

## ЛИБЕРТАРИАНСКАЯ И КОММУНИТАРИСТСКАЯ КРИТИКА ВЗГЛЯДОВ ДЖОНА РОЛЗА И ИХ ЭВОЛЮЦИЯ В РАБОТЕ «ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ»

Н. А. ШАВЕКО\*

В статье рассматриваются критические замечания, высказанные в отношении предложенной Дж. Ролзом теории справедливости со стороны мыслителей либертарианского (Нозик) и коммунитаристского (Сэндел, Тейлор, Макинтайр) направлений; делается попытка опровергнуть эти замечания. В частности, с помощью неокантианской и современной либеральной философии права автор статьи отстаивает кантианский априорный подход к проблеме справедливости и возможность самой постановки вопроса о распределительной справедливости (при этом выступая за ограниченное государственное вмешательство в экономику и частную жизнь граждан), обосновывает применяемую Дж. Ролзом кантианскую концепцию личности и ее совместимость с обеспечением нравственности, с идеалами братства и любви. Помимо прочего, автор отвергает используемый либертарианцами «аргумент Уилта Чемберлена», обосновывает возможность осмысленных суждений о справедливости в ролзовской ситуации «исходного положения». По мнению автора статьи, универсальная либеральная теория справедливости может быть совместима с дополняющими ее нравственными идеалами, но для этого последние также должны выдержать проверку на универсальность. Анализируя основные идеи, предложенные Дж. Ролзом в работе «Политический либерализм» (перекрестный консенсус, публичный разум) в качестве ответа на возражения коммунитаристов, автор аргументирует свою позицию в отношении данных идей. В частности, на примере мировоззренческих противоречий верующих, агностиков и атеистов он показывает, что политический либерализм не является философски нейтральным, а идея перекрестного консенсуса имеет ограниченную область применения. В заключение делается вывод о том, что концепция справедливости и не может быть философски нейтральной, и в качестве основы, в наибольшей степени отражающей общепринятые принципы свободы и равенства, называется кантианский подход к проблеме справедливости, использовавшийся и самим Ролзом в «Теории справедливости».

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Ролз, либертарианство, коммунитаризм, теория справедливости, политический либерализм, перекрестный консенсус, публичный разум.

SHAVEKO N. A. LIBERTARIAN AND COMMUNITARIAN CRITIQUE OF JOHN RAWLS'S VIEWS AND THEIR EVOLUTION IN THE WORK "POLITICAL LIBERALISM"

\* *Шавеко Николай Александрович* — канд. юрид. наук, Удмуртский филиал Института философии и права Уральского отделения РАН.

*Nikolai A. Shaveko* — PhD in Law, Udmurt Branch of the Institute of Philosophy and Law (Ural Sub-Office of the Russian Academy of Sciences).

E-mail: Nickolai\_91@inbox.ru

© Шавеко Н. А., 2018

УДК 34.01

<https://doi.org/10.21638/11701/spbu25.2018.207>

The article reviews critical remarks on the J. Rawls's theory of justice proposed by the thinkers of the libertarian (Nozick) and communitarian (Sandel, Taylor, McIntire) directions, and makes an attempt to refute these criticisms. In particular, with help of neo-kantian and contemporary liberal philosophy of law it defends the Kantian approach to the problem of justice (a priori), the admissibility of the very formulation of the issue of distributive justice (the limited state intervention in the economy and private life is argued), and grounds the Kantian concept of personality applied by J. Rawls and its compatibility with providing of morality, ideals of brotherhood and love. Among other things, the "argument of Wilt Chamberlain" used by libertarians is rejected, and the possibility of meaningful judgments about justice in the Rawls' situation of "initial position" is proved. The author argues that the universal liberal theory of justice can be compatible with its complementary moral ideals, but for this the latter must also withstand the test of universality. The author analyzes the main ideas proposed by J. Rawls in his work "Political Liberalism" (overlapping consensus, public reason) as a response to the objections of communitarists, and argues the author's position on these ideas. In particular, it is demonstrated on the example of the worldview contradictions of believers, agnostics and atheists, that political liberalism is not philosophically neutral, and the idea of overlapping consensus has a limited scope. The conclusion is that the concept of justice cannot be philosophically neutral, and the Kantian approach to the problem of justice, also used by Rawls himself in the Theory of Justice, can be a philosophical basis, reflecting in the best way the generally accepted principles of freedom and equality.

KEYWORDS: Rawls, libertarianism, communitarianism, a theory of justice, political liberalism, overlapping consensus, public reason.

---

*Magnum opus* Дж. Ролза «Теория справедливости» (1971) сразу же после своего появления вызвал оживленную дискуссию на Западе, на долгие годы вперед определив содержание научного дискурса о справедливости.

Основной тезис, отстаиванию которого посвящен указанный труд, заключается в том, что в так называемом исходном положении (т. е. положении, при котором никто точно не знает, какие именно принципы устройства общества были бы выгодны лично для него, а значит, находится за «занавесом неведения») индивиды выбрали бы следующие два принципа справедливости (в порядке их приоритета): 1) каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее обширной системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей (принцип равных свобод); 2) социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы они одновременно: а) делали открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей (принцип честного равенства возможностей); б) вели к наибольшей выгоде наименее преуспевших (принцип различия) в соответствии с принципом справедливых сбережений<sup>1</sup>.

За прошедшие десятилетия выкристаллизовались три основных направления критики тех идей, которые предложены выдающимся аме-

---

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2010. С. 267.

риканским мыслителем в названной работе: 1) «внутреннее» (критика со стороны других либерально ориентированных мыслителей); 2) либертарианское; 3) коммунитаристское. Если первое направление характеризуется частичным согласием с ролзовскими принципами справедливости и попыткой их усовершенствовать, то два других отличаются кардинальным неприятием данных принципов. Об этих направлениях и пойдет речь в данной статье.

Среди либертарианцев наиболее последовательно взгляды Дж. Ролза критиковал Р. Нозик, отвергавший используемую Ролзом распределяющую парадигму справедливости и кантовскую деонтологию<sup>2</sup>.

В первую очередь, Р. Нозик отрицает распределительную функцию государства, утверждая, что роль государства в экономике, как и вообще в воздействии на общество, должна сводиться к минимуму: государство — это «ночной сторож», обеспечивающий честный обмен. Однако Р. Нозик не учитывает, что честность этого обмена достигается именно распределением. Так, он допускает налоговую систему только в целях обеспечения безопасности государства, но отказывается признавать, что существует множество других целей, также необходимых для обеспечения свободы граждан и могущих быть достигнутыми благодаря налоговой системе. Конечно, следует разделить опасения либертарианцев относительно возможности крайнего этатизма, однако вряд ли именно предлагаемый Дж. Ролзом либерализм увеличивает данную возможность. Государство, будучи своего рода мощнейшим ресурсом, способно принести как большие беды и несправедливости, так и большие блага. Теория справедливости — это лишь инструмент, показывающий, как склонить чашу весов в пользу последних. Представляется поэтому, что Р. Нозик делает шаг назад в развитии либеральных взглядов. Он совершенно не защищает слабых и нищих, утверждая, что если те продадут себя за кусок хлеба в рабство, это будет их свободный выбор, сделанный в справедливых условиях<sup>3</sup>.

Одним из аргументов Р. Нозика против распределения социальных благ является так называемый аргумент Уилта Чемберлена: если зрители согласились отдать некоторую плату за билет на баскетбольный матч, чтобы посмотреть на именитого игрока, то было бы странным перераспределять часть этих денег от баскетболиста обратно зрителям на том основании, что это соответствует принципам справедливости, ведь зрители сами добровольно отдали полную цену баскетболисту<sup>4</sup>. Впрочем, Дж. Ролз не призывает перераспределять доходы баскетболистов зрителям — он говорит о перераспределении от наиболее преуспевающих наименее преуспевающим, которые вряд ли окажутся среди зрителей баскетбольного матча. Против рассматриваемого аргумента Р. Нозика можно выставить

<sup>2</sup> См. об этом: *Кашников Б. Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород, 2004. С. 96–97.

<sup>3</sup> См. критику Р. Нозика с этих позиций: *Сахарова М.* Добровольное рабство? Милости просим! (рецензия на книгу Р. Нозика «Анархия, государство и утопия») // Пушкин. 2009. № 1. С. 77–80.

<sup>4</sup> *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 206–211.

два возражения: 1) Р. Нозик приводит ситуацию, когда зрители несут ответственность за принятие совершенно осознанного и не вынуждаемого решения об оплате билета, но принцип различия Дж. Ролза по своей сути касается преодоления неподвластных отдельному индивиду случайностей (социального и природного происхождения), т. е. как раз призван обеспечить порядок, при котором люди несли бы ответственность только за то, что им подвластно, — соответственно этот принцип не распространяется на последствия осознанных и добровольных решений; 2) способности У. Чемберлена являются продуктом не только упорных тренировок, но и природного дарования, т. е. результата природной случайности; однако было бы неправильно рассматривать этот природный талант как «собственность» баскетболиста, за которую он не должен выплачивать компенсацию обществу, так что раз уж Р. Нозик апеллирует к нашим интуициям о справедливости, то, пожалуй, именно компенсация тем, кто не имеет природных талантов, выплачиваемая обладателями этих талантов, представляется более соответствующей нашим интуитивным представлениям о справедливости. Кроме того, важно предотвратить ситуацию, когда социальное расслоение приведет к подкупу богатыми людьми средств массовой информации и избирательных комиссий для продвижения собственных кандидатов на выборные должности или к экономическому принуждению работников олигархами<sup>5</sup>. И хотя теория Дж. Ролза не полностью предотвращает такое развитие ситуации, теория Р. Нозика этому чуть ли не прямо способствует, ведь крайнее социальное расслоение — это враг режима законности.

Далее, Р. Нозик выступает противником априорного подхода к проблеме справедливости, сначала выделяя исторические и неисторические принципы справедливости, а затем отрицая последние как неверные<sup>6</sup>. Однако необходимость априорного подхода к проблеме справедливости убедительно показали еще правоведы неокантианского направления, например Р. Штаммлер, который верно отметил, что любому историческому (генетическому) исследованию должно предшествовать неисторическое (систематическое). Именно систематический метод Р. Штаммлер положил в основу своего учения о правовом идеале (идее права). Согласно данному методу идея права не должна зависеть от того, что существует в данный момент, имело место в прошлом или появится в будущем, поскольку представляет собой лишь своеобразную мерку, с которой подходят к уже существующему либо прошлому и будущему. В свою очередь, изучая лишь разрозненные исторические данные и социальные феномены, отмечал ученый, невозможно ответить на вопрос о справедливом праве: «Кто хочет испытать, *правомерно* ли социальное стремление и *необходимо* ли его

---

<sup>5</sup> Шапиро И. Моральные основания политики. М., 2004. С. 170–171. — Автор показывает, что мнение о ситуации сразу же изменится, если Чемберлен благодаря своим деньгам получит власть.

<sup>6</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 196–198 и сл.

осуществление, тому не нужно знать, каким образом возникло данное течение в исторических условиях»<sup>7</sup>.

Помимо этого, Р. Нозик выдвинул ряд других специальных аргументов против теории справедливости Дж. Ролза. Например, он говорил: тот факт, что мы не заслуживаем своих способностей и возможностей, еще не влечет необходимости передачи их в общее достояние. Вместе с тем Дж. Ролз нигде не упоминает, что они должны быть переданы в общее достояние. Вообще ученый пытается предложить такую концепцию справедливости, которая была бы выгодна всем, в том числе наиболее преуспевающим лицам. Далее Р. Нозик утверждает, что теория справедливости Дж. Ролза, выработанная для «базисной структуры общества», не подтверждается на микроуровне<sup>8</sup>. Однако критик не приводит достаточно убедительных доказательств того, что эта теория должна быть применима и на микроуровне. Конкретные ситуации, по Дж. Ролзу, должны регулироваться специальным законодательством, соответствующим конституции, принятой на основе принципов справедливости, но вовсе не должны сводиться к этим принципам<sup>9</sup>. Также на микроуровне каждый из нас должен исполнять естественные обязанности справедливости: обязанность поддерживать справедливые институты, проявлять взаимопомощь и взаимоуважение, не вредить другим лицам без надлежащих на то оснований и быть честным, т. е. исполнять требования справедливых институтов, если добровольно согласился пользоваться благами этих институтов<sup>10</sup>. Ясно, что эти обязанности не сводятся к непосредственному применению принципов справедливости к частным случаям. Наконец, Р. Нозик критикует Дж. Ролза за то, что тот воспринимает подлежащие распределению блага как манну небесную<sup>11</sup>. По нашему мнению, это связано с необходимой для любой распределительной теории справедливости презумпцией полезности социально организованной жизни. В противном случае, а именно если бы совместная деятельность не приносила «прибавочный продукт», не было бы смысла объединяться в общество и потому вообще не было бы повода говорить о справедливости.

В результате мы приходим к выводу, что Р. Нозик не удалось выставить убедительных аргументов против теории справедливости Дж. Ролза.

Между тем эта теория подверглась критике не только со стороны либертарианцев, но и со стороны коммунитаристов. Так, М. Сэндел обратил внимание на «обстоятельства справедливости» по Дж. Ролзу, т. е. такие обстоятельства, при которых вообще есть смысл говорить о справедливости, а именно на сосуществование взаимно незаинтересованных индивидов в условиях ограниченности ресурсов. М. Сэндел указывает, что вполне можно представить себе общество взаимной любви, где справед-

<sup>7</sup> Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории: в 2 т. Т. 2. СПб., 1907. С. 83–87.

<sup>8</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 215, 257–258.

<sup>9</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 177–182.

<sup>10</sup> Там же. С. 105.

<sup>11</sup> Нозик Р. Анархия, государство и утопия. С. 250.

ливость оказывается ненужной. Здесь имеется в виду не любовь в смысле правильного внутреннего волнения, а любовь как такие действия, которые выходят за пределы внешних обязанностей. Например, в семье каждый, будучи чувственно привязан к другим, готов пожертвовать для них гораздо большим, чем того требует справедливость, не взывая к последней. Кроме того, можно представить себе такое изобилие благ, что каждый удовлетворит свои основные потребности, и вопрос о перераспределении благ не возникнет. В связи с этим М. Сэндел делает натянутый вывод о том, что справедливость может даже повредить братству и изобилию, и если обстоятельства ее применения эмпирически обусловлены, то нельзя утвердить ее безусловный приоритет перед другими добродетелями<sup>12</sup>.

По нашему мнению, взгляды Сэндела в целом малоубедительны. Так, ролзовские требования справедливости универсальны, поскольку охватывают любых индивидов, а не только связанных тесными узами любви, сочувствия и братства, последним же эти требования не мешают совершать нечто большее, чем справедливость. В семье, как нам кажется, требования справедливости вспоминаются лишь тогда, когда утрачена любовь, но вовсе не они приводят к утрате любви. Точно так же более универсальной представляется ситуация дефицита благ, а не их изобилия: этот дефицит всегда рано или поздно наступает. И хотя справедливость вспоминается только тогда, когда ресурсы подходят к концу, не она является виновницей их исчерпания. Идеал братства, в свою очередь, не имеет безусловного приоритета над идеалом справедливости, так как весьма спорно, что при сосуществовании взаимно незаинтересованных индивидов в условиях ограниченности ресурсов наиболее правильным способом решения конфликтов будет побуждение к взаимной заинтересованности и жертвенности, ведь это легко может привести к диктату «большого брата» — философских, моральных, религиозных и культурных воззрений «большинства». «Справедливость, — как верно писал У. Кимлика, — не замещает любовь или солидарность, и ничто в идее справедливости не мешает людям отказываться от своих полноправных требований для помощи другим. Справедливость просто обеспечивает то, чтобы эти решения были действительно добровольны, и чтобы никто не мог заставить других занять позицию подчинения»<sup>13</sup>.

Другая линия критики со стороны коммунитаристов направлена на используемую Дж. Ролзом концепцию автономной личности, берущую начало от И. Канта, и на следующий из нее индивидуалистический характер моральных теорий. Дж. Ролз сам признавал, что он желает обобщать принципы справедливости для людей, которые понимаются *им как свободные и равные, способные выбирать, изменять, эффективно преследовать различные жизненные цели (рациональные), желающие найти устраивающие всех принципы сосуществования (разумные)*<sup>14</sup>. По

<sup>12</sup> Sandel M. Liberalism and the limits of justice. Cambridge, 1982. P. 28–35.

<sup>13</sup> Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М., 2010. С. 273.

<sup>14</sup> Rawls J. The basic liberties and their priority / Tanner Lectures on Human Values. Michigan, 1981. P. 13–18.

мнению же названных критиков ученого, человек не может полностью отделить себя от своих целей и ценностей, а также от социума, в котором он живет, поэтому ролзовская абстракция необоснованна<sup>15</sup>. Абстрактный индивид якобы не способен на суждения о справедливости. Данный довод мы считаем неверным, поскольку предлагаемая Дж. Ролзом конструкция индивида, совмещенная с допустимостью в «исходном положении» любой «общей информации», вполне достаточна для формирования осмысленных суждений.

Однако здесь коммунитаристы могут возразить, что сама концепция личности необоснованна, так как отражает лишь идеалы Ролза и представителей западных обществ. Между тем, как представляется, для выработки правового и нравственного идеала только эта концепция личности и может быть использована. Нельзя сказать, что здесь не замечаются некоторые факты реальной жизни, ибо, согласно идее И. Канта, эти факты просто не должны учитываться<sup>16</sup>. Их учет требуется только на более поздних стадиях, например, когда мы ищем наиболее эффективные средства для достижения целей, обоснованных ранее установленным априорным идеалом. Дело в том, что современные общества становятся все более мультикультурными, в них взаимодействуют совершенно разные ценностные ориентации (религиозные, национальные, политические, философские и пр.), а кантовская идея как раз означает не что иное, как примирение различных культур, в этом она и состоит.

Тогда коммунитаристы заявляют, что подобные «либеральные» ценности ведут к падению нравов, так как для человека важнее становится самореализация, а не долг. Но, полагаем, идея универсализма вполне может уживаться с нравственной (например, мы можем допустить возможность ограничения прав и свобод в интересах нравственности), другое дело, что эта нравственность также должна быть универсальной (например, на роль таковой может претендовать мораль сострадания, жертвенности и взаимопомощи, любви, отрешения от материальных ценностей, честности). Поэтому, когда, скажем, Ч. Тейлор указывает, что «демократическому обществу необходимо некоторое общепризнанное определение добродетельной жизни»<sup>17</sup>, ничего принципиального мы возразить на это не можем, если общепризнанные представления находятся в некоторых заданных рамках. Социальные узы не должны вести к консервации несправедливости и угнетения, в частности культивированию явно аморальных практик. Они не должны предписывать какую-то конкретную концепцию блага, но вправе налагать моральные ограничения на различные концепции блага, и уже эти ограничения могут иметь свои особенности в каждом обществе.

<sup>15</sup> Sandel M. Liberalism and the limits of justice. P. 94, 100.

<sup>16</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 2007. С. 106–110.

<sup>17</sup> Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм / пер. с англ., сост., предисл. Л. Б. Макеевой. М., 1998. С. 220.

Ч. Тейлор пытается доказать, что представление об обществе как о совокупности отдельных индивидов, соединившихся для более успешного производства индивидуальных благ, не учитывает существующее «различие между вещами, важными для меня или для тебя, и вещами, важными для нас всех»<sup>18</sup>, т. е. те удовольствия, которые испытывает человек от чувства солидарности, от самого факта единения с другими людьми, наличия с ними общих переживаний, истории и судьбы. Но вряд ли коллективные практики времен нацистской Германии или общераспространенное в Древней Греции и в Древнем Риме убеждение о допустимости рабства следует по этой причине ставить выше индивидуальных прав личности. У. Кимлика, например, замечает, что традиционные культурные практики и идентичности, поддержку которых Ч. Тейлор считает необходимой для обеспечения стабильности общества, возникли как результат неравенства и дискриминации<sup>19</sup>. Мы также полагаем, что общество можно рассматривать как предприятие для производства «непосредственно» общих благ (как их называет Тейлор), и это не наносит существенного урона ролзовской теории, хотя, конечно, и вынуждает ее модифицировать.

Наконец, коммунитаристы говорят о том, что универсальная мораль порождает разобщенность. Однако если противопоставить ей «локальную» мораль, то угроза разобщенности в глобализирующемся мире, по нашему мнению, станет еще больше, так как в рамках «локальной» морали принижается значимость интересов и ценностей других социальных групп и индивидов, живущих в том же обществе, что, в свою очередь, может повлечь религиозные, политические, национальные и другие конфликты. Преодолеть же противоречия различных культур способны лишь моральные нормы, которые всеми этими культурами постулируются в качестве наивысших, имеющих приоритет. Например, христиане и мусульмане могут иметь разные представления о том, как служить Богу, но если они хотят мирно сосуществовать в рамках одного государства, они должны поставить определенную степень толерантности выше тех или иных религиозных практик и переосмыслить последние так, чтобы они удовлетворяли требованию толерантности. Таким образом, не принижая значение «локальной морали» тех или иных социальных групп, отмечая ее вклад в обеспечение реального функционирования общезначимых социальных институтов, все же констатируем, что во избежание разобщенности как раз универсальная мораль должна иметь приоритет. Она вовсе не препятствует патриотизму, который Ч. Тейлор считает важнейшим фактором жизнеспособности либеральной демократии<sup>20</sup>, хотя и задает ему определенные рамки.

Кантианский подход к личности (самоценность, рациональность, разумность, равенство, свобода, автономия индивидов) можно упрекнуть в том, что он предполагает некоторые неуниверсальные ценности (на-

<sup>18</sup> Там же. С. 229.

<sup>19</sup> Кимлика У. Современная политическая философия: введение. С. 338–342.

<sup>20</sup> Тейлор Ч. Пересечение целей... С. 239.



пример, религиозные иерархические общества Востока ставят во главу угла не личность, а нечто высшее — Бога, соответствующие божественной воле корпорации), но Дж. Ролз использует его только в конструкции «исходного положения», т. е. не навязывает никому конкретных либеральных идей на практике; он говорит о сугубо «политическом» (инструментальном) значении используемой им концепции личности<sup>21</sup>. Более того, в поздних трудах он, уступая коммуитаристам, по-видимому, исходит из того, что «исходное положение» можно моделировать и таким образом, что некие ценности и идентичности, свойственные всем и каждому в данном обществе, от которых зависит чувство общественной солидарности, будут изначально учитываться. В таком случае мораль остается универсальной, но с особенностями конкретной страны. Безусловно, при этом сохраняется право отдельных индивидов критиковать существующие социальные практики. Справедливым, однако, представляется упрек в адрес Дж. Ролза в том, что он не обосновал, почему благо самоуважения является одним из основных и даже, как он говорит, самым важным<sup>22</sup>.

В современной российской юриспруденции представитель либертарно-юридической теории права В. А. Четвернин обосновывает, что по мере исторического прогресса развитие права проходит определенные стадии, в результате чего достигается всеобщее формальное равенство людей<sup>23</sup>. Если это так, то либеральное государство, нейтральное по отношению к различным концепциям блага, является самоочевидным достижением исторического прогресса, а коммуитаристский перфекционизм — его отрицанием.

Тем не менее высказанные коммуитаристами замечания в адрес взглядов Дж. Ролза подвигли американского исследователя продолжить работу над своей теорией справедливости. В литературе неоднократно отмечалось (Б. Н. Кашников, Н. Литвиненко)<sup>24</sup>, что взгляды Ролза эволюционировали. Так, в статье «Справедливость как честность» (1958) еще нет концепции «исходного положения», которая станет узловой для «Теории справедливости» (1971); принцип различия в окончательном виде также сформулирован лишь в статье «Дистрибутивная справедливость» (1967). Но наиболее существенную эволюцию теория справедливости Дж. Ролза претерпела в работе «Политический либерализм» (1993), где ученый предстает с несколько иной стороны именно в результате критики коммуитаристов. В данной работе Ролз даже не столько изменяет свои взгляды, сколько пытается разработать «метатеорию» для ранее

<sup>21</sup> Rawls J. Justice as Fairness: political not metaphysical // *Philosophy and Public Affairs*. 1985. Summer. Vol. 14, no. 3. P. 241.

<sup>22</sup> Taylor R. S. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction // *Philosophy & Public Affairs*. 2003. Vol. 31, no. 3. P. 249–251.

<sup>23</sup> Четвернин В. А. Современная либертарно-юридическая теория // *Ежегодник либертарно-юридической теории*. 2007. Вып. 1. С. 6.

<sup>24</sup> Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. С. 212; Литвиненко Н. Концепция справедливости Джона Ролза // *Логос*. 2006. № 1. С. 26–34.

выведенных принципов справедливости, т. е. показать их известную относительность.

Основной вопрос, который Дж. Ролз ставит перед собой в «Политическом либерализме», таков: как возможно справедливое и стабильное общество, в котором существуют самые различные «всеобъемлющие» религиозные, моральные и философские доктрины, которые предлагают конкурирующие друг с другом концепции человеческого блага?

Дж. Ролз убежден, что, как правило, возможен некий *частичный консенсус* (*overlapping consensus*) сторонников всеобъемлющих доктрин (отвечающих на вопрос, что есть благо), но не на мировоззренческом, а сугубо на политическом уровне. Частичный политический консенсус — это консенсус, касающийся взглядов, доводов, аргументов (*reasons*), которые каждый член общества считает убедительными, хотя каждый — по своей собственной причине, вытекающей из разделяемой этим членом общества всеобъемлющей доктрины (например, мы можем предположить, что такие ценности, как правовое государство, базовые права человека, будут одобрены и атеистами, и христианами, и мусульманами, хотя и по разным причинам). Подобный консенсус представляет собой своего рода область пересечения кругов Эйлера (мировоззрений) и является, как мы это понимаем, переменным элементом идеи исходного положения, влияющим на гипотетическое обсуждение возможных концепций справедливости. В конкретном обществе, в зависимости от представленных в нем всеобъемлющих доктрин, он образует свой *публичный разум* (*public reason*), или *разум, употребляющийся публично*. Речь идет о выдвижении одними членами общества тех политических ценностей, которые, как ожидается, будут приняты другими (рациональными и разумными) членами общества в качестве выражения свободы и равенства, и о достижении впоследствии полного согласия среди различных социальных групп относительно определенных политических ценностей. В процессе гипотетического обсуждения граждане должны апеллировать не к своим субъективным взглядам, а к таким доводам, которые с очевидностью могут быть приняты всеми. В принципе, Дж. Ролз говорил об этом и раньше, но теперь он уточняет, что в каждом обществе свои представления о том, что является убедительным аргументом. Основания (взгляды, доводы, аргументы), разделяемые всеми, образуют «частичный консенсус», и, если мы верно понимаем Дж. Ролза, на эти основания и только на них должны ссылаться граждане в процессе гипотетического обсуждения принципов справедливости (конечно же, в реальных дебатах дело, как правило, обстоит иначе). Именно поэтому предложенные самим же Дж. Ролзом ранее принципы справедливости подходят только для западного общества, где распространена «кантовская концепция блага» («всеобъемлющая доктрина» либерализма, т. е. самоценности личности). Итак, политическая власть оправданна, если она опирается на конституцию (базовые принципы), которые все подвластные могли бы признать с точки зрения своих идеалов. В этой идее, как отмечал Ю. Хабермас, кантовский практический разум «словно выхолащивается

и обесценивается» и попадает «в зависимость от моральных истин, обоснованных другим путем»<sup>25</sup>.

Многие критики, в частности М. Сэндел, писали, что консенсус часто бывает невозможным; например, историческая дискуссия между Дугласом и Линкольном в США о допустимости рабства основывалась на коренном противоречии «всеобъемлющих доктрин» участников, и не было способа разрешить его ссылками на «публичные аргументы», да и в сегодняшних дискуссиях о допустимости аборт и однополых браков никакого консенсуса прямо противоположных убеждений быть не может; соответственно, все эти вопросы оказываются неразрешимыми, если следовать идеям Дж. Ролза, а на практике решаются «компромиссом» (*modus vivendi*), а не «консенсусом»<sup>26</sup>.

Действительно, очень часто, когда мы исключаем «непубличные аргументы», наша точка зрения вообще лишается всяких оснований. Например, светская позиция заключается в том, что главные проблемы — «посюсторонние»; религиозная позиция означает, что главным является «потусторонний мир». Этим разграничением рождаются самые различные позиции по поводу смысла и устройства социальных институтов. Но если мы используем светскую точку зрения в качестве той, с которой мог бы согласиться каждый, то мы, по сути, поддерживаем атеистов и агностиков и дискриминируем религии, ибо религиозная точка зрения (признающая абсолютную ценность загробного мира и лишь относительную ценность земного) лишается всяких оснований (т. е. самое главное, абсолютное в ней как бы исключается)<sup>27</sup>.

По нашему мнению, данная проблема действительно существует, но вряд ли разрешима в контексте классической теории справедливости, целиком находящейся в рамках идей Просвещения (показательно название одной из работ И. Канта: «Религия в пределах только разума»), развитие которых шло параллельно с развитием товарно-денежных и капиталистических отношений, обусловивших возрастание роли права. Если смысл права видится в регуляции «посюсторонних» отношений, то и справедливость не может не быть «светской». Мы допускаем, что некоторые религии могут оказаться истинными, но это не означает, что они справедливы (тогда нужно просто сказать, что эти религии не считают справедливость высшей ценностью).

Одновременно «светскость» не означает отрицание религии; если атеизм и агностицизм — это лишь разновидности веры в некие «последние основания», то у них нет никакого приоритета перед религиями; библейская экзегетика и апологетика показывают, что у верующих, агностиков и атеистов есть множество философских точек соприкосновения, которые

<sup>25</sup> Хабермас Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории. СПб., 2001. С. 168.

<sup>26</sup> Sandel M. Political liberalism (Book Review) // Harvard Law Review. 1994. May. P. 1765–1794.

<sup>27</sup> См., напр.: Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 243–245 (и вся статья в целом).

могут выступать солидным фундаментом любой дискуссии о справедливости при сохранении «посюсторонности права».

Более того, в государствах Востока, принадлежащих к религиозной правовой семье, «частичный консенсус», по-видимому, будет включать множество религиозных постулатов, поэтому концепция Дж. Ролза позволяет этим государствам выбрать собственные принципы справедливости, которые будут достаточно учитывать религиозные взгляды граждан этого государства, и в этом смысле идея «политического либерализма» представляется заслуживающей внимания. Тем не менее и здесь остается неразрешенным вопрос: как быть тем обществам, где все люди верующие и только один неверующий, или наоборот?

Крайняя несовместимость религиозных воззрений — не единственная проблема, то же самое касается любых других форм идентичности. Мы отождествляем себя с людьми не только той же религии, но и тех же языка, культуры и традиции, национальности, расы, гендера, политических убеждений или увлечений. Эти идентичности, как и религиозная идентичность, не связаны государственными границами<sup>28</sup>. Действительно ли члены одного общества могут найти не просто общие для всех идентичности, но и согласиться с тем, что именно эти идентичности приоритетны по отношению к другим? Если нет, то идея «частичного консенсуса» не работает, а государства, позиционирующие себя с точки зрения неких высших и неоспоримых идентичностей, вероятно, нарушают важнейшие права человека, и у нас появляются серьезные доводы в пользу либерализма (представления, что каждый индивид вправе свободно определять свои убеждения и идентичности, жизненные цели и приоритеты)<sup>29</sup>.

В рамках критики идей Дж. Ролза заметим, что если мы опираемся не на всю свою «всеобъемлющую доктрину», а только на ту ее часть, которая входит в «частичный консенсус», то мы можем прийти к таким выводам, которые прямо противоречат другим частям нашей «всеобъемлющей доктрины», поскольку те не учитывались в наших умозаклчениях, в результате ценность такой справедливости для нас резко уменьшится.

По Дж. Ролзу, на формирование «частичного консенсуса» должны влиять только «разумные» всеобъемлющие доктрины, т. е. такие, различия которых обусловлены многозначностью и противоречивостью эмпирических фактов, открытостью границ познания, различным индивидуальным опытом, множеством моральных оснований и последних ценностей, ограниченными возможностями политических действий, словом — свободой познания, мысли и убеждений<sup>30</sup>. Такой подход к понятию «разумность» обуславливает некоторые трудности. С одной стороны, Дж. Ролз пытается выдержать мировоззренческую нейтральность, с другой — придерживается определенной (секулярной) философии, свойственной скорее жителям Запада, чем Востока. Таким образом, политический либерализм

<sup>28</sup> См. об этом: Сен А. Идея справедливости. М., 2016. С. 187–188.

<sup>29</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>30</sup> Rawls J. Political liberalism. Expanded edition. New York, 2005. P. 58–66.

Дж. Ролза, как отмечали, например, Ю. Хабермас и О. Хёффе, нельзя считать философски нейтральным. Он в любом случае отрицает навязывание фундаментальных мировоззренческих ориентиров с помощью публичной власти, радикализм и экстремизм, иррационализм и т. п. явления. Но в таком случае получается логический круг: разумность выводится в конечном счете из изначально данного понятия разумности, а сочетание различных философий происходит в конечном счете под эгидой определенной философии<sup>31</sup>. Тем не менее указанное ограничение представляется нам приемлемым, ведь нет никакого смысла говорить о справедливом сосуществовании различных социальных групп, если некоторые из них вообще не признают никакой дискуссии о принципах справедливости и мирной социальной кооперации на основе этих принципов. Отметим, что Ю. Хабермас, в отличие от нас, не считал приемлемым постулируемый Дж. Ролзом приоритет политических ценностей над всеми остальными, поскольку тогда, по его мнению, практический разум получил бы неоправданно самодовлекющее значение (ни один философ не вправе заявлять, что он имеет право опеки над гражданами, т. е. право определять за них, что является разумным; если же мы только обрисовываем условия идеального публичного дискурса справедливости, то это будет обеспечением свободы граждан, а не их опекой). «Разумные политические концепции, подчеркивающие преимущество политических ценностей и в этом плане устанавливающие, какие из религиозных или метафизических картин мира могут считаться разумными, должны не только разрабатываться, но и *приниматься* с беспристрастной точки зрения», — убежден Хабермас<sup>32</sup>. В современной теории права также предпринимаются попытки заменить прежний культ рациональности коммуникацией<sup>33</sup>.

В связи со сказанным нам кажется уместным отметить следующее. Дж. Ролз, при некоторой интерпретации его поздних работ, обращает внимание на то, что Р. Штаммлер называл «сознательно несправедливым правом» (т. е. правом хотя и несправедливым, но существующим потому, что его отмена может повлечь еще большие несправедливости)<sup>34</sup>. Так, он допускает, что сословно-кастовые общества тоже по-своему справедливы, а западный либерализм подходит далеко не каждому обществу. По нашему мнению, это утверждение можно было бы трактовать таким образом, что принципы справедливости все еще остаются универсальным идеалом, но в некоторых обществах не могут быть введены моментально, без учета традиций, менталитета, экономических и социальных реалий. По сравнению с концепциями блага, принципы либерализма не должны быть ни

<sup>31</sup> Höffe O. Die Idee eines übergreifenden Konsensus (Vorlesung IV) // John Rawls: Politischer Liberalismus / Hrsg. O. Höffe. Berlin, 2015. S. 103–109.

<sup>32</sup> Хабермас Ю. Вовлечение Другого... С. 187. — Критику приоритета «политических» ценностей над религиозными см. также в: Sandel M. Political liberalism...

<sup>33</sup> Поляков А. В. Коммуникативное правопонимание // Актуальные проблемы теории и истории права и государства / под общ. ред. О. В. Посконой. Ижевск, 2008. С. 121–130.

<sup>34</sup> См. об этом: Stammler R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin, 1902. S. 268–271.

слишком жесткими (иначе возникает опасность социального взрыва), ни слишком мягкими (иначе они не будут соблюдаться). Приведенная интерпретация означала бы, что Дж. Ролз, в сущности, сохраняет свои прежние взгляды на справедливость, но только углубляется в некоторые аспекты ее претворения в жизнь.

Однако Дж. Ролз, по-видимому, идет дальше такой интерпретации. Он отходит от кантианства, сохраняя либерализм, а именно: отрицает универсальность принципов справедливости и утверждает, что они подходят только для западного общества. Свой вариант либерализма Дж. Ролз определяет теперь как «политический» в отличие от «всеобъемлющего» либерализма, представленного в трудах И. Канта или в его собственной ранней работе «Теория справедливости»<sup>35</sup>. В этом Т. А. Алексеева увидела крен в сторону Г. Гегеля: якобы абстрактный идеал выстроен на песке, и на самом деле идеал нужно искать в реальной общественной практике и воплощенных в ней ценностях, на основе которых моделировать «исходное положение»<sup>36</sup>. Но действительно ли мы можем выявить общие для всех членов данного общества ценности? Будет ли консенсус относительно них стабильным? Всегда ли исключение спорных ценностных вопросов из политической философии допустимо (не лишает ли это политическую философию собственного предмета и не делает ли сферу консенсуса недостаточной)? Не подменяется ли проблема истины проблемой консенсуса? На основании дискуссионности данных вопросов Т. А. Алексеева утверждает, что период после 1982 г., когда Дж. Ролз отошел от кантианства, является наименее успешным в его творчестве<sup>37</sup>. Б. Н. Кашников также пишет, что в «Политическом либерализме» Ролз необоснованно встает на путь культурного релятивизма, напрасно отказываясь от философской критики политических идеалов и сводя принципы справедливости к просто устоявшейся идеологии западного общества, которая может быть заменена иной<sup>38</sup>. Такая оценка творчества «позднего Ролза» представляется не лишеной оснований.

В современной постклассической теории права (И. Л. Честнов) предпринимаются попытки обосновать отсутствие универсального критерия справедливости тех или иных границ свободы, очерченных правом, при этом отвергается в том числе и процессуальная нормативность (К. О. Апеля и Ю. Хабермаса)<sup>39</sup>. Подобные попытки не новы и существовали как минимум со времен софистов. Примечательно, однако, что при этом И. Л. Честнов поддерживает идеалы «внутренней моральности» права (формальная

<sup>35</sup> Ролз Дж. Идея блага и приоритет права // Современный либерализм. С. 97.

<sup>36</sup> Алексеева Т. А. Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий. М., 2001. С. 140–141.

<sup>37</sup> Там же. С. 145–146. — И. Шапиро, в частности, обращает внимание, что в «перекрестный консенсус» неизбежно могут входить предрассудки и не входят установленные научные истины (Шапиро И. Моральные основания политики. С. 157).

<sup>38</sup> Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. С. 229.

<sup>39</sup> Честнов И. Л. Универсальное/контекстуальное в нормировании правом свободы // Вестник РУДН. Сер. 10. Юридические науки. 2016. № 2. С. 10.

определенность, непротиворечивость, легитимность и эффективность), а также идеал «функциональной значимости» права, состоящий в «обеспечении самосохранения социума»<sup>40</sup>. Вместе с тем сложно представить нормы, без которых общество вообще не может существовать (другое дело, что без многих базовых норм, таких как запрет убийств, кражи и т. п., снизится уровень благосостояния и безопасности членов общества, но само общество как система, пусть теперь менее развитая, все же будет существовать). В итоге И. Л. Честнов снова выдвигает некие догматичные идеалы (повышение «уровня функционирования общества»<sup>41</sup> и т. п.), претендующие на универсальность.

Таким образом, теория справедливости Дж. Ролза подверглась острой критике сразу с двух сторон: со стороны либертарианцев и со стороны коммунитаристов. В то время как возражения либертарианского толка представляются нам малоубедительными, некоторые аспекты коммунитаристской критики были справедливо приняты самим Дж. Ролзом во внимание. Однако способ, которым ученый попытался преодолеть возникшие противоречия, нельзя признать надлежащим. Так, поскольку в современном обществе сосуществуют люди с самыми различными мировоззрениями и идентичностями, урегулировать возникающие разногласия можно только с помощью постулируемой «сверху» философской доктрины, которая неизбежно будет более выгодна для одних и менее выгодна для других. Первоначально использовавшийся Дж. Ролзом кантианский подход к решению вопросов справедливости представляется в связи с этим заслуживающим внимания. Именно он способен стать необходимой философской основой, поскольку базируется на отношении к индивидам как к равным и свободным существам и тем самым олицетворяет само понятие справедливости.

## Литература

*Алексеева Т. А.* Справедливость как политическая концепция: очерк современных западных дискуссий. М.: Московский общественный научный фонд, 2001. 241 с.

*Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 2007. С. 53–120.

*Кашников Б. Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.

*Кимлика У.* Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2010. 592 с.

*Литвиненко Н.* Концепция справедливости Джона Ролза // Логос. 2006. № 1. С. 26–34.

*Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с.

<sup>40</sup> Там же. С. 10, 13.

<sup>41</sup> Там же. С. 14.

Поляков А. В. Коммуникативное правопонимание // Актуальные проблемы теории и истории права и государства / под общ. ред. О. В. Поскопиной. Ижевск: Удмуртский университет, 2008. С. 121–142.

Ролз Дж. Идея блага и приоритет права // Современный либерализм / пер. с англ., сост., предисл. Л. Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 76–107.

Ролз Дж. Теория справедливости. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 536 с.

Сахарова М. Добровольное рабство? Милости просим! (рецензия на книгу Р. Нозика «Анархия, государство и утопия») // Пушкин. 2009. № 1. С. 77–80.

Сен А. Идея справедливости М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 520 с.

Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм / пер. с англ., сост., предисл. Л. Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 219–248.

Тейлор Ч. Что такое светскость? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 218–253.

Хабермас Ю. Вовлечение Другого: очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.

Честнов И. Л. Универсальное/контекстуальное в нормировании правом свободы // Вестник РУДН. Сер. 10. Юридические науки. 2016. № 2. С. 9–19.

Четвернин В. А. Современная либертарно-юридическая теория // Ежегодник либертарно-юридической теории. 2007. Вып. 1. С. 5–9.

Шапиро И. Моральные основания политики. М.: КДУ, 2004. 304 с.

Штамплер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории: в 2 т. Т. 2. СПб.: Начало, 1907. 347 с.

Höffe O. Die Idee eines übergreifenden Konsensus (Vorlesung IV) // John Rawls: Politischer Liberalismus / Hrsg. O. Höffe. Berlin; München; Boston, Mass: De Gruyter, 2015. S. 95–112.

Rawls J. Justice as Fairness: political not metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Summer. Vol. 14, no. 3. P. 223–251.

Rawls J. Political liberalism. Expanded edition. New York: Columbia University Press, 2005. 576 p.

Rawls J. The basic liberties and their priority // Tanner Lectures on Human Values. Michigan: University of Michigan, 1981. 87 p.

Sandel M. Liberalism and the limits of justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 187 p.

Sandel M. Political liberalism (Book Review) // Harvard Law Review. 1994. May. P. 1765–1794.

Stammler R. Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin: J. Guttentag, 1902.

Taylor R. S. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction // Philosophy & Public Affairs. 2003. Vol. 31, no. 3. P. 246–271.

## References

Alekseeva T. A. *Spravedlivost' kak politicheskaja kontseptsija: ocherk sovremennykh zapadnykh diskussii* [Justice as a political concept: an outline of contemporary Western discussions]. Moscow, Moskovskii obshchestvennyi nauchnyi fond Publ., 2001. 241 p. (In Russian)

Chestnov I. L. Universal' noe/kontekstual' noe v normirovanii pravom svobody [Universal/contextual in the law of freedom]. *Vestnik RUDN. Seriya 10. Iuridicheskie nauki*



[*Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia*. Series 10. Juridical sciences], 2016, no. 2, pp. 9–19. (In Russian)

Chetvernina V. A. *Sovremennaiia libertarno-iuridicheskaia teoriia* [Contemporary libertarian-legal theory]. *Ezhгодnik libertarno-iuridicheskoi teorii* [Yearbook of the libertarian-legal theory], 2007, iss. 1, pp. 5–9. (In Russian)

Habermas J. *Vovlechenie Drugogo: ocherki politicheskoi teorii* [The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2001. 417 p. (In Russian)

Höffe O. Die Idee eines übergreifenden Konsensus (Vorlesung IV). *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Hrsg. O. Höffe. Berlin, München, Boston, Mass, De Gruyter, 2015, S. 95–112.

Kant I. [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika npravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critique of Practical Reason. The metaphysics of morals]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007, pp. 53–120. (In Russian)

Kashnikov B. N. *Liberal'nye teorii spravedlivosti i politicheskaiia praktika Rossii* [Liberal theory of justice and political practice in Russia]. Great Novgorod, Novgorod State University named after Yaroslav Mudry Publ., 2004. 260 p. (In Russian)

Kimlika W. *Sovremennaiia politicheskaiia filosofiiia: vvedenie* [Contemporary political philosophy: an introduction]. Moscow, Higher School of Economics Publ., 2010. 592 p. (In Russian)

Litvinenko N. Kontsepsiia spravedlivosti Dzhona Rolza [The concept of justice by John Rawls]. *Logos*. 2006, no. 1, pp. 26–34. (In Russian)

Nozick R. *Anarkhiia, gosudarstvo i utopiia* [Anarchy, State and Utopia]. Moscow, IRISEN Publ., 2008. 424 p. (In Russian)

Polyakov A. V. [Communicative legal understanding]. *Aktual'nye problemy teorii i istorii prava i gosudarstva* [Actual problems of theory and history of law and state]. Ed. by O. V. Poskonina. Izhevsk, Udmurt University Publ., 2008, pp. 121–142. (In Russian)

Rawls J. [The idea of good and the priority of law]. *Sovremennyi liberalizm* [Modern liberalism]. Ed. by L. B. Makeeva. Moscow, Progress-Tradition Publ., 1998, pp. 76–107. (In Russian)

Rawls J. Justice as Fairness: political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*. Summer 1985, vol. 14, no. 3, pp. 223–251.

Rawls J. *Political liberalism*. Expanded edition. Columbia University Press, 2005. 576 p.

Rawls J. *Teoriia spravedlivosti* [A theory of justice]. Moscow, LKI Publ., 2010. 536 p. (In Russian)

Rawls J. The basic liberties and their priority. *Tanner Lectures on Human Values*. Michigan: University of Michigan, 1981. 87 p.

Sakharova M. Dobrovol'noe rabstvo? Milosti prosim! (retsenziia na knigu R. Nozika «Anarkhiia, gosudarstvo i utopiia») [Voluntary slavery? Welcome! (Review of R. Nozick's book "Anarchy, State and Utopia")]. *Pushkin*, 2009, no. 1, pp. 77–80. (In Russian)

Sandel M. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982. 187 p.

Sandel M. Political liberalism (Book Review). *Harvard Law Review*. 1994. May, pp. 1765–1794.

Sen A. *Ideia spravedlivosti* [The idea of justice]. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2016. 520 p. (In Russian)

Shapiro I. *Moral'nye osnovaniia politiki* [Moral foundations of politics]. Moscow, KDU Publ., 2004. 304 p. (In Russian)

Stammler R. *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin, J. Guttentag, 1902.

Stammler R. *Khoziaistvo i pravo s tochki zreniia materialisticheskogo ponimaniia istorii*: v 2 t. [*Economy and law from the point of view of the materialist understanding of history*]. Vol. 2. St. Petersburg, Nachalo Publ., 1907. 347 p. (In Russian)

Taylor C. [Intersection of goals: a dispute between liberals and communitarists]. *Sovremennyi liberalism [Modern liberalism]*. Ed. by L. B. Makeeva. Moscow, Progress-Tradition Publ., 1998, pp. 219–248. (In Russian)

Taylor C. Chto takoe svetskost'? [What is secularity?]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, religion, church in Russia and abroad]*, 2015, no. 1, pp. 218–253. (In Russian)

Taylor R. S. Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction. *Philosophy & Public Affairs*. 2003, vol. 31, no. 3, pp. 246–271.