

КОНКУРСНАЯ РАБОТА

На тему:

Истина и справедливость
(Справедливость с позиций интуитивизма)

*Понимать справедливость как
естину*

Москва
2013

Содержание

Введение С.2.

I. Основа теорий справедливости: справедливость как идеальное начало С.11

- 1) Мнимая оторванность отвлеченно-идеального бытия от конкретно-идеального бытия С.8.*
- 2) Рождение невременной идеи во времени С.9*
- 3) Общее и единичное. Интуитивизм С.9*
- 4) Процесс познания справедливости: некоторые аспекты С.11*
- 5) Объективность справедливости как ценности С.13*
- 6) Прагматизм теории справедливости С.13*

II. Материальное содержание справедливости С.14

- 1) Субстанциальный деятель С.15*
- 2) О давлении структур на субъекта справедливости С.16*
- 3) О воздействии психологических склонностей на формирование теории
С.16*
- 4) Некоторые итоги предшествующего рассмотрения С.17*
- 5) Воля к власти как условие справедливости С.18.*
- 6) Справедливость как фундамент политической общности С.20.*

Заключение С.24

Введение

Справедливость неисчерпаема в своих проявлениях, как неисчерпаемы формы общественной связи. Описание справедливости с указанием на эти формы безусловно необходимо; однако, судьба таких описаний различна – одни сданы в архив уже с момента их появления, другие, подобно классификации Аристотеля, – сохраняют свою теоретическую значимость несмотря на века, прошедшие с их создания.

Однако, во-первых, обобщение эмпирии всегда ограничено, в силу недостаточности доступных средств познания; во-вторых, может производиться с опорой на латентно имеющуюся теорию, спорную по существу. В целом, мы имеем работы о справедливости, где затронуто множество сюжетов, но меньше всего сказано *о самой* справедливости. Они оставляют наши надежды обманутыми.

Это надежды на знание о том, что *есть* справедливость. На пути исследования мы хотим искренности и простоты – настолько, чтобы отречься от вынесения необоснованного суждения и не задавать вопросов, которые заведомо не имеют ответа.

Мы полагаем, что реальность идет нам навстречу, и мы знаем больше, чем мы думаем, что знаем. Ясность наших интуиций порой настолько сильна, что ослепляет нас.

Совладать с этим светом, значит выяснить, насколько мы можем доверять себе. За ответом на вопрос о пределах познания последует теория справедливости.

* * *

Теория справедливости не существует в отрыве от эпистемологии. Так и деонтология И. Канта, положенная в основу «Теории справедливости» Дж. Ролза, опирается на эпистемологическую позицию, изложенную в «Критике чистого разума». Из нее вытекает ноуменальность субъекта справедливости, критикуемая М.Дж. Санделом, и, по его мнению, не преодолеваемая привнесением условий справедливости, почерпнутых у Юма¹.

«Деонтология с юмовским лицом»² не позволяет «иметь либеральную политику без метафизических затруднений»³. Сандел выдвигает следующую критику этой концепции:

- (1) «Ни право, ни благо не допускают волюнтаристского вывода, предполагаемого деонтологией. [...] При "выборе исключительно на основе предпочтений" (purely preferential choice) происходит не столько выбор целей, сколько подбор для уже Существующих желаний⁴». Отсюда, субъект не освобожден, но «обескровлен»: если бы он был абсолютно свободен, затруднение состояло бы в том, что невозможно сделать выборку из ничего. По мнению Сандела, однако, мы абсолютно несвободны: «независимость деонтологического субъекта – это либеральная иллюзия. Она означает глубокое непонимание «социальной» природы человека, непонимание того, что мы «полностью» обусловленные существа»⁵.

¹Сандел М. Дж. Либерализм и пределы справедливости. Режим доступа: <http://musa.narod.ru/sand.htm> (дата обращения: 11.06.13)

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

- (2) Деонтологическое я (как мы находим его у И. Канта) не способно обладать достоинством, поскольку оно «бедно» (не наполнено содержанием).
- (3) Принцип дифференциации предполагает, что «все наши достоинства только случайным образом оказались нашими, а в конце принимается, что эти достоинства образуют общее достояние и общество имеет преимущественное право на их плоды»⁶.

Это ведет к диктату институтов и умалению свободы.

Признавая эту критику, мы не можем, между тем, разделить позицию коммунитаризма, отвергающую независимость я, отличного от его ценностей и целей⁷, мы не можем признать тотальной несвободы субъекта, – аспект, который принимает и Р. Рорти. Мы считаем, что разделение между свободой и свободой воли должно быть акцентировано.

Также, усматривая слабость обезличенной этики долга, (прекрасно описанную С.Л. Франком в работе «Крушение кумиров»), мы не склонны думать, что основанием решения вопроса о справедливости может стать этика, основанная на симпатических чувствах человека.

Но мы и не можем согласиться с кантовским конструктивизмом, признающим моральный закон *не открытием теоретического разума, но вердиктом практического разума, продуктом чистой воли*⁸, рассматриваемой *в отрыве от мира*. Такое положение не соответствует нашей аксиологической интуиции.

Также идея «достоинств, как общего достояния» есть вечное хождение по кругу, не дающее ответа на вопрос о происхождении ценностей. Взаимовлияние социальных агентов и структур не объясняет интуиции ценности справедливости.

Все это говорит о недостаточности деонтологической этики и концепции субъекта, ведущей к выведению справедливости из воли, теоретически висящей в воздухе, – воли субъекта, знающего только феноменальный мир.

Но как указывает Ю.Хабермас, нам не следует отказываться от притязаний на истину⁹: универсализм наших суждений оправдан, и он не есть следствие претензий на знание окончательной истины.

Мы приходим к тому, что теория справедливости при сохранении базовых интуиций деонтологии должна учитывать и указанную выше критику.

Для этого необходим пересмотр гносеологической концепции И.Канта в духе устранения самого постулата о двух мирах – мире феноменов и мире ноуменов.

Такое решение вопроса приводит нас к рассмотрению справедливости с позиций эпистемологической теории интуитивизма. Этот интуитивизм не имеет ничего общего с критикуемым Дж. Ролзом в «Теории справедливости»¹⁰.

Эпистемология интуитивизма лежит в основе системы идеал-реализма Н.О. Лосского. Данная теория на онтологическом уровне анализа связывает тождественное я со всем богатством содержаний *объективно реального мира*.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций*. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. С.222.

¹⁰ Часть I. Теория. / Глава I. Справедливость как честность. / п. 7. Интуитивизм. См.: Ролз Д. *Теория справедливости*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1995. 511 с.

Отсюда, осуществляется совмещение двух моментов:

(1) Я «дано до всех своих целей»¹¹, за исключением стремления к выбору таковых (в итоге – к полноте бытия).

(2) Однако, я не создает эти цели и ценности «из ничего». Когда я следует справедливости или познает ее, оно *располагает в сознании объективным миром*, который в своем значении для него предстает как ценность.

Показать, что справедливость является частью объективного мира, значит раскрыть ее через анализ структуры бытия, что и предпринято в настоящей работе.

Объективность справедливости означает, что субъект ее не является полностью детерминированным, как и совершенно свободным от мира.

Мы считаем, что объективность справедливости может быть прояснена в полной мере только через признание ее идей – предметно-сущей потенциальностью.

* * *

Настоящее исследование представляет собой опыт рассмотрения специфики справедливости с позиций интуитивизма. Тогда как само идеал-реалистское учение, сформулированное Н.О. Лосским, представляет собой целостную систему мировоззрения, опирающуюся на интуитивистскую онтоэпистемологическую позицию, нам представляется, что многие смелые гипотезы мыслителя в области онтологии и эпистемологии могут быть разработаны далее – уже в приложении к сфере политического, которую философ не подвергал тщательному исследованию, ограничиваясь вопросами этики.

Объектом настоящего исследования выступает справедливость. **Предметом** – ее специфика с позиций интуитивизма.

Проблема исследования заключается в сложности опознания объективного значения справедливости. Между тем, мы полагаем, что придание справедливости субъективного статуса не является ни теоретически доказанным, ни практически оправданным и не может являться альтернативой реалистскому пониманию справедливости, акцентирующему объективное значение объекта исследования.

Таким образом, мы выступаем против радикального эмпирицизма и ценностного скептицизма. Также мы отвергаем существование независимого от субъекта справедливости порядка моральных фактов.

Мы признаем, что связующая сила нормативных высказываний о справедливости опирается на обоснованное интесубъективное их признание¹². Однако, мы полагаем, что обязательность таких высказываний возможна только через признание их эпистемического статуса. В настоящей работе он обосновывается с позиций *интуитивизма*.

Наметим эскизно основные положения работы.

¹¹ Сандел М. Дж. Либерализм и пределы справедливости. Режим доступа: <http://musa.narod.ru/sand.htm> (дата обращения: 11.06.13)

¹² См.: Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.

(1) **Объективность** статуса справедливости утверждается вопреки установке радикального эмпирицизма на ее субъективацию.

Хотя такая установка основывается на верном указании *логического разрыва между фактами и ценностями*, и, соответственно, невозможности вывода должного из сущего, самое преодоление проблемы как движение в направлении релятивизма, признается нами, по меньшей мере, дискуссионным. По нашему мнению, такое решение вопроса вызвано разочарованием в попытках разрешения эпистемологических сомнений, почвой которых является философская традиция, полагающая трансцендентность объекта познания сознанию познающего субъекта.

Наше рассуждение о справедливости также опирается на результаты критического анализа данной эпистемологической позиции, наиболее ярко выраженной в философии И.Канта.

Мы придерживаемся направления критики, послужившего основанием для такого оригинального учения в теории познания как *интуитивизм*. В целом, для обоснования нашей позиции мы опираемся на учение идеал-реализма Н.О. Лосского.

(2) В общих чертах, **идеал-реализм** – это философская система, полагающая в основу реального (пространственно-временного) бытия – идеальное. **Залогом объективности справедливости является принадлежность объекта исследования к сфере идеального бытия.** Последнее наличествует в двух формах – отвлеченно-идеального бытия и конкретно-идеального бытия.

(3) Когда мы говорим о понимании справедливости с точки зрения **реализма**, то под последним подразумеваем онтоэпистемологическую позицию, признающую **«реальное и независимое от сознания существование каких бы то ни было объектов и сущностей»**¹³. В нашем исследовании это объект, имеющий *идеальную природу*. Так, мы отталкиваемся и от выводов, данных в рамках аналитической философии; именно – *онтологической концепции формального реализма*, признающей приоритет онтологии над эпистемологией¹⁴.

(4) Феноменологический анализ справедливости (т.е. до-теоретическое ее рассмотрение) показывает, что объект исследования включает два взаимосвязанных момента:

- 1) Содержание теорий справедливости и
- 2) Материальное содержание справедливости.

Первый момент предстает в форме идей (отвлеченно-идеального бытия), не обладающих самостоятельным существованием и лишь подлежащих реализации. Этот момент имеет два аспекта: формальный и материальный.

Формальные идеи – это, например, отношения противоположности, единства, количества, качества и т.п. Эти идеи суть основа любого творчества, в том числе построения концепта и его реализации. Используемые в разных комбинациях, они обуславливают многообразие концепций и форм социальных практик справедливости.

Однако построение любой концепции справедливости было бы невозможным вне идеи справедливости, лежащей в ее основе. В этой идее заключено все объективное богатство *смысла* справедливости, потому что это есть идея материальная (т.е. обладающая содержанием).

¹³ Макеева Л.Б. *Язык, онтология и реализм*. М.: Издательский дом ВШЭ, 2011. С.10.

¹⁴ С.Л. Франк утверждал большее – что гносеология сама есть онтология.

Это содержание не может быть исчерпано никакими определенностями и оппозициями.

Поэтому при первом приближении к такой идее она предстает нам как ничто. Между тем, это ничто не есть пустота.

Мыслимое со всей ясностью, оно не менее объективно, чем чувственно-воспринимаемый и наглядный предмет, несмотря на то, что оно есть идеальное начало, существующее вне пространства и времени.

Сложность ясного интеллектуального созерцания, свободного от всяких привнесенных содержаний может вести к сведению богатства умозрительного смысла к чувству.

Такой психологизм ошибочен, поскольку чувствование есть уже пространственный и временной *процесс*, но *не идея*.

Таковы компоненты момента справедливости, названного нами формальным. Это наименование указывает на невозможность описания объекта исследования в обращении только к отвлеченно-идеальному бытию.

Процесс творчества на основе идеи справедливости как создание концепции или ее реализация подразумевает наличие самого творческого, деятельного начала.

(5) Материальное содержание справедливости есть *продукт* действия конкретно-идеального бытия. Данное творческое начало, усматриваемое в обращении не к формальной, но материальной стороне причинности, есть субстанциальный деятель или «я», обладающее свободной волей. Именно во взаимодействии волящих политических акторов и осуществляется справедливость. Отсюда, материальную сторону справедливости следует понимать как *процесс*.

Такое взаимодействие, как пересечение волей, с необходимостью носит характер борьбы или соперничества. В итоге, это есть *властное взаимодействие*.

Любое действие субъекта не совершается в изоляции (оно и возможно только потому, что все деятели связаны друг с другом). И, отсюда, даже формулирование концепции справедливости есть проявление власти субъекта, существующей в форме власти-дискурса.

(6) Описание справедливости только как отвлеченно-идеального бытия является явно недостаточным. Такое исследование не позволяет выйти «за сферу бытия ни в область причин, ни область его действий»¹⁵ ввиду несамостоятельности данной формы идеального бытия.

Мы фокусируем внимание на идее, содержащейся в «Обосновании интуитивизма» согласно которой, «одна лишь аналитическая необходимость не может быть основанием знания: она может быть критерием истины лишь там, где уже есть истины, установленные иным путем»¹⁶.

Иной путь опирается на синтетическую необходимость – «наличности бытия и данных в нем синтетических отношений реального основания и следствия»¹⁷.

Отсюда ясна *определяющая роль* конкретно-идеального бытия в формировании широкого спектра взглядов на справедливость и путей ее реализации.

¹⁵ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. С.361.

¹⁶ Там же. С.361.

¹⁷ Там же. С.361.

Сама идея справедливости существует постольку, поскольку она воспроизводится деятелем (реализуется в мире), иначе она существовала бы только в потенции (гипотетически).

Деятель воспринимает идею, становится ее носителем и совершает творческий акт, имея ее в виду¹⁸. Она не принадлежит к составу деятеля и не может детерминировать его поведения. Она есть только основа свободного творческого акта, имеющая *невременную сущность*.

Согласно позиции интуитивизма, процесс такого творчества есть «целестремительное искание»¹⁹, как попытка выразить уже имеющееся в уме творца целое. Эта попытка может быть более или менее успешной и не свободна от ошибок.

Цель настоящего исследования состоит в уяснении специфики справедливости с позиций интуитивизма.

Таковое подразумевает онтологический анализ справедливости, не претендующий, однако, на исчерпывающее изложение сущности объекта исследования и показывающий *ограниченность, но необходимость любых подобных попыток*.

Мы излагаем *возможные* метафизические основы теории справедливости. Для этого мы акцентируем внимание на вопросах связей аспектов справедливости как объективно реального феномена.

Отсюда необходимо выполнение следующих *задач*:

- 1) Показать объективность идеи справедливости:
 - a. Показать мнимую оторванность отвлеченно-идеального бытия (мира идей) от конкретно-идеального бытия
 - b. Прояснить феномен рождения невременной идеи во времени
 - c. Показать, каким образом бесконечное множество явлений может быть наличным в едином акте мысли (в пользу реализма)
 - d. Раскрыть специфику познания справедливости с позиций интуитивизма
 - e. Показать объективность идеи справедливости как ценности
 - f. Рассмотреть прагматизм интуитивистского решения вопроса
- 2) Показать объективность статуса справедливости через обращение к моменту справедливости, названному нами материальным содержанием
 - a. Раскрыть понятие субстанциального деятеля
 - b. Рассмотреть рождение справедливости во властном взаимодействии деятелей
 - c. Показать специфику справедливости как политического феномена
- 3) Определить, чем справедливость не является с позиций интуитивизма (полученные выводы выводятся в заключении как один из итогов работы)

Методологию настоящего исследования составляют, с одной стороны, – историко-философский метод, в той степени, в какой нами излагаются концепции авторов; с другой

¹⁸ Она входит в поле его сознания.

¹⁹ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. С.241.

– феноменологический, где описывается смысловая картина предмета, без опоры на обозначенные ранее предпосылки.

Поскольку справедливость связывается нами со структурой мира во взаимосвязи его проявлений, мы проводим онтологический анализ справедливости.

Структура работы включает введение (постановочную часть), две главы и заключение.

Каждая из глав содержит решение двух первоочередных задач, заключение содержит решение третьей задачи как одного из итогов исследования.

1. Основа теорий справедливости: справедливость как идеальное начало

С тем, чтобы показать объективность идеи справедливости как аспекта настоящего исследования, нужно обратиться к гносеологической теории интуитивизма, имеющей ярко выраженный реалистский характер.

Предварительно мы дополним феноменологический анализ справедливости двумя положениями, проясняющими связь идеальных начал между собой (1) и с временной формой реального²⁰ бытия (2).

1) Мнимая оторванность отвлеченно-идеального бытия от конкретно-идеального бытия

Если мыслить идею справедливости так, будто в момент творчества она непосредственно дана деятелю во всей своей полноте, может возникнуть ложное представление о том, будто эта идея «используется» субстанциальным деятелем наподобие инструмента. При этом, во-первых, остается не проясненным сам механизм восприятия идеи деятелем; во-вторых, латентно проводится взгляд, согласно которому идея справедливости дана субъекту так, что не требует творческого акта для ее «рождения», что противоречило бы установке на первичный характер конкретно-идеального бытия по сравнению с отвлеченно-идеальным.

Данный взгляд постулирует, таким образом, отрыв двух областей идеальных начал друг от друга или даже необусловленность начал отвлеченных. Сама сущность отвлеченного начала при этом остается нераскрытой – либо она есть предзаданное, замкнутое в себе содержание, либо она допускает элемент незавершенности и нераздельности с иным.

Мы утверждаем, что к идее применимо совмещение альтернатив. Оппозиция снимается в том случае, когда мы акцентируем внимание на *потенциальности* идеи. Этот момент описывает С.Л. Франк в своем труде «Непостижимое»:

«И сущая потенциальность может — и, по-видимому, и должна — мыслиться предметно сущей. Это обнаруживается в том, что то, что в отношении конкретной действительности — есть лишь «возможное», «могущее быть», может предстать как определенное, ясно очерченное содержание, на которое наш познавательный взор может

²⁰ В дальнейшем, ссылаясь на С.Л. Франка вместо понятия «реального» бытия мы будем использовать понятие «действительности», в данном контексте синонимичное.

так же направляться, как и на конкретную действительность. В этом смысле оно «имеет силу» или «есть» в предметном смысле этого слова, т. е. «само по себе», «независимо от нас»²¹.

Так может быть объяснено творческое порождение идеи при ее кажимой предметной замкнутости. Творческий характер порождения свидетельствует о *мнимом характере отрыва идеальных начал (конкретных и отвлеченных) друг от друга и определяющем значении конкретно-идеальных начал*. Идеальное бытие не существует как замкнутый в себе «мир идей».

2) Рождение невременной идеи во времени

Поскольку идея, таким образом, стоит «на пороге между бытием в мышлении» и «бытием в себе»²², проясняется феномен *рождения идеи во времени*.

Идея *рождается как невременное начало*, однако ее возникновение относится нами к определенному времени. Это мыслимо при установленной первичности конкретно-идеальных начал (сверхвременных и сверхпространственных), поскольку любой творческий акт *наделяется* субстанциальным деятелем формой времени. Так же и *рождение идеи* есть творческий акт, и именно через «связь с актом идея относится к определенному времени»²³.

Однако материальная идея не относится ко времени механически, сама сущность идеи как потенции подразумевает такое отнесение: «Понятие возможности [...] содержит в себе отношение к действительности и немисливо вне его; и даже неосуществившаяся возможность конституируется этим отношением к действительности как бы как тенденция к последней, задержанная на пол пути»²⁴.

Именно в этом «пол пути» раскрыта связь невременной идеи с дальнейшими (временными) творческими актами действия на основе идеи или познания идеи как формулировки теории.

Исходя из этого, *не существует и непреодолимого разрыва между отвлеченным идеальным началом и действительностью*.

3) Общее и единичное. Интуитивизм

К настоящему моменту показано, что идея справедливости есть отвлеченно-идеальное начало; таким образом, обозначено место идеи справедливости в фундаментальной структуре реальности и связь ее с другими уровнями бытия. Отмечено также, что идея справедливости не предстает в процессе познания со всей ясностью, но скорее *имеется в виду* как нечто смутное, но оттого не утрачивающее своей роли для совершения действия.

Остаются, однако, некоторые вопросы.

а. Противоречие между общим и единичным

«Каким образом бесконечное множество явлений может быть наличным в едином акте мысли?» – вопрос, который ставит Н.О. Лосский в «Обосновании интуитивизма»,

²¹ Франк С.Л. *Непостижимое* // Сочинения. М.: Правда, 1990. С.266.

²² Там же. С. 283.

²³ Лосский Н.О. *Чувственная, интеллектуальная ...* С.240.

²⁴ Франк С.Л. *Непостижимое ...* С.273.

прямо относится к объекту настоящего исследования. Он, однако, приобретает свою специфику в отношении отвлеченно-идеальных начал. Мы приходим к альтернативам:

1.Идея справедливости может быть общей для всех концепций, являться в них тождественным элементом, и тогда «во многом может быть единое»²⁵.

2.Существует множество концепций справедливости, на основе которых мы вырабатываем единое понятие справедливости. Оно может быть названо идеей справедливости, однако его туманность мыслится как пустота, наполняемая содержанием концепций, приобретающая смысл только в определенном контексте использования понятия.

3.Идея справедливости есть иллюзия – фикция. Есть множество различных идей справедливости или концепций справедливости.

Представляется, что концепция не свободна от субъективных привнесений познающего, в этой связи это уже осложненный *результат познания*, но не сам *объект знания*.

Если же утверждать множественность не концепций, но идей справедливости (приближаясь к объекту знания), то с необходимостью возникает понятие *класса идей* справедливости, заменяющее представление о единой идее. Однако, это непоследовательная позиция: рассуждение о классе идей как целом приводит к мысли о богатстве содержания единой идеи справедливости. В этом смысле мы разделяем первую альтернативу из обозначенных выше.

Мы утверждаем, что только в ее рамках возможно понимание справедливости как реально существующего *объекта познания*. Она подразумевает, что утверждая о справедливости, мы рассуждаем именно об идее справедливости, предстающей умственному взору, и ни о чем другом.

Такое понимание идеи выражено И.Г. Фреге в отношении формальных отвлеченно-идеальных начал: «И мы приходим к выводу, что число не является ни пространственным и физическим, как груда булыжников и орехов у Милля, ни также субъективным, как представления, но является нечувственным и объективным»²⁶. Мы полагаем, что оно верно и в отношении материальной идеи справедливости.

б. Познание идеи справедливости: принципы интуитивизма

Выше было выяснено, что многообразие концепций справедливости не ведет с необходимостью к номинализму и приданию идее субъективного статуса.

Утверждение о *непосредственной данности* идеи справедливости субъекту при *сложности ее познания* требует, однако, дополнительного объяснения.

Так, мы приходим к ***интуитивизму*** в теории познания.

Интуитивизм есть «учение о том, что познаваемый предмет, даже и в случае знания о внешнем мире вступает в сознание познающего индивидуума *в подлиннике* самолично, и потому познается так, как он существует *независимо от акта познания*»²⁷.

²⁵ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма ... С. 255.

²⁶ Фреге Г. Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа. Томск: Водолей, 2000. С.28.

²⁷ «Познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания». См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 290.

Интуиция, таким образом, есть «непосредственное имение в виду предмета в подлиннике, а не посредством копии, символа, конструкции и т.п.»²⁸.

«Созерцание других сущностей такими, какими они являются сами по себе, возможно потому, что мир есть некое органическое целое, а познающий субъект, индивидуальное человеческое я — [...] сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром»²⁹.

Такая связь между субъектом и объектом познания, характеризующаяся их *равноправием* в процессе познания, есть *гносеологическая координация*, следующая из признания имманентности всего всему.

Однако она является лишь *условием познания*.

Познание объекта может состояться только при осуществлении акта его *сознания* и дальнейших актов *внимания* и *различения*. Отсюда, имея предмет в своем сознании в подлиннике, субъект не обладает полным знанием о предмете.

Так, интуитивизм подразумевает **объективный характер** существования предмета познания (ввиду признания гносеологической координации) но не утверждает свободы от ошибок.

В своем «Введении в философию» Н.О. Лосский приводит характерные (отличительные) черты интуитивизма, из которых важно отметить следующие:

1) «Интуитивизм отрицает [...] раскол между знанием и бытием, утверждая, что всякое познаваемое бытие имманентно знанию»³⁰.

2) «Интуитивизм связан с отрицанием феноменализма, т.е. учения, что вещи суть явления, созидаемые процессом знания»³¹. В этой связи интуитивизм подразумевает отрицание кантианской гносеологической традиции, берущей начало в «Критике чистого разума»

3) «Интуитивизм утверждает, что нечувственное или сверхчувственное транссубъективное (отношения, идеальное бытие и т.п.) дано в опыте»³².

4) «Интуитивизм обосновывает возможность необходимых синтетических суждений»³³. Тогда как в теории И.Канта под логической связью понимается «только связь аналитической необходимости следования»³⁴.

Таким образом, усматриваемая изначально (феноменологически) **объективность** идеи справедливости обосновывается интуитивистской теорией познания.

4) Процесс познания справедливости: некоторые аспекты

«Из субъективности выбора вовсе не следует субъективности выбранного»³⁵. Полагаем, что из субъективности выбора следует многообразие концепций справедливости.

²⁸ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная ... С.137.

²⁹ Лосский Н.О. История русской философии ... С.290.

³⁰ Лосский Н.О. Введение в философию. Часть I. Введение в теорию знания. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. С.260.

³¹ Там же. С.261.

³² Там же. С.261.

³³ Там же. С.261.

³⁴ Там же. С.261.

³⁵ Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей. УМСА, 1931. С.134.

Н.О. Лосский описывает сложность познания общего понятия, заключающуюся в чрезмерной индивидуализации последнего: «вместо того, чтобы наблюдать общее содержание, которое в живом мышлении и вообще в понимании смысла суждения существует в наиболее чистой форме, мы увлеклись наблюдениями над процессом индивидуализации этого содержания и вследствие сложности и пестроты этого процесса утратили всякую возможность наблюдать свой объект»³⁶.

Без индивидуализаций невозможен процесс построения теорий справедливости. Мы рискуем предположить, что к подобным индивидуализациям относится, например, понимание справедливости как *честности*. В этом смысле честность уже объекта исследования, даже несмотря на свою ценностную нейтральность.

Далее, выдвижение принципов справедливости как честности с одной стороны еще более сужает понимание справедливости (конкретизируя ее), с другой, содержит привнесение иных идей. Относительно теории Дж. Ролза это можно рассмотреть на примере первого принципа (принципа равной свободы): «каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других»³⁷. Очевидно, что в определении принципа задействована связь справедливости с материальной идеей свободы и формальной идеей равенства.

Следует отметить, что интуитивизм, критикуемый Дж. Ролзом в «Теории справедливости» есть в корне отличная от онтоэпистемологического интуитивизма система взглядов.

По Дж. Ролзу «Отличительная особенность интуитивистского взгляда [...] в том, что он отводит существенное место апелляции к нашим интуитивным способностям при отсутствии конструктивных и распознаваемых этических критериев. Интуитивизм отрицает, что существует какое-либо полезное и точное решение проблемы приоритета»³⁸.

Интуитивизм, как он развивается Н.О. Лосским или С.Л. Франком, напротив, чужд подобного вывода, подтверждением чему в значительной степени служат этические работы упомянутых мыслителей.

Однако следует отметить, что интуитивизм, как теория познания является учением ценностно нейтральным, и, хотя обосновывает возможность религиозного опыта, не связан напрямую с соответствующей метафизикой. На практике же, совмещение этического и гносеологического учений в рамках одной системы должно рассматриваться особо на предмет органичности синтеза.

Поэтому в рамках интуитивизма мы вправе ожидать соответствующего современным реалиям (плюралистического общества) решения проблемы приоритета, не подразумевающего в то же время существования независимого от сознания субъекта порядка моральных фактов.

Также необходимо отметить, что понятие интуиции, используемое Дж. Ролзом, очевидно, отлично от данного нами ранее. В зависимости от контекста, оно выступает у мыслителя мышлением, руководимым догадкой (когда оно критикуется) или непосредственным пониманием, которое, однако, требует обоснования.

³⁶ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма... С. 263.

³⁷ Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. Ун-та, 1995. С.66.

³⁸ Там же. С.48.

В целом, одна лишь интуиция (любого рода) является недостаточной для построения теории, не в состоянии стать основой даже для «половины концепции»³⁹.

5) **Объективность справедливости как ценности**

Объективность идеи справедливости рассматривается не только эпистемологически, но и аксиологически. Такая объективность подразумевается самой сущностью ценности.

Ценность есть «бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее»⁴⁰.

Таким образом, ценность «есть органическое единство, включающее в себя как элементы бытие и значение, но опираясь на эти элементы, она представляет собою новый аспект мира, отличный от своих элементов»⁴¹.

Объективность справедливости означает ее *общеэзначимость как ценности, т.е. значение для всякого субъекта*. Это ценность **объективная, общеэзначимая, но относительная** ввиду признания конечной цели всех существ как абсолютной полноты бытия⁴².

Следствием последней является стремление деятеля к самоопределению и саморазвитию.

6) **Прагматизм теории справедливости**

Последователь идеал-реализма С.А. Левицкий утверждает: «Не будучи ни в какой мере заражен прагматизмом, интуитивизм признает ценность прагматизма в объяснении ограниченности человеческого знания интересами практики»⁴³.

Прагматизм интуитивизма следует рассматривать в связи с разрешением вопроса **об истине**. В этой связи любопытно провести параллель с пониманием истины у Р.Рорти, защитника постмодернистского прагматизма.

Р. Рорти высказывает следующую мысль: «Мир находится по ту сторону, но описания мира — нет. Только они могут быть истинными или ложными. Собственно же мир, лишенный описывающей активности людей, не может быть ни истинным, ни ложным»⁴⁴.

Мы сразу отмечаем, что данное суждение в явной форме опирается на признание полного разрыва между знанием и бытием. Однако если мы освободимся от данного эпистемологического допущения, то самый вопрос о том, может ли мир быть истинным или ложным становится изначально абсурдным. Согласно интуитивизму бытие и знание о

³⁹ «Интуитивистская концепция справедливости, можно сказать, — это только половина концепции». См.: Ролз Д. Теория справедливости ... С.49.

⁴⁰ Лосский Н.О. Ценность и бытие... С.78.

⁴¹ Там же. С.79.

⁴² Там же. С.101.

⁴³ Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения».

Режим доступа: http://azbyka.ru/library/levitskiy_svboda_i_otvetstvennost.shtml#uchloss (дата обращения: 11.06.13)

⁴⁴ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С.24.

нем неразрывны и *критерием истины* является «наличие самого познаваемого бытия в знании»⁴⁵.

Это возможно и потому, что сознание определяется как «совокупность всех тех содержаний, к которым я нахожусь в особом отношении, образно выразимом словом «обладание»⁴⁶. Между тем, это отношение есть гносеологическая координация.

Тем не менее, интуитивистское понимание истины выглядит недостаточным, когда мы рассуждаем о справедливости.

Ясно, что теория справедливости должна быть прагматически ориентированной.

Однако можно подумать, что изложенный выше взгляд на истину о справедливости есть попытка нивелировать весь драматизм выбора теории справедливости, выбора за которым стоит реальный конфликт интересов, а предельно – **антропогенная борьба**.

Очевидно, что различные концепции справедливости ведут к различному соотношению выгод для членов общества.

Это означает, что понятие истины по Н.О. Лосскому должно быть дополнено.

Истина не заключена в предложениях, но этого мало.

Полагаем, мы не войдем в противоречие с теорией, если *дополним* ее отсылкой к прагматизму А. Бергсона: истина может быть «заключена в проблеме в том смысле, в каком можно сказать, что есть истинные проблемы и есть ложные»⁴⁷. В этом случае истина является объектом творчества⁴⁸.

Это значит, что на практике при решении вопроса о справедливом устройстве общества вопрос должен быть правильно поставлен. И «правильность» должна определяться конкретными историческими условиями, нуждами практики.

Однако постановка вопроса не отменяет объективности идеи справедливости.

II. Материальное содержание справедливости

В разделе I с позиций интуитивизма была показана объективность *идеи справедливости*.

В разделе II объективность статуса справедливости должна быть раскрыта через обращение к моменту справедливости, названному нами материальным содержанием.

Материальное содержание само свидетельствует о своей объективности, поскольку связано с материальной стороной причинности и синтетической необходимостью.

Материальная причинность – это «порождение, причинение, активность; [...] именно сила как нечто сверхвременное, сверхпространственное»⁴⁹. Носителем такой силы является субстанциальный деятель, реализующий отвлеченно идеальное начало – идею справедливости.

⁴⁵ См.: Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. Необходимость общеобязательности и всеобщности знания. С.237.

⁴⁶ Там же. С.237.

⁴⁷ Арно Ф. Понятие истины у Бергсона. Замечания о бергсоновском «прагматизме». // Логос №3 (71), 2009, С.153.

⁴⁸ Ранее было дано объяснение творчества на основе идеи.

⁴⁹ Лосский Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. С.122.

Это первичный момент справедливости, обуславливающий органическую и динамическую связь идей. Динамизм подразумевает выход идеи за свои пределы; он осознается как *синтетическая необходимость*.

Исходя из вышесказанного, рассмотрению материального содержания следует предпослать указание характеристик субстанциального деятеля.

И лишь затем следует изложить взгляд на справедливость как *продукт воли* деятелей (*не* кантианских субъектов).

Мы рассмотрим рождение справедливости во **властном взаимодействии**. Возникновение ее не следует воспринимать здесь как исторический факт, оно будет рассмотрено феноменологически.

1) Субстанциальный деятель

Важнейшая характерная черта метафизики идеал-реализма – **плюрализм** как «неразделимая и непреходящая множественность в бытии»⁵⁰. Данная черта метафизики Н.О. Лосского обусловлена влиянием философии Г.В.Ф. Лейбница, известной своим положением о множественности субстанций – монад, лежащих в основе феноменов. Н.О. Лосский модернизирует концепт монады, отрицая положение о том, что монады «не имеют окон».

Единица бытия преобразуется в понятие «субстанциального деятеля», имеющего сверхпространственную и сверхвременную природу. Соответственно, такая единица принадлежит идеальному бытию; это **конкретно-идеальное бытие**. Под понятием «субстанциального деятеля» – ключевого для метафизики Н.О. Лосского, мы будем иметь в виду только **индивидуальное человеческое «я»**. В отношении его выдвигаются следующие гипотезы:

1. Субстанциальные деятели **творят реальное бытие**. Реальное бытие состоит из временных и пространственно-временных событий (из душевных и духовных процессов, не имеющих пространственной формы, и процессов материальных). Значит, «материальная реальность – не субстанция, а только процесс создания чувственных качеств и актов отталкивания и притяжения»⁵¹, обусловленных субстанциальным деятелем. Между тем, материальный процесс трактуется *реалистически (т.е. признается объективно существующим)*.
2. Субстанциальный деятель является **метапсихофизической сущностью** – выходящей за пределы различия между психическими и материальными процессами.
3. Субстанциальный деятель создает свои формы проявления в соответствии с *принципами* структуры времени и пространства, и другими *законами*, носящими **отвлеченно-идеальный** характер. «Наделенный творческой силой, он порождает реальные процессы и одушевляет их в соответствии с абстрактными идеями»⁵², являясь **носителем** последних. При этом отвлеченно-идеальные формы качественно и численно тождественны.
4. «Как носители творческих сил субстанциальные деятели *индивидуальны и независимы*, но как носители основных абстрактно идеальных форм они

⁵⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2.ч.1. Ленинград: Эго, 1991.С.210.

⁵¹ Лосский Н.О. История русской философии ... С.293.

⁵² Там же. С.294.

тождественны и образуют единое бытие»⁵³. За счет такой **консубстанциальности** преодолевается отделенность монад друг от друга. Это позволяет говорить о совмещении в метафизике Н.О. Лосского тенденций к плюрализму и монизму.

С отсылкой к Н.О. Лосскому мы можем дать *конечное* определение индивидуального субстанциального деятеля, как **идеального начала, наделенного сверхкачественной творческой силой и стоящего выше времени и пространства**⁵⁴.

Не следует думать при этом, что субстанциальный деятель есть обязательно человеческое я.

Мы даем понятие субстанциального деятеля, утверждая, что человеческое я есть лишь форма его, которая приобретается в соответствии со степенью стремления субстанциального деятеля к **абсолютной полноте бытия**.

В настоящем исследовании мы рассматриваем лишь указанную форму. Такой подход позволяет определить предельные основания бытия **политического актора**. Таковые, исходя из вышесказанного, усматриваются в связи с субстанциальностью его я.

Поскольку, субстанция означает здесь *тождественного носителя свойств и качеств, который при смене этих свойств и качеств остается неизменным*⁵⁵, рассуждая о политическом акторе как реализующем и познающем справедливость субъекте, мы не касаемся всей сложной структуры его личности, свойств его *эмпирического характера*⁵⁶.

Идеальный характер я может быть уяснен на основе наблюдений личности над собственной жизнью. Независимо от смены (и изменения содержаний) мыслительных процессов и чувств субъекта его я остается не подверженным изменению началом.

2) О давлении структур на субъекта справедливости

Факт свободы воли я отсылает нас к проблеме социокультурной детерминированности человеческого сознания.

Полагаем, решение вопроса заключается в отделении положительной свободы субъекта от *поводов* к действию, задающих возможное направление реализации воли.

В этом случае «единство социальных и ментальных структур»⁵⁷, отраженное П.Бурдые в понятии *габитуса* отсылает лишь к **структуре поводов к действию**. Действию на основе идеи справедливости.

Значит, в своей основе действие познания идеи справедливости и властное взаимодействие, в котором она рождается, являются свободными актами.

В этом направлении, на наш взгляд, следует искать решение проблемы резистентности субъекта властным структурам общества, характерную для позднего творчества М. Фуко.

⁵³ Там же. С.295.

⁵⁴ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная ... С.253.

⁵⁵ Подробнее о я как субстанции См.: Лосский Н.О. Свобода воли. Париж: УМКА, 1927. С.70.

⁵⁶ Об эмпирическом характере как формируемом тождественным я См.: Там же. С.91.

⁵⁷ Ашкерев А. Пьер Бурдые // Отечественные записки. 2003. № 1 (9). Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/per-burde> (дата обращения: 11.06.13)

3) О воздействии психологических склонностей на формирование теории

Изложенный подход к рассмотрению субъекта не противоречит выводам о наличии психологических мотивов склонности политического актора к принятию тех или иных концепций справедливости.

Однако усмотрение самих психологических различий как **основания** релятивизма оставляет нас в неведении относительно *смысла* идеи справедливости, поскольку *ценность* ее не выводима из факта психологических различий между людьми⁵⁸.

Отсюда, при объяснении многообразия теорий справедливости необходимо сослаться на материальную сторону причинности – свободное творчество субстанциального деятеля. Психологические черты, специфика протекания душевных процессов, является только следствием его активности, принадлежащим к области *реального бытия*.

Так, реальное осуществление справедливости до конца не объяснимо из относительного факта реальности (психологических типов).

4) Некоторые итоги предшествующего рассмотрения

Исходя из вышесказанного, мы утверждаем, что подобно времени и пространству справедливость существует **в мире**, а не наоборот. Справедливость не является метафизическим началом (сверхмировым началом (Богом) или субстанциальным деятелем), но осуществляется только через **проявление** деятеля.

Реализация справедливости в форме пространственно-временных событий предполагает основанием ее **отвлеченно-идеальный аспект** реальности.

Он является двусоставным, включая в себя **формальные и материальные** общие идеи.

Понимаемый как совокупность **способов действия** конкретно-идеального бытия, он есть множество формальных идей. Среди таких способов многообразные **отношения**: пространственные и временные; «отношения мышления – тождество, различие, причинная связь, обладание в сознании»⁵⁹, придающие форму событиям.

Одной из таких форм является идея **меры**, ключевая для реализации справедливости. Идея меры позволяет производить практически важное разграничение между *свободой* и *равенством*: *идеями, наиболее часто приносимыми в теории вследствие индивидуализации справедливости в процессе ее познания*.

Идея справедливости не является формальной. Поскольку она определяет *содержание* действия или общественного устройства, называемого справедливым, она есть *материальная идея*.

Общность идеи содержания многим случаям ее реализации, тождественность ее, должна быть объяснена следующим образом: Политические акторы усваивают интуитивно **одну и ту же идею справедливости**. «Эта идея не принадлежит к составу их сущности, она не может законосообразно определить их поведение; они свободно усваивают идею как основу для возможных актов реализации ее во времени. Мало того, и

⁵⁸ В отношении таких психологических замечаний интересно исследование Г.Канарша. См.: Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. Режим доступа:

http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2011/monographs/Kanarsh_Social_Justice_2011.pdf
(дата обращения: 11.06.13)

⁵⁹ Лосский Н.О. Типы мировоззрений ... С.121.

реализация такой идеи есть свободный акт, только нормируемый идеею, но вовсе не вынуждаемый ею»⁶⁰.

Мы не должны, однако, думать, что искомое нами содержание раз и навсегда предустановлено и может быть дано исчерпывающе.

Напротив, идея справедливости, как и всякая идея, мыслимая отвлеченно от своих следствий, предстает как умозрительный *смысл*, заключающий в себе бесконечное многообразие последних.

Из того, что смысл не воспринимается «наглядно», не следует его субъективности. Между тем, понимание идеи справедливости как объективной не имеет отношения к защите определенного концепта, который мы можем считать «единственно правильным».

5) Воля к власти как условие справедливости

Н.О. Лосский склонен к разрешению проблемы социальной справедливости с точки зрения христианского идеала абсолютного добра⁶¹.

Вне такого разрешения вопроса не мыслима его система философии.

Наша ближайшая задача состоит, между тем, не в обсуждении этой направляющей для Лосского интуиции, но в прояснении материального начала справедливости, каким мы его мыслим. Мы опираемся на обозначенные ранее моменты: 1) первичность конкретно-идеальных начал – субстанциальных деятелей, 2) их свободу воли (индетерминизм) и 3) *общение* между деятелями, в том числе в отмеченной ранее форме противостояния.

В этике Лосского такое противостояние объясняется себялюбием, эгоизмом субстанциальных деятелей, которому противопоставляется любовь, как единственная возможность преодоления *онтологической пропасти между богом и миром*⁶².

Философ указывает альтернативу, но не проясняет сам феномен противостояния: отношения сторон, их *ближайшие* цели и следствия. В этой связи указание на конечную цель деятеля по Лосскому – полноту бытия, как реализацию творческого потенциала, недостаточно для объяснения происхождения справедливости.

Ее происхождение должно быть рассмотрено, между тем, именно из акта *противостояния* по двум причинам:

1. справедливость есть относительная ценность, а значит, необходимо в своем значении сочетает добро и зло (относительно субъекта), не являясь абсолютным добром.
2. противостояние деятелей является наиболее частым исходом (самая материя – результат процессов отталкивания).

Широкая цель деятеля как его стремление к полноте бытия должна быть специфицирована исходя из самого феномена противостояния, имеющего собственную логику развития. Нам следует вскрыть эту логику. Исследование противостояния, в этой связи, не требует привлечения идеи бога.

Исходя из этого, мы обращаемся к «Очерку феноменологии права» А. Кожева, считавшего *антропогенное желание признания* истоком идеи справедливости.

⁶⁰ Лосский Н.О. *Чувственная, интеллектуальная ...* С.240.

⁶¹ См.: Николай Лосский. *Воспоминания: жизнь и философский путь*. М.: Викмо-М, Русский путь, 2008. 400 с.

⁶² См.: Лосский Н.О. *Ценность и бытие*. Париж: УМКА, 1931. 135 с.

Воля и желание конституируют справедливость как относительную ценность.

Без этих начал справедливость существовала бы только в потенции, поэтому осуществление идеи справедливости должно рассматриваться как объективный аспект объекта исследования в силу *объективности самих воли и желания*.

Однако мы имеем в виду здесь не волю к реализации справедливости (последняя еще не осознается). Справедливость рождается первоначально в антропогенном риске, порождающем **власть** Господина над Рабом, в целом, из «воли к власти»⁶³.

В этом смысле мы признаем первичность воли к власти по отношению к справедливости. Однако справедливость предшествует установлению власти как таковой. Из этого, однако, не следует, как у Платона примата справедливости над властью (когда только справедливая власть подлинна), ведь мы говорим о первичности именно воли **к власти**, тем самым подразумевая, что я обладает идеей власти еще до взаимодействия. Этим мы хотим сказать, что вопрос о первичности власти и справедливости имеет характер апории.

Итак, справедливость имеет фундаментальные основания в *желании желания другого*.

По А. Кожеву «именно желание учреждает я»⁶⁴. До возникновения желания «познающий субъект утрачивает себя в познаваемом объекте»⁶⁵. Это состояние сходное с потоком сознания у У.Джеймса и «переживанием» у Э.Гуссерля.

Желать желание другого значит «стремиться самому стать объектом желаемого желания»⁶⁶, «играть для него роль абсолютной ценности, которой подчинены все прочие ценности»⁶⁷ и потому это желание «признания».

Отсюда следует, что борьба за признание есть борьба за статус человека, осуществляющаяся в диалектике раба и господина. Это ситуация обоюдного риска собственной жизнью, «строго симметричная»⁶⁸ по А.Кожеву:

«Риск одного провоцируется (не детерминируется) риском другого. Каждый здесь рискует своей жизнью, т.е. добровольно и сознательно - он мог этого и не делать. Свобода, т.е. осознанная воля и действующее сознание, строго говоря, есть сам этот риск, явленный как желание желания, т.е. как желание признания. Именно этот аспект данной ситуации есть последний источник идеи справедливости»⁶⁹.

Таким образом, А. Кожев утверждает о **взаимном согласии, предшествующем Борьбе**, как условию справедливости. Согласие субъектов *одинаковое* по своей природе;

⁶³ О «воли к власти» А. Кожева: «Тем не менее, его видение человека и истории по сути своей иное. Движущей силой истории в нем оказывается не дух, но вождение, ставшее “желанием желания”, которое соответствует “воле к власти”, определявшейся Ницше как “преодоление себя” (Selbst-berwindung). Руткевич. См.: Руткевич А.М. Рах Егореана (К столетию со дня рождения Александра Кожева). Режим доступа: http://www.hrono.ru/statii/2008/rutkevich_kojev.html (дата обращения: 11.06.13)

⁶⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/288669/read> (дата обращения: 11.06.13)

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Кожев А. Очерк феноменологии права: глава I (1943) / А. Кожев. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С.299.

⁶⁷ Там же. С.299.

⁶⁸ Там же. С.314.

⁶⁹ Там же. С.314.

отсюда именно «элемент равенства во взаимодействии выявляет в человеческом сознании идею Справедливости»⁷⁰.

Взаимное согласие, предшествующее борьбе, обуславливает по Кожеву *эгалитарную справедливость*; итог борьбы порождает *справедливость эквивалентности*, связанную со спецификой установившегося положения Господина и Раба.

Итак, *справедливость существует в мире как предметно суцая потенциальность (идея), но воплощение ее возможно только через волю к власти*.

Отсюда, условием справедливости, рассматриваемой метафизически, становится связь ее субъекта с миром и другими деятелями.

6) Справедливость как фундамент политической общности

Теперь, когда мы дали онтологический анализ справедливости, связав ее со структурой объективно реального мира, показав объективность: справедливости как идеи, как ценности и процесса ее порождения, указав на апорию власти-справедливости, мы должны суммировать сделанные выводы с тем, чтобы показать специфику *справедливости как политического феномена*.

Мы должны ответить на вопрос: почему онтоэпистемологическая позиция интуитивизма позволяет нам лучше понять справедливость как политический феномен?

Наш ответ следует из двух положений: (1) во-первых, нашего понимания политического; (2) во-вторых, осознания специфики разрыва между *политикой* и *этикой*.

Находясь в проблемном поле политической теории, мы понимаем, что справедливость – есть категория *должного* и, значит, необходимо входим в поле этики.

Однако специфика сферы политического делает малоприменимыми на практике традиционные этические решения в виде *натуралистической этики* и *этики долга*.

Логически обе являются ошибочными: как должное не выводимо из сущего, так и сущее не выводимо из должного. Нравственный идеал во втором случае «висит в воздухе»; разрыв между сущим и должным становится непреодолимым.

Он ведет к явлению, названному С.Л. Франком «кумиром идеи и нравственного идеализма»⁷¹: «в этом смысле этика совсем не есть наука — она есть просто кодекс авторитарных предписаний, в который я слепо обязан верить»⁷².

Эта критика распространяется и на «Теорию справедливости» Дж. Ролза: «гипотетическая ситуация (*договора* — прим. Г.Н.) не создает моральных обязательств, без которых принципы справедливости лишаются смысла»⁷³.

В этих двух случаях, справедливость как категория этики предстает для политического субъекта внешним образованием (в деонтологии к этому ведет

⁷⁰ Там же. С.317.

⁷¹ См.: Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990. 605 с.

⁷² Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. М.: Правда, 1990. С.266. С.155.

⁷³ Следует, однако, отметить, что в отношении политического либерализма Дж. Ролза, подобный недостаток является скорее не следствием самой «гипотетичности» ситуации, (такое указание, на наш взгляд, поверхностно), но специфики соотношения обоснования и приемлемости в теории справедливости. См.: Хабермас Ю. Политический либерализм - полемика с Джоном Ролзом / Ю. Хабермас. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.

теоретический примат права над благом). Она становится несамостоятельным и потому бессильным *дополнением* к политике.

Справедливость, оторванная от субъекта, не может быть политической справедливостью.

И не только потому, что рождается вместе с властью, но и потому что *границы политического* определяет для себя сам субъект.

Так же как и в случае справедливости, сущность политики не определяется в двух словах, она просто не может быть исчерпана никакими определенностями (как идея). Поэтому та политика, которую мы *знаем*, есть **политическая рефлексия**⁷⁴.

Отсюда, политическая справедливость возможна только в особом отношении к субъекту политического: как *категория должного, объединенная с сущим в высшем начале – человеческой воле*⁷⁵. Это значит, что творцом *политической справедливости* является *сам субъект*.

Так, интерпретация политического всегда связана с *проведением границ* (в широком смысле).

Поскольку политическое определяет для себя сам (суверенный) субъект (им может выступать как индивид, так и социальная группа) и в отношении к другим субъектам, практика проведения границ политического необходимо связана с практикой *сопричастности*. Она лежит в основе феномена общности, как стихия «*конструирования любых взаимосвязей и отношений*»⁷⁶ и порождает *согласие*. Этот аспект справедливости как сугубо политический А.Ашкеров называет коммунитаристским.

Мы можем рассматривать это *согласие* на уровне политических общностей как первоначальное условие их борьбы за признание. Дальнейшее рассуждение о такой борьбе возможно в логике К.Шмитта, разводящего государственное начало (как учрежденную общность) и политическое.

Такая общность как «пространство определенности»⁷⁷ необходима человеку для дальнейшего *свободного* политического самоопределения. Однако это не значит, что сама общность существует в «неподвижном постоянстве». «Где ее приходится переустанавливать и переучреждать постоянно, там даёт о себе знать человеческая свобода»⁷⁸.

«Таким образом, свобода, трансцендентное, *отнесение себя к политической общности* (курсив мой – Г.Н.) (наличной, проектируемой или воображаемой в качестве исходной, изначальной) и только вслед за тем так называемые грубые интересы и рутина

⁷⁴ «И все, что мы называем политической жизнью, политическими событиями, политическими актами, - это то, что уже нашло свое место в политической рефлексии». См.: Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Издательство «Европа», 2007. С.10

⁷⁵ В этом положении – исходная точка конкретно-онтологической этики. См.: Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. СПб.: АБРИС-КНИГА, 1993. С.90.

⁷⁶ Ашкеров А. По справедливости: эссе о партийности бытия – М.: Издательство «Европа», 2008. С.76.

⁷⁷ Филиппов А.Ф. Где живет политика? «Публичные лекции Полит.ру». Режим доступа: http://polit.ru/article/2012/08/24/anons_filippov/ (дата обращения: 11.06.13)

⁷⁸ Там же.

политического процесса являются источниками появления и проявления политического»⁷⁹.

Настоящая мысль приводит нас к вопросу об условии согласия в рамках общности; согласия, дающего первоначальное основание риску самоопределения, являющегося, как было установлено ранее, источником справедливости.

Таким условием, по мнению А.Ф. Филиппова служит трансцендентное⁸⁰ как источник «мотивационной энергии участников политического»⁸¹.

Прояснение влияния этого условия должно стать важным звеном в рассмотрении справедливости как политического феномена, т.е. справедливости, определенной через сопричастность.

Так, мы ставим вопрос: какое трансцендентное условие наиболее соответствует справедливости как политическому феномену и, значит, может лежать в основе теории политической справедливости?

В этой связи мы акцентируем вывод конкретно-онтологической этики о первичности субъекта не только как теоретическую, но и практическую необходимость.

Реалии современного плюралистического общества таковы, что справедливость как предмет политической теории должна быть освобождена от отсылки к «пронизывающему все общество этосу»⁸² как последнему ее обоснованию и источнику его принципов.

В этой связи установление справедливого порядка с необходимостью становится результатом консенсуса среди граждан политической общности.

Такой консенсус, возникая «из множественности мировоззренческих оснований, непубличный характер которых получает взаимное признание»⁸³, должен иметь гарантии своей обязательности, и они могут быть только эпистемическими.

Исходя из этого, теория справедливости, при всей необходимости ее «нейтральности [...] к конкурирующим картинам мира или *всеобъемлющим доктринам*»⁸⁴, не может оставаться в стороне от философского вопроса об истине. Философия не может быть оставлена, «как она есть»⁸⁵ при решении вопроса о справедливости.

Это означает, что при построении теории справедливости, мы не можем не занимать определенной позиции в отношении философских вопросов, как это показывает Ю.Хабермас.

Не являясь «метафизической» доктриной в том смысле, который вкладывает в это понятие Дж. Ролз⁸⁶, интуитивизм, по нашему мнению, является такой позицией, подчеркивающей плюрализм в решении вопроса о справедливости и подразумевающей прагматический критерий истинности, т.е. содержащей два аспекта, необходимых для

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же. Трансцендентное, по мнению лектора, выступает в качестве Бога или богов.

⁸¹ Там же.

⁸² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. С.162.

⁸³ Там же. С.175.

⁸⁴ Там же. С.157.

⁸⁵ Там же. С.157.

⁸⁶ Метафизическое по Дж. Ролзу, рассматриваемое в оппозиции к политическому, несовместимо с мировоззренческой нейтральностью. Такое разделение между политическим и метафизическим ставит под сомнение Ю. Хабермас См.: Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.

успешного публичного формулирования принципов справедливости, обладающих, между тем, когнитивной значимостью.

Как и трансцендентально-прагматическому обоснованию морального принципа Ю. Хабермаса, обосновывающему этику дискурса, интуитивистской перспективе не присуще «достоинство окончательного обоснования»⁸⁷.

Наше предположение заключается в том, что основания обеих исследовательских программ не исключают друг друга.

Так, процедуралистски выстроенная теория морали и права⁸⁸, акцентирующая «процедуральный аспект публичного употребления разума»⁸⁹ соотносится с описанным ранее материальным началом справедливости, которому в данном случае соответствует самый *процесс аргументации*.

Однако, дополнение, привносимое интуитивизмом, отсылает нас и к объекту познания, относительно которого этот консенсус достигается (т.е. формальному содержанию).

В этой связи, интенция на развитие идеи справедливого общества как *платформы для оценки существующих политических институтов*⁹⁰, характерная для трудов Дж. Ролза, по нашему мнению должна быть сохранена, однако в особой форме. Таким образом, мы придем к совмещению двух означенных теоретических позиций.

Данная форма заключается в признании справедливости *реальным объектом, имеющим идеальную природу*. Это есть необходимая платформа, свободная, однако, от окончательного вердикта относительно ее сущностного наполнения.

Тем не менее, спор относительно реального объекта является по существу более значимым, чем спор относительно абстрактного принципа.

Именно он, в интуитивистской перспективе, становится искомым трансцендентным источником, существование которого не ограничивает свободы субъекта. Такое направление рассуждения требует, между тем, согласия с двумя базовыми принципами:

1. Рассмотрения идеи справедливости как предметно-сущей *потенциальности*
2. Признания самого факта дискуссии о справедливости следствием изначальной гносеологической координации политических субъектов

Последнее означает большее, чем осознание проблемы справедливости как вызванной необходимостью установления порядка политической общности – это эпистемическое основание возможного согласия.

Интуитивизм, позволяет, таким образом, наметить решение некоторых теоретических затруднений.

(1) Ю. Хабермас отмечает относительно теории справедливости Дж. Ролза: «чем выше поднимается завеса неведения и чем больше «граждане» Ролза обретают реальный облик из плоти и крови, тем глубже они обнаруживают себя втянутыми в иерархию того порядка, который шаг за шагом уже институционализирован помимо их участия»⁹¹. Это означает, что публичное употребление разума субъектом справедливости конституирует

⁸⁷ Ей и не следует навязывать этот статус. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С.130.

⁸⁸ Хабермас Ю. Вовлечение другого ... С.155.

⁸⁹ Там же. С.155.

⁹⁰ См.: Хабермас Ю. Вовлечение другого. С.155-156.

⁹¹ Там же. С.150.

существующий порядок, но не ведет к переучреждению принципов устройства политической общности, не способствует восприятию конституции как *проекта*.

Между тем, в интуитивистской перспективе, потенциальность идеи справедливости воплощается в усмотрении ее проектом в сфере своей реализации, что отражает динамизм публичного употребления разума.

(2) Интуитивизм указывает на категоричность резкого разграничения частного и публичного в рамках теорий справедливости, подразумевая их соотнесенность уже на эпистемологическом уровне; также он признает политическую волю граждан источником установления границ между двумя сферами. Так, мы освобождаемся от необходимости постулирования порядка политических и либеральных ценностей при определении сфер публичного и частного (порядка, который может иметь в теории произвольные черты).

Интуитивистская позиция, таким образом, подразумевает наличие эпистемического статуса принципов справедливости, выводимых в теории.

В этой связи мы утверждаем об *объективности справедливости* одновременно с отсылкой на публичное употребление разума – т.е. через процедурное обоснование в духе теории Дж.Ролза, и на понимание справедливости как идеи в духе онтоэпистемологической позиции интуитивизма.

М. Фуко, напротив, утверждает, что самое знание оказывается несовместимым со справедливостью: «Исторический анализ этой злостной воли к знанию обнаруживает, что всякое знание основывается на несправедливости (что нет права, даже в акте познания, на истину или обоснование истины) и что сам инстинкт к знанию зловреден (иногда губителен для счастья человечества)»⁹².

Такой взгляд является, по нашему мнению, следствием особого понимания власти, как метафизического принципа, не допускающего свободы субъекта. Исходя из вышесказанного, мы не можем согласиться с ним, поскольку самые условия познания подразумевают самостоятельных волящих субъектов, чья воля к знанию хотя и может быть безграничной, но не децентрированной (т.е. является присущей политическим акторам).

Заключение

Исходя из проясненной специфики справедливости с позиций интуитивизма, мы должны теперь обозначить спорные теоретические допущения о справедливости; в том числе выявить, чем справедливость не является.

(1) Справедливость, по нашему мнению, не есть фикция (от лат. *fictio* – выдумка, вымысел). Утверждать, что справедливость является фикцией, т.е. представлением или понятием⁹³, соответствующим некоторому пустому содержанию – тому чего на самом деле не существует, противоречит всему предшествующему изложению. Тем не менее, Б.Кагарлицкий утверждает, что справедливость – это «то, что считается справедливым в данный момент», называя ее фикцией.

⁹² Цит по: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С.70.

⁹³ См.: Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Режим доступа: <http://enc-dic.com/brokgause/Fikcija-71568.html> (дата обращения: 11.06.13)

Между тем, очевидно, что из того, что идея справедливости приобретает особое историческое содержание в данный момент времени и в данной точке пространства, не следует отрицание ее предметности. Не подтверждает тезис о фиктивности справедливости и необоснованное использование слова в публичной полемике.

Сказать, что справедливость является лишь отношением людей к институтам общества, не значит прояснить содержание «размытой» идеи. В этой связи возникает, например, побочный вопрос различения справедливости и легитимности. В целом, утверждение о справедливости как о фикции носит в значительной степени риторический, оценочный характер.

Мы же придерживаемся позиции реализма: «для любого высказывания, которое имеет определенный смысл, должно быть что-то, посредством чего либо оно, либо его отрицание является истинным»⁹⁴.

(2) Справедливость, исходя из вышесказанного, не есть та проблема, которую можно отбросить в результате анализа работы языка.

Несмотря на то, что мы не можем отвергнуть факта языкового описания нашего феноменологического опыта, мы не считаем, что смысловое поле справедливости может быть исследовано только через анализ речи и языка – необходимо описание его и через исследование сознания⁹⁵. Исходя из этого, в настоящем исследовании был проведен феноменологический анализ справедливости⁹⁶.

(3) Справедливость не есть более широкая лояльность, как то утверждает Р.Рорти, отдающий предпочтение прагматизму У. Джеймса и Дж. Дьюи, но не прагматизму Ч.С. Пирса⁹⁷.

Если мы утверждаем, что справедливость есть лояльность, то, согласно интуитивистской перспективе, мы не решаем проблему справедливости, но просто отказываемся от нее. Мы отрицаем реальность и справедливости, и *несправедливости*.

Так, в концепции Р. Рорти, пересекающейся с исследовательской перспективой коммунитаризма, мы отмечаем явный акцент на культурном релятивизме, а также интересном, но спорном положении о том, что справедливость и лояльность не имеют в качестве своих оснований разум и чувства соответственно, но исходят из одного корня так, что справедливость теряет свой приоритет. Справедливость лишается статуса определяющего принципа, но становится всего лишь результатом, по-видимому, спорадического проявления наших симпатических чувств.

⁹⁴ Ладов В.А. Формальный реализм. // Логос №2 (70), 2009. С.11.

⁹⁵ В этом состоит задача феноменологии. Подробнее о соотношении традиций феноменологии и аналитической философии См.: Ладов В. А. Проблема тематизации смысла в контексте методов феноменологии и аналитической философии языка. Режим доступа: <http://fsf.tsu.ru/faculty/philosophy/caf/otksp/prepods/ladov/diss.pdf> (дата обращения: 11.06.13)

⁹⁶ Нам близка следующая позиция: «Понятия или слова служат простым инструментом для формулировки высказываний, положений или теорий. Понятия или слова как таковые не могут быть ни истинными, ни ложными. Они лишь служат описывающему и обосновывающему человеческому языку». См.: Поппер Карл Р. Все люди — философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант — философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003. С.

⁹⁷ Любопытно замечание Б. Рассела о Ч.С. Пирсе: «Пирс полагал, что прагматизм и схоластический реализм идут рука об руку. Так ли это или нет, но это показывает, что его прагматизм имеет мало общего с прагматизмом Джеймса». См.: Рассел Б. Мудрость запада. М.: Республика, 1998. С.417.

Однако, довод Р.Рорти, не носит характера строгого доказательства. Рорти, фактически, *предлагает* нам «перестать считать разум источником авторитета» и «представить его просто как процесс достижения согласия путем убеждения»⁹⁸.

Однако в этом случае, мы должны отказаться от когнитивной значимости справедливости; значимости, теряющей всякий смысл. Мы не можем согласиться с этим и утверждаем, что наши претензии на эпистемический статус справедливости *уже* оправданы самим разумом, авторитет которого ставит под сомнение Р.Рорти.

Согласно интуитивизму, избавляющему нас от жесткого противопоставления феномена и вещи в себе, мы полагаем возможным описание самой справедливости как *предмета знания*, идеи (в понимании Г.Фреге) входящей в состав нашего сознания, и потому со всей очевидностью усматриваемой феноменологически.

Слова Р.Рорти о том, что: «необходимое понятие естественной внутренней значимости — значимости, продиктованной не потребностями какого-то данного общества, а человеческим разумом как таковым, кажется [...] не более убедительным или полезным, чем понятие Бога, к воле которого можно обращаться для разрешения конфликтов между сообществами»⁹⁹, является только отражением сомнения самого философа.

Относительно релятивизма в понимании справедливости, интересен контраргумент У.Кимлики. Утверждение «рабство является злом, если наше общество его не одобряет», не совсем верно отражает наши базовые интуиции относительно данного предмета. «Люди не так понимают требования справедливости». Напротив, «Мы не одобряем рабство потому — что оно зло. Порочность рабства есть причина нашего общего представления, а не его следствие»¹⁰⁰.

Такой аргумент согласуется с означенной позицией интуитивизма, признающей, тем не менее, *индивидуальный характер* процесса познания и аксиологической интуиции.

Именно поэтому справедливость получает свое обоснование в присущем ей когнитивном статусе, но *согласие* достигается в процессе *публичного* употребления разума.

(4) Справедливость как политическая категория, отлична от традиционных решений в духе этики долга или натуралистической этики, недостаточность которых была показана.

(5) а) Также политическая справедливость не есть последняя нравственно-апелляционная инстанция в общественных делах — она не может послужить базой для консенсуса как результата демократической делиберации. Такая трактовка подразумевает ценностный диктат или вырождение этики до «служанки необходимости»¹⁰¹.

б) Трактовки, носящие черты обращения к сакральному, слишком широки: условие согласия (сопричастности) в рамках политической справедливости может быть только уже условия всеединства (по С. Франку). Идея справедливости, рассмотренная нами, не является таким металоогическим

⁹⁸ Рорти Р. Справедливость как более широкая лояльность // Логос №5 (62), 2007, С.66.

⁹⁹ Там же. С.68.

¹⁰⁰ Кимлика У. Современная политическая философия: введение / пер. с англ. С. Моисеева — М.: изд. дом Гос ун-та — Высшей школы экономики, 2010 г. С.274

¹⁰¹ Слова А. Бадью. Цит по.: Ашкерова А. По справедливости: эссе о партийности бытия. М.: Издательство «Европа», 2008. С.44.

бытием; последнее может быть описано как: «единство реального и идеального, более могущественное, глубокое и значительное, чем всякое актуальное существование; сочетающее «бытие и справедливость, истину-правдивость, истину-справедливость»¹⁰².

(5) Справедливость не есть констатация несправедливости¹⁰³. Такая констатация не «возвращает нас автоматически в справедливое состояние»¹⁰⁴ и ничего не говорит о нем.

Она есть только первый шаг на пути к intersубъективному признанию принципов справедливости, выведенных в результате публичного употребления разума.

¹⁰² Лосский Н.О. *История русской философии ...* С. 317.

¹⁰³ Ашкерев А. *По справедливости ...* С.161

¹⁰⁴ Там же. С.162

Список литературы:

Работы Н.О. Лосского

1. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. 368 с.
2. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
3. Лосский Н.О. Идеал-Реализм (Из книги «Общедоступное введение в философию») // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
4. Лосский Н.О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику. // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
5. Лосский Н.О. Введение в философию. Часть I. Введение в теорию знания. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. 275 с.
6. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М. 1917. 169 с.
7. Лосский Н. О. Логика. Часть I. М.: Обелиск, 166 с.
8. Лосский Н.О. Свобода воли. Париж: YMKA, 1927. 180 с.
9. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Париж: YMKA, 1931. 135 с.
10. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. 368 с.
11. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
12. Лосев А.Ф. Самое Само/ А.Ф. Лосев. Миф — Число — Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
13. Фреге Г. Основоположения арифметики. Логико-математическое исследование о понятии числа. Томск: Водолей, 2000. 64 с.

Работы С.Л. Франка

14. Франк С.Л. Непостижимое. // С.Л. Франк. Сочинения. М.: Правда, 1990. С.266.
15. Франк С.Л. Крушение кумиров. // Сочинения. М.: Правда, 1990. С.266.
16. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. // Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.
17. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. // Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 с.
18. Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. СПб.: АБРИС-КНИГА, 1993. 95 с.
19. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Режим доступа: http://malchish.org/lib/philosof/religion/Frank_duhovnyeosnovy.pdf

Работы Ю. Хабермаса

20. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.

21. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. С.130.
22. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. 416 с.

Работы А. Кожеева и анализ его философии

23. Кожеев А. Введение в чтение Гегеля. Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/288669/read>
24. Кожеев А. Очерк феноменологии права: глава 1 (1943) / А. Кожеев. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. 512 с.
25. Кожеев А. Понятие власти. – М. Праксис, 2006. 192 с.
26. Руткевич А.М. Рах Еуропа (К столетию со дня рождения Александра Кожеева). Режим доступа: http://www.hrono.ru/statii/2008/rutkevich_kojev.html
27. Руткевич А.М. Левое гегельянство А.Кожеева. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=211

Работы Р. Рорти и анализ постмодернистского прагматизма

28. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
29. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
30. Рорти Р. «Справедливость как более широкая лояльность» // Логос №5 (62), 2007, с. 54-69.
31. Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 128 с.
32. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 280 с.
33. Арно Ф. Понятие истины у Бергсона. Замечания о бергсоновском «прагматизме». // Логос №3 (71), 2009, с. 144-154.
34. Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. 512 с.
35. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения». Режим доступа: http://azbyka.ru/library/levitskiy_svboda_i_otvetstvennost.shtml#uchloss

Работы по справедливости

36. Ашкерова А. По справедливости: эссе о партийности бытия. М.: Издательство «Европа», 2008. – 248 с.
37. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. Режим доступа: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2011/monographs/Kanarsh_Social_Justice_2011.pdf

38. Кашиников Б.Н. Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции. Режим доступа: http://iph.ras.ru/elib/EM2_6.html
39. Кашиников Б.Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России / НовГУ имени Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2004. 260 с.
40. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: Изд. Дом Гос. Ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 592 с.
41. Кудрявцева Н. Рациональность справедливости: поиск рациональных оснований справедливого общественного устройства. // Логос №2 (70), 2009. с. 174-189
42. Ролз Д. Теория справедливости. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. Ун-та, 1995. 511 с.
43. Сандел М. Дж. Либерализм и пределы справедливости. Режим доступа: <http://musa.narod.ru/sand.htm>
44. Хеффе О. Справедливость: Философское введение. М.: Практика, 2007. 192 с.

Онтологическая проблематика (аналитическая традиция)

45. Борисов Е.В., Ладов В.А., Суровцев В.А. Язык, Сознание, Мир. Очерки компаративного анализа феноменологии и аналитической философии. Вильнюс : ЕГУ, 2010. 156 с.
46. Ладов В. А. Проблема тематизации смысла в контексте методов феноменологии и аналитической философии языка. Режим доступа: <http://fsf.tsu.ru/faculty/philosophy/caf/otksp/prepods/ladov/diss.pdf>
47. Ладов В.А. Онтологическая проблематика в аналитической философии. // Эпистемология и философия науки. 2010. №1. с. 84 -97.
48. Ладов В.А. Формальный реализм. // Логос №2 (70), 2009. с. 11-23.
49. Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2011. 310 с.
50. Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Практика, 2002. 296 с.
51. Поппер Карл Р. Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант –философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003. 56 с.

Работы по истории философии

52. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2.ч.1. Ленинград: Эго, 1991. 219 с.
53. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2.ч.2. Ленинград: Эго, 1991. 219 с.
54. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 253 с.
55. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века: Учеб. Пособие для ун-тов. М.: Высш. шк., 1989. 480 с.
56. Пятигорский А. Что такое политическая философия: размышления и соображения. Цикл лекций. М.: Издательство «Европа», 2007. – 152 с.
57. Рассел Б. Мудрость запада. М.: Республика, 1998. 479 с.

58. *Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. 671 с.*

59. Филиппов А.Ф. *Где живет политика? «Публичные лекции Полит.ру».* Режим доступа: http://polit.ru/article/2012/08/24/anons_filippov/