

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Григорий КАНАРШ

Кандидат политических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: grigkanarsh@yandex.ru

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Статья посвящена анализу категории справедливости – центральной для социальной и политической философии и этики. Исследуется генезис данной категории в истории политической мысли, а также рассматриваются основные современные концепции справедливости. Показано, что на сегодняшний момент в мире существует широкий дискурс справедливости в отношении различных проблем общественной и политической жизни – на первый план выходят такие понятия, как межкультурная, глобальная и экологическая справедливость. Тем не менее в основе современных дискуссий – подходы к осмыслению справедливости, которые генетически восходят к двум базовым традициям – античной (антично-средневековой) и новоевропейской. Первая связывает справедливость с понятием блага, вторая – с понятием права. Исследованы значения данной категории в философии крупнейших мыслителей Античности и Нового времени. Изучены ключевые концепции справедливости в современной политической философии (как правовые, так и телеологические). С точки зрения автора статьи, наиболее удовлетворительный ответ о современном содержании понятия «справедливость» дают функционалистские концепции человеческого блага (А. Сен, М. Нуссбаум).

Ключевые слова: справедливость, право, благо, дискурс справедливости, политические ценности, либерализм, коммунитаризм, перфекционизм, социальная справедливость, глобальная справедливость

Справедливость – важнейшая категория социальной и политической философии и этики. В политике и социальной философии справедливость – правильное соотношение базисных политических ценностей свободы и блага, свободы и равенства. Вопрос о справедливом общественном устройстве – центральный и для Античности, и для политической мысли эпохи модерна, и для современной политической философии. Классическое определение справедливости принадлежит Аристотелю: «...справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных» [3, с. 459]. В «Политике» Аристотель также представил идею смешанного правления как наиболее приемлемого с практической точки зрения, сочетающего в себе черты трёх правильных форм государственного устройства – монархии, аристократии и политии. Античное представление о справедливости как общем благе и иерархическом устройстве социума определённым образом трансформировалось в Средние века и просуществовало вплоть до Нового времени.

В XVI–XVII вв. формируется принципиально новое понимание справедливости в рамках договорной традиции. У её истоков – английские мыслители Т. Гоббс и Дж. Локк. В «Левиафане» Гоббс утверждает в противоположность Аристотелю, что люди от природы равны. Он также вводит понятие естественного состояния, неизвестное Античности. При этом, как полагает Гоббс, «вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где... все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами» [6, с. 107]. Таким образом, Гоббс стоит у истоков новоевропейской и современной либеральной теории справедливости, с её приоритетом равенства, защиты индивидуальных прав, идеей договорного характера общества и т. д.

Начало современных дискуссий о справедливости связано с выходом знаменитой книги американского философа Джона Ролза «Теория справедливости» (1971) [21]. Эта работа была направлена в первую очередь против господствующих на тот момент (вторая половина XX в.) концепций утилитаризма и меритократии. Подвергая убедительной критике эти концепции, Ролз предлагает достаточно радикальный проект переустройства общества на началах эгалитаризма, сохраняя при этом все те достижения, которые уже существовали в западном обществе (это касается прежде всего индивидуальной свободы и честного равенства возможностей). В целом концепция Ролза получила название «справедливость как честность», поскольку именно традиционная для американской (и шире – протестантской) культуры идея честности была положена в её основу.

Книга Ролза спровоцировала широкую дискуссию на Западе о содержании и принципах справедливости. 1970-е гг. – время дискуссий по вопросам собственно социальной (распределительной) справедливости. В 1974 г. выходит не менее известная книга коллеги Ролза по Гарвардскому университету Роберта Нозика «Анархия, государство и утопия» [14]. В книге представлена критика концепции Ролза с позиций либертарианского понимания справедливости (справедливость как пространство честного обмена товарами и услугами, но не как достижение равенства результатов). 1980-е гг. – дискуссия между либералами и коммунистами по вопросу о праве и благе [2; 5; 7; 9; 10]. С точки зрения либералов, первичен принцип индивидуальных прав, с точки зрения коммунистов – благо сообщества, так как только оно гарантирует благосостояние каждого индивида. Подчёркивается роль гражданских (социальных) связей, гражданской идентичности, роли добродетелей и т. д. Происходит возрождение идей классической антично-средневековой традиции. 1990-е гг. – в центре проблемы мультикультурализма и теории этнокультурной (или межкультурной) справедливости [7; 19]. Главным становится вопрос о том, как либеральное политическое общество должно относиться к присутствию различных этнокультурных групп в рамках единого национального сообщества. Широкие дискуссии о проблеме мультикультурализма на Западе ведутся до сих пор. Здесь же – дискуссии о правах меньшинств с нетрадиционной сексуальной ориентацией, проблемы гендерного равенства и др. В целом наблюдается большая ориентация западного общества на нужды и права меньшинств. С 1990-х гг. также в центре политических дискуссий – проблема глобальной (интернациональной) справедливости, вызванной нарастающими противоречиями между Севером и Югом в связи с процессами глобализации [1; 17]. Сегодня ключевая тема научных и политических дискуссий – проблема экологической справедливости, экологических прав, т. е. прав людей на сохранение благоприятной окружающей среды, проблема прав животных и др. [17; 30].

Таким образом, сегодня существует широкий дискурс справедливости как на Западе, так и в незападных странах (американские, европейские, китайские, индийские философы) по ключевым проблемам развития современного социума. В определённой степени к этому дискурсу (хотя и в значительно меньшей степени) подключается и Россия (существует много отечественных философов и политологов, посвятивших свои труды проблеме справедливости). В то же время ключевой проблемой для России, в отличие от Запада, остается проблема социальной (распределительной) справедливости, и шире – поиски морально-политических оснований собственного проекта общественного устройства [7].

Несмотря на всё многообразие концепций и широту проблемного поля справедливости, можно выделить две базовые традиции в осмыслении этой категории – антично-средневековую и новоевропейскую.

Первая связывает справедливость с понятием блага, вторая – с понятием права. Правовая традиция оставалась господствующей вплоть до последней трети XX в., однако сегодня серьёзную конкуренцию ей представляют концепции, основанные на том или ином понимании человеческого блага. Представляется важным проследить логику трансформации данной этической категории, начиная с Античности.

Основные фигуры в античном понимании справедливости – Платон, Аристотель и Цицерон. Платон – первый европейский мыслитель, создавший целостную концепцию политической справедливости (трактат «Государство»). Аристотель продолжает линию Платона, но даёт принципиально иное понимание справедливости. Именно Аристотелево понимание станет основополагающим для европейской традиции. Цицерон в этом контексте важен тем, что намечает принципиально иную линию в осмыслении справедливости, по сравнению с её полисной трактовкой. С одной стороны, он является (как и Платон с Аристотелем) выразителем интересов полиса, но с другой – выступает с гуманистических, общечеловеческих позиций, наследуя римским стоикам. Таким образом, Цицерон выступает как теоретик космополитической справедливости.

Основой трактовки справедливости в греческой Античности является специфическая культура с присущим ей полисным мышлением. Особенность этого мышления заключается в том, что полис понимается как условие благой человеческой жизни, жизни в соответствии с добродетелью. Это обуславливает особое отношение греков к политике как к искусству обустройства жизни в полисе. Не случайно вопрос о наилучшем правлении – центральный для греческой Античности. Греческой мысли присущи также такие черты, как натурализм и космологизм [25, с. 10–11]. Индивид «вписан» в бытие полиса, а полис «вписан» в бытие космоса. Согласно античным представлениям, каждой вещи соответствуют некие природные образцы. Так, если космос устроен иерархически, следовательно, бытие человека также должно следовать правильной (справедливой) иерархии. Все вещи должны быть расположены в определённом порядке, образующем естественную гармонию мироздания. Иными словами, существует структурное подобие космоса, полиса и психофизической конституции человека.

Решение проблемы справедливости, которое предлагается Платоном и Аристотелем, можно назвать «идеалистическим» и «реалистическим» соответственно. В основе взглядов Платона – его антропологические и космологические воззрения. Тройственная структура универсума (мир идей, душа мира и мир чувственно воспринимаемых вещей) проецируется на структуру человеческой души (разумное, яростное и вожделеющее начала) и обуславливает соответствующую структуру и функциональное разделение внутри полиса (соответствующие сословия философов, стражей, ремесленников и земледельцев). Справедли-

вость, по Платону, должна заключаться в чёткой специализации каждого из сословий и установлении строгой иерархии. Таким образом, справедливость – это установление надлежащих отношений господства [15]. Фактически Платон приходит к утопической идее кастового общества, где разумное меньшинство правит неразумным большинством. Важнейшее значение в создании подобного проекта – идеалистический строй души самого Платона, для которого абстрактная схема, концепция оказывается важнее реалий жизни. В этом отношении ученик Платона Аристотель идёт другим путём, стремясь создать действующую, практически годную модель справедливости. В этом видится реалистический (материалистический) – противоположный Платонову – строй души Аристотеля.

Сутью Аристотелева понимания справедливости является то, что оно всегда носит контекстуальный характер. Если Платон, исходя из присущего ему морального абсолютизма, однозначно отдаёт право на власть наиболее добродетельным гражданам, то согласно Аристотелю ни традиционные права большинства (основная часть гражданского населения полиса), ни права добродетельного меньшинства (аристократии) не могут выступать в качестве единственного основания для политического господства. Решение всегда должно носить контекстуальный характер. Если же мы решаем проблему только на основании одного принципа – равенства или неравенства, – то в итоге это приведёт к гражданским войнам, что и показывает пример неправильных политических режимов (демократии и олигархии). Поэтому сущность справедливости состоит в том, чтобы воздавать равным равное, а неравным – неравное [3, с. 459]. Этот принцип составляет самую сердцевину этико-политических воззрений Аристотеля.

Таким образом, решение проблемы справедливости в греческой мысли включает в себя четыре основных момента: 1) идея о том, что равенство всегда является относительным (пропорциональность равенства); 2) приоритетом во всех общественных делах обладают лучшие – аристократия; 3) решение сложных вопросов достигается на основе практического рассуждения (фронезис), принимающего во внимание интересы всех основных сторон, как и благо общественного целого; 4) наиболее приемлемой признаётся смешанная форма правления, включающая в себя элементы монархии, аристократии и политики (власти большинства) [4; 29].

Следующая ключевая фигура Античности – Цицерон. С одной стороны, он продолжает линию «полисной» справедливости, с другой – намечает новую, правовую, гуманистическую традицию, связанную с эллинистической эпохой в жизни античного мира и особенностями римской политической и культурной традиции. Вслед за греческими философами Цицерон различает позитивное и естественное право, отдавая безусловный приоритет последнему [27]. Из факта же

наличия естественного права выводятся два важнейших следствия: 1) наличие метафизической связи между людьми, с одной стороны, и между людьми и богами – с другой (т. е. наличие Универсума, имеющего моральную природу); 2) наличие этического и правового равенства, фундирующего эти отношения. В целом же морально-политическая философия Цицерона может быть понята как своего рода переходный этап между политической этикой Античности (греческой и римской), в основе которой – концепция блага, и правовой доктриной эпохи модерна, основанной на принципах гуманизма, универсализма, эгалитаризма.

Принципиально иное осмысление проблемы справедливости может быть понята в контексте парадигмальных сдвигов в политическом мышлении в период перехода от Средневековья к Новому времени. Античная и средневековая концепция политического, в центре которой – особым образом сконструированное сообщество (античный полис или христианская община), сменяется иной, центрированной уже не на сообществе, а на индивиде. Индивидуальное бытие отныне мыслится как предшествующее бытию политическому. Средневековые корпорации теперь рассматриваются не как носители блага, но как препятствие на пути реализации индивидуальной свободы. Таким образом, на смену космоцентризму Античности и Средневековья приходит антропоцентризм, происходит смещение от антично-средневековой «этики обязанностей» к «этике прав» [29, с. 278]. Впервые в рамках договорной традиции утверждается конвенциональная трактовка справедливости: она начинает пониматься как предмет соглашения между свободными и равными индивидами по поводу взаимного признания прав. У истоков новоевропейской традиции стоят два ключевых мыслителя – Т. Гоббс и Дж. Локк.

Согласно Гоббсу, выход из естественного состояния, характеризующего им как «война всех против всех», состоит во взаимном отчуждении прав в пользу суверена. В то же время часть прав, относящихся прежде всего к фундаментальному праву на жизнь, сохраняет своё значение и в общественном состоянии. К числу таких прав относятся: управление своим телом, пользование воздухом, водой, движением, дорогами для передвижения и другими аналогичными правами. Сущностной характеристикой этих прав является то, что они неотчуждаемы, а гарантом их незыблемости выступает суверен, который наделён неограниченной властью над жизнью и смертью своих подданных. Таким образом, справедливость, согласно Гоббсу, – это патримониальная справедливость (неограниченное господство одного лица), в соответствии с которой все подданные равны не в свободе, а в несправедливости [6, с. 127]. Парадокс же заключается в том, что подобная трактовка справедливости у Гоббса проистекает из его первоначальных либеральных посылок – из стремления защитить естественные и неотчуждаемые

права индивида, и самое главное из них – право на жизнь. И что очень важно – у Гоббса впервые понятие блага заменяется понятием права, которого не знала классика [26, с. 26].

Существо локковской позиции в том, что естественная свобода сохраняется и внутри общественного состояния, но разумно ограничивается при этом властью сообщества, опирающейся на право и Закон. Главная задача политического сообщества, согласно Локку, – защита фундаментального права человека на собственность, которая включает права на жизнь, свободу и имущество (последнее также рассматривается в качестве неотчуждаемого и составляет часть личности человека). Такая трактовка справедливости несовместима с патримониализмом – единственно приемлемым становится правление не человека, но Закона [11].

В целом базовые представления о политической справедливости в классическом либерализме включают следующие положения: 1) в основе концепции справедливости – понятие права, а не блага. Права индивида определяются как естественные (т. е. данные природой и неотчуждаемые), а государство призвано обеспечить защиту этих прав); 2) с таким пониманием прав связана и трактовка равенства – как равенства всех людей перед Богом, фундаментальное равенство их природы; 3) такое представление о равенстве (эгалитаризм) исключает возможность господства одних людей над другими на основании неких качественных характеристик (как это было в Античности); 4) наилучшей формой правления является правовое конституционное государство, а народ выступает единственным источником всякого позитивного права.

Очередной поворот в осмыслении понятия справедливости происходит в эпоху Просвещения. Как известно, Просвещение не просто продолжает проект модерна, но особым образом радикализирует его: целью становится не столько обеспечение индивидуальных прав, сколько тотальное освобождение индивида от всех предшествующих (и препятствующих ему обрести подлинную свободу) социальных обстоятельств. Любые учреждения, созданные людьми, согласно «идеологии» Просвещения, могут стать объектом рефлексии и дальнейших социальных преобразований. Так, Ж.-Ж. Руссо со свойственной ему парадоксальностью мышления довёл до логического завершения некоторые важные идеи, которые уже присутствовали в концепциях его непосредственных предшественников – Гоббса и Локка, но не были реализованы ими до конца [25, с. 191–192].

То, что осуществил в своей морально-политической философии Руссо, может быть названо разрывом между естественным и политическим порядком, естественной и политической справедливостью. Эта связь, характерная в целом для Античности и Средневековья, пускай и в ослабленном виде, всё же продолжала присутствовать в морально-политических доктринах Гоббса и Локка [29, с. 74]. Руссо пытается

решить не проблему безопасности (как Гоббс) и не проблему свободы (как Локк), но проблему независимости индивида [22]. Он задаётся вопросом: как возможно оставаться свободным в обществе, если в нём принимаются законы, обязательные для всех? Ответ Руссо парадоксален: единственный способ человеку сохранить свою свободу (приравниваемую к независимости) – это создать такую форму социальной организации, где подчинение всем означало бы одновременно неподчинение никому кроме самого себя. Такое возможно только при одном условии – если государство будет подчинено не воле одного лица и не воле большинства или воле всех, но общей воле как единственному выразителю суверенитета народа. А справедливость общей воли, согласно Руссо, наиболее зримо выявляет себя во всеобщем равенстве (включая гражданское, политическое и социальное), на которое она по самой своей природе направлена. Парадокс решения Руссо заключается в том, что в итоге мыслитель приходит к идее не свободного общества, а «тоталитарной демократии» [24], политического режима, мало совместимого с понятием индивидуальной свободы. Другой парадокс состоит в том, что индивидуализм Руссо поразительным образом трансформируется в коммунитаризм, что сближает его политическую философию с полисной традицией [25, с. 191].

Попыткой найти решение проблемы свободы, оставленной Руссо, в теоретическом плане явилась морально-политическая концепция немецкого философа Иммануила Канта. Кант, во многом реагируя на события Великой Французской революции, вдохновлённый идеями Руссо, попытался обосновать возможность индивидуальной свободы, которая одновременно не была бы разрушительной для политического сообщества. Центральная идея Канта – идея права, твёрдого правового порядка [8]. В результате главная особенность морально-политической доктрины Канта – правовой абсолютизм, абсолютное господство права над любыми соображениями блага, составляющими суть практической политики со времён Аристотеля. При этом сущность права философ видит в том, что оно, не отменяя человеческой свободы, формирует некие ограничения, которые блокируют возможность разрушительного проявления субъективной воли, создают препятствия её воздействию на других людей. В известном смысле благодаря праву устанавливается определённый баланс, гармоничное равновесие отдельных эгоистических волей, каждая из которых может свободно преследовать собственные цели, не нарушая при этом свободы других [13, с. 197]. В то же время Кант полагает, что право и правовой порядок не могут быть обеспечены без постоянного присутствия авторитарной власти в лице монарха. Это звучит в духе Гоббса: справедливость может быть обеспечена только в условиях патримониалистского правления, главный принцип которого – безграничная власть одного лица [13, с. 198–199].

Итак, концепция справедливости Канта выявляет всю глубину произошедших трансформаций: она заключается в том, что в классическом либерализме справедливость перестаёт быть в подлинном смысле слова этико-политической категорией и становится категорией политико-правовой, а принцип блага, на котором базировались антично-средневековые представления, заменяется принципом права. В этом контексте справедливость предполагает прежде всего общественное и государственное поддержание правового порядка со свойственным ему формальным равенством, главенством закона, суверенитетом народа. При этом свойственная Античности и Средневековью забота об общем благе как некой над-индивидуальной, метафизической сущности практически полностью утрачивается, сохраняясь лишь в некоторой степени в вопросах внешней безопасности. Такая трактовка справедливости остаётся доминирующей в современном политическом дискурсе, однако сегодня ей противопоставляются значимые теоретические альтернативы, представленные различными концепциями человеческого блага.

Как отмечалось, в центре современных дискуссий о справедливости – концепция «справедливости как честности» Ролза, но ближе всего к классическому либерализму не она, а концепция коллеги Ролза по Гарвардскому университету и его оппонента Нозика [14]. Нозик является ярким представителем направления современной мысли, которое обозначается как либертарианство и в теоретическом плане восходит к идеям Локка. Главной заботой Нозика является тема прав и их обеспечения, унаследованная от Локка и Канта. При этом существенно, что индивидуальные права у Нозика носят абсолютный характер и не могут быть нарушены ради достижения какой-либо значимой социальной цели. Эти права есть благо в себе и являются основанием морального мышления. В этом пункте Нозик занимает единую с Ролзом позицию против утилитаризма [2, с. 160]. Четыре социально-философских постулата, на которые опирается теория Нозика: 1) идея естественной свободы и независимости индивида; 2) концепция естественных прав; 3) идеи анархического порядка и минимального государства; 4) экономический характер отношений людей в сообществе.

Краеугольный камень теории Нозика – естественная свобода и независимость индивида. Этому естественному положению человека соответствует состояние естественной анархии, в которой и только в которой возможна реализация первоначальных прав. Однако, будучи прагматичными, индивиды в теории Нозика не готовы долго терпеть неудобства анархического состояния (аналогично тому, как это происходит у Локка) и, следовательно, создают сообщество и государство (но не договорным путём), в рамках которого они свободно могут заниматься экономической деятельностью. Следовательно, справедливость в этом первоначальном общественном состоянии – правильность организации свободных обменов между людьми.

В своей теории Нозик различает минимальное и ультраминимальное государство. Ультраминимальное государство – то, которое предоставляет защиту только тем, кто платит ему (является его клиентом). Минимальное же государство – то, которое равно обеспечивает защиту всем, находящимся на его территории. С точки зрения Нозика, именно минимальное государство является подлинно справедливым. Вместе с тем оно же является и в наибольшей мере морально оправданным, поскольку расширение функций государства за пределы защиты естественных прав должно рассматриваться как несправедливость. Всекие дистрибуции в рамках минимального государства, согласно Нозик, исключены. Таким образом, социальная справедливость – это не перераспределение, но совокупность правил, организующих пространство свободного обмена между людьми. В целом это – консервативная позиция, по мнению некоторых исследователей, не затрагивающая глубинных оснований экономической деятельности и регулирующая лишь то, что лежит на поверхности социальной жизни (формальная справедливость) [28, с. 277]. Согласно другим, такая позиция не может считаться подлинно моральной, поскольку по существу отражает ситуацию эгоизма собственников [18].

Принципиально иную позицию в отношении содержательного наполнения принципов социальной справедливости занимает Ролз [21]. В то же время есть немало общего, что связывает Ролза как левого либерала и Нозика как представителя либертарианства. Прежде всего, это связь справедливости с моральной идеей честности. Справедливость – это в первую очередь способ обхождения с людьми как с равными, т. е. честно, без какой-либо дискриминации и нарушения прав. И леволиберальные, и либертарианские теории настаивают именно на таком отношении. Однако само понимание честности или равного обращения понимается в этих двух направлениях мысли по-разному. Если для либертарианцев честность – это наличие честных процедурных условий, к каким бы результатам в итоге они ни приводили (это может быть высокая степень социального неравенства), то для левых либералов действие принципа честности распространяется дальше процедур – на сами результаты социально-экономической деятельности. Таким образом, для левых либералов принципиально важным оказывается не только традиционное равенство возможностей, но и равенство результатов.

Существо теории Ролза заключается в том, что он предлагает провести мысленный эксперимент – представить, что индивиды оказались за занавесом неведения, т. е. они лишены важнейшей информации о самих себе (не знают пола, возраста, происхождения, социального статуса и т. д.). Какая стратегия в отношении выбора первичных благ окажется наиболее приемлемой для таких людей? Как показывает Ролз, наиболее приемлемым вариантом действия в данной ситуации неведения стала бы стратегия «максимин», т. е. максимизация минимума для всех, поскольку

ку каждый в этой ситуации легко может себе представить, что именно он оказался в самой невыгодной позиции. Соответственно, рациональным для него является максимизация благ. Более конкретно Ролз формулирует три принципа справедливости, к которым в итоге должны прийти рационально действующие индивиды: 1) принцип наивысших максимальных свобод для всех; 2) принцип честного равенства возможностей; 3) принцип дифференциации (принцип различия). Считается, что в первых двух принципах Ролза нет ничего оригинального (это традиционные принципы либерального понимания справедливости), но третий принцип является оригинальным. В соответствии с этим принципом социальные блага должны распределяться так, чтобы это распределение служило выгоде наименее обеспеченных. Таким образом, Ролз отказывается от чисто эгалитарного подхода к справедливости и полагает, что социальные неравенства также являются морально оправданными, если они служат благосостоянию всех, а в особенности наименее обеспеченных. При всём этом Ролз остаётся мыслителем либеральной направленности, поскольку свобода для него, как и для Нозика (а также Локка и Канта), есть главнейшее. Поэтому справедливость, охраняющая свободу, для Ролза суть «первая добродетель общественных институтов» [21, с. 19].

Концепция Ролза многими мыслителями и социальными теоретиками рассматривается как своеобразный эталон справедливости, однако есть влиятельные направления в современной мысли, которые относятся к ней критически. Это прежде всего различные представители этики блага – как коммунитаристы, так и сторонники функционалистской теории блага или либерального перфекционизма. С точки зрения коммунитаристов, теория Ролза (как и теория Нозика) является индивидуалистической, а значит, искажает само понимание человеческого блага и справедливости, которые для коммунитаристов неразрывно связаны с сообществом. Представители же либерального перфекционизма критикуют теорию Ролза на том основании, что в ней справедливость сводится в основном к обладанию некими внешними (первичными) благами и речь не идёт о развитии человеческих качеств и достижении полноты существования. В определённой мере и коммунитаризм, и либеральный перфекционизм можно рассматривать как попытки создать значимую альтернативу либеральной теории справедливости, идущей от Локка и Канта.

Коммунитаристское мировоззрение характеризуют следующие черты: 1) человек есть не изолированный атом (как полагают либералы), а часть общественного целого, носитель социальной идентичности; 2) моральный перфекционизм, проистекающий из понимания блага в сообществе как преимущественно общего блага, которое необходимо поддерживать (и чему служат особые качества, воспитываемые в человеке, – добродетели); 3) в свою очередь, этика добродетели исключает концепцию нейтрального государства (на чём настаивают либералы),

поскольку правильное распределение ресурсов должно зависеть от понимания того, какая из конкурирующих концепций блага является наиболее адекватной задачам развития сообщества. Данная позиция (приоритет сообщества, концепция общего блага, этика добродетелей, соответствующая политика перераспределения) получила воплощение в текстах одного из наиболее ярких критиков «проекта Современности», философа Аласдера Макинтайра.

Согласно Макинтайру, общая моральная ситуация современных обществ представляет собой ситуацию глубокого морального упадка [12]. Это связано с тем, что в современном секуляризованном мире фактически оказались разрушенными различные морально-политические традиции, которые были характерны для досовременных обществ, следовательно, мораль в современных обществах перестала представлять собой нечто целостное, превратившись в набор разнородных, бессвязных этических максим. Эту противоречивость современного морального дискурса Макинтайр демонстрирует на примере сопоставления концепций справедливости Ролза и Нозика. Он показывает, что если основанием справедливости для Нозика являются права, то аналогичным основанием для Роулза выступают потребности – соответственно, моральный спор между двумя конкурирующими концепциями становится в принципе неразрешимым (поскольку они исходят из совершенно различных оснований) [12, с. 336–337]. Способом преодоления такого положения, считает Макинтайр, могло бы стать обращение к понятию заслуг, что, однако, приемлемо только в рамках сообщества, где все разделяют одинаковые ценности. Либеральное же общество – это не сообщество, а собрание чужаков, где обращение к понятию заслуг в принципе проблематично. Для того чтобы продемонстрировать значение этого морального критерия и его влияние на разрешение морально-политических коллизий, Макинтайр обращается к этико-политической концепции Аристотеля [31]. Аристотелевский полис в описании Макинтайра представляет собой иерархически организованное сообщество, где все социальные практики находятся в чётко упорядоченном положении относительно друг друга, а значимость заслуг определяется в зависимости от того, в рамках какой практики они достигаются. Наиболее ценными видами практик считаются политика и законодательство. В целом такая жёсткая иерархическая организация социального и политического пространства, согласно Макинтайру, должна продемонстрировать подлинно непротиворечивую работу практической рациональности. Однако теория Макинтайра являет собой образец «социальной утопии», поскольку воплотить данные принципы в жизнь можно лишь в замкнутых локальных сообществах [12, с. 341].

Наряду с коммунитаризмом влиятельную альтернативу ролзианскому пониманию справедливости представляют функционалистские теории человеческого блага двух современных авторов – Амартии Сена и

Марты Нуссбаум [23; 35]. В отличие от коммунитаризма, данные теории являются индивидуалистическими и по сути либеральными, однако то, что их отличает от ролзианского либерализма – наличие концепции человеческого блага, которая должна быть положена в основу идеи справедливости. Кроме того, эти концепции (прежде всего концепцию Нуссбаум) относят к одному из вариантов современного этического аристотелианства (наряду с концепцией Макинтайра) [20].

Центральное понятие функционалистской концепции – полноценное человеческое функционирование. В рамках этого подхода жизнь человека рассматривается как набор определённых значимых функций, осуществление которых и делает жизнь полноценной. Сами же возможности таких функций, их реализаций именуются функциональными возможностями человека (*human capabilities*). Нуссбаум в своих работах насчитывает десять основных человеческих возможностей: 1) способность прожить нормальную жизнь; 2) телесное здоровье; 3) телесная целостность; 4) чувства, воображение и мышление; 5) эмоции; 6) практический разум; 7) связь с другими людьми; 8) отношения с иными живыми существами; 9) способность к игре; 10) контроль над собственной экономической и политической средой. Самое же существенное отличие идей Нуссбаум от либеральной теории в духе Ролза заключается в том, что справедливость трактуется не в терминах приобретения определённого набора первичных благ, но рассматривается как необходимость развития базовых человеческих возможностей. То общество, где созданы условия для такого развития, будет обществом справедливым. Напротив, общество, где такие условия не создаются, является несправедливым [34, р. 229]. Иными словами, черпая вдохновение в некоторых положениях философии Аристотеля, а также у раннего Маркса, функционалистская концепция оказывается весьма близкой социал-демократическому пониманию справедливости, получившему воплощение, в частности, в политике скандинавских государств. Развёрнутое описание справедливой политики Нуссбаум даёт в статье «Аристотелианская социал-демократия» [32].

Ключевым понятием функционалистской теории является также понятие «качества жизни», которое, согласно Сену, измеряется путём сравнения различных «функциональных векторов» у разных людей. Последние, в свою очередь, складываются из некоторого множества отдельных человеческих функций. Чем больше базовых функций составляет тот или иной вектор человеческой жизни, тем выше качество жизни [16]. Таким образом, акцент на качестве жизни делает данную теорию перфекционистской по существу. В то же время это именно либеральный перфекционизм, поскольку развивать или не развивать те или иные функции (например, получать или не получать образование) – дело выбора конкретного индивида. Государство должно лишь предо-

ставить соответствующие условия для саморазвития. Основные положения данного подхода получили широкое признание в мире и стали основой многих докладов о развитии человеческого потенциала.

Из всех существующих в настоящий момент теорий справедливости (либертарианских, ролзианских, коммунитаристских) именно подход, основанный на понятии человеческих возможностей, является наиболее плодотворным. Его преимущества прежде всего в том, что, оставаясь либеральным и индивидуалистическим по существу (что соответствует тенденциям развития современных обществ), он в то же время опирается на сильную концепцию человеческого блага. Таким образом, такой подход позволяет избежать тех недостатков, которые традиционно присущи либеральным теориям. Следовательно, справедливость в её современном понимании можно определить как нормативное требование развития важнейших человеческих возможностей, которые определяют полноценное функционирование каждого человеческого существа. А обязанность государства в этом контексте заключается в предоставлении возможностей для такого развития (и саморазвития) индивида. Эта концепция представляет интерес не только на уровне отдельных стран, но и для решения проблемы глобальной справедливости, которая вышла сегодня на первый план в мировых дискуссиях [1; 17]. Эскиз концепции справедливости, основанной на понятии функциональных возможностей человека, представлен Нуссбаум в одной из её работ и является значимой альтернативой, в частности, подходу к глобальной справедливости Ролза [33].

Список литературы

1. *Аитова Г.Ш.* Новое в понимании справедливости в эпоху глобализации: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2011. 34 с.
2. *Алексеева Т.А.* Современные политические теории. М.: РОССПЭН, 2000. 342 с.
3. *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
4. *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку / Пер. с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2002. 367 с.
5. *Бёрлин И., Дворкин Р., Ролз Дж. и др.* Современный либерализм. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.
6. *Гоббс Т.* Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Мысль, 2001. 478 с.
7. *Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Изд-во Мос. гуманит. ун-та, 2011. 234 с.
8. *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО «Ками», 1993. 586 с.
9. *Кашников Б.Н.* Либеральная теория справедливости и политическая практика России. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.

10. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение / Пер. с англ. С. Моисеева. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 588 с.
11. *Локк Дж.* Два трактата о правлении / Пер. с англ.; ред. и сост., автор вступ. статьи и примеч. А.Л. Субботин. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
12. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 381 с.
13. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб.: Алетейя, 2000. 355 с.
14. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Пер. с англ. Б. Пинскера; под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2008. 422 с.
15. *Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова. СПб.: Наука, 2005. 570 с.
16. *Подузов А.А.* Философия уровня жизни. Очерк современных представлений // Научные труды: Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 72–95.
17. *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.
18. *Прокофьев А.В.* Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <https://iphras.ru/page30194324.htm> (дата обращения: 23.03.2018).
19. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2006. 277 с.
20. *Прокофьев А.В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 41–64.
21. *Ролз Дж.* Теория справедливости / Пер. и науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 534 с.
22. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998. 414 с.
23. *Сен А.* Развитие как свобода / Под ред. Р.М. Нуреева. М.: Новое изд-во, 2004. 430 с.
24. *Талмон Дж.* Истоки тоталитарной демократии // Политическая наука. 1999. № 2. С. 70–89.
25. *Федорова М.М.* Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001. 219 с.
26. *Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН, 1997. 185 с.
27. *Цицерон Марк Туллий.* Диалоги: О государстве; О законах / Пер. с лат. и комментарии В.О. Горенштейна; отв. ред. С.Л. Утченко. М.: Наука, Ладомир, 1994. 222 с.
28. *Шамилёва Р.К.* Либеральная концепция справедливости: миф или реальность? // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 6. С. 265–274.
29. *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Праксис, Логос, 2000. 363 с.

30. *Dworkin R.* Justice for Hedgehogs. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 528 p.

31. *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth, 1988. 410 p.

32. *Nussbaum M.* Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good / R.B. Douglass et al. (eds.). N.Y.: Routledge, 1990. P. 203–252.

33. *Nussbaum M.* Beyond the social contract: capabilities and global justice // The Political Philosophy of Cosmopolitanism / G. Brock & H. Brighouse (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 196–218.

34. *Nussbaum M.C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. P. 202–246.

35. *Nussbaum M.C.* Women and Human Development: The Capabilities Approach (The Seeley Lectures). N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 334 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Grigory KANARSH

PhD in Political Sciences, Senior Researcher,
RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: grigkanarsh@yandex.ru

JUSTICE

The article is devoted to the analysis of the category of justice – central to social and political philosophy and ethics. The genesis of this category in the history of political thought is studied, and the basic modern concepts of justice are considered. At present there is a wide discourse of justice in relation to various problems of social and political life in the world – such concepts as intercultural, global and environmental justice come to the fore. Nevertheless, the basis of modern discussions are approaches to understanding justice, which genetically date back to the two basic traditions, ancient (antique-medieval) and new European. The first relates justice to the concept of good, the second – to the concept of law. The article investigates importance of this category in the philosophy of the greatest thinkers of Antiquity and Modern times. It studies the key concepts of justice in modern political philosophy (both legal and teleological). From the point of view of the author, the most satisfactory answer about the modern content of the concept of “justice” is given by the functionalist conceptions of the human good (A. Sen, M. Nussbaum).

Keywords: justice, law, good, discourse of justice, political values, liberalism, communitarianism, perfectionism, social justice, global justice

References

1. Aitova, G. *Novoe v ponimanii spravedlivosti v epokhu globalizatsii: sotsial'no-filosofskii analiz* [A New Understanding of Justice in the Era of Globalization: Socio-Philosophical Analysis], Abstract of the Candidate's Thesis. Moscow: IF RAN Publ., 2011. 34 pp. (In Russian)
2. Alekseeva, T. *Sovremennye politicheskie teorii* [Modern Political Theories]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2000. 342 pp. (In Russian)

3. Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
4. Benetton, Ph. *Vvedenie v politicheskuyu nauku* [Introduction to Political Science], trans. M. Fedorova. Moscow: Ves' Mir Publ., 2002. 367 pp. (In Russian)
5. Berlin, I., Dworkin, R. & Rawls, J. et al. *Sovremennyyi liberalizm* [Modern Liberalism]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1998. 248 pp. (In Russian)
6. Cicero, M. T. *Dialogi: O gosudarstve; O zakonakh* [Dialogs: On the Commonwealth. On the Laws], trans. V. Gorenshtein. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 222 pp. (In Russian)
7. Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 528 pp.
8. Fedorova, M. *Klassicheskaya politicheskaya filosofiya* [Classical Political Philosophy]. Moscow: Ves' Mir Publ., 2001. 219 pp. (In Russian)
9. Fedorova, M. *Modernizm i antimodernizm vo frantsuzskoi politicheskoi mysli XIX veka* [Modernism and Antimodernism in French Political Thought of the XIX Century]. Moscow: IF RAN Publ., 1997. 185 pp. (In Russian)
10. Hobbes, Thomas. *Leviafan* [Leviathan], trans. A. Guterman. Moscow: Mysl' Publ., 2001. 478 pp. (In Russian)
11. Kanarsh, G. *Sotsial'naya spravedlivost': filosofskie kontseptsii i rossiiskaya situatsiya* [Social Justice: Philosophical Concepts and the Russian Situation]. Moscow: Moscow Humanitarian University Publ., 2011. 234 pp. (In Russian)
12. Kant, I. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1: *Traktaty i stat'i (1784–1796)* [Treatises and Articles (1784–1796)]. Moscow: AO "Kami" Publ., 1993. 586 pp. (In Russian)
13. Kashnikov, B. *Liberal'naya teoriya spravedlivosti i politicheskaya praktika Rossii* [The Liberal Theory of Justice and Political Practice in Russia]. Veliky Novgorod: Novgorod State Yaroslav The Wise University Publ., 2004. 260 pp. (In Russian)
14. Kymlicka, W. *Sovremennaya politicheskaya filosofiya: vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: an Introduction], trans. S. Moiseev. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2010. 588 pp. (In Russian)
15. Locke, J. *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatises of Government], ed. A. Subbotin. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 400 pp. (In Russian)
16. MacIntyre, A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory], trans. V. Tselishchev. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2000. 381 pp. (In Russian)
17. MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988. 410 pp.
18. Novgorodtsev, P. *Kant i Gegel' v ikh ucheniyakh o prave i gosudarstve* [Kant and Hegel in their Teachings on Law and State]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 355 pp. (In Russian)
19. Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State and Utopia], trans. B. Pinsker. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 422 pp. (In Russian)
20. Nussbaum, M. "Aristotelian Social Democracy", *Liberalism and the Good*, eds. R.B. Douglass et al. N.Y.: Routledge, 1990, pp. 203–252.
21. Nussbaum, M. "Beyond the social contract: capabilities and global justice", *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, eds. G. Brock & H. Brighouse. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 196–218.

22. Nussbaum, M.C. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 1992, vol. 20, pp. 202–246.
23. Nussbaum, M.C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach (The Seeley Lectures)*. N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 334 pp.
24. Plato. *Gosudarstvo* [Republic], trans. A. Egunov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005. 570 pp. (In Russian)
25. Poduzov, A. "Filosofiya urovnya zhizni. Ocherk sovremennykh predstavlenii" [Philosophy of Living Standards. Essay of Modern Views], *Nauchnye trudy: Institut narodnokhozyaistvennogo prognozirovaniya RAN* [Scientific Works: Institute of National economic Forecasting of RAS]. Moscow: MAKS Press Publ., 2008, pp. 72–95. (In Russian)
26. Prokofyev, A. "Chelovecheskaya priroda i sotsial'naya spravedlivost' v sovremennom eticheskom aristotelianstve" [Human Nature and Social Justice in Contemporary Ethical Aristotelianism], *Eticheskaya mysl'*, 2001, No. 2, pp. 41–64. (In Russian)
27. Prokofyev, A. *Sotsial'naya spravedlivost': normativnoe sodержanie i istoriya stanovleniya ponyatiya* [Social Justice: Normative Content and History of the Concept Formation]. [<https://iphras.ru/page30194324.htm>, accessed on 23.03.2018]. (In Russian)
28. Prokofyev, A. *Spravedlivost' i otvetstvennost': sotsial'no-eticheskie problemy v filosofii morali* [Justice and Responsibility: Social and Ethical Problems in Moral Philosophy]. Tula: Tula State Lev Tolstoy University Publ., 2006. 277 pp. (In Russian)
29. Prokofyev, A. *Vozdavay kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [To Pay Tribute to Everyone ... Introduction to the Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
30. Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [Theory of Justice], trans. V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk University Publ., 1995. 534 pp. (In Russian)
31. Rousseau, J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [The Social contract. Treatises], trans. A. Khayutin & V. Alekseev-Popov. Moscow: KANON-press-Ts Publ., 1998. 414 pp. (In Russian)
32. Sen, A. *Razvitie kak svoboda* [Development as Freedom], ed. R. Nureev. Moscow: Novoe Publ., 2004. 430 pp. (In Russian)
33. Shamileva, R. "Liberal'naya kontseptsiya spravedlivosti: mif ili real'nost'?" [Liberal Conception of Justice: Myth or Reality?], *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya*, 2005, No. 6, pp. 265–274. (In Russian)
34. Strauss, L. *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [Introduction to Political Philosophy], trans. M. Fetisov. Moscow: Praksis Publ., 2000. 363 pp. (In Russian)
35. Talmon, J. "Istoki totalitarnoi demokrati" [The Origins of Totalitarian Democracy], *Politicheskaya nauka*, 1999, No. 2, pp. 70–89. (In Russian)