

УДК 172; 304.2

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-17-30

Философские истоки идеологии нового равенства

О. К. Трубицын

*Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия*

Аннотация

США традиционно воспринимаются как страна, где господствует либеральный индивидуализм. Однако в последнее время там наблюдается подъем идеологии нового равенства. Она предполагает трактовку идеала равенства как равенства результатов, причем в коллективистском измерении, т. е. как равенства между некоторыми значимыми социальными группами, которое достигается путем позитивной дискриминации. Эта идеология получила свое философское обоснование в леволиберальных вариантах теории справедливости – либеральном эгалитаризме и коммунитаризме. По мнению коммунитаристов государство не может быть нейтральным в отношении различий между расовыми и гендерными группами. К этому добавляется концепция исторической справедливости – коллективной ответственности представителей «угнетательских» сообществ в отношении «угнетенных».

Ключевые слова

теория справедливости, либерализм, эгалитаризм, коммунитаризм, коллективизм, индивидуализм, дискриминация

Для цитирования

Трубицын О. К. Философские истоки идеологии нового равенства // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 1. С. 17–30. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-17-30

The Philosophical Roots of the Ideology of the New Equality

O. K. Trubitsyn

*Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The United States is traditionally perceived as a country dominated by liberal individualism. However, recently there has been a rise in the ideology of new equality. It presupposes the interpretation of the ideal of

© О. К. Трубицын, 2021

equality as equality of results, and in the collectivist dimension, i.e. as equality between some significant social groups, which is achieved through positive discrimination. This ideology received its philosophical justification in the left-liberal versions of the theory of justice – liberal egalitarianism and communitarianism. According to communitarians, the State cannot be neutral about differences between racial and gender groups. To this is added the concept of historical justice – the collective responsibility of representatives of “oppressive” communities in relation to the “oppressed”.

Keywords

theory of justice, liberalism, egalitarianism, communitarianism, collectivism, individualism, discrimination

For citation

Trubitsyn O. K. The Philosophical Roots of the Ideology of the New Equality. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 1, p. 17–30. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-1-17-30

Даже поверхностный взгляд на ситуацию в американском обществе позволяет обнаружить странную тенденцию роста эгалитаристских настроений, а также распространения феномена оценки индивида по его принадлежности к определенной социальной группе, например, когда при приеме в университет или на работу предпочтение отдается не наиболее квалифицированным, а представителям расовых, сексуальных меньшинств или женщинам. Все это выглядит явно противоречащим стереотипному представлению США как оплота либерального индивидуализма. Очевидно, что «позитивная» дискриминация – это в конечном счете все равно дискриминация. Конечно, и в ранние свои годы Америка не была свободна от расизма и патриархальности, воспринимаемой современными феминистками как сексизм, но при взгляде из нашего времени это выглядит в либеральной интерпретации как пережиток преמודерна, от которого либерализм последовательно освобождает общество. Возникает вопрос, каковы причины возвращения практики коллективной ответственности, после того как она, казалось бы, только недавно была окончательно предана забвению? Но данный вопрос требует слишком обширного для формата статьи исследования экономических, политических и прочих предпосылок специфического рецидива коллективизма в США, поэтому здесь мы остановимся на более узком вопросе: какова роль философии в этом процессе? Для ответа на него будет рассмотрен спор между разными направлениями в западной моральной и политической философии (преимущественно на примере американских авторов).

И. Валлерстайн, описывая взаимоотношение трех основных идеологий XIX в. – либерализма, социализма и консерватизма, утверждает, что общая тенденция была направлена в сторону установления гегемонии так называемого центристского либерализма. Это происходило по мере того, как последний «укроцал» две остальные идеологии, трансформируя их в собственное фактическое воплощение. Таким образом... что к концу долгого девятнадцатого века центристский либерализм стал преобладающей доктриной в геокультуре мировой системы» [Валлер-

стайн, 2016. С. 325]. Данный тезис выглядит слишком радикальным и нуждающимся в дополнительном обосновании применительно к миру в целом, но он совершенно верен в отношении такой страны, как США. В частности Л. Харц [1993] достаточно убедительно демонстрирует, что у либеральной идеологии в Америке никогда не было серьезных противников, было лишь столкновение разновидностей либерализма. Этот либеральный консенсус позволял, по его мнению, оптимальным образом гармонизировать и реализовывать индивидуальные и групповые интересы, что обеспечило как невиданный в истории уровень благосостояния, так и справедливость общественных отношений. Не только для Л. Харца, но и для других американских идеологов, Соединенные Штаты, по крайней мере до последних десятилетий XX в., являются воплощением мечты философов Просвещения и идеала прогрессистского республиканского движения конца XVIII в. с его лозунгом «свобода, равенство, братство». Свобода, конечно, ставится во главу угла, но и равенством не пренебрегают: первоначально оно понимается как «равенство перед Богом», а затем как «равенство возможностей», что не противоречит идеалу свободы [Фридман, 1990]. Также, по уверению Ф. Фукуямы [2004], не забыто и братство: вопреки распространенному стереотипу американская культура является не чисто индивидуалистической, а специфически коллективистской. Имеется в виду коллективизм особого рода, не угнетающий проявление индивидуального начала и не угрожающий индивидуальным правам и свободам, но способствующий их реализации. Такой коллективизм проявляется в распространении различного рода добровольных ассоциаций, религиозных и светских, территориальных и экстерриториальных, т. е. в деятельности гражданского общества, компенсирующего первоначальную слабость централизованной государственной бюрократии.

Однако союз гражданского общества с его традициями повседневности, государственной бюрократии и рыночного капитализма никогда не был абсолютно беспроблемным. Хотя почти все политики почти всех направлений дружно выступают в защиту жизненного мира, на протяжении длительного времени наблюдались устойчивые тенденции его колонизации с двух сторон – бюрократизация со стороны государства и монетаризация со стороны рынка. Скрытый конфликт этих начал породил межфракционные споры американских либералов, которые разделились на условные партии (не совпадающие прямо с разделением на республиканцев и демократов) в зависимости от того, какому из трех начал отдавалось предпочтение. Правые либералы, принявшие самоназвание либертарианцев (поскольку слово либерал, по их мнению, в наши дни «осквернено» левыми), выступили последовательно в защиту рыночного капитализма. Левые либералы в зависимости от того, отдают они предпочтение патерналистскому государству или

ассоциациям гражданского общества, разделились на либералов-эгалитаристов и коммунитаристов. По существу все они остаются либералами, но если либертарианцы бескомпромиссно настаивают на приоритете свободы (рыночной, прежде всего), то эгалитаристы верят в целительную силу равенства и государства всеобщего благосостояния, а коммунитаристы пытаются возродить идеал братства на основе гражданских сообществ.

Позицию либертарианцев в сфере моральной и политической философии последовательно обосновали Ф. Хайек, М. Фридман и Р. Нозик. Основной слабостью либертарианского варианта этической теории является выраженный дефицит собственно этической как таковой. Так, Ф. Хайек в своей апологии индивидуальной свободы, во многом убедительной, и рынка как универсального механизма гармонизации интересов дошел до крайнего отрицания ценностей солидарности и коллективного блага, что выглядит уже как проповедь эгоизма. Пренебрежение общественными благами, в частности состоянием экологической среды и интересами будущих поколений (ведь они не могут ни вознаградить нас за нашу самоотверженную заботу о них, ни наказать нас за игнорирование их интересов) сегодня воспринимается общественным мнением как недопустимый аморальный эгоизм.

Для Р. Нозика [2008] проблема справедливости сводится, по сути, к вопросу, является ли некая данная собственность законно приобретенной. Справедливое обладание чем-либо обосновывается тем, что собственность получена, согласно принципу Дж. Локка, путем обработки природных объектов, не принадлежавших ранее никому, либо путем законного и добровольного получения ее по наследству или в результате акта купли-продажи. Причем законно приобрести можно только у того собственника, который сам приобрел ее законно, так что линия законных приобретений должна прослеживаться вплоть до первоначального собственника, который приобрел ее у природы. Однако даже если принять данный подход Р. Нозика в принципе, возникает практический вопрос о том, как проследить эту линию и обосновать законность на каждом этапе ее передачи. А. Макинтайр указывает, что если подходить к данной задаче строго, то обнаружится, что «существует очень мало, а во многих больших областях мира вообще не существует законных прав на обладание. Собственники в современном мире не являются законными наследниками локковских индивидов... Они являются наследниками тех, кто, например, воровал, использовал насилие для того, чтобы украсть общие земли, отобрать земли Северной Америки у индейцев, значительную часть земли – у ирландцев, Пруссию – у негерманских пруссов» [Макинтайр, 2000. С. 340]. По его мнению, именно такова историческая реальность, скрытая за локковским тезисом и абстрактной философской убедительностью принципа Нозика.

Пренебрежение либертарианцами указанными проблемами, а также игнорирование ряда других, таких как наблюдающийся в последние десятилетия в США (и не только) рост имущественного неравенства, привело к снижению убедительности и популярности либертарианского варианта теории справедливости. Он все чаще воспринимается как негуманный, социал-дарвинистский. Соответственно наблюдается постепенный подъем левой волны, что в частности проявляется в росте популярности леволиберальных вариантов теории справедливости. Они пытаются дать свои ответы на те социальные запросы, которые «не замечает» либертарианская философия в силу своей ограниченности исключительно индивидуалистической методологией, в частности проблему устойчивости неравенства между различными социальными (расовыми и др.) группами.

Либеральный эгалитаризм по большей части занимает промежуточное положение между либертарианством и коммунитаризмом в методологическом плане и в предлагаемых решениях. Дж. Ролз и Р. Дворкин, подобно либертарианцам, исходят из индивидуалистических предпосылок и принципа нейтральности, который предполагает, что «либерализм не устанавливает никаких моральных норм для граждан» [Макеева, 2006. С. 57]. Государство при этом «утрачивает воспитательные функции и становится нейтральным арбитром между гражданами, имеющими различные и часто конфликтующие представления о благе, не отдавая предпочтения ни одному из них» [Там же. С. 51]. Эгалитаристы поспособствовали тому, чтобы либеральная трактовка равенства сдвинулась от требования равенства возможностей к равенству результатов. Распространение такого взгляда в американском общественном мнении, собственно, и привело к тому, что сторонники классического либерального подхода предпочитают теперь именоваться либертарианцами, а либералами в США называют сторонников государства всеобщего благосостояния, которых в Европе назвали бы скорее социал-демократами. Таким образом, эгалитаристы внесли свой вклад в «полевение» американского общественного мнения, обосновав меры перераспределительной справедливости. Они придали легитимность и философскую обоснованность леволиберальным требованиям, согласно которым общество «должно» всем малообеспеченным. Но вот индивидуалистическая методология и принцип моральной нейтральности сделали позицию либеральных эгалитаристов менее востребованной в американской леволиберальной среде, чем философия коммунитаризма. Последняя выглядит в глазах левых либералов более эффективным орудием идеологической борьбы.

Коммунитаризм – разновидность леволиберальной идеологии и обосновывающей ее философии, которая нацелена на гармонизацию индивидуалистических и коллективистских ценностей при доминировании последних, что предполагает приоритет интересов сообществ в их отношениях с отдельными людьми, государ-

ством и бизнесом. По сравнению с либертарианством, коммунитаризм не пытается радикализовать принципы либерализма, что резко противопоставляет либертарианство прочим идейным течениям, а продолжает линию центристского либерализма. Стремление к достижению компромисса между принципом свободы и двумя другими классическими республиканскими ценностями – равенством и братством – позволяет ему сближаться с социалистическим и коммунистическим движениями с их акцентом на данных политических ценностях. Антиэтатистский пафос сближает его с анархизмом и самоуправленческим социализмом, которые пытаются обосновать возможности существования сообщества (коммуны) без вмешательства государства. Более того, в США коммунитаристские идеи могут вызвать симпатию даже у части консерваторов, поскольку американская консервативная традиция опирается на опыт самоуправляющихся религиозных общин при слабой центральной власти – идеализацию ситуации ранней американской истории.

Возникновению коммунитаризма и росту его влияния способствовала обеспокоенность многих американских ученых и общественных деятелей тем, что консервативные деятели обозвали упадком общественной морали, а прогрессистские – эрозией социальных связей и оскудением социального капитала. Иначе говоря, с определенного времени (с конца XX в.) общепризнанной проблемой в США стало возникновение ситуации морального вакуума. В качестве примера здесь можно привести взгляд на ситуацию Ф. Фукуямы. Он утверждает, что бывшие экономические и прочие успехи страны были связаны с тем, что, «хотя американцы и считают себя закоренелыми индивидуалистами, США, подобно Японии и Германии, всегда были обществом с высоким уровнем доверия, обществом, коллективистски ориентированным» [2004. С. 27]. Это такой специфический протестантский коллективизм, который не противоречит идее либерального индивидуализма и личной ответственности за свое благосостояние. Однако «за последние 50 лет баланс между индивидуализмом и общинностью в США сильно пошатнулся. Группы – носители нравственных ценностей, составлявшие в середине века костяк американского гражданского общества, – семья, местная община, церковный приход, трудовой коллектив, – все они подверглись суровым испытаниям. Многие говорят о том, что американцы утрачивают способность жить общественной жизнью» [Там же. С. 501]. Как правый либерал Ф. Фукуяма винит в упадке социального капитала левoliberalную эгалитаристскую политику и функционирование государства всеобщего благосостояния. Это выпад в сторону эгалитарного либерализма с его этатизмом, а не коммунитаризма. Коммунитаристская антиэтатистская и ориентированная на сообщества стратегия выглядит, таким образом, в значи-

тельной мере привлекательной для сторонников разных идеологий, включая американских консерваторов, что объясняет рост ее популярности.

Рассмотрим теперь некоторые идеи коммунитаризма, которые позволили ему стать философской основой движения за новое равенство в США, а далее и в других странах. Среди ключевых представителей данного направления стоит назвать А. Макинтайра, М. Сэндэла, М. Уолцера и Ч. Тэйлора. Иногда коммунитаризм и либерализм резко противопоставляются как взаимно несовместимые явления. Действительно, А. Макинтайр и М. Сэндэл резко критиковали либерализм. Но под либерализмом они понимали относительно узкое мейнстримное течение в американской политической философии, ассоциируемое в основном с этатистски настроенными эгалитарными либералами типа Дж. Ролза. А. Макинтайр [2000 С. 297–298] выступает против моральной ограниченности либерального индивидуализма, поскольку позиция «я есть мой выбор» исключает ответственность за действия предков, соплеменников, нации. М. Сэндэл [2013] выступил против либеральной идеи нейтральности государства во имя «политики общего блага». Однако Ч. Тэйлор справедливо считает все эти положения либеральной философии не сущностными ее идеями, а методологическими, точнее говоря, ошибочными способами аргументации истинных базисных идей (см. [Константинов, 2013. С. 246]). Соответственно либерализм, по его мнению, должен быть реформирован путем очищения от ложных аргументов – концепций атомизированного индивида и нейтрального государства, причем последней он противопоставляет политику общего блага, которую должно проводить государство, защищая господствующий образ жизни.

Возникает вопрос: какой именно образ жизни, какие принципы должна защищать американская государственная машина? М. Уолцер отверг как антидемократичные претензии господствующей версии либеральной теории справедливости на «открытие» универсальных принципов справедливости (см. [Константинов, 2013. С. 247]). Он утверждает, что определенного рода идеи равенства хороши для западных обществ, но могут быть непригодны для прочих. Тем не менее, по мнению коммунитаристов, получается, что по крайней мере в США (и на Западе в целом) государство должно защищать современный леволиберальный образ жизни с его принципами специфически понятого гуманизма, толерантности и мультикультурализма. Оно не может быть нейтральным в отношении различий между расовыми, гендерными, а возможно, и еще какими-нибудь (вопрос открытый) группами. И здесь коммунитаризм смыкается с такими общественными движениями, как феминизм, политизированная защита ЛГБТ и антирасизм, объединяемыми леволиберальной (или уже псевдолиберальной?) идеологией нового равенства.

Истоки этой идеологии и соответствующего движения в США обнаруживаются еще в 1960-х гг., когда развиваются феминизм второй волны и антирасизм афроамериканских революционных активистов. Их теоретики изначально опирались на европейские философские учения, чуждые американскому общественному мнению и философской традиции, а потому относительно маргинальные, такие как неомарксизм, неотрейдизм, позднее – постструктурализм и постмодернизм. Из марксизма была позаимствована идея неустрашимости классовых противоречий и необходимости классовой борьбы, но тема защиты интересов рабочего класса была отброшена, и борьба классов была заменена феминистками на борьбу полов, а антирасистами на борьбу рас. Со временем эти потоки слились с другими движениями (борцов за права ЛГБТ, мигрантов, животных) под лозунгом «сближения борьбы» или, в более современной терминологии, «интерсекционности». Главными врагами были объявлены «гетеропатриархальная система» и «системный расизм», в конечном счете объединяемые под маркой «господства привилегированной группы белых гетеросексуальных мужчин». Данная социальная группа обвиняется не только в сексизме и расизме, но и, со стороны теоретиков постколониализма, в колониальном угнетении незападных народов. По мнению А. Лукина [2020], в перспективе расовая теория наложится на все прочие «прогрессивные» принципы, типа «гендерного неравноправия», исламофобии, угнетения сексуальных меньшинств, классового и социального неравенства, станет для них основной и потребует перестроиться в соответствии с ней. По существу, это уже произошло. Теперь борьба с расизмом стала модой, распространяющейся как снежный ком, которая постепенно заслоняет и подминает под себя другие элементы левого либерализма, делая их своими частями: феминизм, идеологию ЛГБТ, борьбу с «исламофобией» и т. д. [Там же]. Не удивительно, что движение BLM объединяет в своих рядах не только черных, но и белых, примкнувших по идейным соображениям к этому авангарду современного прогрессизма.

Чтобы добиться такого эффекта, нужно было сделать подобные взгляды не маргинальными, а респектабельными, выглядящими воплощением идеи справедливости. Для этого потребовалась теоретическая поддержка со стороны философского течения, укорененного, во-первых, в отечественной, а во-вторых, в либеральной философской традиции. Эту поддержку и предоставил коммунитаризм, обеспечив моральную легитимность требованиям борцов против патриархального и расового «угнетения». На деле с теми явлениями, которые можно было бы более обоснованно квалифицировать подобным образом, было покончено достаточно давно. Так что теперь борьба идет не за равные возможности, а за привилегии на основании расовой и половой принадлежности, либо сексуальной ориентации – за так называемую «позитивную дискриминацию». И в положениях комму-

нитаризма можно обнаружить интеллектуальное обоснование подобной практики.

Впрочем, расовые предпочтения оправдывают не только коммунитаристы, но и либералы-эгалитаристы. Так, по мнению Р. Дворкина [Dworkin, 1977], отказ при поступлении в вуз по причине принадлежности к африканской расе в эпоху сегрегации являлся аморальным, поскольку базировался на отвратительной идее, что одна раса может быть лучше другой. А вот отказ в поступлении в вуз по причине принадлежности к европеоидной расе в наше время, вызванный необходимостью принять черного абитуриента, набравшего меньше баллов, не связан с расовыми предрассудками. Следовательно, такая практика расовых предпочтений для черных никого не оскорбляет и является справедливой. М. Сэндэл признает правильность выводов, но пытается дать этому более убедительные обоснования. Практика расовых предпочтений, объясняемая необходимостью достижения расового разнообразия в различных сферах жизни общества, более убедительно обосновывается коммунитаристским принципом государства, обеспечивающего общее благо (в данном случае в качестве такового рассматривается расовое разнообразие), чем либеральным принципом нейтрального государства. Вслед за А. Макинтайром М. Сэндэл признает справедливость концепции коллективной исторической ответственности, в данном случае белых американцев перед черными за годы рабства и расовой сегрегации. Коммунитаристы, по его мнению, подчеркивают, что защищают солидарность, не являющуюся проявлением коллективного эгоизма (своеобразный антinationализм), поскольку коллективные извинения и репарации за прошлую несправедливость выступают хорошими примерами того, как солидарность может создавать моральную ответственность перед сообществами, членом которых мы не являемся [Сэндэл, 2013].

Итак, леволиберальные философы доказывают, что расовые предпочтения в отношении афроамериканцев справедливы, поскольку способствуют росту разнообразия. Коммунитаристы добавляют при этом, что довод в пользу разнообразия – это, по сути, довод в пользу общего блага, а следовательно, лучше обосновывается при помощи коммунитаристской, а не индивидуалистической методологии. К этому добавляется концепция исторической справедливости – коллективной ответственности представителей «угнетательских» сообществ в отношении «угнетенных». На практике это порождает многочисленные парадоксы. Так, получается, что потомок европейских эмигрантов, прибывших в Америку после отмены рабства, несет моральную и, возможно, материальную ответственность перед афроамериканцем, чьи предки также эмигрировали в Америку после отмены рабства – за историческую практику рабства, к которой ни они сами, ни даже их предки отношения не имели. Получается, что те, кто ни в чем не виновен, несут ответствен-

ность перед теми, кто никак не пострадал. Некоторые же современные афроамериканцы являются по одной из сторон потомками белых рабовладельцев, что делает получение ими расовых преференций на основании аргумента исторической справедливости особенно двусмысленным. Остается только утверждать, что расовое разнообразие – это само по себе нечто общественно-полезное, причем более полезное, чем соответствие социальной позиции индивида его знаниям, способностям и квалификации.

В отношении женщин и сексуальных меньшинств, для которых леволиберальная идеология нового равенства также требует преференций, коммунитаристские аргументы выглядят еще более сомнительно. Ни женщины, ни гомосексуалисты не образуют реальных исторических сообществ, подобных этническим. По существу эти сообщества номинальные, и современным их членам никак нельзя приписать общность исторической судьбы. Женщины прошлых веков из высших классов, ведшие роскошных и праздный образ жизни, явно не выглядят жертвами угнетения со стороны своих современников мужчин из низших классов. Современные феминистки вполне могут быть потомками этих богатых женщин (и, очевидно, их мужей), в то время как те мужчины, на которых возлагается коллективная историческая вина за угнетение женщин, могут быть потомками крепостных мужчин (и, очевидно, их жен). Тем не менее белых гетеросексуальных мужчин-американцев последовательно обвиняют в исторических грехах перед женщинами и гомосексуалистами. И, по всей видимости, если сейчас их ставят на колени перед черными, то завтра заставят платить и каяться перед всеми, кто сможет доказать, что представители некоей категории, к которой они относятся, когда-то были угнетены.

Аргумент Макинтайра – Сэндэла о том, что раз уж мы принимаем на себя некую коллективную идентичность, то должны принять и ответственность за все былые действия данного коллектива, используется сторонниками нового равенства весьма произвольно. Имеется в виду произвольное отнесение тех или иных сообществ к более широким сообществам без их желания. Так, скажем, представители постколониального подхода обвиняют в работорговле скопом все европейские (христианские) народы, делая всех современных белых христиан морально ответственными за практику европейского колониализма в Африке. Однако игнорируется тот исторический факт, что многие европейские страны не имели своих колоний и не участвовали в работорговле, в то время как в восточной Африке основными работорговцами были арабы. Таким образом, политические активисты весьма произвольно могут «повесить» вину за какое-либо историческое явление на представителей какого-либо конкретного народа, всю расу или всех представителей определенной конфессии. Также произвольно распространяется и статус

жертвы, позволяя получать привилегии тем, кто не является жертвой сам и не является потомком тех, кто пострадал от несправедливости.

В целом же исторический аргумент открывает ящик Пандоры, становясь угрозой современной цивилизации. Прежде всего открывается дорога для бесконечного потока споров и претензий по поводу собственности. Приведенный ранее аргумент А. Макинтайра против Р. Нозика выглядит остроумным и убедительным, если воспринимать его не как руководство к практической оценке справедливости и политическому действию, а как способ опровержения претензий одной абстрактной и оторванной от жизни этической теории со стороны другой такой же. Если же принять его как основание для практики, то это приводит ко множеству проблем. В приведенном А. Макинтайром примере с индейцами, если строить на нем практическую политику, возникает вопрос: кто является сторонами моральных отношений – отдельные индейские племена или же раса в целом? Племена исторически нередко воевали друг с другом, переселялись, изгоняли друг друга и едва ли когда-то воспринимали себя как единое расовое сообщество. Соответственно возникает вопрос: на каком основании современные представители определенных племен индейцев могут претендовать на все индейское наследие в целом? С другой стороны, может ли предъявляться со стороны индейцев требование ответственности к тем американцам, которые не являются потомками англосаксов, например к выходцам из Азии? Наконец, ключевой вопрос: на что именно могла бы предъявляться претензия потомками некогда ограбленных народов? Если на долю от всего национального богатства, то возникает несправедливость иного рода: это богатство создано прежде всего трудом нынешнего поколения (и предыдущих поколений) «нации угнетателей», от которых теперь требуют уплаты репараций. Либертарианство уверенно отвергает подобного рода претензии, ссылаясь на индивидуалистический принцип: субъектами моральных отношений могут быть лишь индивиды, а не коллективные сущности. Причем действует презумпция невиновности: фермер – собственник земли в Канзасе не должен доказывать, что его право восходит к справедливому приобретению в XIX в. Достаточно того, что никто конкретно не может предъявить обоснованных требований на этот участок. Претензии же коллективного характера со стороны какого-либо племени или тем более расы в целом не принимаются. Такой подход базируется на буржуазной трактовке собственности, на которой в прошлом строилась юридическая обоснованность отъема земли у коллективных собственников. С точки зрения коммунизма это несправедливо и должно быть исправлено; следовательно, открывается дверь для выдвижения моральных претензий, а далее и для подачи судебных исков. На практике это приведет, с одной стороны, к неуверенности собственников в надежности своих прав, когда всегда можно ожидать, что откуда-то из тьмы

веков вынырнут потомки некогда живших здесь народов. С учетом того, что большинство народов населяют сейчас не совсем ту территорию, на которой они зародились изначально, и что на протяжении истории принадлежность большинства земель неоднократно менялась, создается предпосылка для бесконечного выдвижения исторических претензий и моральных исков. С другой стороны, подобная практика не решает проблемы устойчивости неравенства между различными сообществами, поскольку члены бедных сообществ поощряются не к тому, чтобы повышать свой образовательный уровень и квалификацию и добиваться персональных успехов, а к тому, чтобы заниматься политической борьбой за репарации. Такая стратегия не ведет к устойчивому повышению благосостояния, а лишь приводит к формированию этнических и прочих комплексов жертвы, которой все должны.

Итак, в статье был поставлен вопрос: какова роль философии в процессе возвращения практики коллективной ответственности? Ответ связан с подъемом идеологии нового равенства, которая предполагает трактовку идеала равенства как равенства результатов, причем в коллективистском измерении – равенства между некоторыми значимыми социальными группами, которое достигается путем позитивной дискриминации. Эта идеология получила свое философское обоснование в леволиберальных вариантах теории справедливости – либеральном эгалитаризме и, еще более, в коммунитаризме. Либеральные эгалитаристы внесли свой вклад в «полевение» американского общественного мнения, обосновав меры перераспределительной справедливости и придав легитимность леволиберальным установкам, согласно которым общество «должно» всем малообеспеченным. По мнению коммунитаристов, эгалитарный либерализм должен быть реформирован путем очищения от ложных аргументов – концепций атомизированного индивида и нейтрального государства. Государство должно защищать современный леволиберальный образ жизни с его принципами специфически понятого гуманизма, толерантности и мультикультурализма. Оно не может быть нейтральным в отношении различий между расовыми и гендерными группами. Здесь коммунитаризм смыкается с такими общественными движениями, как феминизм, политизированная защита ЛГБТ и антирасизм. Леволиберальные философы доказывают, что преференции в отношении определенных социальных групп справедливы, поскольку способствуют росту разнообразия, которое, с точки зрения коммунитаристов, является общим благом. К этому добавляется концепция исторической справедливости – коллективной ответственности представителей «угнетательских» сообществ в отношении «угнетенных».

Список литературы / References

- Валлерстайн И.** Мир-система Модерна. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. Т. 4: Триумф центристского либерализма, 1789–1914.
- Wallerstein I.** Mir-sistema Moderna [World System of Modernity] Moscow, Russian Foundation for the Promotion of Education and Science, 2016, vol. 4: Triumph of Centrist Liberalism, 1789–1914. (in Russ.)
- Константинов М. С.** Коммунитаристская критика либеральной концепции моральной нейтральности // Политическая концептология. 2013. № 4. С. 240–250.
- Konstantinov M. S.** Kommunitaristskaya kritika liberal'noj kontseptsii moral'noj nejtral'nosti [Communitaristic Criticism of the Liberal Concept of Moral Neutrality] *Politicheskaya kontseptologiya* [Political conceptology], 2013, no. 4, p. 240–250. (in Russ.)
- Лукин А.** Теория всеобщего расизма // Россия в глобальной политике. 2020. Т. 18, № 5. С. 119–136.
- Lukin A.** Teoriya vseobshchego rasizma [The Theory of Universal Racism]. *Rossiya v global'noj politike* [Russia in Global Affairs Journal], 2020, vol. 18, no. 5, p. 119–136. (in Russ.)
- Макеева Л. Б.** Философия эгалитарного либерализма в США: Джон Ролз и Рональд Дворкин // История философии. 2006. № 12. С. 45–62.
- Makeeva L. B.** Filosofiya egalitarnogo liberalizma v SShA: Dzhon Rolz i Ronal'd Dvorkin [The Philosophy of Egalitarian Liberalism in the USA: John Rawls and Ronald Dworkin]. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2006, no. 12, p. 45–62. (in Russ.)
- Макинтайр А.** После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
- McIntyre A.** Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali [After Virtue: Studies of the Theory of Morality] Moscow, Academic project; Ekaterinburg, Delovaya kniga, 2000. (in Russ.)
- Нозик Р.** Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.
- Nozik R.** Anarxiya, gosudarstvo i utopiya [Anarchy, State and Utopia]. Moscow, IRISEN, 2008. (in Russ.)
- Сэндэл М.** Справедливость. Как поступать правильно? М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013.
- Sandel M.** Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no? [Justice. How to Do the Right Thing?] Moscow, Mann, Ivanov i Ferber, 2013. (in Russ.)
- Фридман М.** Свобода, равенство и эгалитаризм // Фридман и Хайек о свободе: Сб. ст. Минск: Полифакт-Реферendum, 1990. С. 69–99.

- Friedman M.** Svoboda, ravenstvo i egalitarizm [Freedom, Equality and Egalitarianism] In: Fridman i Hajek o svobode [Friedman and Hayek on freedom]. Collection of articles. Minsk, Polyfact Referendum, 1990, p. 69–99. (in Russ.)
- Фукуяма Ф.** Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: Издательство АСТ, 2004.
- Fukuyama F.** Doverie: social'nye dobrodeteli i put' k protsvetaniyu [Trust: Social Virtues and the Path to Prosperity] Moscow, AST Publ., 2004. (in Russ.)
- Харц Л.** Либеральная традиция в Америке. М.: Прогресс, 1993.
- Hartz L.** Liberal'naya tradiciya v Amerike [Liberal Tradition in America] Moscow, Progress Publ., 1993. (in Russ.)
- Dworkin R.** Why Bakke Has No Case. *New York Review of Books*, 1977, vol. 24, November 10.

Материал поступил в редколлегию (Received) – 20.12.2020

Статья принята к публикации (Accepted) – 24.12.2020

Сведения об авторе / Information about the Author

Трубицын Олег Константинович

кандидат философских наук

доцент Новосибирского государственного университета (Новосибирск, Россия)

Oleg K. Trubitsyn

Candidate of Science (Philosophy)

Docent Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation)

trubitsyn77@mail.ru

ORCID 0000-0003-4549-0405