

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 6

Москва
2005

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления)	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов	76

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)	140

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни»	182

ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху»	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное граничепологание и мораль	219

ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова	255
Об авторах	262

А.В. Прокофьев

Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы)*

Мораль традиционно понимается как такая система ценностей и нормативов, которая обладает приоритетностью в сравнении с другими аксиологическими и нормативными системами. В ситуации столкновения моральный императив перевешивает все прочее. Мораль часто характеризуется также как всепроникающее явление, регулирующее, хотя бы отчасти и в определенном отношении, любые взаимодействия между людьми. Ее нормы имеют силу во всех ситуациях, где один человек своими действиями затрагивает интересы другого.

Однако даже в рамках индивидуальной практики, практики межличностных отношений возникает вопрос об ограничениях или контекстуальной модификации наиболее общего морального требования относиться к другому человеку как к высшей цели и неинструментальной ценности. Например, для нравственного сознания всегда значима проблема установления границ между «должным» и «сверхдолжным». Нечто героическое, и в силу этого достойное восхищения, как правило, отделяется от обязательного к исполнению. Более того, сам моральный героизм вполне может попадать под подозрение в связи со своей «опустошающей» ролью по отношению к полноценной индивидуальной самореализации. Другое направление модификации и ограничения нравственного императива на индивидуальном уровне связано с необходимостью конкретизировать его с учетом множественности моральных субъектов, разнообразия их свойств и ситуаций морального выбора.

* Статья написана в рамках исследования, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, проект № 05-03-71300а/ц.

Для политической же практики (то есть практики сохранения и воспроизводства коллективных форм жизни в сообществе, обладающем централизованными структурами принуждения) вопрос об ограничениях и оптимальных конкретизациях моральных требований стоит еще более остро. *Как, на каких уровнях, в каком виде* политическая практика должна принимать к сведению моральные аргументы и *в какой мере* она должна (и может) опираться на них? Эти вопросы формируют значительную часть дискуссий по проблеме «мораль и политика». Наше исследование будет касаться, в основном, споров о способах предъявления и допустимом содержании нравственных аргументов в политике. Естественно, что эти споры являются спорами второго порядка и следуют уже после того, как получен положительный ответ на вопрос о том, что политическая практика должна (и может) строиться на моральных основаниях.

Альтернативные подходы к проблеме

Первый возможный подход к проблеме связан с известным мысленным экспериментом, который с легкой руки Канта получил название «общество (или народ) дьяволов». Вот знаменитый фрагмент из кантовского трактата «К вечному миру», формулирующий главную задачу, которую надо решить, устанавливая государство для такого народа: «[Необходимо] так расположить некоторое количество разумных существ, которые в своей совокупности для поддержания жизни нуждаются в хороших законах, но каждое из которых втайне склонно уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на противоположность их личных побуждений, последние настолько парализовали бы друг друга, что в публичном поведении людей результат был бы примерно таким, как если бы они не имели этих устремлений»¹.

Как видим, политическая система, обрисованная Кантом, ориентирована морально — то есть служит высшей нравственной цели, под которой понимается безопасность и максимально доступное благосостояние каждого гражданина или подданного. Однако в рамках такого социального и политического пространства сами моральные мотивации не играют никакой роли в обеспечении дисциплины и общественной кооперации. Каждый индивид, входящий в общество, эгоистичен и порочен, однако мудрое устройство взаимосвязанных поощрений и наказаний, не требующее отсылки к идее индивидуального совершенства, обеспечивает мир и всеобщее благосостояние.

В этой идеальной модели моральное измерение социальной и политической жизни настолько автономизировалось от индивидуальной моральной психологии, что нравственные концепты и переживания присутствуют только на уровне проектирования общественных институтов, а не в жизни включенных в их работу индивидов. Итак, моральные аргументы в данном случае: а) перенесены на особый уровень – уровень основания или учреждения; б) не затрагивают нравственной самоидентификации граждан; в) не разводят между собой различные образы жизни как более или менее ценные; г) сконцентрированы исключительно на безопасности и благосостоянии граждан.

Вторая идеальная модель. Члены воображаемого сообщества могут рассматриваться не как чистые эгоисты и потенциальные безбилетники, а как существа, имеющие достаточно сильную мотивацию к тому, чтобы действовать на основе нормативных принципов. Это предполагает, что моральная аргументация, связанная с учреждением институтов, обращена одновременно и к самим гражданам. Она служит средством легитимизации и применяется последними как в ходе коррекции общественного устройства, так и вообще при обсуждении спорных вопросов. Однако нормативные принципы, используемые в этих целях, содержательно изолированы от индивидуального измерения морали. Они являются принципами особой, политической этики, стремящейся к независимости от тех ценностей, которые направляют стремление граждан к индивидуальному нравственному совершенству. Что же касается самих граждан, то от них в таком случае требуется формирование двойной моральной идентичности и двойной этической лояльности: по отношению к набору частных и публичных нравственных нормативов.

Эту позицию принято называть позицией моральной или этической нейтральности (в некоторых случаях – нейтральности государства, в некоторых – нейтральности публичной сферы)². Она тесно связана с преобладающим течением либеральной социальной и политической этики. В нем присутствует глубокое убеждение в том, что признание перфекционистских задач государства в корне искажает процесс определения принципов справедливого устройства общества. Эта посылка находит выражение в требовании беспристрастности по отношению к различным концепциям, выделяющим какой-то из образов жизни в качестве наиболее ценного. Основной тезис либерального нейтрализма таков: политические стратегии и законодательные акты в совершенно устроенном либеральном государстве не должны преследовать цели продвижения каких-либо конкретных религиозных, философских или моральных доктрин. Дж. Уолдрон

предлагает очень точную и недвусмысленную формулу: «Нет ничего неправильного в том, чтобы кто-то поддерживал определенную концепцию благой жизни [как частное лицо], но было бы неправильно с его стороны поддерживать эту концепцию в качестве законодателя (и, вероятно, избирателя)»³.

Тем самым конституируется специфическая мораль публичной сферы, которая отличается от частных этических установок граждан, неизбежно раздробленных и многообразных. В ее нормативной рамке «политические решения не должны зависеть — или должны зависеть как можно меньше — от конкретных представлений о достойной жизни и о том, что придает ей ценность». Соотнося между собой жизненные позиции ученого, посвятившего свою жизнь размышлениям, и гражданина, предпочитающего смотреть телевизор, пить пиво и приговаривать: «вот это жизнь!», или филантропа-подвижника и праздного мота, правительство не имеет права строить свою деятельность в соответствии с максимой: «относись к каждому так, как если бы он стремился, насколько это возможно, вести достойный образ жизни» (Р.Дворкин)⁴.

Третью идеальную модель можно условно обозначить как позицию политического перфекционизма. Она допускает использование в публичной сфере аргументов, извлеченных из области приватной этики и связанных с особым пониманием смысла, ценности или полноты человеческой жизни. Очевидно, что при таком понимании слово «перфекционизм» не указывает исключительно на тот набор нормативов и аксиологических установок, который именуется «моральным перфекционизмом» или «этикой индивидуального совершенствования». Речь идет не только о том, может ли государственная политика мотивироваться стремлением увеличить взаимную благожелательность или альтруистическую взаимопомощь между гражданами. Перфекционистская парадигма в политической философии предполагает обсуждение более широкого вопроса — вопроса о том, каким образом могут воплощаться в политической практике любого рода убеждения, которые позволяют соотносить различные образы жизни по их внутренней ценности (причем понятие «внутренняя» означает здесь «не связанная с наиболее очевидными и прямолинейными видами ущерба другим людям»). Эти убеждения оказываются шире не только области моральных ценностей и норм, но даже шире аристотелевской этической добродетели, поскольку включают в себя религиозные, эстетические и прочие ценности.

Существует целый ряд практических вопросов, в которых апелляция к соображениям полной, или, говоря аристотелевским языком, «благой» человеческой жизни создает иное видение обязанностей,

налагаемых на властные структуры современного общества. Во-первых, это вопросы образовательной политики, в особенности в том, что касается финансирования обязательных программ гуманитарного и гражданского образования (соответственно *liberal education* и *civil education*). Во-вторых, вопросы поддержки семьи, регулирования семейных отношений, взаимодействия власти и локальных сообществ. В-третьих, проблемы регулирования морально предосудительных практик (азартные игры, проституция, порнография), а также практик, в ходе которых граждане наносят себе самим физический и психологический ущерб (наркомания, алкоголизм, курение) В-четвертых, проблемы охраны окружающей среды, когда они не связаны напрямую с вопросами ущерба здоровью граждан. В-пятых, проблемы государственного субсидирования научных (а равно — философских) исследований и художественного творчества и т.д. и т.п.

Среди трех обрисованных подходов первый представляется заведомо утопичным. Он требует в качестве своего условия того самого морального законодателя, который не является «дьяволом», но силой непонятных обстоятельств наделен при этом учреждающими полномочиями. Такой законодатель представляет собой откровенно мифическую фигуру. Если же предположить, что его функции исполняют безличные социальные силы, обеспечивающие равновесие порочных и эгоистических устремлений, то придется признать невозможным сознательное воздействие людей на институциональные условия социальной практики, их участие в преобразовании институтов с опорой на индивидуальное понимание ситуации. Однако такое воздействие не только постоянно происходит, но и вряд ли может быть заблокировано.

Таким образом, кантовская идеальная модель есть в лучшем случае полезная гипербола, подчеркивающая, что общество может и должно поддерживать свое функционирование *не только* на основе добродетельности граждан. Однако ни роль, ни характер их добродетельности при этом окончательно не определяются. Мысленный эксперимент Канта важен также для осознания *различий* между индивидуальными моральными мотивами и мотивами, задействованными в процессе изменения (или сохранения) социальных институтов. Однако степень их расхождения и характер связи между ними она не проясняет.

В связи с этим реальная альтернатива политической этики является бинарной — нейтрализм или перфекционизм. В дальнейшем мы попытаемся проанализировать их столкновение. Последовательность анализа будет следующей: сначала мы рассмотрим варианты обоснования нейтрализма, затем — основные перфекционистские контраргументы.

Политический нейтрализм в современной либеральной мысли

В пользу нейтрализма существует набор общих негативных доводов, которые являются общей почвой для целого ряда концепций. Эти негативные доводы сконцентрированы вокруг опасностей, которые в случае пренебрежения нейтральной позицией государства угрожают обществу, стремящемуся обеспечить гражданское равенство и базовые индивидуальные свободы. Эти опасности не надуманы и совсем не тривиальны. За наиболее общей формулировкой можно обратиться к Дж. Ролзу: «Если общество организует свои основные институты так, чтобы продвигать общественную интерпретацию ценностей истины, красоты и человеческого превосходства, уже не будет причин для ожидания, чтобы это общество было демократическим»⁵.

Конкретизация этой мысли показывает, что самыми опасными последствиями перфекционистски ориентированных концепций справедливости, с точки зрения сторонников нейтральности, являются элитизм и неограниченный патернализм. Элитизм оказывается прямым следствием того, что перфекционистски понятая добродетель, не говоря уже об эстетической или религиозной виртуозности, не является свойством, в равной мере присущим любому гражданину, в отличие от способности придерживаться правил честной игры. И значит, принимая всерьез эти неискоренимые различия при проектировании общественного устройства, нам придется допустить необходимость существования элиты. Патернализм вытекает из неизбежности более или менее жесткого принуждения в тех случаях, когда обнаруживается значительное несоответствие жизненных планов некоторых граждан легитимированному перфекционистскому стандарту блага. Третьим предполагаемым негативным следствием принятия перфекционистских посылок в политике является невозможность достичь стабильности в обществе, поскольку стороны социальных конфликтов не будут способны идти на компромисс там, где предметом компромисса должно стать содержание их глубочайших нравственных или религиозных убеждений. Это опасение коррелирует с известным утверждением М. Фридмана о том, что «по вопросам ценностей люди могут только сражаться»⁶.

Кроме общих негативных доводов есть ряд вариантов позитивного обоснования нейтралистской позиции. Причем логика обоснования частично накладывает отпечаток на нормативные выводы по

поводу степени терпимости к различным представлениям о достойном человека образе жизни, или, используя технический термин самих нейтралистских теорий, к «концепциям блага».

Первым вариантом позитивного обоснования нейтрализма является тот, который напрямую апеллирует к ценностям равенства и индивидуальной автономии и, как следствие, необходимости одинаково уважать порожденные автономным выбором различные понимания человеческого блага. Примером такого подхода может служить этическая теория Р.Дворкина. Для него идея равенства «концепций блага» выступает как своеобразная теорема, доказательство которой выводится из аксиоматических посылок либеральной этики. Если более конкретно, то либеральная этика, по мнению Р.Дворкина, основана на кантианском по своим интеллектуальным истокам понимании ценности как «вызова» (challenge), противопоставленном модели ценности как «импульса» (impact). В рамках первой концепции высокая оценка образа жизни определенного человека опирается не на характер его деятельности и ее продуктов, в качестве которых могут выступать, например, наибольшее счастье наибольшего количества людей, художественное творчество или личное благочестие. Она формируется за счет той связи, которая существует между успешной деятельностью и ее намерениями и мотивациями. Любая практика, участие в которой может увеличивать ценность жизни индивидов, реализует свой потенциал лишь на фоне сохранения ими «этической честности» (ethical integrity), то есть уверенности в том, что «их жизнь в ее основных чертах является подходящей для них и никакая другая жизнь не была бы лучшим ответом на параметры их этической ситуации»⁷.

Это общее рассуждение ведет к существенным практическим выводам. Приоритет «этической честности» предполагает, что ценность жизни невозможно увеличить за счет тех элементов, которые не имеют значения для самой личности, с которыми она себя не идентифицирует. И значит, нельзя улучшить чью-то жизнь с помощью использования публичной власти, если сам обладатель жизни не убежден, что такое улучшение происходит. Любой политик должен постоянно помнить, что ему не удастся сделать жизнь какого-то гражданина более ценной или более достойной (даже если ценность и достоинство исходного состояния вызывают у него серьезные сомнения) вне рождающегося из глубин личности индивидуального усилия по самоизменению⁸. В терминологии У.Кимлики, анализирующего либеральную теорию Р.Дворкина, такое положение дел получило название «стесненности [власти] одоб-

рением [граждан]» (endorsement constraint)⁹. Это словосочетание закрепилось в качестве технического термина как сторонников, так и критиков Р.Дворкина.

Введение подобного ограничения предполагает, что соблюдать равенство членов общества можно, лишь сохраняя для них предельно широкие возможности выбора между различными образами жизни с опорой на свои собственные продуманные оценки, другими словами, сохраняя возможность проведения миллевских жизненных экспериментов с наиболее широким веером потенциальных опций. В связи с этим государство попросту не имеет права выносить публичную оценку тех или иных «концепций блага», а тем более ограничивать их (если они, конечно, не влекут за собой точно идентифицируемого ущерба третьим лицам). В противном случае государство лишает своих граждан, во-первых, их неотъемлемого права на автономный выбор и, во-вторых, возможности осознать действительную ценность определенных благ, что без наличия такого выбора неосуществимо.

Наряду с теориями нейтральности, опирающимися на моральные идеалы равенства и автономии, существуют концепции, для которых на первом плане находятся ценности мира и стабильной кооперации. Таков, например, проект теории справедливости Дж.Ролза (в особенности в той вариации, которая сложилась в работах 80–90-х гг. и является корректирующим дополнением к фундаментальному труду начала 70-х). Российский политический философ Т.А.Алексеева так характеризует исходную установку этого проекта: «Ролз защищает либерализм, ориентированный на стабильность и социальный союз. По его мнению, это единственная идеология, способная такой союз обеспечить. Но в этом случае он возвращает либерализм к его старинному устремлению: к поиску мира. В теории Ролза появляются гоббсовские мотивы, ибо он увязывает справедливость не с автономией и индивидуальностью, а с порядком»¹⁰.

Однако следует указать, что мир и стабильная кооперация в его работах не выступают в качестве самодостаточных ценностей. Это не мир и кооперация любой ценой и даже не мир и кооперация ценой простого компромисса между наличными претензиями граждан и их объединений. Приведенная выше фраза М.Фридмена — «по вопросам ценностей люди могут только сражаться» — не отвечает буквально ролзовской позиции. Ее прямым воплощением был бы простой баланс интересов и сил, своеобразный *modus vivendi*, снимающий обсуждение всех нормативных вопросов. Однако именно против такого способа примирения интересов выступает Дж.Ролз. Стабильное

национальное сообщество может быть сформировано только на ценностной, моральной основе. Лишь в этом случае будет преодолена хрупкость и неустойчивость даже самого прочного *modus vivendi*, поскольку тогда на место прагматичного и опасливого компромисса придет действительный социальный союз, построенный на честном ограничении собственных интересов и взаимном доверии граждан¹¹.

Схема, в соответствии с которой строится либеральная политическая философия Дж.Ролза, задана несколькими ключевыми факторами, предопределяющими выбор в пользу нейтралистского политического режима. Каждый из них, взятый по отдельности, был бы недостаточен для обоснования этой позиции, но их соединение представляет собой, по Дж.Ролзу, исчерпывающий аргумент. Центральным фактором является уже упомянутый ценностный приоритет *мира и стабильной кооперации*. Здравый смысл и политический опыт подсказывают, что такая цель может быть достигнута только на основе широчайшего политического согласия. Однако потребность общества в консенсусе наталкивается на *обстоятельство плюрализма*. Это непреложный факт, с которым вынуждена иметь дело любая политическая теория современного общества.

При этом плюрализм — не просто фактическое состояние дел на настоящий момент, возникшее вследствие игры исторических случайностей. Это еще и ценность, поскольку он представляет собой неизбежное следствие функционирования нравственной рациональности (в более слабой версии — нравственной рациональности в условиях демократии). Плюралистичность современного общества, по Дж.Ролзу, является результатом того, что на каждом из нас лежит неустраняемое «бремя суждения» (*burdens of judgment*). Существует целый ряд совершенно объективных обстоятельств: трудность интерпретации эмпирических свидетельств, концептуальная неопределенность ценностных понятий, вовлеченность тотальности жизненного опыта в процесс формирования ценностных ориентаций, которые приводят к тому, что граждане поддерживают различные доктрины блага или ценности жизни¹². Эти доктрины не совпадают друг с другом, даже противоречат друг другу, но, несмотря на это, являются в равной мере приемлемыми с точки зрения разума.

Но в этом случае возникает правомерный вопрос: каким образом можно добиться немеханического консенсуса в плюралистическом обществе и при этом на моральной основе? Принудительная унификация позиций вокруг единого полномасштабного стандарта благой жизни оказывается недопустима, поскольку консенсус должен быть достигнут при *сохранении свободы и равенства граждан*. Это тре-

тий фактор, формирующий нейтралистскую концепцию Дж.Ролза. Для сохранения всеобщего равенства и свободы в условиях плюрализма, требуется сформулировать набор признаваемых всеми ценностей, который стоял бы над «всеобъемлющими» (comprehensive) этическими доктринами, поддерживаемыми гражданами¹³. Результатом поиска этих ценностей является особая, сугубо политическая мораль, мораль, которая находится на пересечении фундаментальных интересов всех членов общества и которую согласился бы признать всякий разумный гражданин. Это мораль «разумного перекрестного консенсуса», которая создает «наиболее глубокий фундамент социального единства, доступный нам как гражданам современного демократического общества. Такое единство ведет к устойчивости»¹⁴.

Для формулирования сугубо политической, независимой (freestanding) морали необходимо, во-первых, зафиксировать неизбежное подобие любых полномасштабных моральных доктрин в том, что все они предполагают использование определенных универсальных средств (например, таких, как доход и власть) и требуют оснований для самоуважения. Этому отвечает ролзовская концепция «первичных благ». Во-вторых, надо найти честные правила их распределения, которые позволяли бы сохранить беспристрастность как по отношению к социальным статусам, возникающим вследствие жизненной лотереи, так и по отношению к различным концепциям блага. Этому отвечают «исходное положение» в качестве «эпистемологического устройства» и выведенные на ее основе принципы справедливости¹⁵.

Для более полного понимания позиции Дж.Ролза существенны два дополнительных обстоятельства. Во-первых, те ценности, которые задают смысл индивидуальной человеческой жизни в рамках всеобъемлющих доктрин и требуют к себе нейтрального отношения, выступают как некое нерасчлененное целое. Они могут быть обозначены как совокупность «моральных, религиозных, философских» ценностей, выходящих за пределы политической морали «перекрестного консенсуса». Именно поэтому в рамках логики либерального нейтрализма как единого течения вполне логично выглядит распространение знаменитого ролзовского примера с общиной верующих, способной весь совокупный национальный доход несправедливо потратить на религиозно-культурные цели, на некую общину моралистов, готовую весь этот доход так же несправедливо истратить на моральное или эстетическое совершенствование своих ближних.

Во-вторых, Дж.Ролз как и другие сторонники нейтрализма не утверждает необходимость обеспечить всем полномасштабным концепциям полной человеческой жизни абсолютно одинаковые шансы

на сохранение и процветание в рамках общественно-политического пространства. Нейтральность выступает для них лишь как комплекс аргументов, обосновывающих справедливую либеральную политику. Проведение такой политики значительно ограничит шансы тех доктрин, которые по своей сути предполагают прямое противостояние принципам справедливости, в особенности в части касающейся индивидуальных свобод. Эти доктрины именуется у Дж. Ролза «недопустимыми», поскольку подрывают саму возможность согласия и кооперации. Наряду с экстремистскими доктринами, в нейтралистском обществе не смогут полноценно сохраниться и те всеобъемлющие концепции блага, которые вопреки второму принципу справедливости требуют для своего осуществления слишком большого количества распределяемых первичных благ. Наконец, либеральная политика может привести к увяданию и отмиранию тех образов жизни, которые, отвечая всем формальным критериям допустимости, просто не выдержат конкуренции в условиях «рынка идей», характерного для нейтралистского политического режима¹⁶.

Либеральная политика и объективные ценности

Первый ряд аргументов против либеральной нейтральности связан с предположением о возможности зафиксировать более или менее объективный набор или даже порядок благ, что, в случае успеха, снимает с политических институтов обязанность выражать методическое сомнение по поводу конкурирующих жизненных планов. Гипертрофированное уважение к «бремени суждения», лежащему на каждом человеке и гражданине, в таком случае превращается в простой скептицизм по отношению к моральным (или иным) ценностям или в нерешительность в вопросах их воплощения. На фоне данного тезиса нейтрализм представляет собой не беспристрастное и честное отношение к различным всеобъемлющим концепциям блага, а мимикрирующую под него конкретную концепцию. И ее собственное качество при соотнесении с набором объективных благ оказывается не слишком высоким.

«Культурный рынок идей», на который уповают нейтралисты в качестве приспособления для отбора наиболее достойных образов жизни, нельзя воспринимать как безошибочный механизм. Как и экономический рынок, он нуждается в тонком и рациональном регулировании. Ценностные ориентации, формируемые в ходе его работы, принимают очевидно индивидуалистические и консьюмеристс-

кие черты. Нейтральное государство (или правительство), отказываясь от регулятивных функций в этой сфере, в действительности оставляет территорию «экономической цензуре», справедливость которой определяется только тем фактом, что политическое вмешательство в «свободно» протекающие культурные процессы отсутствует. Многие компетентные наблюдатели свидетельствуют: «Либеральной массовой культуре не удастся создать культурную систему, способную сбалансировано относиться кЕ продвижению, прославлению и росту коммерции и критически оценивать их» (В.Хелд)¹⁷; в мире современных медиа окончательно разрушено «сентиментальное убеждение, что самое дорогое в жизни не купить ни за какие деньги», и заменено на убеждение, что «самое дорогое стоит очень больших денег» (К.Лэш)¹⁸ и т.д. и т.п. Нейтралистская же политическая теория принимает эти тенденции в качестве вполне оправданной данности.

Так ролзовский список первичных благ (исключая средства для поддержания самоуважения) и способ их распределения в наибольшей степени отвечают потребностям тех, кто видит в доходе и власти не средство для реализации проектов, лежащих вне области прямого индивидуального потребления, а основную жизненную цель гражданина-потребителя. Предоставив свободному «рынку идей» возможность беспрепятственной работы при подобных правилах игры, мы рискуем получить, говоря словами Р.Бейнера, «больше банальности, больше порнографии, меньше гражданственности и ответственного поведения»¹⁹. И если культурный рынок проявляет именно такую «нейтральность», то почему государство как сознательная политическая сила должно оставаться связанным тезисом о моральной нейтральности своих целей?

Вне достаточной политической поддержки в обществе, скроенном по мерке либерального нейтрализма, остается целый ряд фундаментальных нравственных ценностей и жизненных планов, ориентированных на их воплощение. Среди них – бескорыстная забота о ближнем, являющаяся приоритетом феминистской системы ценностных ориентаций в том виде, как она представлена у С.Радек, Э.Рич, В.Хелд и др. Нравственные ценности феминизма оказываются в проигрышном положении и в условиях экономического рынка, и в условиях коммерциализированного рынка идей, который имеет отчетливо выраженные сексистские черты. В похожее положение попадают концепции блага, в которых важнейшим элементом является многосторонняя развитость личности (например, в варианте концепции «потенциальных возможностей функционирования человека» (*capabilities of functioning*) (А.Сен, М.Нассбаум, Э.Андерсон)). Тер-

пят существенный урон и те ценностные ориентации, которые принято называть коммунальными или политическими в исходном, классическом смысле слова, предполагающем не только лояльность, но также активное участие граждан в жизни своего политического сообщества. Игнорируются или недооцениваются коллективные проекты, связанные со стремлением сохранить общую лингвистическую и культурную идентичность. Наконец, вне должного внимания оказываются экологические ценности, когда они выходят за пределы вопросов «экологической безопасности» и физического выживания человечества.

За каждым из направлений критики нейтралитета (феминистским, коммунитаристским, республиканским, мультикультуралистским, экологическим и т.д.) стоит убедительный набор аргументов в пользу того, что выдвигаемые ими на первый план ценности действительно весомы и что они больше, чем обыкновенные индивидуальные предпочтения²⁰. Эти ценности (или блага) задают различные стороны полной человеческой жизни. При этом они не могут рассматриваться как а priori упорядоченное и иерархизированное аксиологическое пространство.

Последнее обстоятельство может восприниматься как большое несчастье или как недоразумение. В связи с этим можно пытаться, как это делает А.Макинтайр в томистский период своего творчества, бороться с «псевдоаристотелианством», склонным к обсуждению «практических дилемм», искать «единую и единственную концепцию человеческого блага», способную успешно противостоять «приватизации блага», характерной для нейтралистского либерализма²¹. Однако несоизмеримость ценностей (или благ) слишком уж очевидна. Их монологическая иерархизация потребовала бы в качестве своего условия совершенно монолитного понимания жизненных ценностей, которое разделяется столь же монолитным культурным и политическим сообществом, абсолютно чуждым этической рефлексии. Это условие едва ли когда-нибудь было или будет достижимо.

Отсюда не следует, однако, что единственной альтернативой жесткой и авторитарной иерархизации благ должен быть поиск бесконфликтного уровня общих, сугубо политических ценностей, ценностей «перекрестного консенсуса». Вторым выходом служит выявление динамического и диалогического способа согласования благ. Последнее можно понимать как бесконечный процесс установления баланса между конфликтующими центрами притяжения, как своего рода «агон», который решается в каждый данный момент установлением временной иерархии, а не отклонением спора об ос-

нованиях оценки различных образов жизни. При этом ни одна из ценностей, участвующих в таком «агоне», не может претендовать на абсолютный и вечный приоритет. Именно таково восприятие либеральной политики И.Берлиным и Дж.Греем, для которых она представляет собой обмен весомыми аргументами на основе «этического плюрализма»²².

Естественно, что диалог между людьми, акцентирующими то или иное благо, должен иметь определенные правила и ограничения. В противном случае он вообще не мог бы состояться. Так, например, очевидной границей допустимого для доводов в политической дискуссии, на мой взгляд, является полное обесценивание какого-либо из фундаментальных благ, задающих параметры полной человеческой жизни. Участие различных «концепций блага» в переговорном процессе должно проходить на фоне нормативного ограничения, сформулированного Дж.Финнисом: «Если государственный деятель *E* относится к истине, игре, дружбе или к любой другой базовой форме блага, как если бы она не имела значения, и никогда не спрашивает себя, дает ли его проект возможность разумной причастности [людей] к этим субстанциональным ценностям *E*, то он может быть обоснованно обвинен как в иррациональности, так и в обезображивании (*mutilating*) *E* самого себя и тех, о ком он заботится»²³. Другим ограничением может быть разделение моральной и религиозной составляющей «всеобъемлющих доктрин», участвующих в политическом диалоге. Как замечает Д.Маккейб, в политической сфере можно безбоязненно полагаться на нравственно перфекционистские соображения, дающие хорошее основание для продуктивной дискуссии и консенсуса, однако стоит воздерживаться от аргументов, связанных с индивидуальным и коллективным опытом трансцендентного²⁴.

Этическая нейтральность в свете «проблемы жизнеспособности»

Наряду с теми возражениями либеральному нейтрализму, которые построены на основе демонстрации рациональной обоснованности перфекционистских благ, существует ряд серьезных контрдоводов, связанных с вопросом об устойчивости и эффективности нейтрального политического режима. Ч.Тейлор предложил для этого дискуссионного поля наименование «проблема жизнеспособности» (*viability problem*)²⁵. В нем работают следующие аргументы.

Во-первых, либеральная нейтральность сама подрывает свои основы. Для разнообразия концепций блага и образов жизни необходима не только свобода выбора для индивидов, но и сохранение тех отличающихся друг от друга групп или сообществ, через идентификацию с которыми этот выбор получает свое содержательное наполнение. Но именно эти группы в нейтралистском обществе находятся в постоянной опасности, не имея сил конкурировать с усредняющими тенденциями массовой культуры²⁶. Стремление же государства с помощью соответствующей системы образования и других административных мер развить в гражданах способность к критической рефлексии по поводу заданных принадлежностью к общине религиозных и нравственных убеждений только усиливает тенденцию к унификации и разрушению самоидентичности общин²⁷.

Во-вторых, построенное на основе принципов нейтрализма общество лишено эффективно работающих дискурсивных механизмов для снятия острых политических противоречий, имеющих этическую составляющую. Отсутствие какого бы то ни было стандарта благой человеческой жизни приводит к тому, что обсуждение благ искусственно выносится за пределы публичного дискуссионного пространства. В одной из своих поздних работ А.Макинтайр назвал это явление «приватизацией блага». Сам факт такой приватизации предполагает опору на другой язык политической практики, который можно использовать для заявления и взвешивания взаимных претензий индивидов и групп. Таким языком является язык индивидуальных и – в выводном порядке – коллективных неотчуждаемых прав.

В нейтралистской перспективе право есть легитимная претензия, выведенная на основе ценностей, полученных в ходе вынесения за скобки всех «всеобъемлющих» концепций блага. Свобода от связи с конкретными «концепциями блага» делает эту претензию приоритетной и категорической. В рамках идеальной модели нейтрализма отношение к конфликту между носителями различных «концепций блага» должно быть следующим: если все противостоящие стороны нарушают границы между приватными и публичными убеждениями – сам вопрос выносится за скобки, если какая-то из сторон выражает позицию, совпадающую с нейтральной, она получает возможность в меру совпадения артикулировать свою позицию как право.

Что же получается в действительности? Если вопрос выносится за пределы публичного обсуждения, то конфликт или «диссенсус» не снимается, а маскируется. В связи с этим многие политические философы упрекают нейтралистскую позицию в том, что на ее основе возникает слишком узкое, искаженное понимание политики и поли-

тической философии. Если философия должна играть примиряющую роль и пытается осуществить ее за счет изъятия из политической дискуссии тех вопросов, которые с ее точки зрения неразрешимы, но которые чаще всего оказываются наиболее актуальными для людей, то она совершает самоубийство²⁸. Примирить граждан на подобной основе ей вряд ли удастся, а общее поле для экспозиции и дискуссионного решения конфликтов она пытается устранить.

Вместе с тем описанная выше возможность совпадения решений, предлагаемых одной из «всеобъемлющих концепций блага», с решениями, опирающимися на набор нейтральных ценностей, порождает другую негативную тенденцию. У каждой из сторон конфликта появляется потребность продемонстрировать, что такое совпадение имеет место в данном конкретном случае. Каждая из сторон стремится показать, что добивается реализации своей позиции в системе социальных институтов не просто потому, что это продвигает определенные блага, а потому, что этого требует справедливость как честность²⁹. Это стремление делает конфликты в либеральном обществе практически неразрешимыми. Восприятие прав как приоритетных и неотчуждаемых может блокировать любую нравственно-политическую дискуссию. Это ведет не к решению проблемы, а лишь к фиксации конфликта на «мертвой» точке.

«Постулирование права не предлагает набор соображений, которые могли бы перевесить альтернативный набор соображений. Скорее утверждение права нацелено на приостановку такого взвешивания соперничающих доводов. В этом смысле аргументация между носителями прав не является в подлинном смысле аргументацией, но попыткой с обеих сторон остановить аргументацию ограничительным и окончательным образом. По этой причине политические дебаты, которые ведутся на языке прав естественно склоняют нас к фанатизму и экстремизму (как показали споры по проблеме аборта)» (Р.Бейнер)³⁰. Единственным альтернативным языком политических дебатов, который мог бы в некоторых случаях заменить претензии на основе прав, является язык благ. Он гораздо более гибок и не приводит к постоянной постановке вопроса: все или ничего. Споры по поводу реализации благ могут вестись в категориях «желательности», а не категориях однозначных запрещений. Для них не закрыто обсуждение степеней.

В-третьих, даже там, где уклонение от содержательно-этических споров позволяет достичь согласия, последнее не может быть устойчивым. В этом смысле характерен пример, который приводит М.Дж.Сэндел, проанализировавший практику судебных процессов в

связи с юридическим оформлением толерантного отношения к гомосексуалистам. В этих процессах господствует не стремление показать то, что роднит гомосексуальное и гетеросексуальное партнерство (например, «возможности взаимной поддержки и взаимного самовыражения»), а демонстрация права заниматься любой осуждаемой большинством практикой, если это происходит приватно. Главными прецедентами в защиту гомосексуальных отношений тогда оказываются решения о допустимости порнографии. И значит, толерантность к сексуальному меньшинству «достигается ценой его унижения, гомосексуальная близость ставится на один уровень с непристойностью»³¹. Такая толерантность оказывается слишком слабой и хрупкой, поскольку далека от настоящего уважения.

В-четвертых, необходимо помнить, что все те ценности, за которые ратует нейтралистский либерализм, ценности свободного и открытого общества, требуют постоянной поддержки со стороны граждан, энергично демонстрирующих свою политическую волю. Даже Ю.Хабермас, воспринимая слабые позиции Дж.Ролза как недостатки артикуляции верных идей, напоминает о том, что существует теснейшая диалектическая связь между публичной и приватной автономией, между «свободами новых» (свободой убеждений и совести, правом на жизнь, собственность и т.д.) и «свободами древних» (политическими правами участия, которые делают возможным осуществление гражданами самоопределения)³².

Но откуда возьмется воля гражданина к политической активности, если гражданское участие представляет собой всего лишь один из возможных фокусов индивидуального выбора, наряду со спортом, танцами и вышиванием. Участие граждан в политическом процессе в условиях демократического общества будет в таком случае недостаточно мотивированным, а сильная, неутилитарная мотивация здесь абсолютно необходима. Ведь жизнь активного гражданина еще более обременительна, чем жизнь гражданина, ограничивающегося проявлениями искренней лояльности. Даже простой мониторинг политической ситуации, предполагающий проявление личной активности только в кризисные моменты, требует значительного времени и внимания, что всегда косвенно проявляется в материальных и психологических потерях. Если же учесть, что в случае представительной демократии в условиях массового общества результаты воздействия на политический процесс голоса отдельного гражданина поглощаются неумолимой логикой больших цифр, то сохранение его интереса к активным проявлениям гражданства требует сверхусилия, характерного для поступ-

ков, опирающихся на моральные убеждения³³. Именно с этими обстоятельствами связан вывод Ч.Тейлора о том, что сохранение гражданского участия может быть обеспечено только в том случае, если оно оказалось бы «существенным для достойной жизни и высшим политическим благом самим по себе». Но это значило бы «выйти за рамки процедурного (то есть нейтралистского – А.П.) либерализма, ибо общество, организованное вокруг этого блага, должно было бы – как общество – одобрять и поддерживать это представление о добродетели»³⁴.

Либеральный нейтрализм и защита автономии

Следует заметить, что приведенные выше контраргументы в неодинаковой степени затрагивают политическую концепцию нейтральности Дж.Ролза и варианты этического нейтрализма, апеллирующие к нравственным ценностям равенства и автономии. Целый ряд доводов сконструирован так, что он может серьезно ослабить только позиции первого из этих вариантов либеральной политической философии.

Так обвинение в неспособности использовать язык благ при разрешении конфликтов отчасти блокируется утверждением, что равенство и автономия, находящие выражение в системе неотчуждаемых индивидуальных прав, сами есть первейшее благо, конституирующее определенный образ жизни, по отношению к вариациям которого и должна соблюдаться публичная нейтральность. Некоторые теоретики-нейтралисты, как мы видели, идут именно по этому пути. Например, Р.Дворкин специально подчеркивает свободу собственного понимания либерального политического режима от «моральной шизофрении», в какой-то мере свойственной политическому либерализму Дж.Ролза³⁵.

Тем самым создается отправная посылка для того, чтобы снять с нейтралистской системы ценностей обвинения в неспособности сформировать и поддерживать политическое сообщество, порождающее патриотическую идентификацию. Ведь для него существует ценностная основа в качестве особого образа человеческого совершенства (идеала автономного человека и гражданина). Конечно, потенциал такой концепции блага в деле сплочения граждан все равно остается под вопросом. Но это вопрос для сугубо эмпирической проверки, крайне затрудненной вследствие влияния исходных теоретических посылок на ход социологических исследований.

Контраргументы, связанные с утверждением неспособности нейтралистских доктрин отразить объективный порядок благ, также имеют меньше силы в отношении нейтрализма автономии и равенства. Ведь в этом случае противникам нейтрализма недостаточно продемонстрировать возможность выявления некой общезначимой и объективной концепции блага и ее способность стать фундаментом политической практики. Необходимо также доказать, что автономия не занимает в ней специфического места. Например, что она не находится на ее вершине или не является условием реализации всех прочих благ. Это обстоятельство формирует несколько иное поле аргументации против нейтрализма.

Под удары критики в этом случае попадает строгость того ограничения политических стратегий, которое было обозначено как «стесненность одобрением» (подробную характеристику см. выше). Проведение перфекционистской политики будет вполне допустимо, если это ограничение не является безусловным³⁶. Например, если временное уменьшение автономии гражданина, возникающее вследствие тех государственных мер запретительного или спонсирующего характера, которые поддерживают более достойные образы жизни, не лишает ценности всю его последующую практику. По предположению Дж. Шера, вызванные таким образом предпочтения могут вести к позднему, уже достаточно автономному выбору, который будет определяться уже потенциальной внутренней ценностью какого-то блага. Перечисляемые им меры (реклама, навязывающая отвращение к употреблению наркотиков и к иным, коррумпирующим личность, видам деятельности; поддержка авторов, изображающих женщин в нестереотипизированном виде; дополнительная оплата рабочих, которые являются позитивной «ролевой моделью» для людей с низкой самооценкой и жизненными претензиями; превращение труда в условие социальной помощи, для изменения привычек некоторых ее реципиентов, введение «периода торможения» в бракоразводных процессах и т.д.), вполне возможно, нарушают автономию граждан. Но вряд ли они противоречат принципам демократического общества как общества свободных и равных. Ситуация напоминает положение студента, который, занимаясь определенным предметом из-за обязательного посещения или уважения к преподавателю, постепенно осознает его глубину и исследовательскую притягательность³⁷.

Нет сомнения, что в этом и подобных ему случаях автономия оказывается предметом определенного обмена. Причем это не нарушение автономии ради последующего увеличения самой же автономии, поскольку на выходе подразумевается максимизация перфек-

сионистских благ. Но это и не прямой обмен автономии на что-либо другое: в примерах Дж.Шера автономия сейчас, но без сопровождающих ее перфекционистских благ, обменивается на автономию и возможное воплощение иных ценностей впоследствии. Такая модель, без сомнения, отвечает определению морального перфекционизма, но он может быть оправдан, поскольку служит той же цели, что и сама «стесненность одобрением». В связи с этим оказывается вполне обоснованным ряд упомянутых выше мероприятий, которые в клинтоновской Америке получили условное название «умеренного» или «нового патернализма»³⁸.

Итак, мы установили, что позиция либерального нейтрализма не является незыблемой, а умеренный и взвешенный политический перфекционизм не только имеет в своем арсенале мощные аргументы, но и вполне может оказаться предпочтительной точкой зрения. Более того, мне представляется, что сама идея этической нейтральности государства или публичной сферы не служит единственным и аутентичным выражением либеральных ценностей. Если рассматривать индивидуальную свободу как высочайшую, но при этом контекстуализированную ценность, зависящую в своем воплощении от многих привходящих социально-политических факторов, то значительная часть споров о политическом перфекционизме (исключая некоторые наиболее радикальные выводы А.Макинтайра, М.Дж.Сэндела, К.Лэша) будет выглядеть как своего рода внутрисемейное разбирательство. Современные дебаты о судьбе нейтралистского тезиса отражают стремление некоторых теоретиков оптимально скорректировать либеральный мейнстрим за счет введения в него или оживления в нем элементов, связанных с ответственностью, взаимностью, коммунальными связями, а также ускользающими от его внимания аспектами человеческого блага. В них следует видеть очередной виток того процесса, который М.Уолцер назвал «вечным возвращением» коммунистической критики, акцентирующей практические и теоретические слабости либерализма³⁹. Однако само это «вечное возвращение» мыслимо лишь как постоянно воспроизводящийся элемент в исторической динамике именно либеральной культуры.

Примечания

- ¹ *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 33. Естественно, что не Кант впервые начал использовать эту воображаемую ситуацию. Ее обсуждение мы можем найти у Б.Мандевиля, К.А.Гельвеция и многих других. Однако именно Канту принадлежит наиболее короткая и самая выразительная формулировка.
- ² В русских переводах английское понятие «neutrality» передается как словом «нейтральность», так и словом «нейтралитет», имеющим отчетливо выраженные ассоциации с международным правом. В тексте данной статьи используется первый вариант перевода именно для того, чтобы исключить подобные ассоциации. О принципиальной разнице понятия «нейтралитет» в международном праве и понятия «нейтральность» в политической философии см.: *Sadurski W* The Moral Neutrality of Liberal State // *Synthesis Philosophica*. 1994. Vol. 9. P. 104.
- ³ *Waldron J.* Liberal Rights. Cambridge, 1993. P. 153.
- ⁴ *Дворкин Р.* Либерализм // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 59.
- ⁵ *Rawls J.* Social Unity and Primary Goods // *Utilitarianism and Beyond* /Ed. by A.Sen B. Williams. Cambridge, 1982. P. 182.
- ⁶ *Friedman M.* The Methodology of Positive Economics // *The Philosophy of Economics* / Ed. by D.M. Hausman. Cambridge, 1984. P. 212.
- ⁷ *Dworkin R.* Foundations of Liberal Equality // *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 11. Salt Lake City, 1990. P. 80. (см. Также: *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Ch. 6).
- ⁸ *Ibid.* P. 50–53.
- ⁹ *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: Introduction. Oxford, 1990. P. 203–205.
- ¹⁰ *Алексеева Т.А.* Справедливость как политическая концепция: Очерк современных западных дискуссий. М., 2001. С. 139.
- ¹¹ См.: *Ролз Дж.* Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 104–105; *Rawls J.* Political Liberalism. N. Y., 1993. P. 147–148; *Rawls J.* Reply to Habermas // *Journal of Philosophy*. 1995. Vol. XCII, № 3. P. 147.
- ¹² См.: *Rawls J.* Political Liberalism. P. 56–57; *Rawls J.* Reply to Habermas. P. 134.
- ¹³ Под всеобъемлющими доктринами Дж. Ролз подразумевает такие этические концепции, которые «включают понимание того, в чем ценность человеческой жизни, идеалы личного характера, также как идеалы дружбы, семейных и ассоциативных отношений и многое другое, что наполняет содержанием наше поведение» (*Rawls J.* Political Liberalism. P. 13).
- ¹⁴ *Rawls J.* Reply to Habermas. P. 145–146. См. также: *Ролз Дж.* Идеи блага и приоритет права. С. 104–107; *Rawls J.* Political Liberalism. P. 145–148.
- ¹⁵ Содержание последних лишь слегка варьируется у Дж. Ролза на протяжении всего периода его творчества. В «Политическом либерализме» они выглядят следующим образом: «а) Каждый может претендовать на полностью адекватную схему равных основных прав и свобод, которая совместима с такой же схемой для всех остальных, б) Социальные и экономические неравенства должны удовлетворять двум условиям: во-первых, они должны соответствовать положениям и должнос-

- тям, которые открыты для всех в условиях честного равенства возможностей, и, во-вторых, они должны существовать к наибольшей выгоде наименее преуспевающих членов общества» (*Rawls J. Political Liberalism*. P. 6–7, 291).
- 16 Подробно о нем см.: *Kymlicka W. Liberal Individualism and Liberal Neutrality // Justice: Alternative Political Perspectives /Ed. by Sterba J.P. Belmont, 1992. P. 261.*
- 17 *Held V. Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics. Chicago—L., 1993. P. 97.*
- 18 *Лэш К. Коммунитаризм или популизм? Этика сострадательности и этика уважения // Восстание элит и предательство демократии. М., 2002. С. 79.*
- 19 *Beiner R. What's the Matter with Liberalism. Berkeley—Los Angeles, 1992. P. 24–25, 74.*
- 20 Методология, которая используется при этом, различна: апелляция к прямому усмотрению ценностей, культурно-антропологическая индукция, обращение к данным психологии развития и т.д.
- 21 *MacIntyre A. The Privatization of Good // Justice: Alternative Political Perspectives / Ed. by Sterba J.P. Belmont, 1992. P. 245.*
- 22 *Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 41; Грей Дж. Агональный либерализм // Грей Дж. Поминки по Просвещению. М., 2003. С. 148. Для других теоретиков диалог на основе «этического плюрализма» всегда уходит за пределы либеральной политической теории и практики (*Kekes J. Against Liberalism. Ithaca—L., 1997*).*
- 23 *Finnis J. Natural Law and Natural Rights. Oxford, 1980. P. 106.*
- 24 *McCabe D. Knowing about the Good A Problem with Antiperfectionism // Ethics. 2000. Vol. 110. № 2. P. 332. В таком случае идея либеральной нейтральности оказывается поспешным и неправомерным перенесением модели политических отношений, возникшей как средство спасения общества от религиозных войн (то есть войн между носителями несовместимых представлений о личном спасении), на решение других фундаментальных социально-нравственных проблем (см. вариант именно такого ее понимания у Р.Бейнера (*Beiner R. What's the Matter with Liberalism? P. 65*)).*
- 25 *Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998. С. 227.*
- 26 См.: *Walzer M. The Communitarian Critique of Liberalism // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community /Ed. by A. Etzioni. Charlottesville—L., 1995. P. 64.*
- 27 См.: *Galston W. A. Two Concepts of Liberalism // Ethics. 1995. Vol. 105. № 3. P. 524–525.*
- 28 См.: *Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция. С. 145.*
- 29 Именно так воспринимает Дж.Холден позицию Дж.Ролза по проблеме абортот (*Halden J. The Individual, the State, and the Common Good // Social Philosophy and Policy. 1996. Vol. 13. P. 68*).
- 30 *Beiner R. What's the Matter with Liberalism? P. 86.*
- 31 *Sandel M.J. Moral Argument and Liberal Toleration // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community. Charlottesville—L., 1995. P. 86.*
- 32 *Хабермас Ю. Примирение посредством публичного употребления разума // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001. С. 148–156.*

- ³³ См.: *Dunn J.* Rethinking Modern Political Theory. Cambridge, 1985. P. 38.
- ³⁴ *Тейлор Ч.* Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами. С. 242.
- ³⁵ *Dworkin R.* Foundations of Liberal Equality. P. 15–17, 20–22.
- ³⁶ То есть нечувствительным к количественным и временным параметрам (в терминологии Р.Эрнесона не является «any-time any-amount endorsement constraint» (*Arneson R.J.* Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy // Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory /Ed. by G.Klosko and S.Wall. Totowa (N.J.), 2003. P. 200).
- ³⁷ *Sher D.* Liberal Neutrality and the Value of Autonomy // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12, № 1. P. 150.
- ³⁸ См. в качестве примера: *Goodin R.E.* In Defense of the Nanny State // Rights and the Common Good: Communitarian Perspective /Compl. by A. Etzioni. N. Y., 1995. P. 124–125; *Sawhill I.V.* The New Paternalism: Earned Welfare // Rights and the Common Good: Communitarian Perspective /Compl. by A.Etzioni. N. Y., 1995. P. 131–139. См. также материалы по теме на сайте «The Communitarian Network» (<http://www2.gwu.edu>).
- ³⁹ *Walzer M.* The Communitarian Critique of Liberalism. P. 70.