

СПРАВЕДЛИВОСТЬ: ДОБРОДЕТЕЛЬ ИЛИ ПРИНЦИПЫ?



Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва,

ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Электронная почта: avprok2006@mail.ru

Аннотация: Проанализировано столкновение двух подходов к определению и выражению нормативного содержания моральной ценности справедливости. Первый подход предполагает, что такое содержание следует выявлять на основе обращения к характеру человека, обладающего добродетелью справедливости. Он ярко представлен в аристотелевской концепции частной справедливости, в которой справедливым является человек, который успешно противостоит своекорыстию. Второй подход рассматривает добродетель справедливости в качестве вторичного явления по отношению к ее принципам, которые формируются за счет проекции уважения к равной ценности каждого человека на отношения людей, сотрудничающих и соперничающих друг с другом при реализации своих интересов. Для оценки релевантности указанных подходов в статье используется опыт обсуждения аристотелевской концепции частной справедливости в современной этике. К концепции были предъявлены следующие претензии: частная справедливость у Аристотеля оказывается внутренне противоречивой добродетелью, которая плохо вписывается в поиск индивидами полной и совершенной жизни; Аристотель искажает структурные основания ценности справедливости, поскольку устанавливает приоритет личности распределителя над методом и результатом распределения. Защитники аристотелевской концепции предположили, что такая критика не учитывает связь добродетели

справедливости с сообществом, разделяющим некую концепцию полной и совершенной человеческой жизни (концепцию блага). Если учесть эту связь, то справедливость оказывается тождественной способности человека поддерживать такое сообщество и правильно упорядочивать свойственные для его концепции блага компоненты. Отталкиваясь от этой полемики, автор показывает, что в рамках того понимания справедливости, в котором добродетель имеет приоритет над принципами, маргинализируется универсальная честность в отношениях между людьми и искажаются устойчивые способы употребления моральной лексики. Отсюда вытекает оправданность противоположного понимания.

Ключевые слова: мораль, этика, справедливость, добродетель, этика добродетели, принципы, добродетель справедливости.

Ссылка для цитирования: Прокофьев А.В. Справедливость: добродетель или принципы? // Человек. 2020. Т. 31, № 3. С. 25–44. DOI: 10.31857/S023620070010035-5.

Справедливость является одной из основных ценностей, которые ориентируют человеческую деятельность. Если вести речь о такой ценностной сфере, как мораль, то словом «справедливость» принято обозначать существенную часть ее содержания, которая не без трудностей и противоречий совмещается с другой ее частью, обозначаемой словом «милосердие» (в более современных теоретических описаниях морали используются понятия «благожелательность», «гуманность» или «забота»). В моральных оценках общественных отношений ценность справедливости явно доминирует. Она выступает в качестве основы моральной легитимации общественного порядка и источника частных критериев, применяющихся для определения морального качества отдельных институтов, традиционных практик и социально значимых решений. В этой связи американский политический философ Дж. Ролз, сыгравший важнейшую роль в развитии современной теории справедливости, назвал последнюю «первой добродетелью институтов» [4, с. 19]. Однако отсюда не следует, что за пределами институционально организованной общественной практики ценность справедливости теряет свое значение. Она выступает неустрашимым ценностным ориентиром межличностных отношений. Стремление к справедливости не менее уместно в соседском споре или родительском распределении подарков, чем при обсуждении системы налогообложения или военной доктрины государства. Даже тот факт, что в некоторых языках справедливость и юстиция обозначаются одним и тем же словом, не приводит к тому, что говорящие на них люди воздерживаются

от использования термина за пределами публичной сферы. В русском же языке связь слова «справедливость» с правом и институциональными структурами общества и вовсе не прямая и непосредственная.

Фундаментальное значение ценности справедливости для человеческих дел заставляет философов сосредотачивать свои усилия на выявлении и корректном оформлении ее содержания. В ходе решения поставленной задачи они сталкиваются с дополнительным, даже в каком-то смысле предварительным вопросом о том, в каком виде или каким способом это содержание должно быть выражено. Один из ответов на данный вопрос предполагает, что контуры справедливого поведения можно выявить на основе анализа черт характера того человека, который является справедливым или, рассуждая от противного, несправедливым. Подобный способ выражения нормативного содержания справедливости образцово представлен в аристотелевской концепции частной справедливости. Здесь справедливость фигурирует именно как специфическая индивидуальная добродетель. Если использовать не свойственные Аристотелю категории современной этики, то можно было бы утверждать, что для древнегреческого философа ценность справедливости приоритетно раскрывается через добродетель справедливости либо добродетель справедливости логически предшествует требованиям или принципам справедливости.

Другой способ предполагает обратный приоритет и обратное логическое следование. Мы можем узнать о том, кто такой справедливый человек, только если каким-то образом уже сформулировали требования или принципы справедливости. Добродетель справедливого человека в данном случае будет состоять в простой решимости исполнять такие принципы и отчасти в способности проецировать их на конкретные ситуации. Однако она не будет задействована в процессе поиска базового содержания справедливости. Интерес к добродетели справедливости возникнет, только когда потребуется уже не выявление того, как должны быть построены справедливые отношения между людьми, а поиск средств воплощения этого идеала.

Целью данной статьи является оценка двух указанных способов выражения или уточнения нормативного содержания справедливости. Если обратиться к опыту этических исследований, проведенных в последние несколько десятилетий, то обсуждение проблемы «справедливость: добродетель или принципы?» либо ведется в сугубо теоретическом ключе, либо вплетено в интерпретацию этического учения Аристотеля — реконструкцию его фундаментальных структур и выявление внутренних противоречий.

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

■■■■■■■■■■
**ФИЛО-
 СОФИЯ
 ЧЕЛОВЕКА**
 ■■■■■■■■■■



Джотто ди Бондоне. Аллегория справедливости (цикл «Аллегории добродетелей и пороков»). Фреска. 1304–1306. Капелла дель Арена (капелла Скровеньи), Падуя, Италия

Справедливость является единственной из семи добродетелей цикла, увенчанной короной. Она облачена в одеяние, напоминающее одеяние Девы Марии с других фресок Джотто. На ее весах — символы войны и мира, а у подножия трона — картина мирной жизни: охотящиеся дворяне, поющий и танцующий народ, путешествующие торговцы.

Впрочем, второй подход к обсуждению проблемы не теряет своего теоретического значения и не превращает исследование в «археологическое». Это происходит в связи с тем, что этика конца XX – начала XXI века продолжает чувствовать на себе последствия так называемого аристотелианского поворота, в ходе которого античный взгляд на практическое самоопределение



А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

Джотто ди Бондоне. Аллегория несправедливости (цикл «Аллегории добродетелей и пороков»). Фреска. 1304–1306. Капелла дель Арена (капелла Скровеньи), Падуя, Италия

Несправедливость аллегорически представлена в виде порочного правителя — мужчины с дьявольскими когтями и клыками, сидящего на троне. Трон стоит на поросшей лесом земле, у подножья трона идет война, бесчинствуют разбойники и насильники.

и самосовершенствование человека в его аристотелевском выражении начал рассматриваться многими философами как более перспективный, чем тот, что сформировался в Новое время. Отсюда следует, что прояснение аристотелевской мысли часто

воспринимается теоретиками как ресурс для создания такой этики, которая максимально соответствует задачам и затруднениям моральной практики. С другой стороны, выявление противоречий в аристотелевском этическом наследии выступает как инструмент критики не столько самого Аристотеля, сколько надежд на возможность глубокой перестройки теоретической и нормативной этики по античному образцу.

Мое исследование вопроса о роли добродетели справедливости в том, что можно было бы условно назвать «нормативно-практическим опытом справедливости», осуществляется в историко-этическом ключе. Оно отталкивается от попыток критики и рецепции аристотелевского понимания частной справедливости в современной этике и даже от конкретной полемики между сторонником такой рецепции и критиком ее возможности и необходимости. В роли критика в полемике, к которой я обратился, выступил один из самых известных философов второй половины XX века — Б. Уильямс, а в роли защитника аристотелевской модели — историк античной этики Д. О’Коннор. Их теоретическое противостояние стало предметом комментариев со стороны видных исследователей античной этики, но практически ускользнуло от внимания специалистов в области теории справедливости [6, р. 294; 8, р. 237, 242]. Я вижу в этом существенное упущение и хотел бы его исправить. В последующих трех разделах статьи попытаюсь задать общую диспозицию данного спора, а в заключительном разделе — использовать опыт этой полемики для решения вопроса о том, как соотносятся между собой принципы справедливости и добродетель справедливости.

Своекорыстие у Аристотеля

Как известно, Аристотель использовал понятие «справедливость» в двух смыслах: в первом из них справедливость тождественна соблюдению закона и совокупности всех добродетелей, обращенных на другое лицо или на сограждан, во втором — представляет собой отдельную добродетель. Это разграничение обозначено у Аристотеля с помощью терминов «общая справедливость» и «частная справедливость» [1, с. 149]. В дальнейшем в центре моего внимания будет именно частная справедливость, которая, как и все другие этические добродетели у Аристотеля, имеет свою практическую сферу, а также то эмоциональное основание для совершения поступков, которое в этой сфере способен контролировать добродетельный человек и не способен человек порочный.

Границы практической сферы частной справедливости заданы приобретением и потреблением особого рода благ — тех, «с которыми связана удача или неудача [в жизни]». Это «почесть, имущество, безопасность или... то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы» [там же]. Мотив, ведущий к пороку несправедливости — это «своекорыстие». Своекорыстный человек, по Аристотелю, «всегда избирает большее» в отношении перечисленных выше благ, то есть в конечном итоге стремится получить «чужое» благо и уклониться от «своего» зла. Тем самым он проявляет непонимание сущности благ, к которым стремится. Ведь эти блага всегда остаются благами лишь в общем смысле, а «применительно к тому или иному человеку» имеют статус благ далеко «не всегда» [там же, с. 146]. По отношению к назначению человека, то есть к достижению счастья, их может оказаться слишком много, поэтому в каких-то случаях получение их дополнительного количества перестает быть благом для получателя. Отсюда следует, что справедливый человек должен обладать способностью ограничивать свое стремление к таким благам. Он должен постоянно помнить, что существуют как недопустимые способы их приобретения, так и избыточные для определенной ситуации их порции.

Важным для аристотелевского понимания частной справедливости является то обстоятельство, что некоторые деятельные проявления несправедливости и других пороков совпадают. И провести границу между ними можно лишь на основе мотивации. «Тот, чьи действия соответствуют иным порокам, — утверждает Аристотель, — конечно, поступает неправосудно, однако он ни в чем не своекорыстен (скажем, бросив по трусости щит, или обругав по злобе, или не пособив по скупости деньгами)» [там же, с. 148]. Все эти действия, включая дополнительный пример «блуда по распущенности», не являются проявлениями частной несправедливости. Однако если блуд осуществляется за плату, друг оскорблен или щит брошен в силу подкупа, а помощь не оказана не из скупости, а из желания потратить деньги на собственные развлечения, то это будут действия несправедливого человека.

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

Справедливость как следование распределительным принципам

Б. Уильямс подвергает сомнению конституирующий характер своекорыстия для частной несправедливости. Он полагает, что Аристотель упустил из виду инвариантную структуру справедливого распределения [15, р. 194]. Данная структура включает в себя

три элемента: распределитель, метод распределения и результат распределения. Очевидным логическим приоритетом в ней обладают метод и результат. Утверждать, что из этих двух элементов один систематически преобладает над другим, Уильямс не берет. Есть ситуации, в которых распределение должен определять результат, а метод выступает всего лишь как путь к его достижению. Есть ситуации, где результат можно узнать только после применения честного метода (например, распределение по жребию каких-то неделимых благ между лицами, имеющими притязания равной силы). Наконец, есть ситуации, в которых граница между методом и результатом вообще неопределенна. Однако в ходе справедливого распределения логически невозможен приоритет индивидуальных свойств распределителя над объективно справедливой структурой распределения благ. Главное свойство распределителя вторично по отношению к другим элементам распределительного процесса — это способность следовать принципу, который фиксирует релевантный метод распределения или ориентирует на релевантный его результат. Справедливый человек — «это тот, кто предрасположен к тому, чтобы способствовать справедливому распределению, искать его, поддерживать его и т.д. просто потому, что это справедливое распределение» [ibid., p. 197]. Невозможно рассматривать распределение в качестве справедливого исключительно на основе знания о том, кто распределял.

В свою очередь эмоций, которые враждебны честному поведению и способность противостоять которым также входит в число свойств справедливого человека, по мнению Б. Уильямса, может быть очень много. «Среди мотивов несправедливости важны... такие как ленность и легкомыслие. Кто-то может принять нечестное решение, поскольку размышление о том, что является честным в данной ситуации, для него было бы излишним беспокойством и поводом для скуки. Кто-то может посчитать нечестный исход забавным или занимательным. В конце этой линии находится кто-то, считающий определенный исход забавным или привлекательным... именно потому, что он нечестный» [ibid.]. Однако прямое или даже просто осознанное противостояние соображениям честности представляет собой редкое явление. У Аристотеля же в силу того, что своекорыстный хочет не просто больше, а больше, чем его справедливая доля, подобное стремление превращается в смысловой центр этики и психологии частной справедливости.

Впрочем, даже если устранить отмеченную особенность аристотелевского своекорыстия, последнее оказывается предельно неоднородным и неопределенным феноменом. Своекорыстие включает и желание своекорыстного человека получить больше, чем у него уже есть, и желание получить больше, чем имеют

другие. Оно разбивается на множественные частные своекорыстия, связанные с разными благами. Б. Уильямс предлагает вообразить своекорыстного Терсита, одержимого обретением безопасности, и своекорыстного Ахилла, одержимого страстью к славе и почестям [ibid., р. 199]. Наконец, своекорыстие не может быть ограничено от других аристотелевских пороков сколько-нибудь систематическим образом. Уильямс приводит очень показательный пример: мы никогда не поймем, то ли трус не может справиться со своим страхом, то ли он страстно хочет непропорционально большую долю такого распределяемого блага, как безопасность, и является в таком случае не трусом, а своекорыстным (несправедливым) человеком.

Справедливость как добродетель члена сообщества

Д. О'Коннор полагает, что Б. Уильямс упускает из виду широкий этический контекст аристотелевской частной справедливости, который задан индивидуальными и социальными условиями человеческого стремления к полной и совершенной жизни. Ответом на возражения Уильямса служит контекстуализация ценности справедливости в этической жизни в целом. Применительно к этике Аристотеля роль такой контекстуализации играет нисхождение от учения о добродетели к общей справедливости и далее от общей справедливости к частной. Напомню, что для Аристотеля этические добродетели являются такими свойствами человеческого характера, которые обеспечивают их обладателю полную и совершенную, или подлинно счастливую, жизнь. Они связаны со способностью регулировать, приводить в гармоничное состояние различного рода природные страсти и выстраивать на этой основе деятельность, оперирующую определенными благами.

Контекстом стремления к счастью выступает организованное сообщество людей, которые разделяют одни и те же представления о том, что такое счастье и человеческое совершенство. Без такого сообщества нельзя или крайне трудно быть успешным на пути к добродетели и счастью. Соответственно, те свойства личности, которые поддерживает сообщество, тоже можно называть добродетелями, но в несколько иной перспективе, которая позволяет обнаружить особые «добродетели в отношениях», отличающиеся от «простых добродетелей» (термины Д. О'Коннора) [11, р. 141–143]. Справедливость является именно «добродетелью в отношениях». Поскольку любая «простая добродетель», мотивированная индивидуальным стремлением жить счастливо, автоматически

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

содействует сохранению сообщества, то она есть одновременно и «добродетель в отношениях». Мужественный, щедрый, умеренный член сообщества способствует сохранению последнего. Трусливый, расточительный, распущенный — наносит вред другим людям и сообщество подрывает. Подобное положение вещей позволяет одного считать справедливым, а другого — несправедливым в каком-то самом общем смысле.

Однако существует такой класс мотивов, который ведет к наибольшему ущербу для сообщества. Богатство и почести — это блага, стремясь к которым, сограждане всегда готовы сражаться друг с другом, поэтому стремление к ним оказывается особенно опасным для единства и устойчивости коллективной жизни. Данное обстоятельство задает необходимость выделения особой добродетели и особого порока, связанных с неумеренным стремлением к почестям и богатству. От членов сообщества требуется специальная работа с таким стремлением, специальные усилия по его подавлению. Именно так, по мнению О'Коннора, и возникает аристотелевское представление о частной справедливости [ibid., p. 149, 153–154, 158]. На этом фоне становится вполне понятным, почему аристотелевская схема пороков и добродетелей исключает из числа несправедливых (в частном смысле этого слова) людей судью, который «судит неправо» из-за собственной распущенности. Ведь распущенность не создает таких проблем для сообщества, как своекорыстие. Понятно и включение в число несправедливых людей того, кто блудит за плату. Как-никак в нем укоренен самый опасный для сообщества мотив, и этот мотив будет проявляться не только в вопросах, связанных со отношениями полов.

Б. Уильямс, по мнению Д. О'Коннора, не видит, что за аристотелевской частной справедливостью стоит наша общая потребность в особом роде сообществе и что реализация этой потребности требует формирования таких установок личности, которые были бы связаны с главной жизненной целью каждого человека — достижением счастья и добродетели. Уильямс берет образцы правильного распределения, существующие в занебесном пространстве ценностей и норм, а в качестве мотива нарушения данных образцов вводит само по себе отсутствие уважения к ним (пристрастность в отношении к своему интересу) [ibid., p. 161–164]. Непонимание Уильямсом Аристотеля в вопросе о справедливости О'Коннор считает не просто интересным фактом из интеллектуальной биографии знаменитого философа, а отражение принципиальной неполноты современных представлений о нормативном содержании понятия «справедливость», которую точно и полно выразил Уильямс.



А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

Пьетро Перуджино (Пьетро ди Христофоро Вануччи). 1497. Благоразумие и справедливость с шестью античными мудрецами. Фреска, фрагмент. Колледжио дель Камбио (Зал заседаний гильдии менял), Перуджа, Италия
Среди воплощающих добродетель справедливости безупречных исторических личностей — римский полководец Марк Фурий Камилл (ок. 447–365 годы до н.э.), правитель греческого города Митилена — Питтак (651–559 годы до н.э.) и римский император Марк Ульпий Нерва Траян (53–117 годы н.э.).

Современные представления о справедливости ассоциируют ее с честностью в отношениях между людьми, которые обладают разными концепциями блага, то есть по-разному понимают, что

необходимо человеку для полной жизни и какой образ жизни является для него наиболее достойным и совершенным. Аристотель же сфокусирован на иной проблематике: его интересует ситуация взаимодействия между людьми, разделяющими общую концепцию блага и принадлежащими к единому сообществу. В такой ситуации в ключевой вопрос превращается уже не формирование и поддержка уважения к другому человеку как автономному источнику ценностей, не честное отношение к нему на этой основе, а борьба с искаженным восприятием разделяемых всеми ценностных установок, с неправильной расстановкой приоритетов между благами [10, р. 423–424].

Основная иллюстрация О'Коннора — поиск тренером возможностей скорректировать манеру игры молодой баскетболистки, которая обладает великолепной техникой, но не является командным игроком. В этом случае основная проблема — не в отсутствии у спортсменки альтруистических установок или честного отношения к своим партнерам по команде. Спортсменка просто не освоила иерархию ценностей командного спорта, у нее отсутствует понимание того, что умение вписаться в командную игру, учитывая слабые и сильные стороны партнеров, есть часть индивидуального совершенства баскетболиста [11, р. 425–424]. О'Коннор замечает: «Аристотелевская справедливость более походит на добродетели, которые делают человека хорошим коллегой, чем на те, которые делают его хорошим судьей; она в большей мере противопоставлена любви к почестям, которая заставляет университетских профессоров монополизировать обсуждение какого-то вопроса или заполнять кафедру своими сторонниками, чем безразличию к чужим людям, которое обрекает бедняков на голод» [ibid., р. 426].

Аристотелевская проблематика в теории справедливости совсем не является маргинальной — напротив, она обращена к той области этической жизни, в которой каждому постоянно приходится совершать выбор и давать оценки другим людям. И данную часть этической жизни О'Коннор считает даже более важной, чем та, на которой сосредоточены современная этика и в особенности современная теория справедливости.

И все же приоритет принципов...

Действительно ли интерпретация Д. О'Коннора проясняет представление Аристотеля о связи между общей справедливостью, частной справедливостью и прочими добродетелями таким образом, что тезис Б. Уильямса о неоправданности приоритета справедливой личности над принципами справедливости лишается

всякой силы? Мне представляется, что соотношение «простых добродетелей» и «добродетелей в отношениях», введенное О'Коннором, не снимает проблем, создаваемых аристотелевским отождествлением несправедливости со своекорыстием, а справедливости с его преодолением. Во-первых, та страсть, с которой должен работать справедливый человек, остается предельно эклектичной и искусственной. То, что она объединяет самые опасные для сообщества устремления людей, не делает ее каким-то цельным психологическим феноменом, который можно было бы легко вписать в поиск людьми счастья, понятого как полное и совершенное самоосуществление в качестве человека. Если цель морального совершенствования состоит именно в этом, то добродетель частной справедливости оказывается слишком слабо и слишком косвенно с ней связанной.

Во-вторых, так как аристотелевский своекорыстный человек стремится получить не просто больше, а больше, чем ему полагается в успешно решающем свою основную задачу сообществе, то выявление своекорыстных людей невозможно без существования распределительных стандартов, при соотнесении с которыми действия, направленные на приобретение богатства, получение почестей, обеспечение безопасности, становятся несправедливыми. А если такие стандарты все же нужны для установления того, кто из членов сообщества своекорыстен, то Уильямс прав и несправедливый характер действия определяет не его мотивация. Пытаясь выявить содержание справедливости как особой ценности, мне придется обратиться к ее классическому определению — «стремление воздавать каждому должное» — и к обсуждению принципов, которые позволяют установить честные доли, полагающиеся индивидам и группам.

Попытка О'Коннора, используя ресурсы аристотелевской этики, обосновать приоритет добродетели справедливости над ее принципами имела очевидное историко-культурное измерение. Напомню, что исследователь отождествил обратный приоритет с сомнительными современными представлениями о справедливости. Это создает дополнительный угол зрения на противостояние двух способов, которыми выражается нормативное содержание справедливости. Спор «добродетель или принципы?» в отношении моральной ценности справедливости может оказаться частным случаем столкновения двух масштабных этических парадигм, исторически сменяющих друг друга, — этики добродетелей с этикой принципов и вытекающих из них обязанностей и прав. Первая была преобладающей моделью античной этической мысли и опиралась на неразрывную связь между добродетельным характером и нравственным поступком. Для нее добродетельный

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

поступок есть поступок добродетельного человека, а добродетельный человек — тот, кто совершенно реализует в своем душевном складе и образе жизни человеческую природу, позволяющую ему обнаружить набор фундаментальных объективных благ и найти их наилучшее сочетание.

Вторая парадигма — продукт иудео-христианской моральной теологии. Но окончательно она оформилась в вышедшей из горнила религиозных войн XVI–XVII веков новоевропейской этике естественного права, для которой сведение правильности поступка к его источнику в виде добродетельной личности оказывается невозможным. В данной парадигме основанием моральной практики является закон, предопределяющий систему обязанностей и прав. Это могут быть божественный закон, закон разума или закон, отражающий свойства человеческой природы. Понятие «добродетель» сохраняется в лексиконе моральной философии Нового времени, но в качестве либо синонима морального совершенства, понимаемого через призму соблюдения принципов, обязанностей и прав, либо отдельной части моральных предписаний, либо психологической установки, способствующей исполнению долга [см. подробнее: 2; 13]. В первых двух случаях имеет место слияние добродетели с принципами, в последнем — обсуждаемый нами приоритет принципов над добродетелью.

Если вернуться к обрисованной мной полемике, то можно было бы предположить, что Б. Уильямс просто выступает сторонником второй парадигмы и применяет ее к вопросу о нормативном содержании справедливости, а Д. О’Коннор, подобно большому числу современных этических аристотелианцев, ратует за возвращение первой парадигмы и с неизбежностью проецирует ее на справедливость. Однако ситуация явно сложнее, поскольку спор «добродетель или принципы?» по отношению к справедливости в определенной степени изолирован от такого же спора по отношению к морали в целом. В случае с Уильямсом эта изолированность получает свое биографическое подтверждение, и это еще одна сторона обсуждаемой мной полемики, которая делает ее интересной с теоретической точки зрения. Если обратиться к общим этическим взглядам Уильямса, то он будет выглядеть скорее аристотелианцем. Исследователь солидаризировался с отправными установками аристотелевской этики добродетели и подвергал ее лишь такой критике, которую можно назвать «дружественной» [см.: 14, р. 1–21, 36, 52–53; 7; 9; 12]. И даже более того, он был непримиримым противником тенденции к механизации и унификации этической жизни, которая получила преобладание лишь после формирования в Новое время того искаженного и усеченного ее понимания, которое сам Уильямс обозначал словом «мораль» [5].



А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

Теодор ван Тюльден. Аллегория справедливости и мира. 1659. Вестфальский музей искусства и истории культуры, Мюнстер, Германия
Последняя из трех аллегорических картин Теодора ван Тюльдена, воспроизводящих сюжет «союз справедливости и мира» (первые две — «Поцелуй справедливости и мира», 1649, и «Аллегория возвращения мира», 1657). Картины написаны под впечатлением заключения Вестфальского мира, завершившего опустошительную и кровопролитную Тридцатилетнюю войну. Аллегорический сюжет «союз справедливости и мира» является очень распространенным в ноевропейской живописи.

Это означает, что Уильямс не мог не понимать, что отстаиваемое им антиаристотелианское представление о справедливости очень похоже на «специфический институт» морали, возникновение которого он считал трагедией для современной этической мысли.

В этой связи становится ясно, что основная проблема полемики двух философов состоит вовсе не в том, следует ли отказаться от морали принципов, обязанностей и прав в пользу этики добродетели. Оба они дают на данный вопрос положительный ответ. А спорят Уильямс и О'Коннор о том, каковы ограничения возможного возвращения античной этики добродетели в современную этическую теорию и моральную практику. И одним из таких ограничений, по Уильямсу, служит неспособность этики добродетели (во всяком случае, этики добродетели аристотелианского образца) отразить специфику нравственной ценности справедливости. О'Коннор, в свою очередь, уверен в противоположном. Однако его уверенность нельзя считать достаточно обоснованной.

Мне представляется, что то нормативное содержание, которое можно было бы вывести, обсуждая фигуру добродетельного члена сообщества, который разделяет свойственные этому сообществу

представления о полной и совершенной жизни и способен правильно расставлять приоритеты между ценностными установками, входящими в это представление, в одной своей части играет для ценности справедливости вспомогательную роль, а в другой — является чем-то внешним по отношению к справедливости. Постараюсь рассмотреть оба этих утверждения последовательно. Что касается первого, то любое коммунитаристское видение справедливости исключает или маргинализирует честность, которая требуется для установления мирных и кооперативных отношений между людьми, ограниченно альтруистичных, отчужденных друг от друга и взаимодействующих в условиях недостатка ключевых благ. Именно такая честность составляет нормативное ядро справедливости, и ее невозможно заменить добродетелями «хорошего коллеги», «хорошего спортсмена», «хорошего профессионала» и «хорошего гражданина».

Даже в приведенном О'Коннором примере с распределением академических позиций, который философ приводит в качестве отвечающего приоритету добродетели справедливости над ее принципами, имеет место не просто установление правильного порядка ценностей сообщества, а конкретизация и контекстуализация честного отношения к другим людям. В случае с «заполнением кафедры своими сторонниками» перед нами нарушение принципа распределения благ и возможностей самореализации в соответствии с талантами к осуществлению некоей деятельности и способностями вносить вклад в общее дело (этим делом здесь является получение научного знания). Контекст, в котором принцип честного распределения получает здесь свое воплощение, задают сразу несколько концентрических сообществ: академическое сообщество в целом, конкретный университет и конкретная кафедра. Исполнение этого принципа в данном контексте требует существенной индивидуализации решений, но такая индивидуализация необходима в любых ситуациях морального выбора и не тождественна переворачиванию отношений между распределительными принципами и личностью распределителя. Необходимо также иметь в виду, что в обществах современного типа группы, сохраняющие свое единство на основе коллективно разделяемого представления о совершенной и полной жизни, занимают ограниченные ниши, а проблемы, в которых применение принципов честного распределения не проходит сложной контекстуализации в связи с особенностями таких групп, явно преобладают.

Что касается второго утверждения (о том, что существенная часть коммунитаристски понятой «справедливости» оказывается за пределами ценности справедливости), то я имею в виду то обстоятельство, что словоупотребление, которое соответствовало бы

приоритету добродетели над принципами, существенным образом расходится с преобладающим на настоящий момент использованием моральной лексики. В сообществах, имеющих более или менее целостное представление о полной и совершенной жизни, существует много коммуникативных проблем, которые разрешаются без использования нормативного понятия «справедливость», а оно, как уже неоднократно мной сказано, не исчерпывает всего пространства морали. Такие проблемы артикулируются и разрешаются на основе представлений о профессионализме, долге члена религиозной общины и т.д.

Возьмем упоминавшийся выше пример с молодой баскетболисткой, лишенной качеств командного игрока. Спортсменка действительно не освоила ценности сообщества людей, которые занимаются командными видами спорта или признают их в качестве болельщиков. Она не сформировала у себя корректный образ совершенного баскетболиста. Однако и тренеры, и партнеры спортсменки, и болельщики ее команды вряд ли назвали бы ее поведение несправедливым и использовали бы для его оценки иные этически значимые характеристики. Вместе с тем для сторонников коммунитаристского подхода данный пример (как и пример с игрой в шахматы для одного из основателей современной этики добродетели — А. Макинтайра [3, с. 253–262]) превращается в модель для понимания справедливости, причем в пределах общества в целом. Но и само применение понятия «справедливость» в таких случаях и перенесение результатов их обсуждения в социальный макроконтекст или область межличностных отношений, не опосредствованных принадлежностью индивидов к отдельным сообществам, очень сомнительны.

* * *

Проведенный анализ показывает, что ценностно-нормативное содержание справедливости невозможно выявить и выразить с помощью средств этики добродетели, то есть с помощью обращения к образу справедливой личности. Основное обстоятельство, которое препятствует этому, состоит в том, что подобный способ определения контуров справедливого поведения требует использовать в качестве отправной точки некое целостное представление о полной и совершенной человеческой жизни, а такие целостные представления вырабатываются либо отдельными индивидами в порядке ответа на вопрос о смысле жизни, либо отдельными сообществами с их исторически случайными и преходящими нравственными традициями. Отсюда следует, что попытки раскрыть ценность справедливости через добродетель справедливости неизбежно будут игнорировать область действия и ключевую

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

функцию данной ценности. Справедливость призвана придать соответствующую моральному идеалу форму взаимодействиям между людьми, которые стремятся наиболее полно реализовать свои частные интересы и при этом сталкиваются с таким же стремлением окружающих. Именно в силу этого справедливость может играть свою легитимирующую или санкционирующую роль в отношении различных образцов межчеловеческих взаимодействий, в том числе в отношении социальных институтов.

Образец взаимодействия получает моральную санкцию, когда каждый разумный участник взаимодействия может согласиться с тем, что заданное этим образом отношение к нему и к его интересу соответствует общей нормативной установке морали — признанию равной неинструментальной ценности каждого человека. При этом представление о полной и совершенной человеческой жизни у участников взаимодействий может быть разным: они могут принадлежать к разным сообществам или придерживаться разных индивидуальных пониманий смысла жизни. Само столкновение интересов, которое призвана урегулировать ценность справедливости, может быть связано именно с расхождениями между людьми по вопросу о том, какой склад характера в наибольшей степени выражает полноту и совершенство человеческой жизни. В этом отношении путь к справедливости через добродетель и сообщество лишь обостряет центральную проблему этики справедливости, или опыта справедливости, а не обеспечивает ее решение. Гораздо большим потенциалом обладает альтернативный подход — прояснение нормативного содержания справедливости через осмысление социальных и коммуникативных условий применения данного понятия, использование определенной универсалистской концепции моральной рациональности и формулирование нормативных принципов.

Литература

1. *Аристотель* Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 54–294.
2. *Артемьева О.В.* Трансформация понятия добродетели в британской моральной философии XVIII в. // *Филос. науки*. 2019. № 11(62). С. 67–83.
3. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
4. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1995.
5. *Уильямс Б.* Мораль: специфический институт // *Логос*. 2008. № 1(64). С. 149–173.
6. *Annas J.* The Morality of Happiness. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1995.

7. *Broadie S.* Aristotle Through Lenses from Bernard Williams // *History of Philosophy: Twentieth-Century Perspectives* / ed. by A. O'Hear. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2016. P. 23–35.
8. *Curzer H.J.* Aristotle and the Virtues. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.
9. *Nussbaum M.C.* Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics // *Mind, World and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams* / ed. by J.E.J. Altham, R. Harrison. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. P. 86–131.
10. *O'Connor D.K.* Aristotelian Justice as a Personal Virtue // *Midwest Studies in Philosophy*. 1988. Vol. 13. P. 417–427.
11. *O'Connor D.K.* The Aetiology of Justice // *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science* / ed. by C. Lord, D.K. O'Connor. Los Angeles: California Univ. Press, 1999. P. 136–164.
12. *Price A.W.* The Good Life and the Unity of the Virtues: Some Reflections upon Williams on Aristotle // *Ethics Beyond the Limits: New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy* / ed. by S.G. Chappell, M. van Ackeren. L.: Routledge, 2018. P. 72–83.
13. *Schneewind J.B.* The Misfortunes of Virtue // *Schneewind J.B.* *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. P. 176–201.
14. *Williams B.* *Ethics and the Limits of Philosophy*. L.: Fontana Press, 1985.
15. *Williams B.A.O.* Justice as a Virtue // *Essays on Aristotle's Ethics* / ed. by A.O. Rorty. Los Angeles: California Univ. Press, 1980. P. 189–200.

А.В. Прокофьев
Справедливость:
добродетель
или принципы?

Justice: Virtue or Principles?

Andrey V. Prokofyev

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

E-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract. The paper deals with the collision of two approaches to discovering and expressing the normative content of justice. The first one takes as a starting point the character of a just person or rather a person who has the virtue of justice. It is classically represented by Aristotle's conception of particular justice. For Aristotle, a just person is a person who successfully overcomes the desire to have more (*pleonexia*). The second approach considers the virtue of justice a secondary phenomenon which is dependent on the principles of justice. The latter are formed due to a projection of the equal moral respect to every person onto relationships between cooperating and concurring individuals. To evaluate the relevance of the approaches, the author draws on the experience of the polemics on the meaning and theoretical value of the Aristotelian conception of particular justice. Its critics claim that: particular justice appears to be a highly contradictory virtue and doesn't fit into the frameworks of the individual quest for the perfect and flourishing life; Aristotle distorts the structure of the value of justice because he prioritizes personal qualities of a distributor over methods and results of distribution. The advocates of the Aristotelian conception suppose that these criticisms don't take into account the relation of the virtue of justice and communities with shared conceptions of the flourishing and perfect

life (conceptions of good). The virtue of justice is a capacity to support a community and to identify the right order of the components in the shared conception of good. The author believes that the priority of virtue over principles in the sphere of justice marginalize the universal fairness and ignores the common usage of the moral vocabulary. So he concludes that the reverse order of priorities is more justified.

Keywords: morality, ethics, justice, virtue, principles, virtue ethics, virtue of justice.

For citation: Prokofyev A.V. Justice: Virtue or Principles? // Chelovek. 2020. Vol. 31, N 3. P. 25–44. DOI: 10.31857/S023620070010035-5.

References

1. Aristotle. *Nikomakhova etika* [Nicomachean Ethics]. Aristotle. *Sochineniia*: v 4 t. [Works: in 4 vol.]. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. P. 54–294.
2. Artem'eva O.V. Transformatsiya ponyatiya dobrodeteli v britanskoi moral'noi filosofii XVIII v. [Transformation of the Concept of Virtue in the British Moral Philosophy of the 18th Century]. *Filosofskie nauki*. 2019. Vol. 62, N 11. P. 67–83.
3. Macintyre A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2000.
4. Rawls J. *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universitetata Publ., 1995.
5. Williams B. *Moral': spetsificheskii institut* [Morality, the Peculiar Institution]. *Logos*. 2008. Vol. 64, N 1. P. 149–173.
6. Annas J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford Univ. Press, 1995.
7. Broadie S. Aristotle Through Lenses from Bernard Williams. *History of Philosophy: Twentieth-Century Perspectives*, ed. by A. O'Hear. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2016. P. 23–35;
8. Curzer H.J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.
9. Nussbaum M.C. Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. *Mind, World and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, ed. by J.E.J. Altham and R. Harrison. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. P. 86–131.
10. O'Connor D.K. Aristotelian Justice as a Personal Virtue. *Midwest Studies in Philosophy*. 1988. Vol. 13. P. 417–427.
11. O'Connor D.K. The Aetiology of Justice. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, ed. by C. Lord, D.K. O'Connor. Los Angeles: California Univ. Press, 1999. P. 136–164.
12. Price A.W. The Good Life and the Unity of the Virtues: Some Reflections upon Williams on Aristotle. *Ethics Beyond the Limits: New Essays on Bernard Williams' Ethics and the Limits of Philosophy*, ed. by S.G. Chappell, M. van Akeren. London: Routledge, 2018. P. 72–83.
13. Schneewind J.B. The Misfortunes of Virtue. Schneewind J.B. *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010. 176–201.
14. Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985.
15. Williams B.A.O. Justice as a Virtue. *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A.O. Rorty. Los Angeles: California Univ. Press, 1980. P. 189–200.