

## §4. Проблема области справедливости II

### *Международная и космополитическая справедливость*

Вторая проблема, возникающая в связи с выводом то том, что возможность использовать концепт «справедливость» зависит от наличия особых фактических обстоятельств, может быть сформулирована следующим образом: во всех ли группах или сообществах людей данные обстоятельства присутствуют в той мере, чтобы понятие справедливости могло действовать в своей полноте и превращаться в ценностный приоритет? Дж. Ролз, к примеру, сделал предположение, что главным предметом анализа в теории справедливости должно быть отдельное, замкнутое в самом себе общество, с его политической, экономической и социальной системой, или, в другой формулировке, «изолированное национальное сообщество»<sup>1</sup>. Тем самым он задал целую традицию обсуждения проблемы справедливости как справедливости исключительно в рамках политического и экономического пространства отдельного государства. Большинство критиков и сторонников Дж. Ролза в спорах о распределительной справедливости в 70–80-х гг. прошлого века постоянно имели в виду именно эту сферу и ограничивались ею.

Однако концентрация внимания на уровне изолированного сообщества или нации порождает вполне понятное любопытство по поводу того, каким образом понятие справедливости функционирует за пределами этого пространства. Или еще более жестко – а может ли оно функционировать там? Тем самым проблематизируется статус справедливости в рамках таких человеческих сообществ, которые оказываются существенно шире или существенно уже избранной Дж. Ролзом единицы и которые имеют иной уровень организованности или иной принцип организации. Речь идет о человечестве на одном из противоположных полюсов и о семейной группе – на другом. В этической теории присутствуют такие линии аргументации, которые предполагают, что эти полюса частично или полностью выпадают из нормативного поля справедливости. Именно к ним я планирую обратиться в дальнейшем для того, чтобы точнее определить ее область.

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 23, 400.

Сначала нам предстоит проанализировать вопрос о том, существует ли возможность сформулировать полномасштабную теорию справедливости, которая распространяла бы свое действие за пределы всех мыслимых национальных границ. Длительное время такая возможность оспаривалась на основе того видения международных отношений, которое в литературе по международному праву и теории справедливости часто именуют «вестфальским»<sup>1</sup>. Оно исходило из того, что каждое государство представляет собой замкнутую и самодостаточную экономическую и политическую единицу, а лучший интернациональный порядок обеспечивается равновесием этих единиц как самостоятельных центров силы. Параллельно эмпирическим доводам в пользу такой политической монархии функционировал и сугубо нормативный аргумент, состоявший в том, что государство (или нация, народ) имеет самостоятельный моральный статус, подобный статусу индивида, если не более строгий<sup>2</sup>. На этом теоретическом фоне понятие справедливости в своем полном выражении, включающем дистрибутивную, ретрибутивную и коммутативную составляющую, оказывается неприменимо в международных отношениях. Особая, интернациональная справедливость ассоциируется лишь с ситуациями межгосударственных конфликтов, чреватых военными действиями. Финский социальный этик Ю. Райкка характеризует эту модель этики международных отношений следующим образом. Она опирается на тезис о моральном приоритете государственных границ и выражается в двух этических принципах: «не-интервенции» и «нераспределения»<sup>3</sup>.

В «Теории справедливости» Дж. Ролза эта модель получает свое теоретическое обоснование. Национальное сообщество выступает в ней не просто как наиболее яркий пример, а как естественная граница применения двух принципов справедливости. Они могут действовать лишь там, где присутствует «базисная структура общества». А она, в свою очередь, определяется наличием такой «схемы

<sup>1</sup> В силу того, что оно отражает систему межгосударственных и международных отношений, которая формировалась в Европе, начиная с заключения «Вестфальского мира» (1648).

<sup>2</sup> *Walzer M. The Moral Standing of States // Philosophy and Public Affairs. 1980. Vol. 9. P. 290–329.*

<sup>3</sup> *Raikka J. An Essay on International Justice. Turku: University of Turku Press, 1992. P. 44.*

деятельности», которая требует «совместных действий [Группы людей] для произведения наибольшей суммы выгод»<sup>1</sup>. Только в таких условиях оказывается возможна фундаментальная посылка распределительной справедливости, которую Дж. Ролз формулирует следующим образом: «благополучие каждого зависит от схемы социальной кооперации, без которой никто не мог бы иметь удовлетворительной жизни»<sup>2</sup>. В международных отношениях, по Дж. Ролзу, «базисная структура» отсутствует, иначе непонятно, почему принципы, избранные представителями наций на втором этапе гипотетического соглашения, касаются только политического невмешательства, соблюдения договоров и нормативного регулирования военных действий. Единственной общей выгодой, которую получают государства в своих взаимоотношениях, оказывается независимое существование в мирных условиях.

В своих поздних трудах Дж. Ролз вносит минимальные коррективы в этот подход. Их можно проиллюстрировать на примере разработанной им классификации субъектов международных отношений. В работе «Закон народов» (1993, 1999) наряду с «добропорядочными» либеральными и нелиберальными народами, Дж. Ролз выделяет два иных типа: «государства-изгои» и «обремененные общества». Первые, сохраняя внутреннюю стабильность, нарушают минимальный стандарт прав человека и готовы вести войну просто потому, что это отвечает интересам режима<sup>3</sup>. Вторые испытывают острейший дефицит политических и культурных традиций, людских ресурсов и ноу-хау, а зачастую и материально-технологической базы и имеют в этой связи право на материальную помощь других стран. Выделение государств-изгоев отсылает нас к теории межгосударственного конфликта и справедливой войны, но одновременно, в силу внимания членов международного сообщества к нарушениям прав человека внутри «государства-изгоя», является скрытым шагом от методологии межгосударственной справедливости к методологии справедливости космополитической (о чем речь пойдет несколько позднее). Выделение же «обремененных

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

<sup>3</sup> Rawls J. The Law of Peoples. Cambridge: Harvard University Press, 1999. P. 81 (русский перевод этой части книги Дж. Ролза см.: Ролз Дж. Закон народов // Неприкосновенный запас. 2002. № 4 (электронная версия: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=25010906>)).

обществ» представляет собой шаг в сторону распространения полномасштабной внутренней справедливости на международный контекст.

Впрочем, шаг очень нерешительный. Морально обязательная передача ресурсов в пользу другой нации оказывается необходимой, но лишь для того, чтобы довести «обремененные общества» до уровня минимальных стандартов «добропорядочности». Цель доноров состоит не в том, чтобы сделать народ-реципиент богатым или сократить разрыв в экономическом благосостоянии между народами. Обремененное общество просто должно превратиться в стабильное и обустроенное. После этого всякая помощь прекращается<sup>1</sup>. Таким образом, мы вновь видим радикальное различие принципов справедливости внутри и вовне базисной структуры общества.

Функционирование понятия базисной структуры у Дж. Ролза вполне поддается интерпретации в свете концепции обстоятельств справедливости. Именно это утверждает М. Нассбаум в своей тэннеровской лекции 2003 г. Она пытается показать, что степень сужения или расширения области справедливости зависит от того, насколько верен теоретик букве этих обстоятельств. Если он держится их строго, то преобладает ограничительная тенденция, если же стремится их отбросить – расширительная.

Мне представляется, что связь между юмовскими обстоятельствами и решением проблемы интернациональной справедливости Дж. Ролзом действительно существует. Однако она реализует себя иначе, чем представляется М. Нассбаум. Ведь в ее интерпретации обстоятельства справедливости (в версии Д. Юма и в версии самого Дж. Ролза) сфокусированы на «приблизительном равенстве» сторон, вовлеченных в совместную деятельность ради взаимной выгоды. В связи с этим неравенство сил и возможностей якобы заведомо исключает полноценный статус некоторых субъектов, претендующих на справедливое отношение к себе. Вот характерная цитата: «Если Ролз следует Юму, то он должен сказать, что Индия, Бангладеш, Южная Африка не должны участвовать в выборе принципов справедливости на второй стадии соглашения [за занавесом неведения]... Они просто слишком бедны для того, чтобы более

<sup>1</sup> Rawls J. The Law of Peoples. P. 106–108.

богатые нации получили что-то вследствие отношения к ним как к приблизительно равным»<sup>1</sup>.

Однако вполне очевидно, что для Дж. Ролза акцент в понимании обстоятельств справедливости падает на иное их измерение. Например, наиболее и наименее преуспевшие члены изолированного национального сообщества также очень неравны в оказываемых друг другу услугах, однако это не препятствует выдвижению «принципа различия», который работает в пользу наименее преуспевших. Значит, не приблизительное равенство (третье из обстоятельств Д. Юма), а взаимная зависимость (четвертое обстоятельство) играет для Дж. Ролза решающую роль при ограничительном переходе от внутренней к международной справедливости. Именно отсутствие достаточной взаимной зависимости в международном контексте, а не излишняя верность букве юмовских обстоятельств справедливости удерживает философа от универсализации внутренних распределительных схем.

Но именно этот вывод вызывает серьезные сомнения. Современная планетарная общественная система как набор экономических и политических институтов, которые имеют глубокое и длительное влияние на распределение тягот и преимуществ между народами и индивидами, вполне отвечает требованию взаимной зависимости и попадает под ролзово определение базисной структуры<sup>2</sup>. На этом фоне распределительная схема, предложенная Дж. Ролзом, крайне уязвима для тех аргументов, которые сам Дж. Ролз выдвигал против либертаризма. Можно ли считать, что процветающие страны атлантических демократий «заслужили» свое процветание и не нуждаются в кооперации с другими народами? Если же процветание является результатом исторической лотереи и требует коопе-

<sup>1</sup> *Nussbaum M. C. Beyond the Social Contract: Toward Global Justice // The Tanner Lectures on Human Values / Ed. by G. B. Peterson. Vol. 24. University of Utah Press: Salt Lake City, 2004. P. 466.* Юмовская аналогия этого рассуждения такова: «Если бы имелись налицо общающиеся с людьми виды существ, которые, будучи мыслящими, обладали бы, однако, столь незначительной духовной и телесной силой, что не были бы способны оказать какое-либо сопротивление,... то... мы не должны были бы, строго говоря, устанавливать какое-либо сдерживающее начало справедливости в отношениях с ними» (*Юм Д. Исследование о принципах морали. С. 196*).

<sup>2</sup> *Buchanan A. Rawl's Law of Peoples: Rules for Vanished Westphalian World // Ethics. 2000. Vol. 110. № 4. P. 705.* Эта мысль была впервые высказана Ч. Бейтцем в полемике с Дж. Ролзом еще в конце 70-х гг. (см.: *Beitz Ch. Political Theory and International Relations. Princeton: Princeton University Press, 1979. P. 143–144*). Однако глобализационные процессы заостряют ее значение.

ративного взаимодействия с наименее преуспевшими, то существуют серьезные основания для установления некой, пусть ослабленной, версии «принципа различия» в сфере интернационального распределения ресурсов. Целью международной дистрибуции вполне *может быть* не политическое обустройство народов, а выравнивание их уровня жизни. Так же, как это происходит во внутреннем контексте.

Но, в действительности, не только *может*, но и *должно* быть, поскольку именно в пользу такого варианта должен был бы склониться рациональный и беспристрастный гипотетический выбор представителей народов, будь то либеральных или нелиберальных. Дж. Ролз полагает, что последние за занавесом неведения выберут именно минималистскую стратегию перераспределения ресурсов, поскольку они усматривают фундаментальный интерес своего народа исключительно в утверждении собственной концепции справедливости и в достижении социально-политической стабильности. Основная цель представителей, по Дж. Ролзу, – не допустить превращение своей страны в «обремененное общество» или «народизгой». Интерес же в увеличении коллективного благосостояния отходит на второй план. Однако, вопреки мнению философа, материальный интерес может оказаться не менее важен для них. Ведь в глобальном мире, где богатые страны, а также транснациональные корпорации оказывают эффективное давление на бедные и экономически неразвитые народы и их правителей (угрожая им или коррумпировав их), постоянное увеличение ресурсов, находящихся в распоряжении правительства, является необходимым условием реализации собственной концепции справедливости. Поэтому даже представители тех стран, которые не придерживаются эгалитарного понимания внутренней справедливости, должны настаивать на введении эгалитарной распределительной схемы в общемировом масштабе<sup>1</sup>.

Таким образом, мы видим, что априорное выведение международной сферы, охватывающей все человечество, из-под действия значительной части тех норм, которые определяют содержание этики справедливости, неоправданно. Также неоправданно и другое ограничение Дж. Ролза, которое касается носителей прав в об-

<sup>1</sup> См.: Pogge T. An Egalitarian Law of Peoples // Philosophy and Public Affairs. 1994. Vol. 23. № 3. P. 214.

ласти международной справедливости. До сих пор последняя в полном соответствии с предложенной им моделью рассматривалась нами буквально как справедливость *между народами*, хотя обсуждение темы «государств-изгоев», попирающих права собственных граждан, несколько нарушало этот подход. Однако остается неясным, в силу каких обстоятельств он должен сохранять свою чистоту и неприкосновенность?

Структура аргументов, приводимых Дж. Ролзом в пользу своей позиции, показывает, что концентрация внимания на более общем субъекте обязанностей и прав в конечном итоге связана с благом индивидов. Вспоминая юмовскую концепцию обстоятельств справедливости, принимаемую Дж. Ролзом, мы также видим, что зависимы от существующей глобальной кооперативной схемы не только страны, но и отдельные личности. При этом лишь некоторые эмпирические обстоятельства заставляют Дж. Ролза принимать народ или национальное государство за точку отсчета<sup>1</sup>. Но современные мировые тенденции во многом меняют привычную эмпирию. Национальное государство более не может быть единственным актором социально-политической сферы: не может быть балансом для транснациональной экономики, щитом против транснациональной преступности и терроризма и т. д. и т. п. Это не значит, что национальное государство вовсе лишается всякого значения. Просто оно превращается в один из уровней морально обоснованной политики, что требует переосмысления ряда традиционных социально-этических рассуждений. Международная справедливость должна быть заново перестроена, отталкиваясь от основного предмета моральной заботы – отдельного индивида.

В современной теории интернациональной справедливости этот переход называют переходом от «социальной справедливости в мире государств» к «глобальной социальной справедливости». Другим часто встречающимся обозначением последней служит слово «космополитическая»<sup>2</sup>. Мне представляется, что переход к

<sup>1</sup> *Rawls J. The Law of Peoples. P. 39.*

<sup>2</sup> Довольно полное представление о данной тенденции в социальной этике можно получить по следующим работам последних лет: *Brown C. International Social Justice // Social Justice: From Hume to Walzer. Ed. by D. Boucher and P. Kelly. N.Y.-L.: Routledge. 1998. P. 102–119; O'Neill O. Bounds of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Beitz Ch. R. Rawls's Law of Peoples // Ethics. 2000. Vol. 110. № 4. P. 669–696; Buchanan A. Rawl's Law of Peoples: Rules for Vanished Westphalian World*

ней, потенциально заложенный в самих нормативных посылках этики справедливости, вполне оправдан, а в свете новых вызовов, стоящих перед человечеством, и новых возможностей, открывающихся перед ним, попросту необходим. Если же проецировать этот практикоориентированный вывод на теоретическую проблему области справедливости, то он должен быть переформулирован следующим образом. Потенциально область справедливости во всех ее проявлениях (а не в ограниченных формах «закона народов») совпадает с сообществом всех человеческих существ.

### *Справедливость в семье*

Второй вопрос, касающийся тех сообществ, которые потенциально могли бы находиться за пределами действия этики справедливости, был связан со статусом семьи. Может ли и она рассматриваться как пространство организации межчеловеческих отношений в соответствии со стандартами справедливости? Некоторые авторы, принадлежащие к либеральному крылу философии феминизма, утверждают, что явно или косвенно в рамках основного течения западной этической мысли, как и в рамках современного общественно-политического дискурса, семье было неправомерно отказано в этом статусе. Даже либеральная социальная этика, как полагает С. Окин заимствует аристотелевское исключение семейной сферы из области справедливости<sup>1</sup>. Ярким примером этого для С. Окин, является мысль Дж. Ролза, что в выборе принципов справедливости в исходном положении должны участвовать главы семей, то есть мужчины. Характер внутрисемейных отношений, следовательно, не является предметом обсуждения воображаемых законодателей.

// *Ethics*. 2000. Vol. 110. № 4. P. 697–722; *Tan Kok-Chor* Toleration, Diversity and Global Justice. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000; *Pogge T.* World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge: Polity Press, 2002; *Moellendorf D.* Cosmopolitan Justice. Boulder: Westview Press, 2002; *Nussbaum M. C.* Beyond the Social Contract: Toward Global Justice // *The Tanner Lectures on Human Values* / ed. by G. B. Peterson. Vol. 24. University of Utah Press: Salt Lake City, 2004. P. 412–507; *Nagel T.* The Problem of Global Justice // *Philosophy and Public Affairs*. 2005. Vol. 33. № 2. P. 113–147.

<sup>1</sup> *Okin S.* Justice and Gender // *Justice: Alternative Political Perspectives* / Ed. by J. P. Sterba. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1992. P. 294.

Теоретики либерального феминизма вводят следующую категорию данного положения: за счет некорректного понимания справедливости значительная область трудовых отношений в современном либеральном обществе изначально лишена справедливого регулирования и справедливого вознаграждения. Речь идет о выпадающем преимущественно на долю женщин труде по осуществлению заботы о тех людях, которые не могут позаботиться о себе самостоятельно (то есть детях, стариках и т. д.), о домашнем труде в более широком смысле слова и, наконец, об эмоциональной нагрузке, связанной с психологической поддержкой других членов семьи. Выведение семейных сообществ за пределы области справедливости имеет, с точки зрения либеральных феминистов, два аспекта. Во-первых, семейные отношения оказываются исключены из сферы государственной политики, компенсирующей неравенства между гражданами. Во-вторых, семейные отношения исключаются из числа тех, которые на уровне повседневного общения самих членов коллектива регулируются на основе этики справедливости. Оба этих аспекта тесно взаимосвязаны. Во всяком случае, делая семью предметом публичного дискурса, мы облегчаем ее превращение в пространство, где стандарты справедливости применяются при обсуждении внутренних проблем, и наоборот, внедряя стандарты справедливости во внутрисемейные отношения, мы создаем плацдарм для обсуждения семьи как ячейки справедливого распределения. Обе задачи одинаково важны для либерального феминизма.

Кроме распределительных диспропорций на микроуровне, исключение семьи из области справедливости оказывает негативное воздействие на жизнь политического сообщества в целом. В таких условиях, как полагает С. Окин, семейный коллектив не может выполнять свою важнейшую роль: быть первоначальной школой справедливости для граждан. «Что должен узнать о справедливости ребенок любого пола в средней семье с двумя работающими родителями, где мать делает, по меньшей мере, в два раза больше семейной работы, чем муж? Что должен узнать о ценности воспитания и домашней работы ребенок в доме с традиционным разделением труда, где отец тонко или не так уж тонко использует тот

факт, что он кормилец семьи, чтобы жестоко и грубо относиться к своей жене»<sup>1</sup>.

В действительности, подобная феминистская критика либеральной теории справедливости не является столь уж принципиальной для последней. В конечном итоге, для Дж. Ролза семья также является школой гражданской справедливости. Он описывает ее как ассоциацию, где каждый обладает правами и обязанностями. Более того, внутрисемейные отношения, по Дж. Ролзу, спонтанно определяются «принципом различия», так же как и отношения в национальном сообществе<sup>2</sup>. В связи с этим предложенное либеральными феминистками дополнение процедуры гипотетического выбора, расширяющее занавес неведения за счет половой принадлежности и положения в семье, вполне логично продолжает общие установки ролзовской «Теории справедливости», устраняет ее отдельные недочеты или идиосинкразии.

Принципиальные аргументы против включения семьи в область справедливости присутствуют лишь у непримиримых противников Дж. Ролза, прежде всего, у некоторых философско-коммунитаристов. Именно для них семья оказывается моделью общества, устанавливающего пределы этики справедливости: все прочие виды групп должны исключаться из области справедливости в меру своего сходства с семьей. Так, М. Сэндел полагает, что семья является тем типом человеческой ассоциации, в котором субъективная часть обстоятельств справедливости ослаблена или даже отсутствует. Здесь справедливость также мало востребована, как физическая храбрость за пределами зоны военных действий. Далее цитирую: «Индивидуальные права и беспристрастные решения редко оказываются необходимыми [в семье], и не потому, что несправедливость столь распространена, а потому, что их притягательность предотвращается атмосферой щедрости, в которой я редко склонен требовать своей законной части. Щедрость эта совсем не предполагает, что я получаю от других по доброте то самое или большее количество благ, на которое я имел бы право в соответствии с честными принципами распределения. Я могу получить и меньше... [Просто сам] вопрос о том, что я получаю и что мне причитается, не столь важен в общем контексте подобного образа жиз-

<sup>1</sup> *Okin S. Justice and Gender. P. 300.*

<sup>2</sup> *Ролз Дж. Теория справедливости. С. 101.*

ни»<sup>1</sup>. Как полагает М. Сэндел, замена этого образа жизни на тот, где супруги либо родители и дети исполнительно реализуют принципы справедливости, обеспечивая каждому его честную долю, была бы огромной моральной потерей.

Более того, приняв во внимание, что чувство справедливости «заразительно», сам переход к языку справедливости в семейном контексте был бы пагубен. Попытка совершать действия, руководствуясь соображениями честности и беспристрастности, в этой ситуации будет не правомерным ответом на обстоятельства справедливости, а решительным шагом к их формированию за счет устранения крайне хрупких и уязвимых «обстоятельств доброжелательности». «Справедливость, – парадоксально резюмирует М. Сэндел, – оказывается [в таких условиях] не добродетелью, а пороком»<sup>2</sup>.

Рассуждения М. Сэндела требуют серьезного и взвешенного отношения. Их нельзя воспринимать только как часть идеологического наскока на идеи политического либерализма. Они могут рассматриваться вообще без всякой отсылки к извечному спору либералов и коммунитаристов. Ведь сэнделовское описание специфики семейных отношений не является типически коммунитаристским. Феминистская этика заботы дает очень похожую картину. Например: «Права и интересы индивидов... и установление равенства между ними не могут исчерпать нашей моральной озабоченности. Процветание взаимной радости и близости, уз доверия и надежды между человеком, исполняющим роль матери, и ребенком иллюстрируют это предельно ясно. Гармония, любовь и сотрудничество не могут быть раздроблены на индивидуальные выгоды и тяготы» (известный политический философ феминизма В. Хелд)<sup>3</sup>. После такого вывода вопрос о возможности справедливости в семье и по от-

<sup>1</sup> Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 33.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 35. Похожее отношение к традиционной семье присутствует к другому коммунитаристски ориентированного автора, К Лэша. См.: *Lasch C. Heaven in a Heartless World. Family Besieged*. N.-Y.: Basics, 1977.

<sup>3</sup> Held V. *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago, L.: University of Chicago Press, 1993. P. 207.

ношению к семье автоматически превращается в проблему из проблем<sup>1</sup>.

Как же она может быть решена? Я мог бы высказать лишь несколько предварительных соображений. Первое – справедливость в семейных отношениях необходима, но не приоритетна. В нормальных условиях семейной жизни она выступает не как средство истребования прав, а как рамочный и очень приблизительный нормативный ориентир. Он применяется по преимуществу там, где существует несколько объектов любви и заботы. Любой родитель, имеющий нескольких детей и выстраивающий отношения с ними, оказывается в ситуации, где справедливость – один из важнейших критериев принятия решений. Кроме того, вне очевидного кризиса семейных отношений рамочные ориентиры справедливости необходимы как средство самоконтроля при пользовании плодами чужой любви и щедрости. Справедливость выступает в этом случае как основание сугубо внутренней оценки членом семьи собственной доли тягот и преимуществ семейной жизни на предмет, не является ли их баланс избыточно тяжелым для близких. Резюмируя, можно сказать, что семья является школой справедливости именно в этом, ограниченном смысле, во всех прочих – она, прежде всего, школа доброжелательности.

Однако нормальное состояние семейных отношений не является обязательным или абсолютно устойчивым. И тогда проявляется иная роль справедливости в семье. Она выступает в качестве своеобразного кризисного управляющего, превращаясь из средства рамочного саморегулирования в инструмент полемической аргументации. В этом смысле очень важно, что М. Сэндел вслед за Д. Юмом именуется справедливость «коррективной» добродетелью. В отношении национального сообщества такое представление о ней есть плод мысленного экспериментирования – здесь переход от состояния благожелательности к справедливому распределению

<sup>1</sup> Мне представляется, что проблема роли справедливости в семье, как и более общая проблема соотношения юмовских «обстоятельств справедливости» и сэнделовских «обстоятельств благожелательности», отчасти может быть снята на основе взаимодействия общей и частной справедливости. Общая справедливость, как помним, способна смещать баланс прав и обязанностей в сторону от прямолинейной пропорциональности или строгой взаимности. Однако упомянутые выше авторы (в особенности М. Сэндел) обсуждают более широкую перспективу – перспективу аннулирования системы прав и обязанностей (а значит, и самой справедливости) в семейном контексте. В дальнейшем я следую именно ей.

прав и обязанностей представляет собой более или менее полезную теоретическую фикцию. Когда же речь идет о семье, то «коррективный» характер справедливости следует понимать буквально. Только очень глубокий кризис или даже распад тех самых «обстоятельств благожелательности», которые упоминал М. Сэндел, требует апелляции к правам и обязанностям сторон. При этом, если участниками конфликта предполагается сохранение семьи, то такая апелляция должна носить принципиально временный характер. Каждый случай обращения к правам должен осуществляться на фоне действия механизмов, препятствующих «заразительности» чувства справедливости. Это накладывает свой отпечаток и создает значительные трудности для использования концепта «справедливость» как внутри семьи, так и по отношению к ней. Справедливость парадоксальным образом должна и присутствовать, и отсутствовать в семейных отношениях. Она должна эффективно царствовать, но не управлять. Ее можно рассматривать как своеобразный страховочный трос при исполнении акробатических трюков. Он абсолютно необходим, но не предполагает постоянных размышлений о нем<sup>1</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что семья как особый тип человеческого сообщества находится внутри границ этики справедливости, хотя последняя в семейном контексте требует серьезных модификаций и должна идти на существенные компромиссы со своими нормативными *vis-a-vis* (этикой заботы и этикой доброжелательности).

<sup>1</sup> Высказанные выше соображения влияют и на решение вопроса о морально обоснованных способах вмешательства в функционирование института семьи со стороны централизованных распределительных структур общества. Такое вмешательство, как и внутрисемейное обсуждение прав и обязанностей, предполагает, что забота о детях (больных, стариках и т. д.) должна интерпретироваться как особого рода труд, требующий достойного вознаграждения. А это угрожает переводом данных отношений в область коммерческих сделок. Однако, как полагает Э. Киттей, складывающаяся ситуация, при всей своей сложности, не является тупиковой и подобна ситуации со страхованием жизни, в которой денежная оценка не препятствует (или не должна препятствовать) пониманию бесконечной ценности жизни каждого человека (*Kittay E. F. Feminist Public Ethic of Care Meets New Communitarian Family Policy // Ethics. 2001. Vol. 111. № 3. P. 545*).