

ДИСКУРС СПРАВЕДЛИВОГО: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТЫ

Анализируются способы тематизации феномена «справедливого» в либералистском и герменевтическом философских дискурсах, которые репрезентированы позицией Дж. Роулза и П. Рикера соответственно. Выделяются методологические основания и особенности анализа феномена «справедливого», рассматриваются различные значения «справедливого» у Дж. Роулза и П. Рикера. Показана неустрашимость горизонта «справедливого» из сферы теоретического, укорененность социальных принципов в жизненном мире.

Ключевые слова: Дж. Роулз; П. Рикер; идея справедливости; герменевтика; философский либерализм.

В настоящее время проблематика социальной, политической и моральной философии, философии права, философской антропологии оказывается в фокусе самых разных методологических оптик. К ней обращаются представители зачастую диаметрально противоположных методологий исследования. В частности, вопросы, касающиеся прав и свобод личности, обсуждаются в диапазоне от крайнего либералистского, индивидуально-утилитаристского истолкования до коммуитаристской пропозиции, согласно которой моральные, правовые, вообще социальные принципы немыслимы вне своей укорененности в институтах и социальных общностях различного порядка.

Идея справедливости одновременно принадлежит области категоризации обязанностей и обязательств и сфере социальной практики и социальной прагматики. Особенно живо этой стороной социально-правового и политического общественного устройства, а также обслуживающих их дискурсов интересуется философский либерализм. В этом отношении особый интерес вызывает фигура Дж. Роулза, несомненной заслугой которого как раз и является возвращение в философско-правовой дискурс идеи справедливости. Опубликованная в 1971 г. «Теория справедливости», работа, в которой были резюмированы взгляды Дж. Роулза на проблему справедливости, и в настоящее время не утратила своей актуальности. Так или иначе современная философская рефлексия проблем справедливости, свободы, права привязана (в аспекте критики или, напротив, преемственности) к позиции Дж. Роулза.

В своей работе Дж. Роулз обращается к анализу проблемы справедливости и ставит перед собой задачу разработать теорию справедливости, которая, по его мнению, предполагает не только определение общих принципов справедливости, но и, что не менее существенно, их обоснование. Позиция Дж. Роулза оформляется в горизонте критики утилитаризма, а создаваемая им теория справедливости «представляет альтернативу утилитаристской мысли вообще и, стало быть, ее различным версиям» [1. С. 34]. В полном согласии с И. Кантом Дж. Роулз полагает, что должное содержит цель в себе самом, обладает самостоятельной ценностью и не предполагает никаких внешних по отношению к себе ценностей и целей, будь то в виде идеи общественного блага или в виде эмпирических представлений о благе конкретного индивида. Теория справедливости не может строиться на внешних, т.е. гетерономных основаниях, а принципы справедливости

должны иметь безусловный характер, т.е. они не должны быть связаны никакими фактическими обстоятельствами: ни социального, ни природного плана.

Принимая во внимание многоаспектность и многоплановость феномена справедливости, Дж. Роулз с самого начала четко тематизирует предмет своего исследования – это социальная справедливость. Главным предметом теории справедливости выступает, по мнению Дж. Роулза, «базисная структура общества», которую он определяет как «способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации» [1. С. 22]. Под базисной структурой общества Дж. Роулз понимает целокупность основных политическо-правовых, социальных, экономических институтов, таких как, например, конституция, свобода слова, частная собственность, семья, которые конституируют жизненные перспективы человека, его предпочтения и ожидания, способы самореализации жизненных планов: «кем они надеются быть и как они надеются осуществить это» [Там же]. В основе построения теории справедливости Дж. Роулза мы находим не классическую онтологию субъекта, а онтологию интересубъективности. Человек, с точки зрения Дж. Роулза, – это не изолированная субъективность декартовского типа, человек изначально вовлечен во всякого рода институциональные практики, изначально является субъектом коммуникации, субъектом социального взаимодействия.

Таким образом, представленная базовая структура общества недвусмысленно указывает, что ее главной функцией, в интерпретации Дж. Роулза, будет приемлемое распределение как общественных благ, так и социального бремени, проистекающих из социальной кооперации. Следовательно, и принципы справедливости, которые являются целью теории Дж. Роулза, должны определить «спецификацию основных прав и обязанностей», а также способы «приемлемого распределения приоритетных благ», которые являются необходимым условием для реализации любого жизненного плана. К таковым он относит основные права и свободы, возможности самореализации человека, власть, уважение, авторитет, жизненные возможности, достоинство, благосостояние, доходы и пр.

Как видим, справедливость Дж. Роулз увязывает прежде всего с идеей распределения. Он сводит ее к распределительной справедливости Аристотеля, которая как раз и сопрягается со сферой регулирования и

распределения в рамках сообщества наличных благ как материального, так и символического характера. Справедливость предстает как процедура, устанавливающая, как пишет Роулз, «надлежащий баланс между конкурирующими целями... и... конкурирующими притязаниями на преимущества общественной жизни» [1. С. 24–25]. Именно справедливость в этом значении определяет горизонт исследования Дж. Роулза. Он полностью отдает себе отчет в том, что само понятие справедливости многозначно, т.е. предполагает и другие контексты актуализации. Например, когда речь идет о вознаграждении и наказании за какое-либо действие (ситуация, которая для повседневной жизненной практики, пожалуй, даже более значима, чем справедливость при распределении). Здесь значение понятия справедливости задается из горизонта соотнесения с несправедливым и увязывается с понятием заслуженного, а мы, тем самым, имеем дело с так называемой компенсационной справедливостью. Однако Дж. Роулз вполне намеренно абстрагируется от этих контекстов понятия справедливости и связанных с ним проблем, мотивируя это тем, что теория социальной справедливости – это «единственное основание для систематического осмысления этих более неотложных проблем» [1. С. 24], а «с подходящими модификациями такая теория даст ключ» к разрешению остальных проблем справедливости.

Теоретико-методологическую базу исследования Дж. Роулза составляют классическая либеральная традиция общественного договора и теория рационального выбора. Именно концепцию общественного договора Дж. Роулз апплицирует к проблеме справедливости и использует в качестве обоснования принципов социальной справедливости. Следуя традиции, заданной Дж. Локком и И. Кантом, он понимает общественный договор не как «реальное историческое событие» или «примитивное состояние культуры», а как чисто гипотетическую ситуацию договора, в ходе которого «свободные и рационально мыслящие субъекты, преследующие свои цели, выбирают принципы справедливого социального сообщества» [1. С. 26]. В конечном итоге проблема обоснования справедливости сводится Роулзом к рациональному выбору принципов, регулирующих социальную координацию и распределение полученных в ее результате общественных благ. Рациональный выбор представляет дискуссию, которая презентуется в аргументативном дискурсе, в ходе которого принципы оцениваются на предмет их рациональной приемлемости в ситуации договора, а целью является достижение согласия. Справедливость сводится к определению процедуры выбора принципов, которая должна быть максимально «честной», а это значит, что она не должна зависеть ни от каких случайных, исторических обстоятельств (природной, экзистенциальной и социальной фактичности). В этом контексте (ситуация договора как принятие решения) справедливость как честность для Дж. Роулза – это синоним беспристрастности и бескорыстия, субъектом выбора является чистый субъект, не обремененный страстями и предрассудками.

Ситуацию выбора Дж. Роулз эксплицирует при помощи понятий «исходное положение» и «занавес неведения», которые как раз и предполагают вынесение за

скобки фактичности субъектов выбора, обеспечивая отношения равенства и взаимности в правах и обязанностях между всеми участниками договора, которые в результате выберут самые честные принципы социальной справедливости. Заданные таким способом принципы справедливости не ограничены каким-либо социокультурным жизненным миром, напротив, выступают в качестве его трансцендентального условия и источника нормативности. Принципы справедливости Дж. Роулза, подобно первичным правилам Л.Г. Харта, являются основанием определения, критической оценки, т.е. своеобразным регулятивом нормативного действия. Они делают возможным анализ разнообразных эмпирических концепций блага, дают нам критерий, позволяющий провести их ревизию. Кроме того, принципы справедливости формируют идеал совершенно справедливого сообщества, который дает нам возможность критики и рационализации и даже требует «реформации или ликвидации, если они не справедливы» [1. С. 19] любой социальной конфигурации.

Итак, теория справедливости Дж. Роулза являет собой своеобразную попытку трансцендентального обоснования социального. Источником социальной нормативности является справедливость, которая необходимым образом коррелирует с рефлексивностью, способностью субъекта к рефлексивной деятельности, представленной Дж. Роулзом как способность формулировать, пересматривать и, главное, рационально следовать своим представлениям о благе. В результате рационального выбора субъекты придут к согласию и примут следующие два принципа. Первый принцип Роулз называет принципом свободы. Этот принцип предписывает, что «каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей» [1. С. 267]. Второй принцип имеет двухуровневую структуру, состоит из двух подпунктов: «социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно (а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших и (б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей» [Там же]. Первый подпункт (а) Дж. Роулз называет принципом различия, второй (б) – принципом равных возможностей. Сами принципы находятся в отношении жесткой координации друг к другу. Это отношение рассматривается как отношение «лексикографической» зависимости, она предполагает абсолютную приоритетность принципа свободы по отношению ко второму принципу в целом, это означает, что выполнение принципа свободы является необходимым условием выполнимости второго принципа. Кроме того, в рамках второго принципа имеет место приоритет равенства возможностей над принципом перераспределения социально-экономических благ. Получается, у Дж. Роулза неравенство допустимо и оправданно только и только в том случае, если неравное распределение благ способствует улучшению положения наименее удачливых в «лотерее природы».

Действительно ли принципы справедливости, сформулированные Дж. Роулзом в его теории справед-

ливости как честности, имеют безусловный характер и не связаны ни с какой конкретной идеей блага? Удастся ли самому Дж. Роулзу выдержать все условия, предъявляемые им самим в ситуации выбора к процедуре принятия принципов справедливости, и достигнуть требуемой беспристрастности? К сожалению, приходится признать, что Дж. Роулзу не удалось остаться полностью беспристрастным. Теория справедливости как честности предполагает как минимум идею абсолютной ценности личности, ее свободы и прав, прежде всего права на достойную самореализацию, которая является сутью либеральной идеологии, то есть либеральной идеей блага. И хотя в дальнейшем Дж. Роулз скорректировал свою позицию и увязывал принципы справедливости уже с определенной конфигурацией социальности – демократическими сообществами, – это не решает проблему.

Теорию справедливости Дж. Роулза активно подвергали критике даже сами либеральные мыслители. К примеру, М. Фридмен и Ф. Хайек полагали ошибочной интенцию Дж. Роулза увязывать понятие «справедливого» только и преимущественно с идеей распределения. Д. Белл критически рассматривал идею справедливого общества Дж. Роулза и вообще оценивал ее как попытку легитимации социалистического идеала. Не обошел своим вниманием теорию справедливости Дж. Роулза Ю. Хабермас, который, с позиции своей теории коммуникативного действия, принимая в расчет идеи устойчивости и развития справедливого общества, довольно подозрительно относится к «справедливости» Дж. Роулза как регулятору социальной коммуникации.

Наряду с традиционными философско-либералистскими схемами в игру вступают те ответвления философско-антропологической, феноменолого-экзистенциалистской, даже постструктуралистской мысли, что ранее не были замечены в качестве активных участников дискуссии по вопросам правового, морально-практического или социально-политического обеспечения человеческих прав и свобод.

Так, к выше обозначенному предмету прямо обращается философская герменевтика в лице П. Рикера. Право оказывается тематизировано со стороны привычных для герменевтической аналитики рикеровского образца установок на когнитивные, эпистемологические горизонты предпонимания и собственно понимания, на семантическое, интерпретативное усилие мысли, на интересубъективный характер опыта сосуществования субъекта понимания с другим.

В работе, увидевшей свет во Франции в 1995 г., собраны тексты, демонстрирующие интерес П. Рикера к феномену «справедливого». Когда последнее не ограничивается формой прилагательного и, следовательно, логического предиката, а оказывается, по словам автора, «возведенным на уровень существительного... и... в функции существительного позволяет осуществить гораздо больший охват исследуемого понятийного поля» [2. С. 185].

При этом сама тематизация «юридического», предполагающегося где-то между «нравственным» и «политическим», видится П. Рикеру как узаконивание, восстановление и торжество «мира» – в противополож-

ность «войне», выражением которой являются моральное насилие и политическое зло.

В тексте «Справедливого» обнаруживаются многочисленные ссылки и пересечения с авторами, так или иначе проявившими интерес к той референциальной сфере, которая очерчена идеей справедливости. П. Рикер не обходит вниманием ни Платона, ни Аристотеля, ни Т. Гоббса, ни И. Канта, ни Г.В.Ф. Гегеля. Авторы античных «Этик» интересуют его ничуть не меньше, чем поборники естественных человеческих прав и разумного общественного договора. Кроме того, П. Рикер уделяет значительное внимание судьбам «справедливого» и «правового» в политической философии новейшего времени: от Х. Аренд до М. Уолцера. Структурно-семиотический анализ идей справедливости и ответственности сопровождается ссылками на аналитических философов в лице П. Стросона, Л.Г. Харта, Д. Дэвидсона. Предсказуемо важной для П. Рикера оказывается позиция Э. Левинаса в вопросе о «заслуженном Другом». Однако главным предметом обсуждения становится теория справедливости Дж. Роулза, к одноименной книге которого П. Рикер возвращается на протяжении всего своего исследования.

К чести П. Рикера, в общем далекого в своем философском интересе от теории и практики правового позитивизма, следует воздать должное той скрупулезности, с которой он разбирает основные положения доктрины Дж. Роулза. Эта скрупулезность носит похвально-уважительный характер и придает рикеровской критике вид опять-таки уважительно-дискуссионного размежевания. Главная и основная претензия, обращенная к представленной Дж. Роулзом социально-философской объяснительной схеме, состоит в том, что так называемая «базовая структура общества», фигурирующая у Дж. Роулза в качестве объекта справедливости (в этом смысле, напомним, справедливость являет собой первую добродетель самого устройства взаимодействия социальных институтов), оказывается импликацией некой исходной ситуации, посредством которой заключен первичный договор общественного согласия. Ситуация эта мыслится как изначально *fair* (честная). «Тем самым, – пишет П. Рикер, – фикция исходной ситуации принимает на себя все бремя окончательного доказательства» [2. С. 69]. Эту черту П. Рикер мыслит общей для любой контрактуалистской логики.

Далее он приписывает Дж. Роулзу антиутилитаризм и антителиологизм, а также вполне ожидаемую дезонтологизацию в истолковании справедливого. Тезис о возникновении справедливого «благодаря размышлению при условии абсолютной честности», согласно П. Рикеру, только создает новые проблемы, среди которых П. Рикер числит, как минимум, следующие: «...что дает справедливость для ситуации размышления, благодаря которому может возникнуть соглашение о справедливом устройстве институтов? Вторая проблема: какие принципы можно выбрать в этой фиктивной ситуации размышления? Третья проблема: какой аргумент может убедить размышляющие стороны единодушно избрать роулзианские принципы справедливости, а не, скажем, какой-либо вариант утилитаризма?» [2. С. 71]. И хотя П. Рикер одобрительно отзывается о принципе самоограничения, которому теория справед-

ливости Дж. Роулза подвергает саму себя (по словам последнего, она престаёт быть «метафизической», т.е. годной для описания любой социальной общности) и поступает в распоряжение собственно либеральных (или конституционных) демократий, это не спасает дело. Теория справедливости Дж. Роулза демонстрирует откровенно формальный характер и слабо поясняет, как обеспечить равновесие между «справедливым» как формальным принципом структуры социальности и «свободным пространством для возможных выражений личной и коммунитативной жизни, не отмеченных в этом базовом институциональном отношении» [2. С. 83].

Не будучи, в строгом смысле, ни философом политики, ни философом права, ни даже моралистом, сам П. Рикер предлагает весьма эвристичную схему для проблематизации и концептуализации «справедливого». Она становится продолжением тех первичных интуиций, что сопровождают герменевтику, с чем бы та ни имела дела.

Так, П. Рикер обращается к семантике понятия ответственности, прекрасно понимая, что последняя теснейшим образом соотнесена со справедливостью. П. Рикер недоумевает по поводу многообразия и разноречия в терминологическом словоупотреблении «ответственности» в контекстах, выходящих за границы собственно «юридического». «В предельных случаях, — пишет он, — вы ответственны за все и вся» [2. С. 41]. П. Рикер увязывает эту тенденцию с полисемией глагола «отвечать». По его мнению, это обстоятельство делает «ответственность», в конце концов, принципом моральной философии. Опыт дальнейшего анализа позволяет П. Рикеру отследить семантические сдвиги и филиации как в направлении фундирующих «ответственность» понятий, так и сторону расширения и атрибуции близкого по смыслам референциального поля. В частности, П. Рикер привлекает смысловые возможности понятий «вменения» и «воздаяния», делая их первичными в отношении идеи ответственности. Одновременно, в теологической перспективе, идея вменения действия кому-либо и, тем самым, полагания его ответственным за свое действие заставляет говорить о «высшей справедливости». В дополнение П. Рикер подробно анализирует двойную — «космологическую и этическую» — артикуляцию идеи вменения у И. Канта. Пустое понятие трансцендентальной свободы как результат первой Критики, по мысли П. Рикера, ожидало своей аппликации на область практического. «Вторая Критика, — пишет он, — и вводит решающую связь между свободой и законом, связь, в силу которой свобода образует основание для бытия закона, а закон — основание для познания свободы. Только теперь свобода и вменяемость совпадают между собой» [2. С. 48]. В этой части своего исследования П. Рикер намеренно избегает деривации в отношении понятия «справедливого», однако именно в данном пункте логично ассоциировать «справедливое» с выше обозначенным совпадением.

Далее, принимая в расчет логику естественного права, П. Рикер обращается к проблематизации ответственности в аналитической и феноменолого-герменевтической традиции. В заслугу первой он ставит теорию аскрипции П. Стросона, которую оценивает

как одну из наиболее значительных попыток деморализовать понятия вменения, а следовательно, и ответственности, и справедливости: «...заслугой этой теории является то, что она открыта морально-нейтральному исследованию действия» [2. С. 51]. В то же время П. Рикер недвусмыслен в обозначении слабости «чистого» логического и семантического анализа: «В переходе от высказывания к высказываемому и в переходе от действия к действителю фигурирует проблематика, с которой невозможно справиться ресурсами какой бы то ни было лингвистической философии. Речь идет о смысле, сопрягаемом с ответами на вопрос *кто?* (кто говорит? кто действует? Кто рассказывает о *своей* жизни? Кто обозначает себя в качестве виновника, морально ответственного за свои поступки?)» [2. С. 52–53].

В предполагаемом «археологическом» — герменевтическом и экзистенциально-онтологическом — углублении в субъекта речи и поступка П. Рикер постулирует важность жизненных горизонтов, образующих цепочки личностных, сингулярных темпоральностей. В герменевтике рикеровского образца они носят как ретроспективный, так и перспективный характер. Так, возможная ретроспекция в качестве своего предела задействует моральную интенцию негодования, которая возникает, по мнению П. Рикера, при столкновении с несправедливым. Таким образом, личностная онтология «справедливого» и «несправедливого» формирует герменевтику первичного влечения и семантику, в нашем случае, интенции справедливого. Здесь нас встречают три важнейших тезиса.

Во-первых, эта семантика из области морального — как «желаемого» и в силу этого институционально слабо оформленного — перемещается в область юридического. По словам П. Рикера, моральная интенция негодования состоит «в смутном ожидании победы слова над насилием» [2. С. 14]. Где эта победа имеет место? Там, где, согласно П. Рикеру, «конфликт возводится на уровень судебного процесса, причем процесс этот, в свою очередь, центрирован вокруг словесных дебатов, начальная неопределенность которых обрывается речью, в которой высказывается право. Следовательно, в обществе — сколько бы насилия в нем ни оставалось и из-за происхождения этого общества и из-за его обычаев — существует место, где слово одерживает верх над насилием» [2. С. 12]. По мнению П. Рикера, то, что связано с институтом права, демонстрирует два основополагающих принципа: установление дистанции между преступлением и наказанием и появление на сцене «некоего третьего» (в лице самой юридической институции). Только так, как пишет П. Рикер, «справедливая дистанция, посредничество какого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливости, путем которой с самого юного возраста заставляло нас следовать наше негодование» [2. С. 14]. Иначе говоря, «справедливость» в горизонте юридического предстает как интенциональное образование и репрезентация особого положения дел, при котором будет произнесено слово, устанавливающее между конфликтующими сторонами справедливую дистанцию. То есть в аспекте, который сам П. Рикер обозначает как деонтологический, «справедливое отождествляется с законным» [2. С. 29].

Второй тезис, заслуживающий внимания в философской аналитике «справедливости», возвращает нас в область морали. Соотнесенность справедливого с благом у П. Рикера обнаруживает себя уже на стадии семантического анализа смещений в использовании «ответственности» в отношении объекта и субъекта последней. Этот моральный план размышлений об «ответственном» и «справедливом» П. Рикер прямо обосновывает ссылкой на Э. Левинаса «в связи с развертыванием интересубъективности в качестве важнейшей философской темы» [2. С. 60]. Когда П. Рикер, вслед за Э. Левинасом, делает источником морального предписания идею Другого, сдвиг семантики предиката ответственности, по его словам, становится переворачиванием: «...мы делаемся ответственными за ущерб, потому что вначале мы несем ответственность за другого» [2. С. 60]. Правда, и здесь формализм юридического образца дает о себе знать (П. Рикер постоянно подчеркивает смещение горизонтов правового и нравственного в опыте интроспекции «ответственности» и «справедливости»). Указанный формализм заявляет о себе в интерпретации фигуры Другого как *каждого*. Межличностное отношение здесь само предельным образом формализовано: «...сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может... выполнить задачу справедливости... Добродетель справедливости устанавливается на отношении дистанционности от другого... Другой сообразно дружбе есть *ты*; другой сообразно справедливости есть *каждый*...» [2. С. 16–17].

В моральной перспективе человеческого существования, которую сам Рикер обозначает как телеологию, оно осуществляется «в терминах желания и нехватки». «...Именно в терминах желания и нехватки можно говорить о стремлении к полной, осуществленной жизни. Эта связь между жизнью, желанием, нехваткой и осуществлением, — пишет П. Рикер, — образует уровень моральности» [2. С. 18]. Иными словами, справедливость в горизонте ее морального истолкования — очередной интенциональный объект, оправдательный в смысле удовлетворения базового желания совместной — благой — жизни с другими. В формулировке самого П. Рикера, «...в телеологическом плане стремления к благой жизни справедливое является аспектом благого, соотнесенного с другим» [2. С. 29].

Наконец, последний тезис рецепции «справедливого» у П. Рикера обретает вид «практической мудрости»

и, по его же словам, демонстрирует подлинный «трагизм действия», который так часто торжествует над теорией, юридическим предписанием и даже моральным влечением. Самому тяжелому испытанию, согласно П. Рикеру, подвергается понятие справедливого, когда оно артикулировано как «сингулярное решение, принятое в обстановке конфликта и неопределенности... на стадии применения нормы к ситуативной реализации суждения» [2. С. 29].

Здесь изначальное влечение обнаруживает себя в качестве того, что П. Рикер назовет «глубокой убежденностью», которой, по его словам, «...заканчивается путь поиска справедливости, начатый как стремление жить при правосудных институтах и ратифицированных правилами правосудия, процедурному формализму которых удастся гарантировать беспристрастность» [2. С. 26–27]. Последняя представляет собой еще одно институциональное наполнение «справедливости». Оно обращено к структуре настоящего в темпоральной организации субъекта и работает в направлении поддержания той самой «глубокой убежденности». П. Рикер прямо напишет: «Беспристрастное — это такая фигура, в которой воплощается идея справедливого в ситуациях неопределенности и конфликта или же — высказываясь до конца — в обычном или чрезвычайном режиме трагизма действия» [2. С. 29].

Таким образом, сетовать на отсутствие интереса к идее справедливости в актуальной философии не приходится. Прояснение заново вопросов свободы, ответственности, личностного самостояния и личностного выбора, общественного характера человеческого бытия и способов рационального управления им в условиях либеральных демократий предсказуемо фокусирует внимание на правовой и этической проблематике. Образно выражаясь, «после Освенцима» оказалось возможным не только писать стихи, но и философствовать о праве, несмотря на тот чудовищный масштаб, с каким оно было попираемо в течение предыдущего столетия. Тем убедительнее современная философская дискуссия по проблемам права демонстрирует неустранимость горизонта «справедливого» из сферы теоретического. Содержания ответственного философского мышления, как правило, изоморфны конфигурациям социального и жизненно практического, и именно последние нуждаются в «справедливом» как подлинном горизонте своего осуществления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ролз Дж. Теория справедливости / под ред. В.В. Целищева. Новосибирск : НГУ, 1995. 536 с.
2. Рикер П. Справедливое / пер. с фр. П. Скуратова, П. Хицкого. М. : Гнозис, 2005. 304 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 28 июня 2013 г.