые основывают справедливость на тех или иных представлениях о «хорошей жизни». По убеждению Сэндела, в основе философии либерализма в целом, и его ролзовской версии в частности, лежит вполне определенное представление о личности, которое Сэндел характеризует как концепцию «несвязанной самости»³. На неё и направлено острое сэнделовской критики Ролза.

Истоки ролзовской концепции личности Сэндел усматривает в философии Канта, в частности, в его понятии трансцендентального субъекта, которое является условием возможности морального закона. Проект Ролза состоял в том, чтобы поддержать и развить моральное и политическое учение Канта, заменив сложности немецкого языка Канта, упрощенной метафизикой, более близкой англо-американскому натурализму: «Для того, чтобы актуализировать кантову концепцию справедливости, желательно освободить его учение от укорененности в трансцендентальном идеализме и дать его процедуральное истолкование с помощью конструкции первоначального состояния (внутри разумных эмпирических рамок)⁴. Первоначальное состояние должно дать то, чего не в состоянии предоставить трансцендентальный аргумент Канта, а именно – мирское обоснование приоритета права перед благом.

«Пелена неведения», под покровом которой находятся индивиды в первоначальной ситуации заключения договора, предполагает, по Сэнделу, что самость этих индивидов ничем не связана. Иными словами, если человек может делать выбор, будучи покрытым «пеленой неведения», то это означает, что сущность человека не находится в непосредственной связи с его целями. Эта дистанция между самостью и её целями свидетельствует, что никакое намерение, цель или обязанность не могут быть настолько значительными, что их наличие или отсутствие может поставить под сомнение самость как таковую. Для Ролза значение имеет только способность индивида выбирать между целями, не обращая внимания на существующий порядок, традиции или свой статус. Человек оказывается в определенной дистанции по отношению к общественной среде и не в состоянии следовать своим ценностным установкам.

³ Sandel M. Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 20

⁴ Rawls J. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt/M, 1992. S. 75.

Сэндел считает существенным недостатком теории Ролза принцип различия, который, в качестве составной части его учения о справедливости, означает, что социальное и экономическое неравенство оправдано лишь в том случае, если дает какое-либо преимущество обездоленным членам общества. В интерпретации Сэндела содержание этого принципа выглядит следующим образом: распределение талантов или таких личных качеств, как сила и интеллектуальные способности, с моральной точки зрения, является случайным «даром судьбы», а потому преимущества, которые человек получает от них, незаслуженны. Следовательно, таланты и доходы от них должны быть общим достоянием. Это обоснование Сэндел опять сводит к постулируемому Ролзом различию между личностью и её свойствами. Он ставит под сомнение вывод, согласно которому, из того, что отдельный индивид не имеет морального права на указанные выше преимущества от своих талантов, с неизбежностью следует, что права на них имеет определенное общество. Ведь принадлежность к одному из обществ является таким же случайным, как и обладание талантом. Чтобы оправдать эти притязания, требуется моральный союз тех, для кого выгода от общей пользы была бы очевидной. Сэндел спрашивает: Откуда этот союз возьмется в обществе, которое основывается исключительно на принципах свободы и равенства? Если пользу от преимущества извлекают лишь другие партнеры по договору, то в таком случае призыв к всеобщему благу есть вмешательство в свободу изначально обделенных членов общества. Необходимо, скорее, чтобы извлекающие пользу индивиды были членами сообщества, которое обеспечивает идентичность тех, кто имеет выдающиеся успехи и чтобы их отношения могли быть сведены к глубоким связям в определенном сообществе. Поэтому, делает вывод Сэндел, принцип различия требует общинных моральных обязательств, которые глубоко укоренены в личности каждого индивида, влияют на его самость. Следовательно, нужно выбирать между тезисом Ролза о несвязанной самости, которая не имеет глубоких общинных связей, и принципом различия, который, по убеждению Сэндела, имеет смысл только при наличии таких связей. Если следовать Ролзу, то этот человек должен выбирать из уже наличествующих целей, которые подвергаются процедуре своеобразной рациональной «инвентаризации». Для свободной воли и действительного выбора не остается места. Выбор этот существенным бременем ложится на конкретного человека, который не находится за «пеленой неведения», а живет в мире конкурирующих целей и ценностей.

Сэндел видит выход из этой затруднительной ситуации в возрождении и обновлении республиканской традиции. Выступая с курсом лекций в Венском институте антропологии, он уточняет некоторые положения своей полемики с Ролзом. Суть спора, пишет он, не в самом принципе приоритета права над благом, а в трактовке этого принципа. Ролз признает связь между благом и правом, однако ограничивает представления о благе традициями западного политического сообщества. Благо как некий всеобъемлющий принцип обществен-

ной жизни, влияющий на право, он исключает. Сэндел говорит, что на самом деле связь между правом и политикой, с одной стороны, и общими представлениями о благе существует, и более того, она реализована в республиканизме как одном из типов политической культуре США⁵.

На критику Сэндела последователи ответы со стороны ролзовцев, а затем и самого мэтра. Эмми Гутман, соглашаясь, в принципе, с возражениями Сэндела относительно антропологических предпосылок теории Ролза, считает, что они не имеют решающего значения для той теоретической плоскости, где располагается теория справедливости. Гутман использовала для оправдания Ролза исторический аргумент⁶. Разрушение традиционной картины мира привело, как она считает, к возникновению ситуации, когда конфликт представлений о благе становится нормальным случаем в жизни людей. Это потребовало от зарождающегося либерального порядка создания таких условий, при которых индивид имел бы возможность самостоятельно и свободно определять свои жизненные цели. Поэтому ответ на нормативный вопрос о том, как должно быть устроено в моральном отношении общество, следует давать не через конструирование подходящего понятия человеческой личности, а исходя из адекватного определения исходной исторической ситуации. Поскольку уже невозможно предложить всеохватывающие ценностные убеждения для моральной интеграции политического сообщества, то высшая добродетель общества состоит в том, что каждый его член наделяется равными правами на те элементарные свободы и социальные блага, которые делают для него возможной автономное обнаружение своих жизненных целей. Справедливость в смысле принципа равных прав и свобод возникает, по убеждению Э.Гутман, не из нормативного состояния примата общего блага, а только из учета того исторического обстоятельства, что единственным содержанием такого общего блага сегодня становится цель индивидуальной самореализации.

Сам Ролз, в ряде статей, появившихся после «Теории справедливости», попытался дать договорной ситуации, из-за которой было сломано много критических копий, более сильное историческое истолкование, с тем, чтобы она приняла характер универсально значимого мысленного эксперимента. В качестве личностей, которые при нормативных ограничениях «пелены неведения» должны принять участие в дискуссии по поводу устройства общества, он предполагает уже не абстрактных субъектов, наделенных только рациональной способностью, но конкретных граждан государства, сформировавших свою мораль в традициях западной демократии. Особенно отчетливо эти изменившиеся, подчеркнута политические, притязания ролзовской теории справедливости выражены в его статье «Справедливость как честность: политическая, но не метафизическая»⁷. Договорное соглашение трактуется, с учетом этого уточнения, как

⁵ Sandel M. Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend. Wien. Passagen-Verlag, 1995. S. 14-15

⁶ Gutmann A. Communitarian Critics of Liberalism, In: Philosophy and Public Affairs, 1985. Vol. 14. P. 310.

⁷ Rawls J. Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt/M, 1992. S. 255.

демократическая процедура, обосновываемая только в коллективно разделяемых ценностных убеждениях западной демократии. Это означает, что граждане современного западного общества принимают нормативные ограничения договорной ситуации как приемлемое выражение морального идеала, который они имеют, несмотря на фактическое различие представлений о благе, наряду со справедливой системой общественной кооперации. Таким образом, признанием контекстуальной обращенности «оригинальной позиции» к конкретной нравственности демократически устроенного общества, Ролз дезавуирует антропологическую критику Сэндела, поскольку теперь человеческий субъект уже не истолковывается как самость, у которой отсутствуют ценностные связи, приобретенные через коммуникацию.

На критику Сэнделом принципа различия, Ролз возражает, что общественная солидарность и лояльность возникают вовсе не на основе согласия относительно какой-либо концепции блага. Они образуются через широкое публичное согласие относительно концепции политической справедливости, а также через стабильный и всесторонний консенсус отдельных социальных групп. Таким образом, общим благом являются принципы справедливости, а их применение выступает в качестве общей цели. Ролз, тем самым показывает, что кооперация может возникнуть и существовать в социальном пространстве, в котором наличествуют и конкурируют различные представления о «хорошей жизни». Для этого лишь необходимо придерживаться принципа первичности права (справедливости) над благом.

Именно этот принцип стал одним из центральных пунктов дальнейших дебатов и привел к окончательному оформлению коммунитаристской платформы. Отчасти уже Сэндел, но в большей степени А. Макинтайр и М. Уолцер, обратили внимание на тот факт, что достаточный моральный ресурс, необходимый для существования, в том числе и либерального государства, не может сформироваться в обществе, живущем на индивидуалистических установках. Разногласия по принципиальным для общества вопросам, таким как применение смертной казни, аборт, эвтаназия, границы социального государства, показывают, что коренная причина этих разногласий – непонимание природы морального устройства общества. Коммунитаристы настаивают на том, что эффективная мораль не может быть сформирована вне рамок небольших локальных сообществ (коммун), в которых индивид получает решающую долю своей идентичности. Сообщество образует границы, в которых существуют моральные блага, и оно же принуждает индивида к моральному поведению.

Наиболее полно и последовательно связь сообщества и морали проанализирована в трудах Алесдаира Макинтайра.

Алесдаир Макинтайр: справедливость как производная от практической рациональности

В качестве философа политики и морали Макинтайр стал известен с 1981 года, когда вышла его книга «После добродетели»⁸. До этого его знали в основном как автора работ по истории этики, католической философии и метафизике. Творческая эволюция Макинтайра шла от марксизма к католицизму, от Аристотеля к Фоме Аквинскому. Его политическую философию отличает последовательная антипатия к современному капиталистическому миру, самой характерной чертой которого он считает отсутствие морального кодекса, недостаток подлинного сообщества и значимого смысла жизни. Он обращается к идеалу греческого полиса и к философии Аристотеля, чтобы показать альтернативный современному образ жизни, сопряженный с разделяемым большинством граждан ценностным сообществом. Именно жизнь в таких сообществах способна наделить людей сознанием полноты своего индивидуального бытия.

Макинтайр убежден, что изучение работ прошлых философов не принесет никакой пользы, если не учитывать одного принципиального обстоятельства: философские (в широком смысле этого слова) прозрения этих мыслителей являются плодом индивидуальных интеллектуальных усилий людей, живущих в определенном духовном и социальном контексте. Философы всегда ищут решения не вечных и универсальных, а свойственных их времени и их культуре проблем. Макинтайр считает, что не существует этики, которая не была бы этикой какого-то специфического общества. Что философы делают в первую очередь, – это изучают фактический мир, в котором они живут, его политику, традиции, социальную организацию, семью и пытаются при этом найти идеи и ценности, которые лежат в основе образа жизни и социальных институтов. Потому что простые члены общества этого сделать не в состоянии. Философы же могут исследовать не только идеи, ценности и принципы, определяющие феноменологию жизни, но они способны также разъяснить последствия принятия тех или иных ценностных установок. Невозможно пытаться стать на внешнюю, объективную точку зрения и при этом предложить этику для конкретного, специфического общества.

Для объяснения того, почему дискуссии по моральным вопросам в современном обществе ведутся с таким ожесточением и почему это общество оказывается совершенно неспособно к достижению согласия в области этики, а предпочитает пребывать в состоянии морального хаоса, Макинтайр использует метафору, которую некоторые его критики ставят в один ряд с платоновской метафорой пещеры. В аллегории, напоминающей научно-фантастический роман Уолтера Миллера «Гимн Лейбовичу», Макинтайр воображает череду экологических бедствий, настраивающих людей против ученых-естествоиспытателей.

⁸ MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. - Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1981. Русский перевод: Макинтайр А. *После добродетели: Исследование теории морали*. Пер. с англ. В.В.Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000

телей: повсеместно вспыхивают бунты, лаборатории сжигаются дотла, физиков линчуют, книги и инструменты уничтожены. К власти приходит невежественное политическое движение, запретившее науку и заключившее ученых в тюрьму. Позже начинается обратная реакция, новая, просвещенная власть пытается восстановить науку, но сталкивается с тем, что это невозможно. Все, что имеется в её распоряжении – это фрагменты теорий, неполные описания опытов, разрозненные инструменты, предназначение которых неизвестно, главы из книг, порванные и разрозненные страницы статей.

Сходство с людьми платоновской пещеры призвано оттенить то, что характерно для жителей этих двух эпох: непонимание, что они живут в своеобразном эпистемологическом аду, в Вальпургиевой ночи запутанных понятий, пустых мнений и бесплодных идей. Но когда обитатели пещеры антиутопии Макинтайра появляются на свет, они видят не Солнце идеального мира, а простые черепки и фрагменты прошлого, разбросанные в беспорядке, без всякой надежды на новое соединение. Тем не менее, эти фрагменты прошлого повторно воплощены в наборе методов, используемых в физике, химии, биологии. Взрослые спорят о соответствующих достоинствах теории относительности, эволюционной биологии, теории флогистона, несмотря на то, что имеют о них лишь общее представление. Дети заучивают наизусть некоторые фрагменты периодической таблицы и как какое-то колдовство преподносят некоторые из теорем Эвклида. Никто, или почти никто, не понимает, что делает, ибо контексты, для которых создавались и формулировались теории прошлого, безвозвратно утеряны. Примерно так же выглядит, по убеждению Макинтайра, состояние дискуссии по моральным вопросам. Вера в моральные рассуждения подорвана различными катастрофами, в том числе и скрытыми, и все, что мы сейчас имеем – это слова «хороший», «моральный», «полезный», оторванные от контекста и превратившиеся в реликвии. Таким образом, люди современности живут подобно пещерным людям, используя для сложной моральной беседы грубые орудия, созданные в каменном веке и пригодные только для него.

Важным свойством диалога по моральным проблемам Макинтайр считает способность поддерживать целостность и честность собственной позиции. По действующим сегодня правилам это не так просто: многие полагают, что спор с либерализмом есть все же спор в пределах либерализма. Сам либерализм заинтересован в этом и всячески пытается представить обозначившиеся разногласия как внутренние споры между консервативным и радикальным лагерем. Макинтайр пытается развеять эту иллюзию, утверждая, что она не в состоянии скрыть внутреннюю катастрофу, приведшую к моральной философии пещеры: хотя логический позитивизм в качестве философского направления уже утратил свое значение, либеральная культура все еще использует этику утилитаризма для укрепления индивидуалистических чувств и мнений. По этой причине либерализм обращает внимание на общественное мнение по моральным проблемам, ибо он по-прежнему сводит эти проблемы к мнениям, которые можно изучать

путем различных опросов, выявляя самые массовые из них. По этому поводу Макинтайр замечает: никто не сможет аннулировать десять заповедей, указывая на количество убийств в Детройте, число разводов в Рено или посещаемость церкви в Пеории.

Развилкой пути, от которой пошла линия, приведшая к нынешнему моральному коллапсу, Макинтайр считает разрыв с аристотелевской традицией. В предисловии к книге «Чья справедливость? Какая рациональность?» он пишет: «Главным выводом, к которому я пришел в ходе написания «После добродетели», является следующий: трехсотлетнее господство моральной философии и социологии не выработало достаточных аргументов в обоснование либеральной индивидуалистической доктрины. В связи с этим вновь востребованной может быть аристотелевская традиция, настаивающая на связи между моральностью и рациональностью и призывающая к прозрачности и понятности наших нравственных и социальных добродетелей. Но тезис о связи морали и практической рациональности нуждался в подтверждении. Я обещал написать книгу, в которой было бы показано, почему одни поступки являются рациональными, а другие – нет, и почему одна концепция практической рациональности оказывается предпочтительнее другой»⁹.

В 1982 году, в рамках карлейлевских чтений в Оксфордском университете, Макинтайр прочитал три лекции на тему: «О некоторых изменениях в понимании справедливости». В них он высказал мысль о том, что различные концепции справедливости тесно связаны с соответствующими концепциями практической рациональности. Подтверждение этому, как он считает, можно найти в трудах таких мыслителей, как Аристотель, Григорий VII и Д.Юм. Таким образом, Макинтайр связывает ответ на вопрос о том, что такое справедливость, с более широкой проблемой природы практической рациональности и предпринимает её историко-философскую реконструкцию: «Чтобы знать, что такое справедливость, необходимо предварительно знать, каких поступков от нас требует практическая рациональность. Тот, кто последует этому порыву, сразу же обнаружит, что споры о природе рациональности вообще и практической рациональности в частности ведутся столь же активно, как и споры о справедливости. Одни считают рациональным такое действие, которое максимально учитывает соотношение между издержками и возможным результатом. Другие придерживаются точки зрения, что рациональное действие является беспристрастным и объективным. Третьи полагают, что рациональность связана с благом. Так что налицо является конфликт интерпретаций рациональности»¹⁰.

Макинтайра беспокоит то, что людей оставляют наедине с самими собой при разрешении подобных конфликтов. Для тех, кто не безразличен к ним, есть два возможных ресурса, к которым они могут обратиться за помощью: академическая философия или различные общины, церкви, политические ассоциа-

⁹ MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press, 1988. P. I.

¹⁰ Ibid. P. 6.

ции, уже обладающие выработанными позициями по нравственно значимым вопросам. Современная академическая философия в состоянии лишь предоставить средства для обнаружения и артикуляции разногласий, но не может помочь их разрешить. Поэтому гражданам остается воспользоваться теми ресурсами, которые они получают через участие в жизни групп, духовная и практическая история которых привела к выработке определенных моделей справедливости и практической рациональности. Те, кто обратился к философии, надеялись получить теоретические аргументы, с помощью которых можно было бы оправдать их понимание справедливости. Те же, кто обращается к набору верований, воплощенных в жизни группы, высказывают доверие не теоретическим аргументам, а людям.

Для иллюстрации связи между концепциями справедливости и практической рациональности, Макинтайр рассматривает четыре интеллектуальные традиции: аристотелизм, Августина Аврелия, Аквината и Юма. Каждая из них является частью истории западной культуры, содержит специфическое толкование справедливости и практической рациональности, находящееся в отношении конфронтации, синтеза или взаимодополнения с другими традициями. Так, аристотелевское решение проблемы справедливости и практической рациональности проистекает из конфликтов древнего времени, но Аквинат, развивая его, избегает ограничений, налагаемых полисом. Версия Августина вступила в сложные отношения с аристотелизмом, от первоначального антагонизма до синтеза, а позднее опять антагонизма. В Шотландии XVII века, на основе многочисленных симбиозов августиновской, аристотелевской и кальвинистской позиций была создана традиция, позже ниспровергнутая Юмом. Затем появился либерализм, рожденный антагонизмом ко всей предшествующей традиции, и превратившийся, в свою очередь, в традицию.

Подводя итоги этого рассмотрения, Макинтайр отмечает, что указанные концепции справедливости и рациональности предстают как тесно связанные между собой аспекты человеческой жизни в целом и дают достаточно полное представление о её характере. Концепции практической рациональности всегда воплощаются в специфических типах социальных отношений. Так, концепция справедливости и практической рациональности Аристотеля отражает требования одного специфического типа сообщества на основе практики, частично иллюстрируемой полисом, в то время, как Аквинат, подобно Маймониду и Ибн-Рушду выражал требования более сложной формы сообщества, в котором в рамках одного целого сосуществуют религиозные и светские элементы. Юмовская концепция справедливости и отношения размышления к действию была своей, родной, и выражала требования особой формы английского языка или «английства», сформулированного на английском языке и предписанного в терминах обоюдности и взаимосвязи между страстью и интересом. Аристотель, Аквинат, Юм и другие философы, которых рассматривает Макинтайр, представляли в исторической ретроспективе те общества, в которых они были во-

влечены в конфликты, имеющие важное значение для этих социальных образований, с учетом специфики их времени и места. Макинтайр резюмирует: «Таким образом, теории справедливости и практической рациональности противостоят нам как аспекты традиции, лояльность к которой требует признания того, что каждая такая теория более или менее систематически воплощена в определенной форме человеческой жизни, с её специфическими способами социальных отношений, собственными канонами интерпретации и объяснения поведения других людей, собственными методами оценки. Это, конечно, не значит, что нельзя быть аристотелианцем без фактического членства в полисе, или быть адептом философии Юма, не будучи интегрированным в иерархическую систему отношений Англии восемнадцатого века. Если бы это было так, то изучение Аристотеля или Юма имело бы только антикварный интерес. На самом деле имеется в виду следующее: можно быть аристотелианцем в любое время и в любом месте, поскольку особенности полисной жизни, оказавшие существенное влияние на становление аристотелевской концепции справедливости и его схемы практического рассуждения, могут быть повторно воплощены в любом месте и в любое время. И аналогично, можно быть юмианцем в той мере, в какой особенности социальной системы, в терминах которой Юм создавал свое понимание справедливости и социального действия, могут быть воспроизведены в другое время и в другом месте»¹¹.

Особенность человека постпросвещенческой (постмодерной) эпохи состоит, по мнению Макинтайра, в том, что он, в ситуации спора конкурирующих ценностных представлений не может опереться ни на одну из традиций. Это объясняется реакцией на неспособность Просвещения (модерна) обеспечить декларируемые им безличные, нейтральные и независимые от традиции стандарты рационального суждения. Человек эпохи постмодерна (хотя Макинтайр не употребляет этого термина, предпочитая ему «Постпросвещение»), рассматривает мир исходя из прагматических потребностей. Любые верования и убеждения, притязания которых простираются за пределы границ ситуационных, прагматических потребностей, он считает необоснованными. Нет такой системы верований, в которой этот индивид считал бы себя «находящимся дома», и любые схемы верований, которые не соотнесены с фактичностью, не могут быть объектом рационализации. Подобный индивид считает, что верования, приверженность определенным концепциям справедливости и использование специфических схем практической рациональности являются маскировкой, за которой скрываются произвольные желания и интересы. Поэтому он не в состоянии вести диалог при столкновении с традицией, отличной от его традиции. С точки зрения Юма его чувства деформированы таким образом, что сделали его неспособным к взаимности; у Аристотеля он отказался учиться тому, что нельзя думать только о себе, что быть рациональным можно только через участие в рациональном сообществе через практическую деятельность; с точки зрения

¹¹ Ibid. P. 391.

Августина он проигнорировал даже тот стандарт, благодаря которому люди способны знать свои собственные недостатки и, тем самым, имеют шансы их исправить. В каждом из этих случаев такой человек нуждается в корректировке своей позиции, для того, чтобы вступить в диалог с той или иной традицией. Но как это возможно? – Только в том случае, если эта отчужденная личность сможет найти язык, который позволит ей вступить в диалог с традиционной позицией. Нейтрально-рациональные языковые средства здесь непригодны, поскольку не включают в себя желания и предпочтения этой традиционной культуры. В отличие от человека, который, при соприкосновении с некой традицией приобретает самопризнание и самопознание из-за того, что обладает языковыми, эмоциональными и когнитивными средствами этой традиционной культуры, указанный выше тип личности находится вне традиции и лишен необходимых для успешного диалога знаний, языка, культуры и эмоционального настроения.

Макинтайр убежден, что такие люди чаще встречаются в философских и художественных текстах, чем в реальности. Большинство же современников в той или иной степени причастны к определенной традиции, но предпочитают скрывать это, принимая навязываемое либерализмом индивидуалистическое отношение к общественным проблемам. Но одновременно они несут на себе бремя созданных традицией ресурсов мысли и поведения, которые передаются по семейным, религиозным, образовательным, культурным и социальным каналам. Это тип самости, у которого слишком много половинчатых убеждений и слишком мало прочных, последовательных позиций, слишком много частично сформулированных альтернатив и слишком мало возможностей для их систематической оценки. Поэтому, при столкновении с требованиями конкурирующей традиции, он обнаруживает фундаментальную растерянность, которая слишком опасна, чтобы относиться к ней, как к некой застенчивости¹².

Одной из причин эпистемологического тупика, в котором оказалась социальная философия, Макинтайр считает отказ от телеологического принципа при рассмотрении моральных и политических вопросов: «Абстрагируйте концепции истины и рациональности от их телеологической структуры и тем самым Вы лишитесь единственного контекста, в котором они могут быть поняты и рационально обоснованы. Тем не менее, широко распространенное отклонение аристотелевой телеологии и целого ряда сопряженных с нею понятий, произошедшее в XVI-XVII веках, привело к такой утрате. И следствием было то, что концепции истины и рациональности пустились в свободное плавание»¹³.

Но свобода была кажущейся: на самом деле, на место Аристотеля заступили Ньютон и Дарвин с их типами объяснения. Возможно, говорит Макинтайр,

¹² Ibid. P. 397.

¹³ MacIntyre A. The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1 Cambridge University Press, 2006. P. 14.

это было самой большой ошибкой, имевшей место в истории философии. Аристотелева традиция полагает, что между человеком каким он есть (существующим), и человеком, каким он мог бы быть, если бы знал свою природу (должным), существует принципиальное различие. Преодоление его, движение в сторону своей познанной природы, и есть добродетельная жизнь. Макинтайр убежден, что если бы указанное различие вновь допустили в философию, то это имело бы революционное значение для всех её отраслей, ибо в таком случае благо расценивалось бы как передача фактической информации, а не как простые эмоции. Сравнение с целью позволяет отличить хорошего чиновника от плохого, качественное изделие от бракованного, справедливый закон от несправедливого. У Аристотеля не было того различия между фактами и ценностями, на котором настаивает эмотивизм, когда отказывает обществознанию в праве называться научным познанием. Социальный контекст античного полиса уравнивал оценочный язык с фактическим языком.

Отказ от признания культурно-исторической обусловленности содержания общественной жизни, оставляет перед социальными философами небогатый выбор: Кант или Ницше. Последнего Макинтайр сравнивает с «канарейкой в угольной шахте», которая сигнализирует о предстоящем бедствии. Одна из глав «После добродетели» называется «Ницше или Аристотель?» и в ней речь идет о том, что дилемма моральной философии может быть представлена так: «эмотивизм или телеология?» Ницше, по мнению Макинтайра, великолепно изобразил в беллетристической форме современное моральное предположение: «... если мораль представляет собой не что иное, как выражение воли, то моя мораль может быть только тем, что создает моя воля»¹⁴. Результатом метаний между Кантом и Ницше, является одиночество и аномия, вытекающие из образа жизни, который пренебрегает добродетелями. Засилье эмотивизма привело к тому, что из состава социально-философских теорий, в угоду их мнимой объективности, исключены ценности. Но ведь эти ценности входят в состав онтологии общественной жизни, а значит должны быть концептуализированы.

Полемизируя с оппонентами, которые обвиняли его в «местечковом патриотизме», Макинтайр приводит такой аргумент в пользу своей позиции: «Патриотизм, как я его понимаю здесь, возможен только в определенных типах национальных сообществ и при определенных условиях Поскольку все современные бюрократические государства имеют тенденцию к тому, чтобы понизить статус национальных сообществ, они ведут к состоянию, в котором нет места для настоящей морали патриотизма, а то, что провозглашается как патриотизм, есть не что иное, как беспочвенный симулякр»¹⁵. Но если такое государство окажется перед угрозой войны, откуда оно сможет почерпнуть моральный ресурс, необходимый для сохранения единства? Макинтайр считает таким

¹⁴ Макинтайр А. После добродетели: Исследование теории морали. Пер. с англ. В.В.Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 156.

¹⁵ MacIntyre A. Ist Patriotismus eine Tugend? In: Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 100.

ресурсом патриотизм, проявляемый солдатами при защите своей страны, а не безличных интернациональных интересов: «Хороший солдат вряд ли может быть либералом, и в его действиях в определенной мере обязательно должна присутствовать мораль патриотизма»¹⁶.

Макинтайр, таким образом, представил философскую платформу для принципиально отличной от ролзовской концепции справедливости. Он настаивает на том, что вопросы справедливости могут рассматриваться только на фоне определенной социально-философской теории, которая, в свою очередь, должна найти способ включить в свой состав нормативное измерение общественной жизни. Работающая концепция справедливости возможна, по Макинтайру, только тогда, когда в её состав имплантированы специфические для общества ценности. Эта позиция получила развитие в работах М. Уолцера.

Майкл Уолцер: сложное равенство

Уолцер сравнивает противостояние коммунитаризма и либерализма с ситуацией в мужской моде, когда длинные брюки со складкой то лишаются широкого признания, то появляются вновь. Но полностью они не исчезнут никогда, по крайней мере, до тех пор, пока будет существовать этот вид одежды. Так и коммунитаризм является, по убеждению Уолцера, неизменным атрибутом либеральной политики и общественной организации: «Никакой, даже самый большой успех либерализма не сможет полностью избавить его от критики, точно так же, как коммунитаристская критика, даже самая остроумная, не может быть ничем иным, как непостоянным сопутствующим явлением либерализма»¹⁷. Но признание того, что коммунитаризм как бы «имплантирован» в либерализм и является его постоянным протагонистом, существующим то в имплицитном состоянии, то в виде открытого оппонента, не делает Уолцера «ролзовцем». Это видно по тому, как он формулирует и решает главную проблему коммунитаристско-либеральной полемики: место и роль сообщества в формировании персональной идентичности и в определении концепции справедливости.

Уолцер исходит из очевидного расхождения между теорией и политико-правовой практикой либерализма: мир не является таким, каким его видит либеральная теория, и не может быть таким. Люди без социальных связей, свободные и независимые в буквальном смысле слова, являющиеся единоличными творцами собственной жизни, без общих норм и масштабов, которыми бы они при этом могли руководствоваться, – это не люди, а какие-то мифические существа. Как возможна социальная группа, члены которой чужие друг для друга? Ведь каждый из них имеет родителей, эти родители имеют друзей, родственников, соседей, коллег по работе, соратников по вере и сограждан, – то есть отношения и обязательства, которые при внимательном рассмотрении оказываются

¹⁶ Ebd. S. 100.

¹⁷ Walzer M. Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 157.

меньше всего добровольно выбранными, а являются переданными и унаследованными? Отрицая важность таких связей, и настаивая на чисто договорных отношениях, либерализм, по убеждению коммунитаристов, пытается внушить людям, что все формы их связей друг с другом есть простое рыночное братство, волюнтаристское и наполненное эгоистическими интересами, которое не простирается дальше сиюминутной пользы. Однако не все так однозначно, полагает Уолцер. Следует признать, что в большинстве политических теорий от Локка до Ролза предпринимались попытки зафиксировать и стабилизировать либеральное учение для того, чтобы положить конец бесконечности освобождения индивида. Один из способов – перенос акцента с внутрисоциальных обязанностей индивида на свободу его мобильности. В либеральных обществах, как и в любых других, люди живут в разнообразных группах (сообществах), в составе их идентичности большую роль играют предзаданные факторы: пол, религия, этничность, социальный статус, воспринятый от родителей и другие, которые больше предписаны, чем добровольны. То, что отличает либерализм – это не предоставленная индивидам свобода объединяться на основе этих идентичностей в группы, а скорее свобода покидать эти группы, а иногда и идентичности. Различные объединения в рамках либерального общества всегда находятся под угрозой распада. Никто не контролирует их границы, состав участников, их мобильность. Часто в составе сообществ можно встретить людей, которые не принимают активное участие в работе по их поддержанию, зато вкушают преимущества от членства в них.

В своей лучшей формулировке либеральное общество есть описанное Дж. Ролзом социальное сообщество всех сообществ, плюрализм групп, которые связаны друг с другом через общие представления о толерантности и демократии. Но если все группы являются нестабильными, находящимися под постоянной угрозой ослабления или распада, то в таком случае и большое сообщество неизбежно является слабым и уязвимым. Уолцер называет четыре вида мобильности, которые делают либеральное общество привлекательным, но которые одновременно подтачивают его фундамент. Это: географическая мобильность, проявляющаяся в присутствии особенно американцам перемене мест с постепенной атрофией чувства «малой родины»; социальная мобильность, состоящая в том, что дети часто не наследуют социальный и профессиональный статус своих родителей и зарабатывают себе на жизнь иначе, чем они; супружеская мобильность: разводы, раздельное проживание, повторный брак, межконфессиональные и межэтнические браки ослабляют институт семьи, в котором человек получает значительную часть своей идентичности; политическая мобильность, заключающаяся в том, что поколение детей не имеет устойчивых политических и партийных симпатий и пристрастий своих родителей, а потому на выборах ведет себя в зависимости от сиюминутных соображений. Это приводит к институциональной нестабильности, в особенности на локальном уровне, где функцией политических организаций традиционно было укрепление общинных связей.

Таким образом, либеральное общество, чтобы не распасться под действием центробежных сил, среди которых находятся и названные выше мобильности, должно искать дополнительные интегрирующие факторы. Выбор, по мнению Уолцера, не так уж и велик, если оставаться в границах либеральной доктрины: это государство, находящееся под контролем права. Но достаточно ли этого? Либеральное государство во главу угла ставит свою ценностную нейтральность, используя для её оправдания аргумент, дедуцируемый из факта социального и культурного плюрализма: поскольку диссоциированные индивиды никогда не достигнут единства в вопросе о том, что есть «хорошая жизнь», государство не должно благоприятствовать определенному пониманию «хорошего», «лучшего». Это порождает проблему: чем диссоциированной индивиды, тем более сильным должно быть государство, потому что оно становится единственной, или, по крайней мере, важнейшей социальной скрепой. И тогда может легко случиться, что принадлежность к государству, – единственное благо, принадлежащее всем индивидам в качестве общего блага, – одновременно рассматривается как «лучшее» или высшее благо.

Все же реальный опыт либеральных обществ свидетельствует о том, что повседневная деятельность его граждан проходит в многочисленных социальных группах, которые придают жизни своих членов форму и смысл, вопреки триумфу индивидуализма и невзирая на видимую свободу пребывания в таких группах. Но существованию этих групп угрожает постоянная опасность. И государство, если оно желает оставаться либеральным, должно способствовать некоторым из них, прежде всего тем, которые по образу и целям соответствуют ценностям либерального общества. Уолцер подкрепляет это утверждение ссылкой на авторитет Джона Дьюи, который писал: «Государство не есть только третейский судья, который предотвращает превышение полномочий одной из групп в отношении другой. Его функции обширнее: Желанным объединениям оно помогает в большей стабильности и устойчивости. ... Нежелательных оно лишает содействия и угрожает их дальнейшему существованию. ... Членам уважаемых объединений оно дает больше свободы и безопасности, устраняя стоящие на их пути препятствия. ... Оно дает возможность отдельным своим гражданам с некоторой уверенностью рассчитывать на поведение других»¹⁸. Ссылка на Дьюи не является случайной: он, как и сам Уолцер, считал своим политико-правовым идеалом республиканизм. В классическом и неоклассическом выражении республиканизм является учением, рассчитанным на потребности маленьких, однородных сообществ, то есть таких, чья гражданская структура является однообразной. Республиканизм можно определить как философию, в которой национальное и радикально-социальное измерения являются двумя сторонами одной медали. Он, по убеждению Уолцера, создает условия для развития потенциала общинности, который имманентен либерализму, но намеренно заглушается демократической политической практикой. В то же время, именно республиканизм дает «зеленый свет» инсти-

¹⁸ Dewey J. The Public and its Problems. Athens: Ohio University Press, 1985, P. 71.

тутам гражданского общества, в первую очередь, добровольным локальным ассоциациям, среди прочих функций, выполняющих важную задачу возвращения гражданских добродетелей. Весьма существенный недостаток такого общества Уолцер видит в его желании быть нейтральным: «С идеальной точки зрения гражданское общество – это такое общество, в котором все учтены, но никто не предпочтен. ... Лозунгом гражданского общества мог бы стать следующий: «Вступайте в ассоциации по вашему собственному усмотрению!»¹⁹. В этом Уолцер видит парадокс либерального общества, которое, с одной стороны, провозглашает себя «сообществом сообществ», а, с другой, ничего не предпринимает для укрепления этих сообществ, уравнивая в статусе и те, что укрепляют государство, и те, что вольно или невольно его разрушают. Выход из этой парадоксальной ситуации Уолцер видит в переходе от идеи «гражданского общества» к идее «хорошего общества», то есть такого, в котором установлены, поддерживаются и, отчасти, навязываются социально значимые ценности и добродетели.

С позиций такого «скорректированного», республиканского толкования либерализма Уолцер предлагает свою концепцию справедливости. Он убежден, что ставить справедливость на первое место, значит соглашаться с тем, что мы являемся сообществом чужих²⁰. Критерии справедливости не могут устанавливаться в отрыве от распределяемых благ и контекстов распределения. В книге «Сферы справедливости» Уолцер предлагает теорию «сложного равенства», в соответствии с которой различные социальные сферы устанавливают свои внутренние принципы распределения благ, соответствующие общинным ценностям. Он признает важность и ценность либерального принципа разделения общества на сферы, области, уровни жизни, но подвергает его коммунитаристской корректировке. Она проявляется в том, что он наделяет сообщества нормативными полномочиями, то есть, правом генерировать нравственные принципы и в соответствии с ними осуществлять распределение благ и признание заслуг. Если человек обладает благом власти, то, утверждает Уолцер, это не означает, что он должен обладать благом признания в качестве ученого или победителя спортивных игр, поскольку последние – из другой области. Каждый получает блага и признание в рамках той сферы жизни и деятельности, в которую он интегрирован в качестве члена. Принципиальное значение имеет лишь то, что между самими сферами должно соблюдаться равенство: занятие сельским хозяйством не должно рассматриваться как менее почетное, чем работа в сфере высоких технологий.

Открытым остается вопрос о том, как обеспечивается необходимый для устойчивости большого общества баланс между этими сферами? И кто его обеспечивает? – Ответ Уолцер дает в статье под названием «Моральный мини-

¹⁹ Walzer M. The Concept of Civil Society // Toward a Global Civil Society. Providence: Berghahn Books. 1995. P.16-17.

²⁰ Walzer M. Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 161.

мализм»²¹. В ней он задается вопросом: «Почему мы в состоянии понимать людей, отстаивающих свои права за тысячи километров от нас, и заочно соучаствовать в их протестах, хотя и принадлежим к отличной от них политической культуре?» – В поисках ответа автор вводит понятия «толстой» и «тонкой» морали, определяя первую как внутреннюю мораль локальных сообществ, а вторую как мораль, содержащую универсальные правила и нормы, делающие возможным межобщинное, в широком смысле – интернациональное понимание и общение. «Толстая мораль» является первичной, она вырастает в определенной культуре, есть её органический элемент, говорит на её языке, понятна людям этой культуры. Но в эту мораль уже встроены и «тонкие» элементы, в виде минималистских требований, которые общи всем культурам: наблюдая за политической демонстрацией в Праге, мы сочувствуем лозунгам, с которыми выступают её участники. Но в требования «свободы» и справедливости», звучащие там, мы, наряду с универсальным содержанием, вкладываем и свое собственное содержание: фактически, – утверждает Уолцер, – мы при этом совершаем свою собственную демонстрацию²².

Двойственный характер моральной действительности приспособлен к двойственному характеру человеческого общества, которое является универсальным, потому, что оно *человеческое*, и оно является партикулярным, потому что оно есть *общество*. Но в отличие от «толстой морали», которая существует как действующая и субстанциально укоренная система регулятивов, минимальная (тонкая) мораль не имеет такой укоренности, поскольку является результатом договоренностей, переговоров, компромиссов. Моральный эквивалент эсперанто, по убеждению Уолцера, невозможен, точнее сказать, так же, как эсперанто намного ближе стоит к западноевропейским языкам, чем к каким-либо другим, и минимализм, если он находит выражение в минимальной морали, насильственно втиснут в язык и ориентацию максимальной морали. Не существует нейтрального языка морали. Минимализм полезен в рамках ограниченной, однако, важной и воодушевляющей солидарности. Он не способствует полнокровной универсальной доктрине. Так, некоторое время люди могут маршировать вместе, но затем возвращаются на свои собственные парады. Понятие морального минимума присутствует в каждом из этих моментов, не только в первом. Моральный минимум объясняет, каким образом возможна встреча, и он же выступает гарантией возможности разделения. Именно тонкостью морального минимума оправдывается возвращение к «толстости», которой всегда является локальная мораль. Таким образом, делает вывод Уолцер, мораль, в которую «вставлен» моральный минимум и от которой он лишь на время может быть абстрагирован, есть единственная полнокровная мораль, которую мы можем иметь.

²¹ Walzer M. *Moralischer Minimalismus*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1994. N 1. S. 3-14.

²² Ebd. S. 5.

Уолцер критически относится к попыткам выработки минимальной морали с помощью процедуры в «этике дискурса» Ю.Хабермаса. Основную проблему он видит в правилах, которыми руководствуются участники дискурса: предполагается, что сначала есть правила, а только потом – участие. Правила участия должны гарантировать, что ораторы являются свободными и равными только в том случае, если они избавлены от насилия, порабощения и страха. В противном случае, утверждают Хабермас и К.-О. Апель, мы не смогли бы уважать их аргументы и решения. Уолцер замечает, что если однажды эти правила установлены, то вместе с ними, подспудно, установлено и согласие по большинству субстанциальных вопросов. Структура общества, политические механизмы и стандарты распределения являются, в значительной степени, уже предзаданными. «Тонкая мораль» уже является очень «толстой», обогащенной вполне сносной либеральной или социал-демократической толщиной. Правила участия на самом деле конституируют образ жизни. Мужчины и женщины, взаимно признающие свое равенство, выказывают требование свободы слова, практикуют добродетели толерантности и взаимного уважения, которые не берут свое начало из духа философов, как Афина из головы Зевса. Они являются творениями истории, на них, так сказать, работали многие поколения, и они присутствуют в обществе, которое «приспособлено» под их особенности и тем самым поддерживает, усиливает и воспроизводит людей, которые ему очень подходят. Они являются уже максималистами, прежде чем принимают правила ведения дискуссий.

Уолцер приходит к заключению, что предписанная теорией дискурса минимальная мораль просто обобщена от современной демократической культуры, и степень этого обобщения не так уж и сильна. Если бы такой культуры не было, то эта партикулярная версия минимальной морали не стала бы для нас очевидной. В действительности максимализм предшествует минимализму. Хабермас и сторонники дискурсивной теории морали и права призывают к отказу от моральных, политических и правовых принципов, которые получены вне предлагаемой ими процедуры. Но если нет возможности идентифицировать нейтральный исходный пункт, из которого вышли различные и равно легитимные культуры, то не существует возможности сконструировать минимальную общечеловеческую мораль. Очевидно, что существует множество источников морали, и все они имеют локальный характер. Только через встречу локальных культур можно нащупать то общее, что у них есть, и что может послужить основой для сотрудничества. Но таким встречам, по убеждению Уолцера, предшествует долгий путь самостоятельного и изолированного морального развития.

* * *

Общим для всех представленных выше коммунитаристских проектов является стремление их авторов доказать, что все попытки создания теории

общества, в составе которой отсутствуют нормативные элементы, обречены на неудачу. Это относится и к «Теории справедливости» Джона Ролза, которая, на проверку, оказалась теорией справедливости западного либерально-демократического общества. Для того, чтобы быть жизнеспособным и солидарным, современное общество должно быть «хорошим обществом» (Good Society), то есть иметь и поддерживать ядро разделяемых всеми членами нормативных предпочтений. Только оно способно, по мнению А.Этциони, Р.Беллаха и других адептов «хорошего общества», возвращать и поддерживать гражданские добродетели, дефицит которых начинает сказываться на моральном климате западных обществ²³.

«Хорошее общество» коммунитаристов – реальность или утопия?

Авторы теории «хорошего общества» настаивают на том, что их конструкция не имеет ничего общего с «идеальным обществом» в смысле Платона или утопическими проектами. Более того, она доступна эмпирическому обоснованию, что делает её устойчивой к эмотивистской критике. Модель «хорошего общества» популярна в США и Западной Европе, в особенности в Германии. На счету приверженцев этой теории множество реализованных проектов, направленных на решение местных хозяйственных, социальных или культурных проблем, создание или восстановление чувства общинности, укрепление общих ценностей. Симпатии к теории «хорошего общества» демонстрируют такие политические деятели, как Б.Клинтон, А.Гор, Э.Блэр, Й.Фишер. Не в последнюю очередь её успех объясняется тем, что в ней видят замену изрядно затасканной модели «гражданского общества», которой все сложнее противостоять давлению бюрократического государства.

Представленные в современной западной литературе теории «хорошего общества» различаются признаками «хорошего» и способами их обоснования. Признанными считаются проекты А.Этциони, А.Хоннета, Н.Фрезер и А.Маргалита.

Амитаи Этциони принадлежит к «социологическому» крылу в коммунитаризме, которое занимается эмпирическими исследованиями базисных положений коммунитаризма о важности общих представлений о благе для конституирования постмодерных обществ. Именно он реанимировал и ввел в дискуссионное поле социологии концепт «хорошего общества», обратив внимание на то, что он существенно шире понятия «гражданского общества», с которым теоретики неолиберализма связывают большие надежды по улучшению имиджа либерального государства. Коммунитаристы считают, что гражданское общество уже недостаточно, ибо оно не решает проблемы общих ценностей.

²³ Фукуяма Ф. О моральном возрождении современной Америки // Интеллектуальный форум. 2002. № 8. – http://if.russ.ru/issue/8/20020309_fyk.html

Этциони отстаивает подход, в соответствии с которым общество, используя свои социальные механизмы, должно выказывать предпочтение одним формам поведения перед другими. Эти канонические формы вырабатываются в ходе публичного диалога по нормативным проблемам, с участием авторитетных в моральном отношении людей: писателей, деятелей культуры, глав религиозных конфессий. Они создают нормативную канву общества, которое, в силу этого, имеет все основания называться «хорошим обществом». В подтверждение реалистичности моделей «хорошего общества» Этциони ссылается на успешные коммунитарные проекты, реализованные по всему миру.

Хорошее общество не тоталитарно, ибо допускает плюрализм по многим вторичным нормативным вопросам. Этциони приводит в качестве примера американское общество, «... которое благосклонно к религии, а не к атеизму, но нейтрально в отношении того, какую религию человек предпочитает. Точно так же американское общество ожидает, что его члены покажут необходимую меру обязательности к американскому мировоззрению, и в то же время принимает людей, которые не расстанутся со своей этнической идентичностью, пока она не противоречит указанному мировоззрению. В отличие от тоталитарных режимов американское общество не поощряет какой-то определенный вид музыки в ущерб другим (нацисты и коммунисты, как известно, пытались подавить джаз). Нет никаких предписаний относительно одежды (например, рубашек а ля Мао), установления количества детей, жилища, отдыха и т.д. Короче говоря, хорошее общество отличает то, что содержание «хорошего» разделяется всеми членами общества, а не навязывается государством»²⁴.

Хорошее общество предусматривает развитую систему взаимных добровольных обязанностей людей: родителей по отношению к детям; детей по отношению к пожилым родителям; соседей по отношению друг к другу; членов общины по отношению к другим членам общины. Средства взращивания и укрепления общинных добродетелей, на которые полагаются хорошие общества, входят в содержание культуры и включают в себя: институты социализации (семью, школу, некоторые социальные группы, церкви, добровольные ассоциации); институты стабилизации и укрепления общества, которые поддерживают уже существующие ценности (особенно обязательства членов по отношению друг к другу и к сообществу); институты, создающие социальные ценности (например, брак). Большое значение хорошее общество придает «моральному голосу», убеждающему людей вести себя просоциально. Этот голос должен быть ясным, авторитетным, обращенным ко всем и отстаивающим общие ценности.

Кризис, с которым сталкиваются современные общества, – это в первую очередь кризис морали, проявляющийся в утрате смысложизненных ориентиров, девальвации ценностей, размывании добродетели. Этциони уверен, что обнаружившийся нормативный вакуум не может долгое время оставаться неза-

²⁴ Etzioni A. Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart, 1995. S. 91.

полненным. Выбор невелик: либо фундаменталистские доктрины различного толка, либо общие ценности, выработанные в процессе морального диалога. Программа социальной науки, которую Этциони с единомышленниками изложил в «Коммунитаристском манифесте», предполагает повышение чувствительности к моральным проблемам общества посредством анализа факторов, свидетельствующих о качестве жизни индивидов, а также в деятельности по отстаиванию и реализации форм солидарной жизни, базирующихся на общих ценностях²⁵.

Германский философ **Аксель Хоннет**, представляющий современное поколение Франкфуртской школы социальных исследований, предпринял попытку подвести под критическую теорию общества нормативное основание, используя в качестве такового понятия признания. В книге «Борьба за признание. К моральной грамматике социального конфликта»²⁶, Хоннет соединяет в рамках одного проекта нормативный и дескриптивный элементы и утверждает, что теория современного общества должна быть и социальной теорией и социальной этикой в одном лице. С этих позиций он подвергает критике те теории общества, которые анализируют социальные конфликты без учета их мотивационной подоплеки, обращая внимания не на нормативные, а на структурные источники социального неравенства. К таким теориям Хоннет относит марксизм и ориентирующиеся на него учения.

Понятие «признания» является по Хоннету тем искомым понятием, с помощью которого можно анализировать индивидуальные ожидания и притязания, конститутивные для социальных конфликтов. Ссылаясь на актуальные социологические исследования, он утверждает, что «... опыт лишения признания, а также унижение и пренебрежение стоят в центре осмысленного понятия социально обусловленного страдания и несправедливости»²⁷. Поскольку опыт социальной несправедливости налицо в том случае, когда участники общественных отношений видят пренебрежение к своей личности, вместо признания, на которое они рассчитывают, то Хоннет надеется на то, что дифференцированное понятие признания сделает понятной и практику несправедливости.

Предпринятый Хоннетом анализ социальных конфликтов с точки зрения теории признания образует дескриптивный элемент его социальной теории. Он открывает возможность интерналистской критики общества, которая использует, в качестве аргументов, нормативные убеждения, разделяемые его членами. Однако, как считает Хоннет, такой анализ ничего не говорит о моральной легитимности принципов признания, и, чтобы выполнить поставленную перед собой задачу, он дополняет этот дескриптивный анализ нормативным.

²⁵ Fraser N. Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, soziale Anerkennung und Teilhabe // Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Gut zu Wissen, Westfälisches Dampfboot 2002. S. 3-11.

²⁶ Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.

²⁷ Ebd. S. 156.

Исходный пункт этической рефлексии Хоннета образует следующее социально-теоретическое положение: так как участие в интеракциях, структурированных через социально укорененные принципы взаимного признания, является необходимым условием для образования индивидуальной идентичности, то условием легитимации обществ, а также основанием для признания их справедливыми и «хорошими», является их способность «надежно гарантировать взаимное признание»²⁸. Только справедливое общество обеспечивает своим гражданам возможность сформировать свою идентичность и самореализоваться, а из этого вытекает, что только справедливое общество дает своим членам возможность участвовать в таких интеракциях, через которые актуализируются определяющие для них принципы признания. Но это предполагает концепцию «хорошей жизни», допускающую определение условий, необходимых для образования персональной индивидуальной идентичности и удавшейся персональной самореализации²⁹.

Хоннет не представляет себе форм жизнеспособных обществ, в которых нормативная интеграция функционировала бы без определенных образцов или механизмов взаимного признания. Общество, по его убеждению, идентично с учреждением таких образцов интерсубъективного признания. Индивид может воспринимать себя членом общества в той мере, в какой он ощущает себя признанным в конкретном измерении своей личности. И наоборот: другие субъекты могут воспринимать субъекта как члена общества только в том случае, если он является каким-то способом признанным субъектом. В этом отношении признание выступает в качестве основного механизма социального существования³⁰.

Хоннет считает признание предельно широкой нормативной категорией, включающей все другие, в том числе и справедливость. В этом с ним не согласна **Нэнси Фрезер**, предложившая расширенную концепцию справедливости и соответственно, свой вариант теории «хорошего общества». Она полагает, что акцент на признании является культурализацией и психологизацией проблемы справедливости, при котором не учитывается тот факт, что индивиду, наряду с интерсубъективным признанием равного статуса, требуются также и основополагающие материальные блага, а это является предметом политики перераспределения, а не признания³¹.

Опасения Фрезер вызывает то, что с середины 90-х годов в США и в Европе усиливается влияние «политики идентичности», которая постепенно вытесняет с повестки дня вопросы распределения и трактует справедливость в культурных оценочных категориях. Она иллюстрирует это с помощью приме-

²⁸ Ebd. S. 205-206.

²⁹ Ebd. S. 211.

³⁰ Die Anerkennung ist ein Grundmechanismus sozialer Existenz. Interview von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth // Critique & Humanism, 2006. Vol. 22, special issue

³¹ Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003. S. 51f.

ра: в то время, как представители сексуальных меньшинств страдают от дискриминирующих практик гетеросексуальной культуры, рабочие испытывают гнет эксплуатирующих структур капиталистического хозяйства. Если первые могут решить свои проблемы через признание их права на различие, то для вторых признание ничего не дает. Им требуется последовательная и справедливая политика перераспределения.

Свою концепцию справедливости Фрезер называет «двухмерной» и поясняет, что для её создания она использовала «бифокальную исследовательскую перспективу» – одновременное рассмотрение проблемы через две различные линзы: «Рассмотренная через одну линзу социальная справедливость есть забота справедливого распределения; через другую – она есть предмет взаимного признания. Каждая линза выставляет в выгодном свете один важный аспект социальной справедливости, но ни одна из них, сама по себе, не является достаточной. Полноценное понимание возможно только в том случае, если они накладываются одна на другую. В таком случае справедливость проявляется как концепт, который сжимает два измерения социального порядка – распределение и признание»³².

Главной опасностью для справедливости Фрезер считает «практику вытеснения», состоящую в том, что выделенные перспективы рассматриваются как взаимоисключающие и замещающие одна другую. Чтобы этого не произошло, необходим общий для обоих измерений социальной справедливости масштаб. Фрезер предлагает в качестве такового принцип, названный ею «равноправным участием». Согласно ему, справедливость требует социального управления, которое позволяет всем взрослым членам общества обходиться друг с другом как с равными. Для того, чтобы сделать возможным равноправное участие, должны быть выполнены, по меньшей мере, два условия. Первое, которое Фрезер называет «объективным» условием равноправного участия, должно исключить любые формы и разновидности экономической зависимости и независимости, препятствующие равноправному участию. Исключенными объявляются социальные отношения, институционализирующие обнищание, эксплуатацию и значительные различия в благосостоянии, доходах и свободном времени. В противовес этому, второе условие для равноправного участия является «интерсубъективным». Оно предполагает, что институционализованный ценностный культурный образец выражает равное внимание всем, и дает возможность каждому достичь социального уважения. Это условие исключает все образцы ценностей, которые отказывают определенным людям в статусе полноценных партнеров по интеракциям на основании их крайней «инаковости».

Оба условия необходимы для равноправного участия, но само по себе ни одно не является достаточным. Первое перемещает проблему в перспективу, традиционно относящуюся к распределительной теории справедливости, и обращает внимание на экономическую структуру общества и экономически де-

³² Ebd. S. 57.

финируемые классовые различия. Второе формулирует вопросы, связанные со статусной социальной и культурной иерархией. Фрезер убеждена, что, проводя политику перераспределения и признания как два взаимно несводимых направления деятельности, можно повысить чувствительность в понимании справедливости, которая затрагивает вопросы экономического неравенства и вопросы статуса. Тем самым появляется возможность обретения нормативного стандарта, позволяющего оценивать как экономические структуры, так и статусную иерархию.

Чтобы избежать движения в сторону «репрессивного коммунитаризма», навязывающего определенные ценности, Фрезер предлагает наделять признанием не специфические культурные группы, а статус отдельного члена группы как полноценного партнера в социальной интеракции. И пренебрежение в этом случае означает не девальвацию и искажение групповой идентичности, а общественное угнетение, в том смысле, что кто-то не может принимать участие в качестве равноправного члена социальной коммуникации»³³.

Для **Авишаи Маргалита** хорошее общество – это «приличное общество» (*anständige Gesellschaft*), которое он определяет как «... общество, чьи институты никого не унижают»³⁴. От гражданского общества оно отличается тем, что в приличном обществе речь идет об институтах, которые не унижают, а в гражданском обществе – об отдельных индивидах, которые взаимно не унижают друг друга³⁵. Но главные различия, которые Маргалит проводит в своей работе, – это различия между «сдержанным» (*gezügelte*), «приличным», и «справедливым» обществом. «Сдержанное общество» не является жестоким, приличное общество не унижает своих граждан, а справедливое общество, вдобавок к этому, не оскорбляет. Эти три формы общества находятся, как выразился Маргалит, «в лексикографической субординации» друг к другу, образуя последовательность ступеней: избегание жестокости имеет приоритет перед избеганием унижения, а это, в свою очередь, имеет преимущество перед избеганием оскорбления³⁶. Причина, по которой Маргалит ставит в центр своего рассмотрения не справедливость, а приличие, состоит в убеждении автора в том, что у идеала приличия больше шансов быть реализованным.

Приличное общество не допускает не только институциональной жестокости, но и институционального унижения, под которым Маргалит понимает все формы действий и отношений, дающих индивиду основание считать, что при этом фундаментально нарушено чувство его уважения к самому себе (*self-respect*)³⁷. Он выделяет шесть институциональных воплощений унижения: снобизм; вмешательство в частную сферу; бюрократию; бедность; безработицу; наказание. Унижение – это не психологическая, а нормативная категория: к нему

³³ Ebd. S. 65.

³⁴ Margalit A. *Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung*, Alexander Fest Verlag, Berlin 1997. S. 11, 15, 24.

³⁵ Ebd. S. 15.

³⁶ Ebd. S. 167, 180f.

³⁷ Ebd. S. 23, 25.

не следует относить чувства, испытываемые художником, творения которого отвергнуты зрителями, или старого человека, тяжело переживающего свою физическую немощь. Причиной считать себя нарушенным в праве самоуважения является исключение человека из человеческого сообщества, к примеру, посредством такого его рассмотрения, как будто он есть животное, машина, объект или инвентарный номер³⁸. С животным можно обращаться жестоко, но его невозможно унижить. Унижение предполагает человеческий статус тех, на кого оно направлено³⁹.

Что нового добавляет понятие «приличного общества» в нормативную социальную теорию, в которой уже есть более-менее отрефлексированные понятия «справедливого» и «хорошего» общества? Сам Маргалит, по ходу изложения дает ответ на этот вопрос, признавая, что его приличное общество менее претенциозно, чем «справедливое общество» Хоннета. Справедливое общество – это скорее идеал, нормативная рамка для оценки существующих обществ. А достижение приличного общества является вполне осуществимой целью политики: создать такую социальную атмосферу, в которой институты не унижали бы своих граждан. Приличное общество, как оговаривает Маргалит еще во введении к своей книге, не претендует на то, чтобы быть справедливым обществом. Но оно может рассматриваться как первая ступень на пути к достижению справедливого общества⁴⁰.

Работу Маргалита можно отнести к жанру нормативного эссе, в котором излагаются теоретически несистематизированные интуитивные представления автора о том, каким общество «не должно быть». В этом смысле оно представляет собой «негативную» концепцию общества. В ней четко артикулированы ценностные приоритеты, главным из которых является отказ от практики безучастности людей к судьбе друг друга. Приличное общество – это такое, в котором людям не безразлична судьба друг друга, а особая благосклонность оказывается слабым и беззащитным. Обобщая признаки описанного им приличного общества, Маргалит называет свою конструкцию утопией, «... с помощью которой критикуется реальность»⁴¹.

Промежуточный итог

Острая фаза дебатов между «ролзовцами» и коммунитаристами завершилась в конце 90-х годов прошлого столетия, и основным её результатом стало прояснение позиций сторон и оформление собственно коммунитаристской платформы. Для общественнознания в целом стало очевидно, что теория пост-постмодерного общества, должна включать нормативные элементы, поскольку таковые присутствуют в онтологии современных обществ. Но для этого необхо-

³⁸ Ebd. S. 131, 135, 140.

³⁹ Ebd. S. 137.

⁴⁰ Ebd. S. 18.

⁴¹ Ebd. S. 330-331.

димо решить фундаментальную проблему эпистемологического статуса ценностей, то есть обосновать, что они могут быть приравнены к фактам. Один из способов такого обоснования А.Макинтайр увидел у Аристотеля, у которого язык оценок и язык фактов совпадают в рамках общего учения о человеческих целях. Но он годится только для небольших и гомогенных обществ. Созданию полноценной теории мешает «проблема Макса Вебера», которую тот сформулировал в статье «Смысл свободы от оценки в социологической и экономической науке»: «Столкновение ценностей везде и всюду ведет не к альтернативам, а к безысходной смертельной борьбе, такой, как борьба «Бога» и «дьявола»⁴². Иными словами, Вебер выразил твердое убеждение, что этические и социально-политические проблемы не могут быть научно, то есть рационально объяснены. Наука имеет дело с фактами, а ценности таковыми не являются. Детальный разбор этой ситуации в обществоведении дал В.П.Макаренко⁴³.

Основным препятствием к построению научной картины общества является, таким образом, неустранимый плюрализм ценностей, который образует онтологию пост-постмодерных обществ и не может быть преодолен посредством подведения под некий общий знаменатель в виде обобщающей интеллектуальной инстанции. Интересная и довольно перспективная попытка решения этой трудности представлена в концепции трансверсального разума («трансверсальный» переводится как «сквозной», «пронизывающий насквозь» – С.Ч.) германского философа Вольфганга Вельша⁴⁴. Этот тип разума, сходный с кантовской способностью суждения, может, по Вельшу, создавать переходы между различными типами рациональности, перекидывать между ними мосты, не нарушая при этом автономии каждой из этих рациональностей. Трансверсальный разум, таким образом, исходит из того, что все, на первый взгляд абсолютно гетерогенные ценностные сферы, имеют разную «плотность идентичности»: наряду с ядром, обеспечивающим их самость и составляющим их последнее основание, существует множество содержательных аспектов, которые относятся к «предпоследним» основаниям и относительно которых возможны компромиссы. С ними он и работает.

Трансверсальный разум может быть охарактеризован как подлинно философствующий ум, возвращающийся к одной из главных своих функций – производству мудрых советов, которые имели бы конкретное содержание, то есть были бы для «здесь и сейчас». Продукты работы трансверсального разума напоминают концепты – формообразования мысли, в которых нечто сделано «событием», то есть «схвачено», вырвано из потока времени и представлено в

⁴² Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания; Смысл свободы от «оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. С. 565.

⁴³ Макаренко В.П. Аналитическая политическая философия. Очерки политической концептологии. М.: Праксис, 2002.

⁴⁴ Welsch W. Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Fr.-am-M, 1995; Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Vierte Auflage. Berlin: Akad.-Verl., 1993.

определенной форме. Трансверсальный разум дефрагментирует социокультурное пространство, пронизывая разбросанные и автономные части единой смысловой нитью. То, что получается в результате, есть временная, ситуационная форма единства, в которой плюральность не упразднена, а всего лишь ослаблена.

Трансверсальный разум характеризует основную способность постмодерных форм жизни, потому что постмодерная действительность повсюду требует умения переходить между различными смысловыми системами и констелляциями реальности. Эта способность становится прямо-таки постмодерной добродетелью, условием удавшейся жизни под эгидой постмодерна. И эта способность совпадает с трансверсальным разумом, ибо в ней есть то, что требуется для выживания в условиях неустойчивости и неопределенности: переход от одной системы правил к другой, одновременное внимание к различным притязаниям, взгляд за концептуальную решетку. Лиотар характеризовал эту процессуальную форму постмодерной жизни через термины «ловкость», стремительность и изворотливость. Подобно тому, как «ловкость», – интеллигентность, но не догматичность, проворность, но не необдуманность, точность, но не формализм, – проявляется в переходе от одной конфигурации к другой, так и трансверсальный разум находит свое бытие в таких процессах перехода и обмена⁴⁵.

В этом же направлении двигаются сторонники социологического крыла в коммунитаризме. А.Этциони настаивает на важности эмпирических исследований, направленных на выявление представлений людей о «хорошей жизни». Эти исследования позволяют сблизить обыденные, интуитивные знания людей по злободневным вопросам их жизни, с тем, как эту жизнь видят социальные теоретики. Итогом является конкретная форма компромисса, своеобразное равновесие между наукой и жизнью как системой конкурирующих ценностных представлений. На возможность такого решения указывал и М. Вебер. Несколькими строками ниже своего диагноза относительно научного изучения ценностей, он пишет: «Между этими последними ценностями и идеалами не существует компромиссов и смягчений. Обращаем внимание: не существует согласно смыслу. В действительности же компромиссы существуют, и мы встречаемся с ними на каждом шагу. Люди в реальных жизненных ситуациях вольно или невольно смешивают ценностные сферы. *Выравнивающая роль «повседневности»* (выделено мной – С.Ч.) состоит в том, что живущие обычной жизнью люди, отчасти психологически, отчасти из прагматических соображений не сознают смешения враждебных друг другу ценностей и, более того, не хотят этого сознавать, поскольку тем самым они уходят от необходимости выбора между «богом» и «чёртом» и, соответственно, от того, какие из ценностей причислить богу, а какие – черту»⁴⁶.

⁴⁵ Welsch W. *Unsere postmoderne Moderne*. Vierte Auflage. Berlin: Akad.-Verl., 1993. S. 330-331.

⁴⁶ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания; Смысл свободы от «оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. М.: Про-

* * *

Результат, таким образом, не может утешить ни одну из сторон спора. Приверженцы философии как строгого знания справедливо указывают на относительность и произвольность решений, сфокусированных на «здесь и теперь», а вопрос о возможности глобального консенсуса остается по-прежнему открытым. Коммунитаристы будут недовольны тем, что формирующее влияние сообщества ослаблено в пользу персональной самореализации. И, тем не менее, других удовлетворительных решений на обозримом горизонте пока не просматривается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания; Смысл свободы от «оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990
2. Макаренко В.П. Аналитическая политическая философия. Очерки политической концептологии. М.: Праксис, 2002
3. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. – Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1981. Русский перевод: *Макинтайр А. После добродетели: Исследование теории морали*. Пер. с англ. В.В.Целищева – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000
4. Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971. – Русский перевод: *Ролз Дж. Теория справедливости*. Пер. с англ. В.В.Целищева. – Новосибирск.: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995
5. Фукуяма Ф. О моральном возрождении современной Америки // Интеллектуальный форум. 2002. № 8 – http://if.russ.ru/issue/8/20020309_fyk.html
6. Чукин С.Г. В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Вестник Ленинградского университета им. А.С.Пушкина. Серия «Философия». 2010. № 1. С.57-64
7. Dewey J. *The Public and its Problems*. Athens: Ohio University Press, 1985
8. Etzioni A. *The Good Society*. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 7. No. 1, (March 1999), pp. 88-103.
9. Etzioni A. *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*. Stuttgart, 1995
10. Fraser N. *Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, soziale Anerkennung und Teilhabe* // Heinrich-Böll-Stiftung(Hg.): *Gut zu Wissen*, Westfälisches Dampfboot 2002. S.50-66

11. *Fraser N., Honneth A.* Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003
12. *Gutmann A.* Communitarian Critics of Liberalism, In: *Philosophy and Public Affairs*, 1985. Vol. 14. P. 309-322
13. *Honneth A.*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993
14. *Die Anerkennung ist ein Grundmechanismus sozialer Existenz.* Interview von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth // *Critique & Humanism*, 2006. Vol. 22, special issue
15. *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality?. University of Notre Dame Press, 1988
16. *MacIntyre A.* The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1 Cambridge University Press, 2006
17. *MacIntyre A.* Ist Patriotismus eine Tugend? In: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993 S. 84-102
18. *Margalit A.* Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung, Alexander Fest Verlag, Berlin 1997
19. *Rawls J.* Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt/M, 1992
20. *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. – Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1982.
21. *Sandel M.* Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 18-36
22. *Sandel M.* Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend. Wien. Passagen-Verlag, 1995. S.14-15
23. *Walzer M.* Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt/New York. Campus Verlag, 1993. S. 157-180
24. *Walzer M.* Moralischer Minimalismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1994.N 1.S.3-14
25. *Walzer M.* The Concept of Civil Society // *Toward a Global Civil Society.* Providence: Berghahn Books. 1995. P. 7-27
26. *Welsch W.* Unsere postmoderne Moderne. Vierte Auflage. Berlin: Akad.-Verl., 1993
27. *Welsch W.* Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Fr.-am-M, 1995