

С АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ: ПРАВО И ФИЛОСОФИЯ
FROM THE ANALYTICAL POINT OF VIEW: LAW AND PHILOSOPHY

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-
ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ: КАК РАБОТАЕТ
АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ИДЕЯ ПРАВОСУДНОСТИ?

В. В. ПЕТРЕНКО

vptomsk@mail.ru

И. А. ЭННС

irnns609@yandex.ru

Томский государственный университет

VALERIA PETRENKO & IRINA ENNS

Tomsk State University, Russia

JUSTICE IN MODERN SOCIAL AND PHILOSOPHICAL THEORY:

HOW ARISTOTLE'S IDEA OF JUSTICE WORKS?

ABSTRACT. 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 liberal-philosophical and hermeneutical tradition are analysed on the example of John Rawls and Riker’s positions. The methodological bases of the analysis and representation of this phenomenon are noted as continuations of logic of ancient topics of “justice”. The discourse of justice serves as an area of categorization of duties and obligations, and the sphere of social pragmatics. The authors believe that the specifics of the position proposed by J. Rawls is that his theory of justice is an attempt of transcendental foundation of sociality. The transcendental apriori in Paul Ricoeur’s hermeneutics works differently. He postulates the importance of a peaceful life measurement. In the transcendental dimension justice perceives the source of moral prescriptions in the idea of the Other and manifest itself as an intentional object. In the domain of law justice corresponds to legal prescriptions and application of the rights makes “justice” – in the spirit of Aristotle – the predicate of a specific legal decision.

KEYWORDS: The idea of justice, Aristotle, J. Rawls, P. Ricoeur, hermeneutics, philosophical liberalism, pragmatics.

В своей книге «Размышления о неравенстве» Норберт Больц иронически отзывается о справедливости как о «самом себя оправдывающем идеале, который риторически отгородился от традиции и опыта» (Больц 2014, 117) и ссылается

на К. Шмитта в том мнении, что «справедливое государство является врагом либерального правового государства» (Большц 2014, 118).

Между тем, вся история европейского либерализма держится на идее справедливости, усматривая в ней единственно достойный *telos* государственности и социальности вообще. Способы же тематизации этой идеи однозначно указывают на ее западное происхождение, отсылая к греческой редакции концепта «справедливого». Заданное Аристотелем в «Никомаховой этике» различие уравнивающей и распределяющей справедливости, фундированное идеей целевого и равного распределения, является определяющим для будущего ракурса концептуализации в области социального.

В этом отношении разумеется, интерес вызывает фигура Дж. Роулза, несомненной заслугой которого является возвращение в философско-правовой дискурс самого концепта справедливости. Опубликованная в 1971 году «Теория справедливости», работа, в которой были резюмированы его взгляды (Rawls 1971), и в настоящее время не утратила своей актуальности.

В своей работе Дж. Роулз ставит задачу разработать теорию, которая предлагает не только определение общих принципов справедливости, но и их обоснование. Позиция Дж. Роулза оформляется в горизонте критики утилитаризма, а созданная им теория «представляет альтернативу утилитаристской мысли вообще и, стало быть, ее различным версиям» (Роулз 1995, 34). В согласии с Кантом Дж. Роулз полагает, что должное содержит цель в себе самом, обладает самостоятельной ценностью и не предполагает никаких внешних по отношению к себе целей, будь то идея общественного блага или эмпирические представления конкретного индивида. 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 справедливости, Роулз четко тематизирует предмет своего исследования – *социальную справедливость*. Предметом анализа выступает «базисная структура общества», которую он определяет как «...способы, которыми основные социальные институты распределяют фундаментальные права и обязанности и определяют разделение преимуществ социальной кооперации» (Роулз 1995, 22). Под базисной структурой Дж. Роулз понимает целокупность основных политико-правовых, социальных, экономических институтов, таких как, конституция, свобода слова, частная собственность, семья. Они конституируют жизненные перспективы человека, его предпочтения, ожидания, способы реализации жизненных планов: «кем они надеются быть и как они надеются осуществить это» (Роулз 1995, 22). В основе теории Роулза отнюдь не классическая онтология субъекта, скорее – онтология интерессубъективности. Человек здесь не изолированный агент декартовского типа, он вовлечен в различные институциональные практики, он является субъектом коммуникации и социального взаимодействия.

Так представленная базовая общественная структура предполагает, что ее главной функцией, по мнению Дж. Роулза, будет приемлемое распределение общественных благ и социального бремени, проистекающих из социальной кооперации. Поэтому принципы справедливости должны определить «спецификацию основных прав и обязанностей». Способы «приемлемого распределения приоритетных благ» становятся необходимым условием для реализации любого жизненного плана. К ним Дж. Роулз относит основные права и свободы, возможности самореализации, власть, уважение, авторитет, достоинство, благосостояние и пр.

Итак, справедливость Дж. Роулз увязывает с идеей распределения. Он сводит ее к распределительной справедливости Аристотеля, которая сопряжена 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» (Роулз 1995, 24–25). Американский философ солидарен с Аристотелем в том, что само понятие справедливости многозначно. Так, когда речь заходит о вознаграждении и наказании, значение понятия справедливости возникает из горизонта соотношения с несправедливым. Оно увязывается с понятием «заслуженного», и тем самым мы имеем 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» (Роулз 1995, 24).

Теоретико-методологическую базу Дж. Роулза – классическая либеральная теория рационального выбора и общественного договора. Именно ее он предлагает к проблеме справедливости и использует в качестве обоснования ее принципов. В духе Локка и Канта, он понимает общественный договор как чисто гипотетическую ситуацию консенсуса в рамках которого «свободные и рационально мыслящие субъекты, преследующие свои цели, выбирают принципы справедливого социального сообщества» (Роулз 1995, 26). Таким образом, проблема обоснования справедливости сводится к рациональному выбору принципов, регулирующих социальную кооперацию и распределение полученных на ее основе общественных благ. Рациональный выбор предполагает дискуссию, артикулированную в аргументативном дискурсе. В нем принципы оцениваются на предмет их рациональной приемлемости в ситуации договора. Целью является достижение согласия, а справедливость сведена к определению процедуры выбора. Последняя должна быть максимально «честной», что означает, что она не зависит от обстоятельств природной, экзистенциальной и социальной фактичности. В этом контексте справедливость как честность – это беспристрастность и бескорыстие. Субъектом выбора выступает субъект, необремененный 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 Г. Харта, являются основанием определения, т. е. регулятивом нормативного действия. Они делают возможным анализ эмпирических представлений о благе, дают критерий, позволяющий провести их теоретическую ревизию. Эти принципы формируют идеал совершенного справедливого сообщества. Они обеспечивают рациональную критику и даже требуют «реформации или ликвидации» (Роулз 1995, 19) любой социальной конфигурации.

В противоположность Аристотелю, теория справедливости Дж. Роулза является своеобразной попыткой трансцендентального обоснования социального. Источником социальной нормативности является справедливость, которая коррелирует с рефлексивностью, со способностью субъекта к рефлексии. У Роулза это способность формулировать, изменять и рационально следовать собственным представлениям о благе. В результате такого выбора субъекты приходят к согласию и принимают следующие постулаты. *Первый* он 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» (Роулз 1995, 267). *Второй* имеет двухуровневую структуру. Он 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» (Роулз 1995, 267). Подпункт (а) Роулз называет принципом различия, подпункт (б) – принципом равных возможностей. Сами принципы находятся в отношении жесткой координации, которую он рассматривает как отношение «лексикографической» зависимости. Она предполагает абсолютный приоритет принципа свободы. Это означает, что выполнение принципа свободы выступает неизменным условием выполнимости второго принципа. В рамках второго принципа перед нами приоритет равенства возможностей над принципом перераспределения социально-экономических благ. Поэтому, у Роулза неравенство допустимо и оправдано тогда и только тогда, когда неравное распределение улучшает положения тех, кто менее удачлив в «лотерее природы».

Действительно ли принципы справедливости, сформулированные Роулзом как принципы честности (fairness), носят безусловный характер и не связаны ни с какой конкретной идеей блага? Удастся ли самому Роулзу выдержать все условия, предъявляемые им к ситуации выбора, к процедуре принятия справедливого решения? Приходится признать, что американский философ не

остался полностью беспристрастным. Теория справедливости как честности эксплуатирует идею абсолютной ценности личности, ее свободы и ее прав, которая является краеугольным камнем либеральной идеологии. И хотя далее Дж. Роулз корректирует свою позицию, увязывая принципы справедливости с определенной конфигурацией социальности – демократическим сообществом – это не решает проблемы.

Теорию Дж. Роулза активно критиковали сами же либеральные мыслители. Так, М. Фридмен и Ф. Хайек считали ошибкой идею Дж. Роулза увязывать понятие «справедливого» только с принципом распределения. Д. Белл критически оценивал модель справедливого общества у Дж. Роулза, представляя ее попыткой легитимации социалистического идеала. Не остался в стороне и Ю. Хабермас. Он подозрительно отнёсся к справедливости Дж. Роулза как регулятору социальной коммуникации. Похожее подозрение разделяет Ф. Анкерсмит, когда на примере философии естественного права XVII – XVIII вв., исключивший историю из политической мысли, показывает, 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» (Анкерсмит 2012, 46).

В результате традиционные философско-либералистские схемы оказались дополнены феноменолого-экзистенциалистской и даже постструктуралистской мыслью. Так, к теме справедливости прямо обращается философская герменевтика в лице П. Рикера (Ricoeur 1995, 2001). Социальная справедливость оказывается тематизирована со стороны привычных для герменевтической аналитики 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 П. Рикера, «возведенным на уровень существительного... и... в функции существительного позволяет осуществить гораздо больший охват исследуемого понятийного поля» (Рикер 2005, 185). Сама тематизация «юридического», располагающегося между «нравственным» и «политическим», видится 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. П. Рикер уделяет внимание судьбе «справедливого» и «правового» в политической философии новейшего времени: от Х. Арндт до М. Уолцера. Структурно-семиотический анализ идей справедливости и ответственности сопровождается ссылками на аналитических философов в лице

П. Стросона, Г. Харта, 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 он это делает. Рикеровская критика носит характер уважительно-дискуссионного размежевания.

Главная претензия, обращенная к социально-философской схеме Дж. Роулза, состоит в том, что так называемая «базовая структура общества», оказывается импликацией некой исходной ситуации, посредством которой заключен первичный договор общественного согласия. Эта ситуация мыслится как изначально честная (*fair*). «Тем самым, – пишет П. Рикер, – фикция исходной ситуации принимает на себя все бремя окончательного доказательства» (Рикер 2005, 69). Эту черту Рикер находит общей для любой контрактуалистской логики. Он приписывает Роулзу антиутилитаризм и антителиологизм, а также ожидаемую дезонтологизацию в истолковании справедливого. Тезис о возникновении справедливого «благодаря размышлению при условии абсолютной честности», согласно Рикеру, создает новые проблемы. Среди них он выделяет следующие: «...[первая проблема:] 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 роулианские принципы справедливости, а не, скажем, какой-либо вариант утилитаризма?» (Рикер 2005, 71). И хотя П. Рикер одобрительно отзывается о принципе самоограничения, которому теория справедливости подвергает себя, когда поступает в распоряжение либеральных демократий, это не решает проблему. Теория Роулза 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» (Рикер 2005, 83).

Не будучи философом политики и философом права, Рикер все же предлагает эвристичную схему для проблематизации и концептуализации «справедливого». Она продолжает те первичные интуиции, 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 понятия ответственности, понимая, что последняя тесным образом соотнесена со справедливостью. Он недоумевает по поводу разнобоя в терминологическом словоупотреблении «ответственности» в контекстах, выходящих за границы юридического. «В предельных случаях, – пишет он, – вы ответственны за все и вся» (Рикер 2005, 41), и увязывает эту тен-

денцию с полисемией глагола «отвечать». Это обстоятельство зачастую делает «ответственность» принципом моральной философии. Дальнейший анализ позволяет П. Рикеру отследить семантические сдвиги фундирующих «ответственность» понятий, с расширением близкого по смыслу референциального поля. П. Рикер исследует смысловые возможности понятий «вменения» и «воздаяния», делая их первичными в отношении идеи ответственности. Так в теологической перспективе, идея вменения действия кому-либо и, тем самым, полагание его ответственным, заставляет говорить о «высшей справедливости». Здесь Рикер подробно анализирует двойную – «космологическую и этическую» – артикуляцию идеи вменения у Канта. Пустое понятие трансцендентальной свободы, по мысли 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» (Рикер 2005, 48). П. Рикер намеренно избегает деривации в отношении понятия «справедливого», однако, в данном пункте логично ассоциировать «справедливое» с вышеуказанным 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. Стросона. Он оценивает ее как значительную попытку лишить этической нагруженности понятие вменения, а, следовательно, и ответственности, и справедливости: «...заслугой этой теории является то, что она открыта морально-нейтральному исследованию действия» (Рикер 2005, 51). В то же время П. Рикер недвусмыслен в обозначении слабости «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?)» (Рикер 2005, 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, так и перспективный характер. 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.

Во-первых, 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» (Рикер 2005, 14). Где обнаруживается эта победа. Там, где, согласно П. Рикеру, «...конфликт возводится на уровень судебного процесса, причем процесс этот, в свою очередь, центрирован вокруг словесных дебатов, начальная неопределенность которых обрывается речью, в которой высказывается право. Следовательно, в обществе – сколько бы насилия в нем ни оставалось и из-за происхождения этого общества и из-за его обычаев – существует место, где слово одерживает верх над насилием» (Рикер 2005, 12). То, что связано с институтом права, демонстрирует два важных принципа: во-первых, установление дистанции между преступлением и наказанием и, во-вторых, появление на сцене «некоего третьего» (в лице самой юридической институции). Только так, пишет Рикер, «справедливая дистанция, посредничество какого-то третьего, беспристрастность становятся великими синонимами чувства справедливого, путем которой с самого юного возраста заставляло нас следовать наше негодование» (Рикер 2005, 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» (Рикер 2005, 29).

Второй тезис в рикеровской аналитике «справедливости», возвращает нас в область морали. Соотнесенность справедливого с благом обнаруживает себя на стадии семантического анализа смещений в использовании «ответственности» в отношении объекта и субъекта последней. Моральный план размышлений об «ответственном» и «справедливом» П. Рикер обосновывает ссылкой на Э. Левинаса «в связи с развертыванием интерсубъективности в качестве важнейшей философской темы» (Рикер 2005, 60). Вслед за Э. Левинасом, П. Рикер делает источником морального предписания идею Другого. Сдвиг семантики предиката ответственности становится переворачиванием: «...мы делаемся ответственными за ущерб, потому что вначале мы несем ответственность за другого» (Рикер 2005, 60). Но формализм юридического образца дает о себе знать (П. Рикер постоянно подчеркивает смешение горизонтов правового и нравственного в опыте интроспекции «ответственности» и «справедливости»). Указанный формализм заявляет о себе в интерпретации фигуры Другого как *каждого*. Межличностное отношение само предельным образом формализовано: «сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы она не может ...выполнить задачу справедливости...Добродетель справедливости устанавливается на отношении дистанцированности от другого...Другой сообразно дружбе есть *ты*; другой сообразно справедливости есть *каждый*...» (Рикер 2005, 16–17).

В моральной перспективе, которую сам Рикер обозначает как телеологию, человеческое существование описывается «в терминах желания и нехватки». «...Именно в терминах желания и нехватки можно говорить о стремлении к полной, осуществленной жизни. Эта связь между жизнью, желанием, нехваткой и осуществлением, – пишет П. Рикер, – образует уровень моральности» (Рикер

2005, 18). Справедливость в горизонте морального истолкования – очередной интенциональный объект, оправдательный в смысле удовлетворения базового желания совместной – благой – жизни с другими. В формулировке самого П. Рикера, «...в телеологическом плане стремления к благой жизни справедливое является аспектом благого, соотношенного с другим» (Рикер 2005, 29).

Наконец, последний 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 прямо. По словам Н. Больца, юристы должны размышлять о справедливости в горизонте времени точно так же, как это делают философы, размышляющие о бытии (Больц 2014, 265). Самому тяжелому испытанию, согласно П. Рикеру, подвергается понятие справедливого когда оно артикулировано как «сингулярное решение, принятое в обстановке конфликта и неопределенности... на стадии применения нормы к ситуативной реализации суждения» (Рикер 2005, 29).

Изначальное влечение обнаруживает себя в качестве того, что Рикер назовет «глубокой убежденностью». Ею «заканчивается путь поиска справедливости, начатый стремлением жить при правосудных институтах и ратифицированный правилами правосудия, процедурному формализму которых удается гарантировать беспристрастность» (Рикер 2005, 26–27). Последняя являет еще одно интенциональное наполнение «справедливости». Оно обращено к структуре настоящего в темпоральной организации субъекта и работает в на поддержание той самой «глубокой убежденности». П. Рикер напишет: «Беспристрастное – это такая фигура, в которой воплощается идея справедливого в ситуациях неопределенности и конфликта или же – высказываясь до конца – в обычном или чрезвычайном режиме трагизма действия» (Рикер 2005, 29). «Беспристрастность» как интенция сознания у П. Рикера прекрасно корреспондирует с трактовкой «справедливого» Н. Больца. У последнего «справедливость» перестает быть ценностью, становясь оценкой оценки, чему способствует рефлексивный характер самой идеи справедливого. Этот рефлексивный горизонт поддержан уже знакомой нам идеей социальной организации и социального распределения. Н. Больц пишет: «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» (Больц 2014, 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» (Больц 2014, 265). Так «прагматический поворот» в духе Л. Болтански и Л. Тевено (Болтански, Тевено 2013) в социально-философских исследованиях последнего времени возвращает нас к Аристотелю. К его идее справедливого целевого и равного распределения. Она позволяет увидеть и принять общественную

жизнь как благою саму по себе. Задачей же становится анализ устройства, функционирования и технического совершенствования всей совокупности институтов и социальных агентов в направлении лучшего – справедливого – распределения общественных благ и свобод.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Анкерсмит, Ф. Р. (2012) *Политическая репрезентация*. Москва.
- Болтански, Л., Тевено, Л. (2013) *Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов*. Москва.
- Большц, Н. (2014) *Размышление о неравенстве. Анти-Руссо*. Москва.
- Доватур, А. И., Кессиди, Ф. Х., ред. (1984) *Аристотель, Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т.4.
- Рикер, П. (2005) *Справедливое*. Москва.
- Роулз, Дж. (1995) *Теория справедливости*. Новосибирск.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.
- Ricoeur, P. (1995, 2001) *Le Juste I, II*. Paris.