

**Н.А. ШАВЕКО\***

## **СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК РАВЕНСТВО? ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПЕРЕД ЛИЦОМ МОРАЛЬНОГО РЕЛЯТИВИЗМА**

*Аннотация.* Автор статьи предлагает понимание справедливости как равенства, которое может быть положено в основу наших суждений о должном и тем самым преодолеть существующий моральный скептицизм. В первую очередь в статье отмечается, что разрешение вопросов справедливости соответствует базовому научному этосу, если оно происходит на основе принципов системности, последовательности, логичности, а также беспристрастности, всесторонности и глубины соответствующих дискуссий. Далее в качестве общего принципа справедливости предлагается принцип равенства, который образует консенсус среди современных мыслителей. Под равенством в статье понимается принцип равной заботы и уважения (он же – принцип равной ценности лиц, принцип равной значимости интересов каждого). Кратко анализируются современные направления в теории справедливости с целью показать, что принцип равной заботы и уважения в научном сообществе действительно является доминирующим, проводится сопоставление идеала равенства с идеалом свободы. Демонстрируются, что иногда известный государственный патернализм в отношении граждан считается допустимым, а кроме того, иногда разрешение государством моральных вопросов в духе ограничения свобод неизбежно или желательно. Указывается общая классификация данных случаев.

*Ключевые слова:* справедливость; равенство; свобода; релятивизм; теория справедливости; мораль; нравственность.

*Для цитирования:* Шавекко Н.А. Справедливость как равенство? Политическая теория перед лицом морального релятивизма // Политическая наука. – 2023. – № 4. – С. 204–225. – DOI: <http://www.doi.org/10.31249/poln/2023.04.08>

---

\* **Шавекко Николай Александрович**, кандидат юридических наук, старший научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН (Екатеринбург, Россия), e-mail: [shavekonikolai@gmail.com](mailto:shavekonikolai@gmail.com)

## **Скептицизм в вопросах справедливости**

Существует распространенное мнение об относительности любых представлений о справедливости и невозможности объективно судить о справедливости тех или иных явлений или правил. Действительно, как показал еще Д. Юм, невозможно перейти от суждений о сущем к суждениям о должном. Данный «принцип Юма» в свое время воспринял И. Кант, пытавшийся найти основания нравственности в природе самого человеческого разума, а не в окружающей нас природе. Вместе с тем моральная философия Канта с тех пор подвергалась ожесточенной критике, и хотя одни неокантианские правоведы (например, Р. Штаммлер) пытались возродить кантовские идеи на строго научных основаниях, другие (например, Г. Кельзен) вынуждены были признать, что поскольку установление нормы – это вообще функция воли, а не разума, должное можно только постулировать, но не познать [Кельзен, 2015, с. 501–502]. В современной литературе также нередко утверждается, что «справедливость есть не более чем компромисс между социальными группами», а «оценка социальной реальности во многом обусловлена положением субъекта (социальной группы) в системе общественных отношений» [Мартьянов, 2006, с. 66]. Действительно, если должное не может быть выведено из сущего, то можно заключить, что должное является лишь продуктом воли тех или иных социальных групп. Таким образом, взгляд на справедливость как на нечто принципиально недоказуемое сегодня прочно утвердился.

Данное обстоятельство резко контрастирует с очевидной необходимостью каждодневно решать моральные вопросы. Так, неокантианскую философию, стремившуюся возродить научную постановку проблем справедливости, возможно, и следует признать неудовлетворительной во многих отношениях, однако неокантианцы, по крайней мере, убедительно показали, что последовательное отрицание морального когнитивизма (здесь мы употребляем этот термин в значении позиции, согласно которой моральные утверждения могут быть истинными и ложными, объективная моральная истина существует, а человек в принципе способен ее познать) означает не просто оправдание тотального произвола или диктатуры, но и полную невозможность высказываться по существу моральных вопросов. Именно поэтому, как выразился неокантианец

В. Виндельбанд, «не существует действительно серьезной научной теории релятивизма» [Виндельбанд, 1995, с. 221]. Каждый, кто отстаивает позицию морального релятивизма, фактически лишает себя возможности предлагать какие-либо решения по любым моральным вопросам. Аналогично П.Б. Струве верно писал в отношении так называемого этического скептицизма: «Принудительное присутствие во всяком нормальном человеческом сознании нравственной проблемы несомненно; невозможность ее решения эмпирическим путем также бесспорна. Признавая невозможность объективного (в смысле опыта) решения нравственной проблемы, мы в то же время признаем объективность нравственности как проблемы» [Струве, 1997, с. 371]. Но значит ли это, что нам остается лишь этический скептицизм? «Этический скептицизм... – настаивает Струве, – не может удовлетворить целостную человеческую личность. Отрицать нравственную проблему – значит, в сущности, говорить вопреки непосредственному сознанию всякого человека» [Струве, 1997, с. 372].

С учетом сказанного не удивительно, что несмотря на практически всеобщий скепсис относительно справедливости, позиция морального когнитивизма в той или иной форме все еще имеет множество сторонников [Хабермас, 2006, с. 68; Huemer, 2005]. Фактически многочисленная академическая литература, в которой авторы аргументируют свою позицию относительно должного правового регулирования, политического устройства, разрешения моральных дилемм и т.д., отражает массовую приверженность моральному когнитивизму, поскольку соответствующие авторы обычно подразумевают объективную обоснованность (т.е. в том или ином смысле правильность) тех моральных ценностей, из которых они исходят в своей аргументации.

Конечно, может оказаться, что моральный когнитивизм является неверной метаэтической позицией. Тем не менее высказывания о справедливости в русле этой позиции, на мой взгляд, могут претендовать на статус научных хотя бы в том специфическом смысле, что им характерна некоторая системность, последовательность и логичность, а также беспристрастность, всесторонность и глубина. Таким образом, исследователи, аргументирующие свои и критикующие чужие взгляды, остаются в рамках базового научного этоса.

Вместе с тем заслуживает внимания отсутствие необходимого уровня системной взаимосвязанности высказываемых в академической литературе моральных воззрений. Для того чтобы критиковать то или иное положение вещей в отдельной сфере (например, тот или иной закон), необходимо сформировать представления об общих принципах справедливости и соотносить моральные суждения по конкретным вопросам с этими представлениями. В свою очередь, общие принципы справедливости должны вырабатываться с учетом моральных суждений, обоснованных в рамках более узких вопросов. Хотя век построения всеобъемлющих моральных систем давно прошел, на практике мы нуждаемся хотя бы в некоторых контурах такой системы. Й. Шапиро, например, с горечью отмечает, что в современной науке практически не исследованным остается соотношение идеалов справедливости и демократии, поскольку теория справедливости и демократическая теория на протяжении второй половины XX столетия развивались во многом параллельно [Shapiro, 1999, p. 3–4]. По мнению Шапиро, теоретики справедливости подспудно воспринимали демократию лишь как более приемлемое, чем правление царей-философов, средство реализации идеала справедливости, не вдаваясь в проблемы демократической теории, в то время как теоретики демократии пытались найти одновременно морально приемлемую и реалистичную модель демократии, не просто ориентируясь на какой-то конкретный идеал справедливости, но нередко даже и не пытаясь сформулировать собственные представления о том, существует ли такой идеал и достижим ли он. И действительно, некоторые современные авторы пытаются представить собственную теорию демократии как теорию «второго» / «среднего» уровня, обоснованность которой якобы не зависит от общей теории справедливости как теории «первого» / «высшего» уровня [Gutmann, Tompson, 1997, p. 5–6]. Между тем, как представляется, моральные дискурсы, касающиеся узких сфер общественной жизни, должны учитывать результаты моральных дискурсов относительно более общих вопросов, и наоборот, а значит, демократическая теория не может игнорировать проблемы теории справедливости.

В итоге мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: что такое справедливость, существует ли она и в чем именно заключается? И здесь следует прояснить цель данной статьи. Чтобы обосновать некий базовый принцип справедливости, потребовалось бы напи-

сать солидную монографию и учесть всевозможные дискуссии как минимум со времен «Теории справедливости» Дж. Ролза (1971). Вряд ли эта задача может быть решена в рамках одной статьи. Я бы хотел лишь показать, что несмотря на множество самых различных взглядов на справедливость, а также влияние морально-го релятивизма, в современной науке (в той мере, в которой политическую философию можно считать наукой) сложился весьма прочный консенсус относительно некоторых общих моральных ценностей. Полагаю, что демонстрация контуров указанного консенсуса может помочь дальнейшим обсуждениям частных политических, моральных и юридических вопросов, поднимаемых в академической литературе (хотя бы тем, что обсуждение соответствующих проблем может стать более системным и последовательным, а у многих дискурсов наметятся точки соприкосновения). Кроме того, целью статьи было продемонстрировать связь доминирующих в академических дискуссиях представлений о справедливости с наиболее влиятельными из существующих политических идеологий. Опять же речь идет не о том, чтобы разрешить все конфликты между указанными идеологиями с помощью некоего абстрактного принципа справедливости, а лишь показать набросок того, как они могут существовать в рамках этого принципа.

### **Консенсус в вопросах справедливости**

Конечно, любые ценности могут быть оспорены, а один консенсус может смениться другим, но мы всегда должны исходить из существующего на данный момент. Именно те результаты научных дискурсов, которые мы имеем сейчас относительно общих вопросов, должны быть положены в основу критического анализа вопросов частных. Фактически речь идет о таких моральных принципах, которые являются не столько «высшими», сколько «общими», поскольку без их соблюдения ни одно социальное установление не может считаться справедливым.

Мой центральный тезис заключается в том, что на роль общего принципа справедливости может претендовать принцип равенства. Так, например, У. Кимлика утверждает, что одной из основных общих тем всех современных теорий справедливости является интерпретация принципа «равной заботы и уважения»

[Кимлика, 2010, с. 13]. Мейнстримом в этой области автор считает либерально-демократические теории, но отмечает, что и критические по отношению к ним взгляды сосредоточиваются в основном не на критике либерально-демократических принципов, а на «их несовершенном воплощении или отсутствии должных предпосылок для их воплощения» [Кимлика, 2010, с. 14]. Идею справедливости как равной заботы и уважения сформулировал Р. Дворкин следующим образом: «Правительство должно относиться к своим подданным, во-первых, с заботой, т.е. должно видеть в них людей, подверженных страданиям и разочарованиям, а во-вторых, с уважением, т.е. должно видеть в них людей, наделенных способностью составлять разумные представления о том, как им следует жить и действовать согласно этим представлениям. Правительство должно относиться к людям не просто с заботой и уважением, но с равной для всех заботой и уважением. Оно не должно распределять блага или возможности непоровну на том основании, что некоторые граждане имеют право на большую долю, поскольку они достойны большей заботы. Оно не должно ограничивать свободу на том основании, что представления одной группы граждан о достойной жизни благороднее или лучше, нежели представления другой группы» [Дворкин, 2004, с. 366–367]. Вместе с тем, отмечает Дворкин, блага и возможности не должны распределяться строго поровну, поскольку человек имеет право не на полностью равное обращение, а только на обращение «как с равным». Кимлика соглашается с Дворкиным и полагает, что все современные правдоподобные политические теории имеют одну базовую ценность, а именно равенство, в том смысле, что «интересы каждого члена сообщества значимы, и значимы в равной степени», а государство должно обращаться со своими гражданами «с равным вниманием; каждый гражданин имеет право на равную заботу и уважение» [Кимлика, 2010, с. 20]. В отечественной науке равенство также называется нормативным идеалом модерна, общим интуитивно-ценностным фундаментом, по крайней мере всей западной цивилизации [Кашников, 2004, с. 39–40]. И действительно, разработчики многих частных теорий справедливости учитывают приведенные идеи [Нравственные ограничения войны, 2002, с. 40, 392]. Речь, по сути, идет о принципе равной ценности человеческих личностей, признании за ними (как минимум) правового статуса лиц, и попытке найти такое решение, которое каждый бы одобрил, будучи

беспристрастным (находясь в «исходном положении», в идеальных «условиях дискурса» или мысленно ставя себя на место других).

Имеются, однако, основания сомневаться в том, что принцип равной заботы и уважения является удачной формулировкой сложившегося научного консенсуса в вопросах справедливости. Можно, например, быть равным с другими людьми в полнейшем отсутствии уважения и заботы, но это совсем не то, что мы хотим сказать, апеллируя к справедливости. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что там, где недостает элементарного уровня заботы и уважения, всегда есть вопиющее неравенство. На первый взгляд, кажется более правильным говорить о консенсусе относительно прав человека, ведь и сам Дворкин считал принцип равенства лишь одним из способов обоснования прав человека. М. Сэндел также отмечает, что «в мире мысль о том, что справедливость означает уважение определенных универсальных прав человека, получает все большее распространение и признание (по меньшей мере в теории, если не на практике)» [Сэндел, 2013, с. 33]. Однако справедливость и права человека не являются тождественными понятиями [Griffin, 2008, p. 42–43, 198], они лишь могут иметь общие ценности. Поэтому «права человека» – не более удачная формулировка для принципа справедливости, чем равенство. В идейном отношении она лишь напоминает, что в нынешних условиях принцип равной заботы и уважения предполагает, как правило, некий минимальный уровень благосостояния и защиты. В целом же именно идея равной заботы и уважения, равной ценности лиц, как нам представляется, является первичной, а сложившийся консенсус относительно прав человека во многом обусловлен консенсусом относительно данной идеи. Поэтому права человека сами по себе не являются последним аргументом в пользу справедливости той или иной нормы. На фундаментальном уровне может быть проверена обоснованность самих прав человека с точки зрения равенства.

Чтобы продемонстрировать, что в научном сообществе, несмотря на весь скептицизм, существует некоторый консенсус, максимально кратко обратимся к основным учениям о справедливости, получившим распространение в XX в.

Первоначально некоторое возрождение интереса к вопросам справедливости на исходе века позитивизма было связано с неокантианскими авторами, такими, как Р. Штаммлер и Г. Радбрух, в

России – П.И. Новгородцев и др. [Фролова, 2013 а; Фролова, 2013 б]. В англо-американском мире такое возрождение связано с именем Дж. Ролза. Уже у данных авторов мы можем в полной мере наблюдать идею равной ценности человеческих личностей в качестве основы воззрений на справедливость. Р. Дворкин, например, показывает, что введенное Дж. Ролзом «исходное положение» хорошо приспособлено к тому, «чтобы проводить в жизнь абстрактное право на равную заботу и уважение, которое следует понимать как фундаментальное понятие в глубинной теории Ролза» [Дворкин, 2004, с. 249]. Как неокантианские воззрения на справедливость, так и кантианская по своей сути теория справедливости Дж. Ролза строятся на критике утилитаризма. Однако уже один из основателей утилитаризма Д.С. Милль признавал, что принцип пользы «был бы просто набором слов, не имеющим никакого рационального содержания, если бы счастье каждого человека... не ценилось совершенно так же, как и любого другого» [Милль, 2013, с. 231], причем «равное право каждого человека на счастье подразумевает и равное право на любые средства, необходимые для его достижения» [Милль, 2013, с. 233], «интересам всех должно уделяться равное внимание» [Милль, 2013, с. 127]. Тот факт, что в конечном счете Милль обосновывал принцип равенства (справедливости) через принцип пользы [Милль, 2013, с. 229, 231, 235], само по себе не имеет значения для нашей цели показать наличие консенсуса относительно принципа равенства.

Если же мы обратимся к развитию западного дискурса о справедливости после Ролза, то увидим, что его теория подверглась в свое время острой критике сразу с двух флангов: либертарианцами и коммунитаристами. Либертарианцы, как правило, продолжали придерживаться идеи равной ценности лиц, коммунитаристы же склонны были ее ограничивать. Проанализировав дискуссии вокруг основных идей одного из самых известных либертарианцев – Роберта Нозика, – можно обнаружить, что как идеи данного автора, так и возражения его критиков [Кимлика, 2010, с. 147–174] находились в рамках одной парадигмы равноценности лиц. Что касается коммунитаристов, то и они не становились на сторону подлинного коллективизма, согласно которому общество ценно само по себе, ведь учитывая презрение к человеку, свойственное такому подходу, встает вопрос о его целесообразности. Сомнительно, чтобы какой-либо философ придерживался его в



чистом виде. В другой статье я показываю, что практически всем коммунистам (Ч. Тейлор, М. Уолцер, М. Сэндел, А. Этциони и др.) было свойственно признание неоспоримой моральной значимости прав человека и принципа равенства [Шавеко, 2020, с. 69–73].

Либерально-демократические теории Запада долгое время противопоставлялись коммунистическим идеологиям стран Восточной Европы и СССР. Но некоторые исследователи отмечают, что идея обращения с людьми как с равными фундаментальна и для мысли Маркса [Кимлика, 2010, с. 224]. Сам Маркс, как известно, скептически относился к теориям справедливости, и, по мнению некоторых его критиков, считал коммунизм скорее исторически неизбежным, чем желаемым следствием кризисов капитализма [Штаммлер, 1907, с. 47, 50–59], однако в XX в. марксисты отстаивали коммунизм уже как идеал (должное) [Сейерс, 2017, с. 7–20]. В дискуссиях об аналитическом марксизме мы также видим, что противоборствующие стороны, как правило, находятся в рамках общей парадигмы равноценности лиц [Кимлика, 2010, с. 248]. Что касается последней трети XX в., то на смену ортодоксальному марксизму в нашей стране пришли альтернативные теории. В частности, В.С. Нерсесянцем была разработана либертарно-юридическая теория права, согласно которой сущность права заключается в принципе формального равенства, выраженном в равной мере, свободе и справедливости. По мнению автора данной теории, право (оно же – справедливость) по своей сути предполагает наделение человека правоспособностью и правосубъектностью, т.е. признание его таким же субъектом права, как и другие люди, и предоставление ему в определенный момент возможности самостоятельно приобретать права и нести обязанности. Нерсесянц, по всей видимости, считал, что постулированием принципа формального равенства уже достигается равная забота и уважение, несмотря на итоговое неравенство в правах в связи с фактическими различиями лиц, поэтому его теория также является одной из интерпретаций идеи равной ценности лиц, хотя и противоположной марксизму. Равенство рассматривалось автором как «постоянно присущий праву принцип с исторически изменяющимся содержанием» [Нерсесянц, 1996, с. 12, 15].

Конечно, идея равноценности лиц свойственна не всем современным авторам. Но было бы странно надеяться на полное единодушие мнений. Я лишь хотел показать, что практически все

научные теории, касающиеся вопросов справедливого социального устройства, поразительным образом сходятся в одном пункте, образуя в итоге своеобразный контрапункт современности. Можно возразить, что выше была рассмотрена только западная научная традиция. Однако принимая во внимание, что марксистские идеи в XX в. образовали внушительный «восточный» блок, данное возражение представляется необоснованным. Кроме того, науку вообще неверно делить на «западную» и «незападную»: несмотря на любые политические конstellации, научный этос остается единым. Правильнее было бы различать науку и догматизм, философию и идеологию. Я апеллировал к первым, а не ко вторым.

Если предшествующий анализ верен, то, рассматривая вопрос о справедливости или несправедливости того или иного закона, института, действия, бездействия или решения, мы всегда должны иметь в виду общее представление о справедливости как о равенстве (если точнее – равной ценности лиц). Конечно, обсуждая частные проблемы, при которых происходит апелляция к справедливости, приходится прибегать не только к вышеуказанной фундаментальной идее равенства, но и к более конкретным принципам, касающимся отдельных сфер общественной жизни, так как простого постулирования идеи равенства явно недостаточно для того, чтобы обосновать (вывести) справедливость того или иного государственного устройства, вида наказания, правила судебного процесса, той или иной военной операции и т.д. Поэтому рассмотрение отдельных вопросов справедливости, по всей видимости, не следует понимать как простую имплементацию идеи равноценности лиц для разрешения спорных ситуаций. Однако эта идея всегда как минимум предполагается при их обсуждении, потому возможные решения не могут выходить за ее границы.

В связи с дискуссиями о справедливости, которые велись на Западе во второй половине XX в., нам бы хотелось обратить внимание на то, что еще в 1901 г. П.Б. Струве вкратце набросал основные черты обсуждаемой нами здесь доминирующей парадигмы мышления, которую он назвал метафизическим индивидуализмом. «Метафизически-этический индивидуализм, – писал он, – сводится к признанию множественности самостоятельных духовных субстанций. Этика вся покоится в этом смысле на индивидуализме, ибо этическая проблема возникает из отношений между равноценными и автономными духовными субстанциями, стремя-

щимися воплотить в себе абсолютное добро» [Струве, 1997, с. 374]. По сути метафизический индивидуализм состоит в «идее равноценности человеческих личностей», равноценности людей, которую Струве пояснял так: «Люди равноценны не как эмпирические и случайные “пучки восприятий” (так характеризовал душу, как известно, Юм), не как животные организмы, а как душевные субстанции, как формальные единицы рода “человек”» [Струве, 1997, с. 379]. На основании этой идеи Струве отвергал как эгоизм, так и альтруизм. Причем равенство невозможно без индивидуальности, поскольку в таком случае оно означает качественное тождество людей, «противоречащее самой идее человека и упраздняющее его бытие в качестве такового» [Струве, 1997, с. 382].

### **Равенство и свобода**

Одним из отличительных признаков понимания справедливости как равенства является постулирование некоторого приоритета равенства перед свободой. При таком подходе отсутствует цель любой ценой максимизировать свободу, поскольку может получиться так, что мы полностью жертвуем свободой одного ради увеличения свобод других лиц, а это явно несправедливо. В.С. Нерсисянц отмечал: «Если речь действительно идет о свободе, а не о привилегиях, произволе, деспотизме, то она просто невозможна без принципа и норм равенства» [Нерсисянц, 1997, с. 27]. Поэтому в лучшем случае в рамках идеи справедливости как равенства можно было бы говорить о максимизации равной для всех свободы.

Для этого необходимо каким-то образом ранжировать свободы между собой, ведь нет смысла максимизировать малозначимые свободы, такие как свобода клеветать на других или свобода употребления алкоголя. Р. Дворкин, например, выступает против так называемого «права на свободу», т.е. принципа, согласно которому свободы людей (в смысле отсутствия внешних ограничений) должны быть максимизированы. Дело в том, что обычно мы понимаем право как нечто, что государство обязано нам предоставить, и что мы уполномочены от него требовать, независимо от общественной пользы [Дворкин, 2004, с. 361–362], но в таком случае оказывается, что далеко не все внешние ограничения, стоящие на пути

к нашим целям, государство должно устранять (например, ограничения на пути к покупке ванильного мороженого), а некоторые ограничения оно само и устанавливает, причем не просто для того, чтобы гарантировать какие-то другие свободы, но и по причинам общественной пользы и т.п. В действительности, утверждает Дворкин, мы имеем право только на вполне определенные свободы, в частности на такие, которые требуются для обеспечения равной заботы и уважения.

Дж. Ролз, как известно, выделил ряд свобод, которые необходимы для реализации большинства вообразимых человеческих жизненных целей, и первоначально отстаивал максимизацию только этих свобод [Алексеева, 2001, с. 89–90]. Такой подход представляется более обоснованным по сравнению с произвольной попыткой Ч. Тейлора приписать одним свободам (напр., свобода религиозных верований) объективно большую ценность по сравнению с другими (напр., свобода передвижения) на основании некоторого «фонового» знания [Тейлор, 2003, с. 194–195] [Столяров, 2014, с. 13–17] [Hart, 1973, p. 547]. Ценности общества, как представляется, не имеют решающего значения при выделении «основных свобод» (все-таки желательно обозначить такие свободы, которые могли бы быть полезны для всех возможных жизненных планов); если же мы говорим о нахождении баланса между основными свободами, то и в этом случае, как отметил бы Ролз, критериями ранжирования свобод должны стать «две моральные силы личности» (чувство справедливости и способность выбирать жизненную стратегию), а не ценности общества, при этом в любом случае нельзя покушаться на «центральную область применения» той или иной основной свободы [Rawls, 1981, p. 9–13, 46–49].

Возникает и другая сложность: для реализации наших целей очень часто нужна не столько максимизация, сколько ограничение свобод. Самый простой пример: установление ограничений в дорожном движении увеличивает равную для каждого свободу передвижения. Следовательно, даже в отношении «основных свобод» не может идти речи об их априорной максимизации: свобода и безопасность должны идти рука об руку. Можно сказать, что ограничение свобод в целях безопасности является действительной максимизацией свобод, если только под лозунгами стабильности не навязываются черты тоталитарного политического режима.

Однако в других случаях имеются основания для ограничения свобод по отношению ко всем и каждому, не связанные с безопасностью и потенциальным увеличением наших возможностей, а именно моральные основания. Далее я изложу собственную позицию относительно того, при каких условиях свобода может быть ограничена. Рассмотрение этого аспекта, как представляется, могло бы способствовать достижению согласия в современных дискуссиях между либералами и консерваторами, а также, возможно, другими политическими идеологиями и нахождению компромисса в лице своего рода консервативного либерализма. Так или иначе, целью дальнейшего изложения является именно обоснование определенного соотношения идеалов равенства и свободы (прояснение того, при каких условиях свобода может быть ограничена), а не достижение компромисса между политическими идеологиями.

Итак, либерализм, как известно, ориентирован на права человека как на универсальную ценность, тогда как консерватизм выступает за «сохранение сложившихся в рамках некоей конкретной социокультурной традиции духовно-нравственных идеалов, форм политико-правового и социально-экономического бытия человека и общества», которыми обусловлены права человека [Честнейшин, 2006, с. 169–170]. В той мере, в которой принцип равенства предоставляет главное моральное обоснование правам человека (как полагал Р. Дворкин), основанные на этом принципе воззрения на справедливость можно считать либеральными. Но в этом смысле либерализм не означает полное отрицание традиции в попытке создать некую единую общечеловеческую цивилизацию, так как традиция может существовать и в рамках приоритета прав человека. Более того, либерализм не всегда означает отсутствие какого-либо внешнего авторитета для личности, ведь идеалами просветителей были не только свобода и равенство, но и братство, которое может пониматься как необходимость уважения общих нравственных устоев общества. Однако этот внешний авторитет не должен решать за человека, какую именно жизненную стратегию следует избрать, поэтому, например, попытки Ч. Тейлора легитимировать навязывание человеку определенных целей на том основании, что сам он не всегда может правильно осознать свои интересы, чревато тоталитарными эксцессами [Тейлор, 2003, с. 200]. Таким образом, отбрасывая крайности, мы получаем идею консервативного

либерализма, сочетающего равенство индивидов с ограничением свобод во имя традиционных моральных воззрений, с учетом следующих положений.

Во-первых, в юридической литературе давно стало общим местом, что законодатель должен учитывать общественные настроения, чтобы обеспечить эффективную реализацию своей воли и не вызвать ситуацию правового нигилизма, фактического бездействия права. Поэтому при разработке тех или иных законов он может пойти на некоторое временное отступление от требований справедливости (своего рода «осознанно неправильное право», если пользоваться терминологией Р. Штаммлера [Stammmler, 1902, p. 268–271]), или, по крайней мере, учесть господствующее в обществе понимание того, в чем на практике должно выражаться равное отношение к лицам. «Ни один законодатель, – пишет Р. Дворкин, – не может позволить себе игнорировать общественное возмущение. С ним он обязан считаться. Именно оно устанавливает границы его политических возможностей и определяет, какие стратегии убеждения и давления он может использовать в этих границах. Однако мы не должны смешивать стратегию и справедливость...» [Дворкин, 2004, с. 345–346]. Не исключено, что следствием учета общественного мнения станет ограничение некоторых свобод.

Во-вторых, в силу того, что свобода не имеет ценности сама по себе, а нужна только для реализации индивидуальных жизненных стратегий [Кимлика, 2010, с. 289–290] [Тейлор, 2003, с. 188–189], а также для предотвращения насилия (т.е. опять же, принуждения, не согласующегося с нашими желаниями) [Столяров, 2014, с. 12], можно усомниться в необходимости немедленного законодательного обеспечения равноправия там, где сами адресаты в этом не заинтересованы. Например, женщины в некоторых традиционных обществах могут оказаться не заинтересованными в активной общественной деятельности и в связанных с ней равных правах с мужчинами, а гомосексуалисты не всегда являются сторонниками легализации однополых браков. «Египетский крестьянин прежде всего и больше всего нуждается в одежде и медицинской помощи, а не в личной свободе» [Берлин, 1998, с. 22]. Между тем «прогресс свободы требует прогресса *осознания* свободы» [Маркузе, 2011, с. 126], и без такого осознания нет смысла «бежать впереди паровоза». Конечно, если в той или иной стране есть хотя

бы один человек, который хочет выйти из оков дискриминации, но не имеет для этого прав, возникнет ситуация несправедливости, однако фактически законодатель, как правило, изменяет действующие нормы только когда за их изменение выступает заметная группа лиц или же когда имеется некий резонансный случай. В любом случае законодатель не должен впадать в другую крайность, а именно препятствовать «осознанию свободы» гражданами и «тормозить паровоз».

Эти два аспекта, как видно, являются скорее вынужденными уступками консерватизму, но не предполагают отказ от идеи равноценности лиц. Возможно, они предполагают как раз обратное: просвещение населения с целью изменения общественного мнения (но без принуждающего патернализма), выявление случаев недобровольной дискриминации с целью своевременного и гибкого изменения законодательства. Однако данными двумя аспектами дело не исчерпывается.

Так, в-третьих, представляются допустимыми и даже необходимыми ограничения свобод в русле патернализма, когда они со всей очевидностью служат интересам тех самых лиц, свобода которых ограничивается. Речь здесь не только об ограничении свобод недееспособных лиц (детей, душевнобольных и т.п.). Такой же патерналистский характер имеет, например, обязанность пристегивать ремень безопасности при управлении автомобилем или обязанность надевать шлем при езде на мотоцикле, которая распространяется уже на психически здоровых взрослых людей. Кроме того, подобные ограничения вводятся тогда, когда лицо по тем или иным причинам временно не способно принимать решения в соответствии с собственными интересами. Во всех указанных случаях ограничения свобод являются допустимыми или необходимы только тогда, когда совершенно ясен и неоспорим интерес человека, свобода которого ограничивается, а кроме того, когда доказано, что правовые ограничения не принесут еще большего вреда [Gutmann, Tompson, 1997, p. 262–263]. Вообще, видя высшую ценность в индивидуальной свободе, либералы, как правило, придают чрезмерное значение фактору согласия. Справедливым в этом случае оказывается решение, с которым согласны все члены общества или затронутые этим решением лица. Ранее это приводило к оправданию теории общественного договора, а сегодня – к позиции, согласно которой справедливость представляет собой всеобщий

консенсус (Ю. Хабермас). Я же полагаю, что идея беспристрастности в большей степени соответствует принцип равного учета интересов, а не принцип всеобщего консенсуса. И дело не в том, что всеобщий консенсус в реальности недостижим, а в том, что даже гипотетически всеобщий консенсус не обязательно отражает отношение к людям как к равным. Именно равный учет интересов является отражением равной ценности лиц. Таким образом, чрезмерный акцент либералов на свободе приводит к приданию факту согласия чрезмерной моральной значимости.

В-четвертых, иногда государство в принципе не может самоустраниться от моральных вопросов. Например, в дискуссиях о допустимости однополых браков и аборт не может быть нейтральных позиций, все точки зрения морально окрашены [Сэндел, 2013, с. 294–304]. Нет ничего априори плохого в том, что государство поддерживает традиционные моральные позиции общества и с этой целью вводит некоторые ограничительные меры. Однако нет ничего априори плохого в том, что государство пытается их изменить, например, когда они чреватые серьезными социально-экономическими недугами. Конечно, сказать, что реформы общественной нравственности необходимо проводить крайне осторожно, – значит, ничего не сказать. Но речь здесь не об этом, а том, что ущемление свобод тех или иных категорий лиц может происходить без ущемления принципа равенства, т.е. равной заботы и уважения. Например, если в одном вопросе интересы лица не учитываются наравне с интересами остальных, но в другом вопросе это же лицо получает некоторые преференции по сравнению с остальными, то в целом можно говорить о достижении некоторого баланса интересов.

Наконец, в-пятых, что самое важное, даже в тех случаях, когда государство имеет возможность самоустраниться от решения моральных вопросов, оно принципиально уполномочено вводить ограничения прав и свобод в интересах нравственности, например, в случаях, когда в результате глобализационных или переходных процессов средства неформального общественного контроля перестают работать. Ясно, что право запрещает очень многое, что не позволяет и мораль, основанная на равенстве и взаимном уважении лиц (убийства, кражи, лжесвидетельство и клевета и т.п.). Но к этому может быть добавлено некоторое воздействие права на внутренний мир каждого из нас. Так, М. Сэндел, обсуждая проблему мно-



гократного завышения цен в условиях природных бедствий, замечает: «Законы против раздувания цен не могут изгнать жадность, но, по меньшей мере, могут обуздать ее самые наглые проявления и подать сигнал, что общество осуждает жадность» [Сэндел, 2013, с. 18]. Сэндел также убедительно показывает, что законодательное допущение рыночных механизмов в некоторые общественные отношения влечет вытеснение уже существовавших нерыночных (моральных) стимулов участников этих отношений, а также культивирование порочных стимулов, снижение гражданской сплоченности и угрозу восприятия человека как товара [Сэндел, 2018, с. 80–93]. Существует множество других примеров, когда право воздействует на наш внутренний мир, подавая своего рода сигнал: запрет проституции, порнографии; ограничения на использование нецензурной брани и на пропаганду разгульного образа жизни и одновременно пропаганда государством здорового образа жизни, проводимая государством политика в области культуры и образования; награждение государственными наградами за проявленные добродетели; налоговые льготы для религиозных и благотворительных учреждений; ограничения на продажу алкоголя, табака и легких наркотиков, а также запреты нахождения в пьяном виде в общественных местах; ограничения на аборты и эвтаназию, правовые последствия супружеской измены и т.д.

Я полагаю, что подобное воздействие дозволено в случаях, если оно осуществляется в соответствии с некими общепризнанными нормами и добродетелями, которые не противоречат принципу равной ценности лиц. В разных обществах конкретные преломления данной этики могут отличаться: так, для полуобнаженной женщины из африканского племени и для женщины культуры викторианской морали критерии разврата будут сильно отличаться, но общей будет недопустимость чрезмерного проявления неконтролируемых страстей. Если отдельный член общества не согласен с общепринятыми представлениями о морали, он всегда будет волен попытаться изменить мнение своих сограждан, хоть это, очевидно, и будет тяжело. Но, по крайней мере, он не сможет упрекнуть их в том, что они не относятся к нему как к равному.

Таким образом, представляется, что идеал равенства в значении равной заботы и уважения может быть рассмотрен как основной принцип справедливости и в этом значении иметь приоритет перед идеалом свободы. Причем, как я попытался показать,

различные свободы могут быть ограничены не только ради самих себя, но по другим основаниям. Через идею ограничения свобод ввиду общественных устоев, во имя нравственности и по иным подобным основаниям обнаруживается возможный компромисс между либералами, стремящимися обеспечить каждому возможность реализации его концепции блага, и консерваторами, которые хотят при этом сохранить существующие устои. Несмотря на то что в современной политике вмешательство государства в вопросы нравственности обычно связывают с консерватизмом, а многие либералы критикуют такое вмешательство ввиду риска соскальзывания в нетерпимость и принуждение, в действительности право не может не выражать определенные нравственные установки. Конечно, принцип равенства не разрешает всех противоречий между либерализмом и консерватизмом, но вышесказанное демонстрирует, как различные политические идеологии могут находить в нем свою опору.

### **Заключение**

В этой статье я попытался доказать, что нам следует отбросить моральный релятивизм и в русле морального когнитивизма формировать некоторые общие представления о справедливости, которые могут быть положены в основу частных суждений о справедливости норм, институтов, действий и решений. На данном этапе развития науки на роль главного постулата справедливости претендует принцип равной ценности (равной заботы и уважения) лиц как некий контрапункт. Конечно, как отмечает П. Рикёр, «равенство – это синоним справедливости еще с эпохи греков» [Рикер, 2005, с. 197]. Вместе с тем конкретные представления о равенстве у всех различны. Поэтому важно подчеркнуть, что тот идеал равенства, который обсуждался в настоящей статье, не тождествен равенству в материальных благах, равенству в формальных правах и даже равенству (стартовых) возможностей, а представляет собой равенство людей в их достоинстве. Я также попытался обосновать, что в указанном смысле идеал равенства имеет приоритет перед идеалами свободы и братства, но имеет опору в различных политических идеологиях и может способствовать их сближению.

N.A. Shaveko\*

### Justice as equality? Political theory in face of moral relativism

*Abstract.* The author offers an understanding of justice as equality, which can be used as the basis for our judgments about justice, and thus overcome the existing skepticism about justice. First, with the help of the neo-Kantian philosophy of law, the position of moral cognitivism is substantiated. Further, the importance of consistency in the normative analysis of existing social relations is substantiated. Hence, not only the possibility, but also the necessity for the development of a general principle of justice is derived. This principle is expected to underlie more specific normative research. As result, an understanding of justice as equality is proposed. While equality can be understood differently, it is clarified that the principle of equality means the equal care and respect (the same is the equal value of persons, the equal importance of everyone's interests). This understanding of equality is justified as a commonplace of modern justice research. For this purpose, the author briefly analyzes the main political and legal theories of the twentieth century. The priority of the ideal of equality over the ideal of maximizing freedom is justified. It is demonstrated that freedom can be limited considering the peculiarities of the legal and political consciousness of society, moral requirements, as well as in cases where there is no doubt that these restrictions on freedom serve the interests of persons whose freedom is limited. It is clarified that both the general principle of equality and the more specific principles of justice may be revised over time.

*Keywords:* justice; equality; freedom; relativism; theory of justice; morality.

*For citation:* Shaveko N.A. Justice as equality? Political theory in face of moral relativism. *Political science (RU)*. 2023, N 4, P. 204–225. DOI: <http://www.doi.org/10.31249/poln/2023.04.08>

### References

- Alekseeva T.A. *Justice as a political concept: an essay of modern Western discussions*. Moscow: Moscow Public Scientific Foundation, 2001, 241 p. (In Russ.)
- Berlin I. Two Concepts of Liberty. *Contemporary liberalism*. Moscow: House of intellectual books; Progress-Tradition, 1998, p. 19–43. (In Russ.)
- Windelband W. Critical or genetic method? Windelband W. *Selected works: spirit and history*. Moscow: Jurist, 1995, 687 p. (In Russ.)
- Dworkin R. *Taking Rights Seriously*. Moscow: ROSSPEN, 2004, – 392 p. (In Russ.)
- Kashnikov B.N. *Liberal theories of justice and political practice of Russia*. Veliky Novgorod: Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, 2004, 260 p. (In Russ.)
- Kelsen H. *Pure Theory of Law*. Saint Petersburg: Alef Press, 2015, 542 p. (In Russ.)

---

\* **Shaveko Nikolai**, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), e-mail: [shavekonikolai@gmail.com](mailto:shavekonikolai@gmail.com)

- Kymlicka W. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Moscow: HSE University Publishing House, 2010, 592 p. (In Russ.)
- Marcuse H. Repressive tolerance. Markuze G. *Critical theory of society: selected works on philosophy and social criticism*. Moscow: AST, Astrel', 2011, p. 98–138. (In Russ.)
- Mart'janov V.S. On Conditions of Emergence of Justice Theory in Russian Politics. *Polis. Political Studies*. 2006, № 4 (94), P. 61–73. (In Russ.)
- Mill J.S. *Utilitarianism*. Rostov-on-Don: Don Publishing House, 2013, 240 p. (In Russ.)
- Nersesjanc V.S. *Law – mathematics of freedom. The experience of the past and prospects*. Moscow: Jurist, 1996, 160 p. (In Russ.)
- Nersesjanc V.S. *Philosophy of law*. Moscow: Norma, 1997, 652 p. (In Russ.)
- Moral limitations of war: problems and examples.* / Ed. by B. Coppieters, N. Fotion, R. Apresjan. Moscow: Gardariki, 2002, 407 p. (In Russ.)
- Riker P. *The Just*. Moscow: Gnozis, Logos, 2005, 304 p. (In Russ.)
- Sayers S. Idea of Communism // *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*. 2017, Vol. 17, Iss. 1, P. 7–20. (In Russ.)
- Stoljarov A.V. *In defense of negative freedom: what's wrong with Charles Taylor?* Moscow: Maks Press, 2014, 30 p. (In Russ.)
- Struve P.B. Preface to the book by N.A. Berdyayev “Subjectivism and individualism in social philosophy. A critical etude about N.K. Mikhailovsky”. Struve P.B. *Patriotica. Politics, culture, religion, socialism* / Ed. V.N. Zhukov andi A.P. Poljakov. Intr. by V.N. Zhukov. Moscow: Respublic, 1997, 527 p. (In Russ.)
- Sandel M. *Justice: What's the Right Thing to Do?* Moscow: MIF, 2013, 352 p. (In Russ.)
- Sandel M. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. Moscow: MIF, 2018, 256 s. (In Russ.)
- Taylor Ch. What's wrong with negative liberty? *Logos*. 2003, № 2 (92), P. 187–207. (In Russ.)
- Frolova E.A. Law and morals (critical philosophy of law and modern time). *State and law*. 2013 a, № 1, P. 13–23. (In Russ.)
- Frolova E.A. Ethical and legal problems of the philosophy of neo-Kantianism in jurisprudence. *State and law*. 2013 b, № 7, P. 93–97. (In Russ.)
- Habermas J. *Moral consciousness and communicative action*. Saint Petersburg: Nauka, 2006, 380 p. (In Russ.)
- Chestnejshin N.V. Conservatism and liberalism: identity and difference. *Polis. Political Studies*. 2006, № 4 (94), P. 168–173. (In Russ.)
- Shaveko N.A. Does the right precede the good? A dispute between liberals and communitarians. *Politeia*. 2020, № 3 (98), P. 62–81. (In Russ.)
- Stammler R. *Economy and law from the point of view of the materialistic understanding of history. Vol. 1*. Saint Petersburg.: Nachalo Publ, 1907, 412 p. (In Russ.)
- Griffin J. *On human rights*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, 339 p.
- Gutmann A., Tompson D. *Democracy and disagreement*. Cambridge, London: MIT Press, 1997, 447 p.
- Hart H.L.A. *Rawls on Liberty and Its Priority*. University of Chicago Law Review, 1973, vol. 40, iss. 3, p. 534–555.
- Huemer M. *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, 334 p.

- Rawls J. *The basic liberties and their priority*. Tanner Lectures on Human Values, Michigan, 1981, 87 p.
- Shapiro I. *Democratic justice*. New Haven, CT and London: Yale University Press, 1999, 333 p.
- Stammler R. *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin, 1902. – 647 S. (In German).

## Литература на русском языке

- Алексеева Т.А. Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий. – М.: Московский общественный научный фонд, 2001. – 241 с.
- Бёрлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 19–43.
- Виндельбанд В. Критический или генетический метод? // Виндельбанд В. Избранное: дух и история. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
- Дворкин Р. О правах всерьез. – М.: РОССПЭН, 2004. – 392 с.
- Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. – Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. – 260 с.
- Кельзен Г. Чистое учение о праве. – СПб.: Алет Пресс, 2015. – 542 с.
- Кимлика У. Современная политическая философия: введение. – М.: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010. – 592 с.
- Маркузе Г. Репрессивная толерантность // Маркузе Г. Критическая теория общества: избранные работы по философии и социальной критике. – М.: АСТ, Астрель, 2011. – С. 98–138.
- Мартьянов В.С. Об условиях возникновения теории справедливости в российской политике // Полис. – 2006. – № 4 (94). – С. 61–73.
- Милль Д.С. Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. – 240 с.
- Нерсесянц В.С. Право – математика свободы. Опыт прошлого и перспективы. – М.: Юрист, 1996. – 160 с.
- Нерсесянц В.С. Философия права. – М.: Норма, 1997. – 652 с.
- Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / под общ. ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. 2002. М.: Гардарики. – 407 с.
- Рикёр П. Справедливое. – М.: Гнозис, Логос, 2005. – 304 с.
- Сейерс Ш. Идея коммунизма. // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2017. – Том 17. – Вып. 1. – С. 7–20.
- Столяров А.В. В защиту негативной свободы: что не так с Чарльзом Тейлором? – М.: Макс Пресс, 2014. – 30 с.
- Струве П.Б. Предисловие к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» // Струве П.Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм / сост.

- В.Н. Жукова и А.П. Полякова; вступ. ст. и прим. В.Н. Жукова. – М.: Республика, 1997. – 527 с.
- Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? – М.: МИФ, 2013. – 352 с.
- Сэндел М. Что нельзя купить за деньги? Моральные ограничения свободного рынка. – М.: МИФ, 2018. – 256 с.
- Тейлор Ч. Что не так с негативной свободой? // Логос. – 2003. – № 2 (92). – С. 187–207.
- Фролова Е.А. Право и мораль (критическая философия права и современность) // Государство и право. – 2013 а. – № 1. – С. 13–23.
- Фролова Е.А. Этико-правовые проблемы философии права неокантианства // Государство и право. – 2013 б. – № 7. – С. 93–97.
- Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006. – 380 с.
- Честнейшин Н.В. Консерватизм и либерализм: тождество и различие // Полис. – 2006. – № 4 (94). – С. 168–173.
- Шавеко Н.А. Предшествует ли право благу? Спор между либералами и коммунистами // Полития. – 2020. – № 3 (98). – С. 62–81.
- Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории. Том 1. – СПб.: Начало, 1907. – 412 с.