

УДК 1(091)

DOI: 10.17223/1998863X/36/20

В.В. Петренко, И.А. Эннс

ВЛАСТЬ, ПРАВО И СПРАВЕДЛИВОСТЬ В АКТУАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ: ПРАВОСУДНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Представлена современная социально-философская редакция «справедливости» как рецепции аристотелевской идеи целевого и равного распределения. Проанализированы способы тематизации «справедливого» в социальной теории и политической философии. Выделены методологические основания анализа и репрезентации этого феномена как продолжения логики античной топик «справедливости». По мнению авторов статьи, дискурс справедливости обслуживает как область категоризации обязанностей и обязательств, так и сферу правоприменения.

Ключевые слова: власть, право, справедливость, социальная теория, политическая философия.

В книге «Справедливость. Как поступать правильно?» профессора Гарвардского университета М. Сэндела [1], ставшей бестселлером, на примерах огромного количества самых неожиданных ситуаций из жизни современного социума – от экономики, политики, финансовой сферы, отношений свободного рынка, расовой сегрегации и, конечно, судебного прецедента до дебатов по поводу суррогатного материнства, проблем инвалидов и использования стволовых клеток – в повестку дня вынесен старый вопрос о том, возможна ли социальная справедливость. Автор, как ожидалось, исследует границы применения этого предиката в условиях современных европейских демократий. Вывод, к которому он приходит, заставляет по-новому взглянуть на тот теоретический ресурс, с которым связано базовое представление о «порядке дискурса» справедливого устройства западной формы общежития.

Показательно, что, выбрав для анализа три ракурса рассмотрения справедливости: 1) как рост благосостояния; 2) как ценность свободы и автономии и 3) как «добродетель» и идею «благой жизни», М. Сэндел, подробно остановившись на первых двух, заканчивает свой фундаментальный экскурс в историю философского обоснования справедливости именно третьей ее трактовкой, восходящей к античным «этикам» и, главным образом, к аристотелевской постановке вопроса относительно справедливого как соответствующего способностям в распределении прав и в поиске конечной цели всей конфигурации общественных институтов [1. С. 32–33]. Одновременно, М.Сэндел возвращает нас к мысли Аристотеля о месте и значении «политического» как естественного горизонта нашего самовыражения и важнейшего аспекта «справедливого положения дел» [1. С. 235–236].

Социальная философия, избравшая своим предметом политические сущности, всегда задействует категории, демонстрирующие универсальный характер. Фундаментальное значение таких феноменов, как сознание, язык, ценность

и, наконец, власть, имеет выход, в первую очередь, в социальную онтологию. Но не менее важен эпистемологический ресурс обозначенных понятий.

Тема власти принципиальна для западной метафизики. *Абстрактное* полагание власти как предмета политического отношения обнаруживает себя в структуре большинства западноевропейских метафизических проектов – от Античности до настоящего времени. Этот концепт традиционно истолковывается как диспозиция волевого доминирования. Последнее, как правило, уравновешено рациональными доводами в пользу сдерживания эгоистических наклонностей индивида исходя из соображений необходимости и разумного принуждения. В то же время эмпирическое выражение власти – как игры господства и подчинения – всегда подчеркнуто *конкретно*. С последним обстоятельством вынуждены считаться современная политическая теория и философия социального анализа, т.е. объяснительные схемы, нацеленные на масштабные векторы силы в макросоциальном пространстве [2].

Классическая философия всегда совмещала горизонты политики, идеологии и нормативной аксиологии. Исполнение философией идеологической функции естественным образом упиралось в «надстраивание» специфического «*символического*» над логикой развертывания собственно философского мышления, часто – в выполнение прямого идеологического заказа. Причиной тому была претензия классической метафизики оставаться держательницей главных мировоззренческих акций, отвечать за единственно «правильную» интерпретацию мира, в сущности, утвердить ее как инвариантную. Добиваться поставленной цели следовало коротким путем – используя механизмы, наработанные социальными институтами, аккумулировавшими монополию на власть, монополию на политическое доминирование: речь шла о *макрополитической* структуре социальности, о тех институализированных властных образованиях, которые выражают позицию насилия и получают *правовое* закрепление в макросоциальном поле. Их обслуживают соответствующие дисциплинарные практики и идеологические дискурсы. Таким образом, устойчивая связь политической (к примеру, государственной) структуры и философии в отправлении последней своей идеологической функции обусловлена той версией в трактовке самой власти, которую мы можем обозначить как «hard» («жесткая») версия. Власть здесь представляет собой узаконенную асимметрию подчинения и принуждения. Как правило, так понимаемая власть демонстрирует себя открыто. Её легитимность держится на прозрачных для дискуссии общественных договоренностях, санкционированных со стороны общественного ценностного приоритета. В число таких абсолютных ценностей рано попадает *идея справедливого* экономического, политического и культурно-исторического устройства социального мира вообще. Именно она придает устойчивый характер социальной норматике и коррелирует с идеологией поступательного и последовательного прогрессизма.

Но возможна и другая интерпретация *властного*, а, следовательно, и насильственного отношения. Философия Новейшего времени демонстрирует иной подход в трактовке *политического* и предлагает иную версию теоретического представления «власти», ее сущности и дискурсивной артикуляции.

«Soft» («мягкая») стратегия в истолковании власти исходит из того обстоятельства, что власть проявляет себя ризоматически. Новая методология

анализа покоится на исследованиях микрофизики в производстве, осуществлении и эффектах власти. Одним из первых, кто отстаивал обозначенную методологическую оптику, был М. Фуко [3]. Его трактовка современной социальности в терминах «общества контроля» выводила власть из-под влияния однопорядковости и единообразия одного-единственного генерализирующего дискурса, релевантного классическому типу культуры, устройству социального мира и классическому строю мышления. М. Фуко реформирует смысл политического, политологического и историко-культурного исследования, дополняя его генеалогией. Развитие этой линии в истории философии второй половины XX – начала XXI в. уточняет фукинианскую модель, задействуя синтез метафизики и онтологии власти Ф. Ницше, дополненный идеей интенциональности Э. Гуссерля, структуралистским и постструктуралистским опытом анализа дискурса, а также новым – «ироническим» – истолкованием политики в духе С. Жижека и постфрейдовской аналитики бессознательного.

Актуальная постановка вопроса о власти имеет как минимум два следствия: 1) во-первых, она снимает зависимость любой диспозиции неравенства от политической поляризации в обществе, берущей начало в противостоянии крупных социальных образований, применительно к которым власть всегда распределена неравномерно; 2) во-вторых, в отношении самой власти новое ее видение означает утверждение принципа *локальности*. Власть *случайна*: это обстоятельство заставляет говорить об особой регулятивной функции так понимаемой власти. Генеалогический горизонт новой политологии учитывает обязательную *интенциональную* соотнесенность субъекта и тех социальных диспозиций, которые делают его членом сообщества. Французский философ истории П. Вен поясняет позицию М. Фуко как проводника этой новой методологии: «Субъект – не образующая инстанция, он сам образован так же, как и его объект, но тем не менее свободен реагировать, поскольку обладает свободой, и избирать стороннюю точку зрения, поскольку обладает мыслью» [4. С. 128]. Отныне – эмпирически – власть предстает как отдельные точки бифуркации отношений неравенства. Власть, по глубокому убеждению М. Фуко, рассеяна по отдельным регионам социального поля. Таких регионов – множество, и *право* – один из наиболее репрезентативных. Теперь философия права должна отразить новое существо идеологической функции в философском исполнении: философия не столько «производит» идеологии, сколько вскрывает «идеологические эффекты» (Ж. Бодри), дезавуируя замуфлированную репрессивность. Кроме того, в повестке дня оказывается задача ре/деконструкции механизмов конституирования субъекта, вписанного в порядок социального.

Принимая в расчет, что власть диффузного образца неравномерно закреплена в социальном поле, но именно она несет ответственность за возможности самопонимания и действия, в которых субъект артикулирует себя и с которыми напрямую себя ассоциирует, крайне важно сфокусироваться на таких социальных институциях и полях дискурса, где социальная норматика и субъективные предпочтения принимают форму внутреннего императива, личного убеждения, ведущего к добровольному и взаимно заинтересованному сотрудничеству. В отличие от агрессивного властного вызова и принуж-

дения подобные регионы социальности способны продемонстрировать позитивные эффекты диспозиций господства/подчинения. Более того, существуют социальные институции, прямой задачей которых является поддержание *справедливого* положения дел (к таковым может быть отнесена судебная и, в целом, правовая система). Каким же образом диспозитив насилия/диспозитив власти регламентирует порядок дискурса справедливости? *В частности, как работает идея правосудности в направлении инкорпорирования ценностей справедливого соотношения сил на уровне общественного и единичного субъектов?*

В книге «Размышления о неравенстве» Н. Больц иронически отзывается о справедливости как «самого себя оправдывающем идеале, который риторически отгородился от традиции и опыта» (Больц, 2014, 117), ссылаясь на К. Шмитта в том мнении, что «справедливое государство является врагом либерального правового государства» [5. С. 118].

Между тем вся история новоевропейской общественности держится идеи справедливости, видя в ней единственно достойную цель государственности и социальности вообще. Способы тематизации этой максимы однозначно указывают на ее западное происхождение, отсылая к древнегреческой редакции «справедливого» уже у Аристотеля. В «Никомаховой этике» [6] различение *уравняющей* и *распределяющей* справедливости, отсылающее к требованию целевого и равного распределения, является определяющим для будущего ракурса концептуализаций в сфере как политического, так и социального. Однако рецепция аристотелевской трактовки «справедливого» как *правосудного* и примыкание к этой идее в социальной теории и философии права шли непростым путем.

В этом смысле – как позиция «от противного» – вызывает интерес фигура Дж. Роулза. Его несомненной заслугой является возвращение в философско-правовой дискурс концепта справедливости как вполне самостоятельной темы для обсуждения. Опубликованная в 1971 году «Теория справедливости» [7], в которой Дж. Роулз резюмирует свои взгляды, не утратила актуальности и в настоящее время. Философская дискуссия вокруг проблем справедливости, свободы, власти и права неизменно отсылает к Дж. Роулзу.

В работе Дж. Роулз обращается к анализу заявленной проблемы и ставит задачу разработать теорию, которая включает не только определение общих принципов в понимании *справедливого*, но и их фундаментальное философское обоснование. Позиция Дж. Роулза оформляется в результате критики утилитаризма, и созданная теория «представляет альтернативу утилитаристской мысли вообще и, стало быть, ее различным версиям» [8. С. 34]. В полном согласии с кантианской аргументацией Дж. Роулз полагает, что «должное» содержит цель в себе самом, обладает самостоятельной ценностью и не предусматривает никаких внешних по отношению к себе целей – будь то идея общественного блага или эмпирические представления частного, единичного сознания. Теория справедливости не может быть построена на гетерономных основаниях: принципы справедливости носят безусловный характер; они не связаны никакими фактическими социальными или природными обстоятельствами.

Принимая во внимание многоаспектность феномена «справедливого», Дж. Роулз строго очерчивает предмет своего исследования – *социальная справедливость*. Тематизации подлежит «базисная структура общества», которую Роулз определяет как «способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации» [8. С. 22]. Под «базисной структурой» Дж. Роулз понимает целокупность основных политико-правовых, социальных, экономических институтов. К таковым он относит конституцию, свободу слова, частную собственность, семью. Они означивают жизненные перспективы индивидов, их преференции, ожидания, способы реализации жизненных планов: «кем они надеются быть и как они надеются осуществить это» [8. С. 22]. В основе теории Дж. Роулза – отнюдь не классическое метафизическое истолкование субъекта в его сущностном эйдетическом схватывании; скорее – онтология интерсубъективности. Человек здесь – не изолированный агент декартовского типа: он вовлечен в *различные* институциональные практики и выступает субъектом коммуникации и социального взаимодействия.

Так, представленная у Дж. Роулза базовая общественная структура предполагает, что ее главной функцией станет приемлемое распределение общественных благ и социального бремени, предусмотренных социальной кооперацией. Поэтому принципы справедливости должны определить «спецификацию основных прав и обязанностей». Способы «приемлемого распределения приоритетных благ» оказываются необходимым условием для реализации любого жизненного плана. К их числу Дж. Роулз относит основные права и свободы, механизмы самореализации, власть, уважение, авторитет, достоинство, благосостояние и т.п.

Итак, представление о справедливости Дж. Роулз увязывает с идеей распределения. На первый взгляд, он сводит ее к «распределительной справедливости» Аристотеля, сопряженной со сферой регулирования и распределения наличных благ как материального, так и символического порядка. Справедливость предстает как процедура, устанавливающая «надлежащий баланс между конкурирующими целями...и...конкурирующими притязаниями на преимущества общественной жизни» [8. С. 24–25]. В то же время Дж. Роулз солидарен с Аристотелем в том, что само понятие справедливости многозначно. К примеру, когда речь заходит о вознаграждении и наказании, значение понятия справедливости возникает из горизонта соотнесенности с *несправедливым*. Оно увязывается с понятием «заслуженного», и тем самым мы начинаем иметь дело с так называемой компенсационной справедливостью. Правда, Дж.Роулз намеренно абстрагируется от подобных и связанных с ними проблем. Для него теория социальной справедливости – это «единственное основание для систематического осмысления этих более неотложных проблем» [8. С. 24].

Теоретико-методологическая база, которой Дж. Роулз руководствуется в своем анализе, – классическая либеральная теория рационального выбора и общественного договора. Именно ее Дж. Роулз апплицирует на всю проблематику справедливости и использует в качестве принципиального обоснования. В духе Дж. Локка и И. Канта он понимает общественный договор

как исключительно гипотетическую ситуацию консенсуса, в рамках которого «свободные и рационально мыслящие субъекты, преследующие свои цели, выбирают принципы справедливого социального сообщества» [8. С. 26]. Таким образом, проблема обоснования сведена к рациональному выбору средств, регулирующих социальную кооперацию и распределение полученных на ее основе общественных благ. В свою очередь, рациональный выбор предполагает дискуссию, артикулированную в аргументативном дискурсе. В нем принципы оцениваются на предмет их рациональной приемлемости в ситуации договора. Целью выступает достижение согласия, а справедливость сведена к определению процедуры выбора. Последняя должна быть максимально «честной», что означает ее независимость от обстоятельств природной, социальной и экзистенциальной фактичности. В этом горизонте справедливость как «честность» – это беспристрастность и бескорыстие. В духе трансцендентального полагания субъектом выбора выступает некто, не обремененный страстями и предрассудками.

Ситуацию выбора Дж. Роулз описывает при помощи понятий «исходное положение» и «занавес неведения», которые выносят за скобки *фактичность самих субъектов*, обеспечивают отношения равенства и взаимности в правах и обязанностях. Эти принципы не ограничены 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, т.е. регулятивом нормативного действия. Они делают возможным (1) анализ эмпирических представлений о благе; (2) дают критерий, позволяющий провести их теоретическую ревизию; эти же принципы (3) формируют идеал совершенно справедливого сообщества и (4) обеспечивают рациональную критику, требуя «реформации или ликвидации» любой социальной конфигурации [8. С. 19].

В противоположность Аристотелю теория справедливости Дж. Роулза является попыткой трансцендентального обоснования социального. Источником социальной нормативности является *справедливость*, которая коррелирует с рефлексивностью, т.е. с аналитической способностью субъекта. У Дж.Роулза это – способность формулировать собственное представление о благе, менять его в силу необходимости и рационально ему следовать. В результате такого осознанного выбора субъекты приходят к согласию. В сущности, они принимают некие «постулаты договоренности». *Первый* из них Дж. 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» [8. С. 267]. *Второй* имеет двухуровневую структуру и состоит из следующих 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» [8. С. 267]. Подпункт (а) Дж. Роулз называет «принципом различия», подпункт (б) – «принципом равных возможностей». Сами принципы находятся в отношениях жесткой координации, которую

Дж. Роулз рассматривает как отношения «лексикографической» зависимости. Так постулируется абсолютный приоритет принципа свободы. Это означает, что следование принципу свободы выступает неизменным условием выполнимости второго принципа. В рамках второго принципа перед нами – приоритет равенства возможностей над принципом перераспределения социально-экономических благ. Поэтому у Дж. Роулза неравенство допустимо и оправдано тогда и только тогда, когда неравное распределение улучшает положение тех, кто менее удачлив в «лотерее природы».

Нелишне задаться вопросом, действительно ли принципы справедливости, сформулированные Дж. Роулзом как выражение «честности», носят безусловный характер и не связаны ни с какой конкретной идеей блага? Удастся ли самому Дж. Роулзу выдержать все «условия безусловного», предъявляемые им к ситуации выбора, к процедуре принятия справедливого решения? Как раз справедливости ради приходится признать, что Дж. Роулз не остался полностью беспристрастным. Его теория уязвима в той части, где она эксплуатирует, в сущности, трансцендентальную идею абсолютной ценности личности. Как известно, личностная свобода и суверенное право – краеугольный камень либеральной идеологии; в философском смысле – имея в виду метафизику Нового времени – это и есть основание европейской современности. И хотя Дж. Роулз делает попытку скорректировать свою позицию, увязывая принципы справедливости с *определённой* конфигурацией социальности – демократическим устройством европейского коммьюнити – это не решает проблемы обоснования.

В этом пункте Дж. Роулза активно критиковали сами либеральные мыслители. Так, М. Фридмен и Ф. Хайек считали ошибкой его идею увязывать понятие *справедливого* только с принципом распределения. Д. Белл скептически оценивал модель справедливого общества у Дж. Роулза, трактуя ее как попытку реабилитации социалистического идеала. Не остался в стороне и Ю. Хабермас. Он с подозрением отнёсся к «справедливости» Дж. Роулза как регулятору социальной коммуникации. Похожий скепсис разделяет Ф. Анкерсмит, когда на примере философии естественного права XVII–XVIII вв., исключившей *историю* из политической мысли, доказывает, что любая попытка создать такую *внеисторическую* философию обречена на провал: «Как и современная политическая философия, – пишет он, – историческая реальность отказалась скрываться за “занавесом неведения” Роулза» [9. С. 46].

В результате традиционные философско-либералистские схемы обнаружили лагуну. Удержать во что бы то ни стало трансценденталистскую оптику представления наиболее значимых в мировоззренческом, а, значит, в философском отношении сущностей и целеполаганий не удалось. Не удалось вывести их из-под удара той методологии, что обнаружила недостаточность и неэффективность классической трансценденталистской логики. Ее дефицит обозначил себя при обсуждении тем, где пресловутый исторический/ генеалогический подтекст открыто указывал на подвижность тематического горизонта схватывания таких сущностей, как «власть», «право», «справедливость» и сам «субъект». В итоге, классическая *внеисторическая* схема трансцендентального обоснования оказалась дополнена феноменолого-

экзистенциалистской и даже постструктуралистской аналитикой «субъективного» и «социального». Так, к теме *справедливости* прямо обращается философская герменевтика в лице П. Рикера [10]. Социальная справедливость оказывается тематизирована со стороны привычных для герменевтической методологии установок на когнитивные/эпистемологические горизонты предпонимания и, собственно, понимания.

В работе, увидевшей свет во Франции в 1995 году, собраны тексты, демонстрирующие интерес автора к феномену «справедливого». Последнее не ограничивается формой прилагательного и, следовательно, логического предиката, а оказывается, по словам самого П. Рикера, «возведенным на уровень существительного...и...в функции существительного позволяет осуществить гораздо больший охват исследуемого понятийного поля» [11. С. 185]. Следует добавить, что П. Рикер изначально вводит «справедливое» в контекст *юридического*, которое он трактует как срединное между *нравственным* и *политическим*. В целом *юридическое* видится П. Рикеру восстановлением и торжеством «мира» в противоположность «войне».

В тексте «Справедливого» обнаруживаются многочисленные пересечения с авторами, так или иначе проявившими интерес к этой сфере. П. Рикер не обходит вниманием Платона, Аристотеля, Т. Гоббса, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля. Авторы античных «Этик» интересуют его не меньше, чем поборники естественных человеческих прав. В равной степени П. Рикер отслеживает судьбу «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. Строссона, Л.Г. Харта и Д. Дэвидсона. Важной для П. Рикера оказывается позиция Э. Левинаса в вопросе о «заслуженном Другом». Но главным предметом обсуждения становится теория справедливости Дж. Роулза, к которой П. Рикер возвращается на протяжении всего исследования. Следует отдать должное той скрупулезности, с которой П.Рикер это делает: его критика носит характер уважительно-дискуссионного, но принципиального размежевания.

Главная претензия, обращенная к социально-философской схеме Дж. Роулза, состоит в том, что так называемая «базовая структура общества» является импликацией вполне определенной ситуации, посредством которой заключен первичный договор общественного согласия. Эта ситуация у Дж. Роулза мыслится как изначально *fair* (честная). «Тем самым, – замечает П. Рикер, – фикция исходной ситуации принимает на себя все бремя окончательного доказательства» [11. С. 69]. Подмеченную черту П. Рикер находит общей для любой контрактуалистской логики. В итоге, он приписывает Дж. Роулзу антиутилитаризм, а также ожидаемую дезонтологизацию в истолковании справедливого. Тезис о возникновении *справедливого* «благодаря размышлению при условии абсолютной честности», согласно П. Рикеру, создает новые проблемы. Среди них П. Рикер выделяет 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?» [11. С. 71]. И хотя П. Рикер одобрительно отзываясь о принципе самоограничения, которому теория справедливости Дж. Роулза подвергает себя, когда поступает в распоряжение либеральных демократий, это не исправляет ситуацию. Теория Дж. Роулза, по мнению П. Рикера, демонстрирует откровенно формальный характер. Она слабо поясняет, что обеспечивает равновесие между справедливым как формальным принципом структуры социальности и «свободным пространством для возможных выражений личной и коммунитарной жизни, не отмеченных в этом базовом институциональном отношении» [11. С. 83].

Не будучи политологом или философом права, П. Рикер все же предлагает эвристичную схему для проблематизации и концептуализации «справедливого», в том числе и в правовом поле. Его анализ наследует тем первичным интуициям, которые характеризуют герменевтику вообще, и, в конечном итоге, продолжает логику исследования справедливости, заимствованную у аристотелевской трактовки «правосудности» как *практического* знания и умения, как риторики, ищущей «серединности» и «умеренности».

П. Рикер обращается к семантике «ответственности», имея все основания полагать, что последняя тесным образом связана со «справедливостью». Он недоумевает по поводу разнобоя в терминологическом словоупотреблении «ответственности» в контекстах, выходящих за границы юридического языка описания. «В предельных случаях, – отмечает он, – вы ответственны за все и вся» [11. С. 41]. П. Рикер увязывает такую практику с полисемией глагола «отвечать»: именно это обстоятельство так часто делает «ответственность» принципом моральной философии. Дальнейший анализ позволяет П. Рикеру отследить семантические сдвиги фундирующих «ответственность» понятий. По его мнению, в большинстве случаев мы имеем дело с расширением близкого по смыслу референциального поля. П. Рикер исследует смысловые возможности понятий «вменения» и «воздаяния», делая их первичными в отношении принципа ответственности. Так в теологической перспективе идея вменения действия кому-либо и тем самым полагание его ответственным за что-либо заставляет говорить о «высшей справедливости». Здесь П. Рикер подробно анализирует двойную – «космологическую и этическую» – артикуляцию идеи вменения у И. Канта. Пустое понятие трансцендентальной свободы, 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» [11. С. 48]. П. Рикер намеренно избегает деривации в отношении понятия «справедливого», однако в данном пункте логично ассоциировать «справедливое» с вышеобозначенным совпадением.

Опираясь на логику естественного права, П. Рикер обращается к проблематизации ответственности в аналитической и феноменолого-герменевтической традиции. В заслугу первой он ставит теорию аскрипции П. Строссона. Он оценивает ее как значительную попытку лишить понятие «вменения» этической нагруженности, а, следовательно, и коннотат «ответственности» и «справедливости»: «Заслугой этой теории является то, что она открыта мо-

рально-нейтральному исследованию действия» [11. С. 51]. В то же время П. Рикер недвусмыслен в обозначении дефицитов «чистого» логического и семантического анализа: «В переходе от высказывания к высказывающемуся 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?*)» [11. С. 52–53].

В своем «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/ретенциальный, так и перспективный/протенциальный характер. Например, возможная ретроспекция задействует моральную интенцию негодования, которая, по мнению П.Рикера, возникает при столкновении с несправедливым. Так, личностная онтология «справедливого» и «несправедливого» формирует герменевтику первичного влечения и семантику *интенции справедливого*.

Первый позитивный тезис П. Рикера говорит нам, что эта семантика из области «морального» – как *желаемого* и институционально слабо оформленного – перемещается в область «юридического». Моральная интенция негодования состоит «в смутном ожидании победы слова над насилием» [11. С. 14]. Где же возможна такая победа? Там, где, согласно П. Рикеру, «конфликт возводится на уровень *судебного процесса* (курсив наш. – В.П., И.Э.), причем процесс этот, в свою очередь, центрирован вокруг словесных дебатов, начальная неопределенность которых обрывается речью, в которой высказывается *право* (курсив наш. – В.П., И.Э.). 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» [11. С. 12]. То, что связано с институтом права, демонстрирует две важные черты: 1) во-первых, установление дистанции между преступлением и наказанием и 2) во-вторых, появление на сцене «некоего третьего» (в лице самой юридической институции). Только так, полагает П. Рикер, «справедливая дистанция, посредничество какого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливого, путем которого с самого юного возраста заставляло нас следовать наше негодование» [11. 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. Здесь «справедливое отождествляется с законным» [11. С. 29].

Второй тезис в рикеровской аналитике *справедливости* возвращает нас в область морали. Соотнесенность «справедливого» с «благим» обнаруживает себя на стадии семантического анализа смещений в использовании понятия «ответственности» в отношении объекта и субъекта последней. Моральный план размышлений об «ответственном» и «справедливом» П. Рикер обосно-

вызывает ссылкой на Э. Левинаса «в связи с развертыванием интерсубъективности в качестве важнейшей философской темы» [11. С. 60]. Вслед за Э. Левинасом П. Рикер делает источником морального предписания идею Другого. Сдвиг семантики предиката ответственности оказывается переворачиванием: «...мы делаемся ответственными за ущерб, потому что вначале мы несем ответственность за другого» [11. С. 60]. Однако формализм юридического образца дает о себе знать (П. Рикер постоянно подчеркивает смешение правового и нравственного горизонтов в опыте сопоставления «ответственности» и «справедливости»). Указанный формализм заявляет о себе в интерпретации фигуры Другого как *каждого*. Межличностные отношения сами предельным образом формализованы: «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*...» [11. С. 16–17]. Мы видим, как дает о себе знать привычка к трансцендентальному обоснованию права. Единственно благодаря ему оказался возможен проект европейской современности.

В этической перспективе, которую сам П. Рикер обозначает как телеологию, человеческое существование протекает «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, – настаивает П. Рикер, – образует уровень моральности» [11. С. 18]. *Справедливость* в горизонте нравственного 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, соотносительного с другим» [11. С. 29].

Наконец, заключительный тезис рецепции «справедливого» у П. Рикера обретает вид «*практической мудрости*» и демонстрирует подлинный «*трагизм действия*», который так часто торжествует над теорией, юридическим предписанием и даже моральным влечением. Этот тезис особенно важен. Здесь аристотелевская идея правосудности заявляет о себе с неукоснительной неизбежностью. (По словам Н. Больца, юристы должны размышлять о справедливости в горизонте времени точно так же, как это делают философы, размышляющие о бытии [5. С. 265]). Согласно П. Рикеру, самому тяжелому испытанию понятие справедливого подвергается, когда оно артикулировано как «сингулярное решение, принятое в обстановке конфликта и неопределенности...на стадии применения нормы к ситуативной реализации суждения» [11. С. 29].

Изначальное влечение обнаруживает себя в качестве того, что П. Рикер называет «глубокой убежденностью». Ею «заканчивается путь поиска справедливости, начатый стремлением жить при правосудных институтах и ратифицированный правилами правосудия, процедурному формализму которых удастся гарантировать беспристрастность» [11. С. 26–27]. «Беспристрастность» являет еще одно *интенциональное наполнение* «справедливости». Оно обращено к структуре настоящего в темпоральной организации субъекта

и работает на поддержание той самой «глубокой убежденности». П. Рикер поясняет: «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» [11. С. 29]. «Беспристрастность» как интенция сознания у П. Рикера прекрасно корреспондирует с трактовкой «справедливого» Н. Больца. Для последнего «справедливость» перестает быть ценностью, становясь оценкой оценки, чему способствует рефлексивный характер самой идеи справедливого. Этот рефлексивный горизонт поддержан требованием определенного устройства социальной организации и социального распределения. Н. Больц высказывается предельно откровенно: «Смелость гражданина выражается в том, что он ищет свою идентичность в ритуальном поддержании социальной ситуации, находит свое достоинство с помощью институций в потреблении и признает в функционирующей социальной системе современный эквивалент справедливости» [5. С. 264]. И далее: «...тем самым поддерживается античная идея справедливости, воплощенная в верности. Обращение к древним грекам избавляет от ценностных фантомов, которые мешают рассмотрению современного общества» [5. С. 265].

Так прагматический поворот» в духе Л. Болтански и Л. Тевено [13] в социально-философских исследованиях справедливости последнего времени возвращает нас к логике Аристотеля, транскрибированной М. Сэнделом [13] и Н. Больцем [5]. К идее справедливого целевого и равного распределения человеческого ресурса. М. Сэндел дефинирует эту логику как «нарративную интерпретацию субъектности» [1. С. 283]. Идея состоит в том, чтобы увидеть и принять общественную жизнь как благою саму по себе и «саму в себе» – без боязливых оглядок на трансцендентное целеполагание, вынесенное за скобки актуальной социальности: «Аристотель не считает возможным размышлять о справедливости в отрыве от размышлений о смысле распределяемых обществами благ: должностей, почестей, прав и возможностей...Если размышления о моем благе сопряжены с размышлениями о благе сообществ, с которыми связана моя идентичность, то стремление к нейтральности может быть ошибочным (это прямой выпад против новоевропейского абстрактного либерализма и абстрактной «честности» Дж. Роулза. – *В.П., И.Э.*). Размышлять о справедливости, «не размышляя при этом о благой жизни, пожалуй, невозможно – и даже нежелательно» [1. С. 284]. Думается, в сходных обстоятельствах Аристотель когда-то называл человека политическим животным, а современные авторы рассматривают общественную дискуссию по вопросам политического и гражданского жизнеустройства как действенный инструмент властного вмешательства для обеспечения идеала солидарности, как того требует демократический проект. В этих условиях задачей философской критики становится анализ порядка, функционирования и технического совершенствования всей совокупности общественных институтов и социальных агентов в направлении лучшего/справедливого распределения власти, общественных благ и свобод, в чем особое – инструментальное – содействие призван оказать институт права.

Литература

1. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 352 с.
2. Манн М. Власть в XXI столетии: беседы с Джоном А. Холлом. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 208 с.
3. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.
4. Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб.: Владимир Даль, 2013. 195 с.
5. Болъц Н. Размышление о неравенстве. Анти-Руссо. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 270 с.
6. Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. 830 с.
7. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
8. Роулз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. 536 с.
9. Анкерсмит Ф.П. Политическая репрезентация. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 288 с.
10. Ricoeur P. Le Jucte I, II. Paris, Edition Esprit, 1995, 2001.
11. Рикер П. Справедливое. М.: Гнозис; Логос, 2005. 304 с.
12. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
13. Sandel M.J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Petrenko Valeria V. – Tomsk State University; West Siberian branch «Russian University of Justice» (Tomsk, Russian Federation). DOI: 10.17223/1998863X/36/20

Enns Irina A. – Tomsk State University; West Siberian branch «Russian University of Justice» (Tomsk, Russian Federation). DOI: 10.17223/1998863X/36/20

POWER, LAW AND JUSTICE IN THE CONTEMPORARY SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THEORY: JUSTNESS AS THE FOUNDATION OF EUROPEAN MODERNITY

Keywords: power, law, justice, social theory, political philosophy

The article presents the contemporary socio-philosophical edition of "justice" as the reception of Aristotelian ideas of the purposeful and equal distribution. Ways of a tematization of the "justice" in the social theory and political philosophy are analyzed. Identified three ways in consideration of a justice in the social theory and political philosophy: justice as growth of a welfare, justice as the value of freedom and autonomy and justice as "virtue" and the idea of "the good life". The methodological bases of the analysis and representation of this phenomenon are noted as continuations of logic of ancient topics of "justice". The base for the modern social and philosophical theory is the idea of Aristotle on justice as the ultimate goal of the state and social in general. The political appears as the natural horizon of any self-expression and the most important aspect of a fair situation. The contemporary philosophical discussion on problems of the right shows not eliminability of the horizons "justice" from the scope of the theoretical. According to the authors, the discourse of justice serves as an area of categorization of duties and obligations, and the sphere of right applications.

References

1. Sendel, M. (2013) *Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no?* [Justice. How to do the right thing?]. Translated from English A. Kalinin. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber.
2. Mann, M. (2014) *Vlast' v XXI stoletii: besedy s Dzhonom A. Kholloom* [Power in the 21st Century: Conversations with John Hall]. Translated from English by K. Bandurovsky. Moscow: HSE.
3. Foucault, M. (1996) *Voľya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The will to truth: Beyond the knowledge, power and sexuality]. Translated from French. Moscow: Kastal'.
4. Wen, P. (2013) *Fuko. Ego mysl' i lichnost'* [Foucault. His thinking and personality]. Translated from English by P. Shestakov. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
5. Bolz, N. (2014) *Razmyshlenie o neravenstve. Anti-Russo* [Thinking about inequality. Anti-Rousseau]. Translated from German by A. Zhenin. Moscow: HSE.

6. Aristotle. (1984) *Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Collected Works. In 4 vols]. Vol. 4. Moscow: Mysl'.
7. Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
8. Rawls, J. (1995) *Teoriya spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Translated by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk State University.
9. Ankersmit, F.R. (2012) *Politicheskaya reprezentatsiya* [Political representation]. Moscow: HSE.
10. Ricoeur, P. (1995, 2001) *Le Juste I, II* [The Just, I, II]. Paris: Edition Esprit.
11. Ricoeur, P. (2005) *Spravedlivoe* [The Juste]. Translated from French. Moscow: Gnozis; Logos.
12. Boltanski, L. & Thevenot, L. (2013) *Kritika i obosnovanie spravedlivosti: Ocherki sotsiologii gradov* [Criticism and Justification of Justice: Essays in Sociology Castles]. Moscow: NLO.
13. Sandel, M.J. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.