DOI: 10.17976/jpps/2017.02.08

ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ ЧАСТНОГО

И.В. Кузин

КУЗИН Иван Владиленович, кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Для связи с автором: iaffet@newmail.ru

Кузин И.В. Перспективы политической логики частного. – Полис. Политические исследования. 2017. № 2. С. 118-133. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2017.02.08

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 13-03-00151 "Образы бессмертия в современной культуре".

Статья поступила в редакцию: 11.02.2015. Принята к печати: 30.07.2015

Аннотация. Статья посвящена анализу соотношения принципов либерализма и традиционализма с метафизической позиции, в основании которой лежат тематизированные философией категории "частное" и "всеобщее"; подход именно с этой позиции позволяет понять расставленные в исследовании акценты. В контексте определения частного и всеобщего выявляется в качестве фундаментального понятие трансцендентного, через которое во многом дезавуируется претензия частного на тотальность. Предлагается экстраполировать указанные метафизические понятия на определенный регион социального бытия, благодаря чему проясняется сложившееся в современном европейском мире распределение ролей между двумя важнейшими социальными институтами – институтом частной собственности и государственной институцией как таковой. Частная собственность, получившая полноту теоретической и правовой легитимизации в эпоху модерна, становится смыслообразующим моментом либертарианских теорий. При всей значимости данного события в истории человечества, являющегося вехой в обретении человеком свободы, в либерально-ориентированных концепциях онтологическое значение всеобщего как трансцендентного все больше обесценивается. Целью исследования было проанализировать и показать, в каком смысле приоритет частной собственности нарушает метафизический принцип различения частного и всеобщего, и почему игнорирование всеобщего в качестве жизнеобеспечивающего начала, обретающего свою определенность в трансцендентном, делает жизненно несостоятельными выдвигаемые социальные теории. Избежать крайностей подобного рода возможно через установление равновесия в отношениях между двумя этими институциями, причем не просто восстанавливая авторитетную роль государства, несводимую лишь к посредничеству, а через введение в социальный обиход понятия трансцендентного в различных его модификациях, наиболее доступного в многообразных символических формах. Предложенный метафизический критерий создает условия для выработки и проверки на предмет социальной адекватности разнообразных социальных теорий.

Ключевые слова: частная собственность; индивидуальность; род; государство; трансцендентное; всеобщее; традиционализм; либерализм.

Когда мы обращаемся к изучению теорий в области экономики и права, то не можем упрекнуть исследователей в том, что они не привлекают к своему анализу различные философские концепции. Однако этих ссылок зачастую оказывается недостаточно в силу того, что у того или иного мыслителя прошлого отыскиваются лишь такие соображения, которые непосредственно относятся к узкой тематической области, занимающей самого ученого. Вместе

с тем именно базовые метафизические положения могут обеспечить бо́льшую устойчивость выдвигаемым гипотезам и обоснованиям. Нам бы хотелось показать, в каком смысле это является необходимым моментом, дающим возможность обрести теоретическим построениям связь с действительностью, избавляя их от утопичности, лишенной какой бы то ни было перспективы реализации. Для достижения данной цели мы 1) обрисуем общий фон теоретических исследований, разделенных по базовым метафизическим критериям, передаваемых категориями частного и всеобщего, 2) сформулируем причины выбора одной из них в качестве приоритетной.

Социально-политическое устройство как манифестация трансцендентного

Литература о дискуссиях между представителями классического и неоклассического либерализма, марксизма, социал-либерализма столь обширна, что мы вынуждены будем обратиться лишь к самым фундаментальным, с нашей точки зрения, работам, которые так или иначе затрагивают те аспекты, которых мы коснемся. Понятно, что и в них в полной мере не охватываются все нюансы и затруднения, которые возникают по данному вопросу, поэтому они получают свое отражение уже в других исследованиях. Если все же иметь в виду развернутые изложения с конструктивным заострением проблемы и аналитику теорий о саморегулирующемся механизме рыночной экономики, в основе которого находится развивающийся человек, делающий для себя приоритетным институт частной собственности, а также – теорий о допустимости или даже необходимости вмешательства государства в рыночные механизмы, то здесь прежде всего надо обратиться к таким признанным авторитетам, как Т. Веблен, Дж.М. Кейнс, Л. фон Мизес, Ф.А. фон Хайек, М. Фридман, Дж. Ролз, И. Валлерстайн. В отечественной гуманитарной науке в последнее время появилось также много крайне интересных и полезных изысканий [сошлемся лишь на некоторые: Кагарлицкий 2014; Фишман 2014; Чубаров 2012; Соболева 2012; Мартьянов 2010; 2012; Глинчикова 2010; 2011; Мартьянов, Фишман 2012; Суханова 2008].

Перечисленные работы заслуживают самого пристального внимания, однако, как мы уже отметили, погружаясь в детали предлагаемой аналитики, испытываешь нехватку апелляции к метафизическим положениям, на основании которых могли бы формулироваться те или иные политико-экономические концепции. Нам представляется, что обусловлено это не столько неким философским дилетантством, сколько сознательным решением с некоторых пор отказать метафизике в способности помогать обсуждению насущных проблем.

Один из ведущих представителей либертарианской модели устройства общества Л. фон Мизес полагает, что философы, оперировавшие холистическими понятиями *цель, Бог, природа* и т.д., “потерпели полное фиаско, так как их подвел ошибочный метод” [Мизес 2005: 5]. Делается вывод, что определяющим критерием понимания сплоченности и развитии общества выступают вовсе не всеобъемлющие идеи, а частные интересы, находящие свое воплощение в рамках экономических отношений, фундаментом которых исходно является принцип извлечения выгоды в форме денежного эквивалента. Никто не собирается закрывать глаза на эффективность и пользу такого подхода,

но раскручивание маховика частной *выгоды* в качестве таранной машины, продвигающей нас к процветающему обществу, подталкивает воображение довести это движение до антиутопического предела, когда в высказываниях о таком средстве не будет содержаться и намека на понимание их аморальности, что с тонкой иронией было описано О. Хаксли[1]. Нет сомнений, что и в традиционалистском обществе, тем более доведенном до тоталитарной формы, складывающаяся на основе понятия выгоды логика социальной евгеники уже была и может вновь быть востребованной. Отсюда и тот ужас, который возникает в отношении теории построения идеального государства Платона, так как его устройство было задумано как строго иерархическое, а воспитанием детей выборочно должно было заниматься само государство. Когда же мы видим, что и Гитлер в "Майн Кампф" высказал во многом схожие соображения, то платоновские идеи начинают оцениваться как лежащие и вовсе за гранью добра [см. об этом подробнее Маяцкий 2012].

Тем не менее, имея в виду случившиеся трагические факты реализации данных идей, на первый план выдвигается частное, что объясняет минимизацию участия государства в жизни общества, наделяя его лишь посредническими функциями. Идея частного становится ведущей, заменяя собой традиционную идею всеобщего, единства. Но в такого рода предпочтении заложена недооценка исходного смысла, который присутствует как в идее всеобщего, или единого, так и в самой институции, худо-бедно, но все же ее представляющей. Так, для Кукатаса идея единства выступает пережитком политических теорий прошлого, которые объявляют "социальное единство и социальную иерархию ключом к пониманию общества" [Кукатас 2011: 31]. Отталкиваясь от ситуативных негативных метаморфоз государственного устройства, забвению придаются его глубинные, фундирующие жизнь стороны. Однако именно через них обеспечивается жизнеспособность человека и общества, а в случае пренебрежения ими они сами начинают вносить значительные искажения в осуществление и реализацию мирообразующей миссии человека. Государство продолжает нести и сохранять в себе этот смысл, точно также, как у древних греков, "все то, что мы назвали бы внутренним – душевным или умственным в человеке, выводится из вещественного, из внешней силы и прочно закрепляется во внешнем как своем основании и причине" [Михайлов 1990: 47].

Исторически государство (при посредничестве того или иного авторитета, например, монарха) выступало заместителем ("идолом") Единого. Самым ближайшим, понятным для каждого аналогом этого был Род, а вовсе не деньги или иные феномены. В древнегреческом языке Единое (*ἕν*) составляло корневую основу слова Род (*γένος*). В таком контексте Род, безусловно, мыслился трансцендентным, хотя вместе с тем вполне физически конкретным. На Род прямо не укажешь, так как он рассеян во времени и существует во множестве лиц, не теряя при этом своего единства. Член Рода неотъемлем от него, т.е. порожден и данным, и неданным в наличности. По существу, Род как целостность может быть воспринят лишь через сопричастность в мысли. И не мне принадлежит Род, а я ему, поэтому формулировка "*Мой* род" является неточной передачей высказывания "Я из Рода". Подобную неточность

[1] См. Хаксли О. 2015. *О дивный новый мир.* М.: АСТ. 284 с.

мы имеем и в случае, когда говорим "*Моя* мысль", хотя корректнее было бы выразиться, как мы порой и говорим, – "Мне пришла мысль", что равнозначно – "Я приобщился к мысли". Мысль не ваша, не моя, а она просто есть. Я ей причастен как к чему-то трансцендентному, на которое непосредственно просто так не укажешь. Также обстоит дело и с Родом.

Для традиционалистского сознания государство и было тем единством, которое стоило мыслить в качестве ретранслятора смысла такого исходного Родового устройства. В рамках подобного мироощущения и эгоизм – апогей идеи индивидуальности, от которого стараются откреститься теоретики либертарианства, потому что он якобы не лежит в его основании, – вовсе не означает разрыва с всеобщим, позволяя тем самым его сводить чуть ли не к инстинкту, через который также производится взаимовыгодное приспособление. Эгоизм через всеобщее обеспечивает не приспособление, а постепенное разрушение. Повседневный опыт свидетельствует о возможностях эгоистичного приспособления, но вовсе не так гарантированно, как наблюдается в случае проявления чистого инстинкта. Эгоизм – частное, *осознанно* оснащенное всеобщим. В своем генезе он, конечно, становится изобретательнее, обходясь уже без примитивного бунта сыновей против вожака-отца и не прибегая к войне всех против всех, чтобы дать начало человеческой истории. Однако даже в первобытных формах борьбы мы имеем дело с опровержением действенности инстинкта самосохранения как сдерживающей силы от полного уничтожения. Наоборот, усиленный разумом первичный инстинкт пасует перед ним, так как становится им ведомым, именно потому, что "биология человека действует через когнитологию" [Гусейнов 2012: 5]. Эгоистический интерес, как симулякр животного инстинкта, представляет собой слитость мышления с естественными нуждами. И хитрость ума состоит в том, что он, отказываясь от своей прерогативы управлять естественным бытием, по видимости отдаваясь ему в услужение, на самом деле управляет им таким образом, чтобы его действие (ограниченный ряд естественных потребностей) приумножалось, обретало бо́льшую активность, значимость и настоятельность. В этом случае мы вполне справедливо начинаем считать человека более опасным "животным", чем какое бы то ни было иное живое существо. Союз "мышления" и "естества" легко может быть обращен против самого человека, и не в силу ситуативной необходимости произвести биологическую регуляцию, а из имеющейся у "человека разумного" принципиальной возможности полностью уничтожить себе подобного, в том числе и себя самого. Природные инстинкты в союзе с умом преодолевают естественный инстинкт жизни. "Разумный инстинкт" становится азартом, игрой, в которой опьянение властью нивелирует ценность как индивидуума, так и социума. Ставка в такой игре больше, чем жизнь. Поэтому эгоизм не подобен инстинкту, так как первый всегда разумен, иначе мы продолжали бы иметь дело лишь с животным, а не человеком. Эгоизм – превращенная и извращенная форма всеобщего (трансцендентного). Если индивидуальное начало делается *главенствующим* принципом существования социума, даже из благих побуждений, как это нередко бывает, то оно неизбежно нисходит к деструктивности эгоизма.

Поэтому когда государство утрачивает свою сакральную связь с Родом, выступает *только* в качестве посредника, в этот же девальвирующий процесс

втягивается и память, переставая выполнять роль сборки коллективного единства, имманентной трансцендентности[2]. Это хорошо иллюстрирует рассмотрение фигуры солдата и воина, предложенное современным французским философом А. Бадью [см. Бадью 2013: 70-71]. Обращает на себя внимание то, что Бадью, по существу, констатирует некое свершившееся прошлое, изжитый и преданный забвению символический тип, переставший уже играть роль основоположения, на которое почти без оглядки мог бы опереться каждый, как на нечто само собой понятное. Фигура солдата утратила свою подлинную действенность, как бы инерционно ни продолжалось ее восхваление. Сюда же следует добавить и подспудное ощущение, что порождение новой фигуры или символа становится все более невозможным из-за возобладания в умах идеи частного, которая в своем собственном существе не нуждается ни в каком символическом репрезентанте. Принцип различения культур начинает пролегать через определение отношения к идеям универсального и частного, а также в их способности осуществлять переход "к новому типу соединения частного и общественного начала как основополагающих ценностей" [Глинчикова 2010: 64].

ПОЛИТИКО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ДЕВАЛЬВАЦИЯ ЧЕРЕЗ ГОСПОДСТВО ЧАСТНОГО

На предложенный Бадью символический образ трансцендентного находятся свои возражения. Ю. Хабермас, не чуждый возвращения идеала единства рационального мышления, тем не менее противится принимать символы, сомнительные с точки зрения индивидуально просчитывающего рацио: "Мне кажется, что всюду, где чествуют 'героев', возникает вопрос: кому это нужно и почему? В этом простодушном смысле можно толковать предостережение Б.Брехта: 'Горе стране, которой нужны герои'" [Хабермас 2008: 29]. Хабермас с формальной точки зрения не отказывается от движения в том же направлении [см. Хабермас 2011: 125-126], которым руководствуемся и мы, однако, отмечая содержательное расхождение. Точно так же, как и в случае со странами Западной Европы, в которых, как может показаться, идея частного принимается как непререкаемая ценность, мы явно или скрыто обнаруживаем способность к удержанию трансцендентного, дающего о себе знать как в продолжающемся культивировании веры в Бога, так и в признании значимости монарха, несмотря на его номинальный статус в государственном устройстве. Именно такое положение дел позволяет сторонникам идеалов эпохи модерна относиться к ситуации с долей пессимизма, так как они считают, что она регистрирует процесс наступления традиционализма, попирающего либеральные ценности: "Окцидентальный автопортрет модерна... производит эффект переворачивания: *нормальный* образец будущего для всех остальных культур превращается в особый случай" [там же: 111].

Традиционалисты в этом отзеркаливании видят все ровным счетом наоборот и начинают в ответ свой "крестовый поход", оборачивающийся в том числе радикальным фундаментализмом, так как полагают, что хоть и косвенно, но с философской подачи Аристотеля (а далее Локка, Гоббса

[2] А.Г. Глинчикова убедительно в своем анализе тоталитарной патерналистской системы показывает, что в таком случае государство само превращается в частное, приватизированное этим же частным, от лица которого начинают навязываться всем частным лицам общие идеи, но от которых эти частные лица оказываются отлучены, а соответственно, утрачивают всякий интерес к всеобщему и замыкаются только на своей частной жизни [см. Глинчикова 2011: 159-160].

и Маркса), очевидной и все более усиливающейся для современного духа является тенденция, согласно которой материальные (частные) отношения определяют существование в целом.

Вышедшие на первый план товарно-денежные отношения в глобальном мире оказываются принципом жизни не только внутри того или иного общества, но и принципом для установления взаимодействий между обществами, словно реализуя кантовский план всеобщего гражданского мира. Геополитические планы выстраиваются с учетом экономических интересов, калькуляции роста финансовых выгод, получаемых за счет приобретения новых территорий, сфер для сбыта своих товаров, привлечения дешевой рабочей силы и т.п. Мы почти без тени сомнения, как нечто закономерное и естественное, готовы принять очередную, но уже почти воплощенную, утопическую картину о вымышленном индивидуалистическом рае[3]. Можно оставить в стороне сомнительность надежд на возможное достижение состояния, когда всеми *осознанно* будет установлен нравственный образ жизни в рамках земного существования, и при такой настроенности пренебречь объяснениями Канта о том, что *всеобщее* "Царство Божие" на земле на основе практического разума следует мыслить возможным не в смысле его всеобщего (для всех) осуществления, а в смысле его актуализации *в каждом* (единичном) факте *конкретно* случившегося нравственного поступка. Нас перестанет смущать метафизический парадокс, что любая частность, утратившая свою органическую связь со всеобщим, делая его производным от себя, оказывается тотальностью произвола, неминуемо уничтожающего все на своем пути.

Мы пленяемся основательностью теорий, оспаривающих то, что отношения, переведенные исключительно в горизонтальную плоскость (когда удерживающие ограничители воспринимаются как нечто условное и искусственное, так как не имеют органической связи с определяющим частное целым), будут вести всю систему к постепенной деградации. Продумывание контраргументов таким теориям потребует не меньших точности и усилий, кои были приложены в свое время Аристотелем к опровержению софистов. Но так как "очевидно, что во всяком случае то, что называют умом в смысле разумения, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям" [Аристотель 1975: 376], то указанное тотальное утверждение частного может закрепиться как равноценное среди других мнений, и своей близостью каждому станет наиболее убедительным "мифом", не подлежащим критике, тем самым благополучно подменяющим собой ранее низвергнутый "миф" о трансцендентном[4]. Узаконенное учреждение частного легитимизирует *мнение*, придание которому всеобщего статуса преподносится как выгодное каждому. Обоснованное воцарение мнения, конечно, выглядит предпочтительней кажущегося "волюнтаристского" установления истинного. Основанием изменения и влияния на мое мнение может быть только само

[3] Казалось бы, уже давно должно было стать понятно, что как бы нам этого ни хотелось, все это так и останется лишь иллюзией, утопией о возможности построения земного рая. Поэтому более адекватной установкой, хоть и кажущейся менее оптимистичной, но которой можно было бы держаться в силу ее большей реалистичности, могла бы быть надпись на дантовских вратах в ад – "Оставь надежду, всяк сюда входящий", с той лишь оговоркой, что мы уже туда вошли.

[4] При этом надо заметить, что мифом становится лишь то, что так или иначе, но не лишено в себе трансцендентного, в то время как мифологизировать при секулярном подходе можно все, что угодно, но тем самым искажая и профанируя существо самого мифа.

мое мнение, и никто не вправе его поколебать. Частность моего мнения мне гарантирована узаконенным правом его иметь, поэтому ссылки на некое Всеобщее становятся пустыми и излишними. Если положение вещей все же таково, то тогда можно предположить, что проект перехода от тоталитаризма к гражданскому обществу (где органично бы сочетались идеи всеобщего и частного) нигде не осуществлен, так как на смену господства неограниченного всеобщего в самых разных вариантах пришло господство неограниченного частного, которое за своей приверженностью букве закона всегда готово предъявить себя в подлинном качестве – либо как тотальное "право сильного", либо как тотально безответственное "право мнения" [ср. Глинчикова 2010: 65; 2011: 161-163].

Указанная тотальность "права мнения" фундируется *рациональностью здравого смысла*, которая обретает свое трансцендентальное звучание в хабермасовской теории коммуникативного действия [см. Хабермас 2000], обеспечивающего настройку кооперационного взаимодействия. Ю. Хабермасу, делающему свой вклад в ренессанс реформируемого рационального проекта эпохи модерна, следует отдать должное в том, что он признает несбыточность крайностей модернистских установок, доходящих до игнорирования или отбрасывания темы трансцендентного в жизни общества (он связывает его с религиозной сферой). Такой подход объявляется им непродуктивной стратегией тотализирующего рационализма, хотя это не означает, что все его преимущества автоматически должны уступить свое место иррациональной стихии, на которую как на норму никак нельзя полагаться, хотя считаться с ней и необходимо [см. Хабермас 2011: 111]. Немецкий философ верит в рационализм и его окончательную и неумолимую победу в будущем [см. возражения хабермасовской концепции: Эльстер 2012], что, в конечном итоге, вносит свой вклад в поддержку и развитие тезиса Дж. Дьюи об оправданности и необходимости воинствующего либерализма [см. Дьюи 2000: 369]. Скорректированный проект модерна, согласно идее немецкого философа, состоит в возможности и необходимости перевода иррационального религиозного содержания на рационально-секулярный язык. В этом он видит непреложно доступное и реалистическое осуществление собственно человеческого. Отныне царское место объявлено пустым, и доступа к нему больше ни у кого нет, в том числе и у философа, которому теперь отводится роль пограничника, поддерживающего мир и связывающего воедино две пограничные области, он – блюститель золотого сечения двух взаимодополняющих доксических факторов человеческой жизни.

Господство мнения благоприятствует созданию иллюзии комфорта и заботы, которые защищены нормативными документами, главное – уметь представить жизнь без страданий, даже если и без смысла. Если жизнь мне сделали такой, что я живу почти без тревог и забот, то это лучшая "матрица", которая может быть. Более того: заданные финансово состоятельными государствами представления о том, что наиболее эффективным характером существования обладает такое, в основе которого лежат ценности частной собственности, должны быть приняты всеми остальными чуть ли не в обязательном порядке. Выдвигаются аргументы, что ход самой истории дал подтверждение действенности и безальтернативности таких представлений, поэтому отказ их признавать должен изящно купироваться, чтобы избежать возврата к дикому неприглядному состоянию архаических времен. Такая рационализированная забота

становится некоей гарантией благополучия и процветания как для каждого человека, так и для общества и государства в целом. Однако "как только мы допускаем, что какая-то культура и какие-то народы, исповедующие эту культуру, имеют преимущественное право или даже призвание навязывать принципы и ценности этой культуры другим народам как единственно возможные основания прогресса и модернизации – на этом заканчивается всякий либерализм и всякая демократия. Заканчивается даже в том случае (и тем более в том случае), если право навязывать свою культуру осуществляется... во имя сохранения этих самых демократических принципов" [Глинчикова 2010: 57].

Может показаться, что когда мы знакомимся с социально ориентированными моделями, где государство исполняет вовсе не второстепенную роль в управлении экономикой, мы имеем дело с большей степенью осознания значимости всеобщего, что и позволяет повысить роль государства. На философском уровне такому политико-экономическому подходу в свое время успешно создавал благоприятную почву Дж. Дьюи, пытавшийся понять причины неудач раннего либерализма, указавшего на ошибочность считать "разум принадлежностью лишь индивида, а его использование – только частным правом" [там же: 368], и на основании этого предложившего в целях реформирования идей либерализма признать, что "коль свобода мысли и свобода слова объявляются просто индивидуальным правом, они, как и другие частные требования, отходят на второй план, если – реально или в чьем-то изображении – вступают в противоречие с общим благоденствием" [там же].

Все здесь очень точно и верно, против нет особых возражений. Но в метафизическом отношении упущением оказывается то, что трансцендентное оказывается не у дел, символическое его предъявление также принципиально не оговаривается, и в своей основе здесь все так же властвует частное, которое ангажируется посредничеством государства или власть предержащих (номенклатуры), существующих только для того, чтобы защищать частные интересы граждан (или, в худшем варианте, номенклатуры), и наоборот. Следует признать, что "любая культура имеет внутри себя как минимум два существенных социальных измерения, которые одновременно находятся в ситуации противостояния и взаимодополнения... В социально-политическом плане этапы доминирования в культуре ценности всеобщего сменяются этапами доминирования в культуре ценности индивидуального и наоборот" [там же: 58, 59]. Тем не менее тотальность частного настолько укрепилась, что либерализм и патернализм уживаются и находят рационально обоснованную точку сопряжения, которой опять-таки оказывается идея частного, присущая самой природе человека.

Похожая тотальность заявляет себя, например, и в суждениях Дж. Ролза, полагающего, что люди "в исходном положении рациональны" [Ролз 2000: 131]. Создается впечатление, что он исходит преимущественно из понимания рациональности, которое было сформировано в рамках европейской или даже новоевропейской культуры. Однако данный феномен с очень большими оговорками, если это вообще приемлемо, можно представлять в качестве универсальной природы человека, исключительного фактора, превосходящего все остальные. Отсюда становится понятным и другое его утверждение, что "справедливость есть добродетель практик, где есть конкурирующие интересы и где люди чувствуют себя вправе предъявить свои требования друг

другу" [там же: 122], и при этом удивительным образом общества, в которых не совершенно, но в подавляющем большинстве господствовал общий идеал, объявляются никогда не существовавшими [там же]. Странность здесь в том, что Ролз не замечает очевидного, видимо, будучи ангажированным своей идеей о том, что общество складывается преимущественно на рациональных посылах, посредством которых вырабатываются совместные действия, учитывающие интересы каждого и общества в целом. Правда, делая подобного рода заключения, он все же признает свои аргументы "в высшей степени интуитивными" [там же: 115], далекими от строгости доказательств теорем, несмотря на основательность и развернутость их демонстрации. Такой осторожной позиции, проявленной философом, представители науки все меньше склонны придерживаться, в чем критично сами и признаются: "Сказать по правде, экономисты-теоретики – отъявленные империалисты. Они привыкли думать, что их взгляд на общество объясняет все, или, по крайней мере, больше, чем какой-либо иной" [Хейне 1993: 27]. И хотя факты нередко говорят об обратном, формально ученые-экономисты разделяют этот постулат, отказывая науке в целеполагании [см. напр. Мизес 2005: 13][5]. Однако, согласно Канту, "наука... по самому своему существу должна давать нам только относительное, а не абсолютное знание" [цит. по Гайденко 2000: 331].

Следует согласиться, что к перенастройке, когда при воссоздании мира цель может игнорироваться, способно ограниченное число людей, своего рода исключительных. Если же допустимость изъятия цели становится всеобщим достоянием, при таком внетрансцендентном отношении к миру человек получает полноценную возможность замкнуться в своем "всемогуществе" и по своему усмотрению конструировать все, что сочтет для себя нужным. Сжившись с такой установкой, вовсе не исключено, что в какой-то момент может стать самоочевидным и утверждение о том, что свобода и финансовая независимость предпочтительней в сравнении с сопутствующими этому издержками, даже если они будут связаны с нечеловеческим обращением с людьми.

Можно предположить, что обществу, организованному на принципах частного, в меньшей степени присущи всевозможные изъяны и недостатки, чем обществу, построенному на принципах общего. Абсолютизация всеобщего в измерении земного существования чревата многими страданиями, через которые исторически уже прошел человек. Действительно, в политических теориях Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского и Макиавелли отмечается, что сакрализованное государство, или Родина (как это напрямую заявлено Макиавелли), может из справедливой монархии или республики обратиться в жесточайшую диктатуру. Но не менее убедительным выглядит резкий выпад со стороны А. Пятигорского относительно нашей доверчивости и безоглядной веры в сравнительно новый политико-экономический идеал либерализма, обещающий счастье всем наиболее предприимчивым и успешным [см. Пятигорский, Алексеев 2008: 165].

[5] Ср. также: "...Экономический образ мышления выхватывает из широкого круга возможностей лишь немногие, отбрасывая все остальные" [Хейне 1993: 27]. Конечно, справедливости ради, надо отметить, что в постнеклассическом типе рациональности уже предприняты попытки обеспечить научное познание понятием цели, которое выступает конституирующим фактором самой научной деятельности, придающим ей смысл. См. по этому поводу: [Степин 2000: 633-634; Гайденко 2003: 24-25; Черникова 2007; Швырев 2008].

Исходя из этого, нам представляется более взвешенной оценка современности и понимание философии как политического предприятия, предложенные А. Бадью, которые нацелены на поиск и выдвижение символической трансценденции (иначе подлинного, бескорыстного идеала, или того, что у самого Бадью называется истиной), обретающей в том числе свои конкретные, содержательные очертания [Бадью 2013: 78-79] в уже упомянутой частной фигуре солдата, репрезентирующего дух войны, который "является выражением человеческих способностей, превосходящих опасность и смерть" [там же: 69]. Мы можем найти в истории достаточное число таких символических форм, демонстрирующих свое неотрывное единство с разумом, с трансцендентным, одновременно не данным осязаемо и данным таковым, – тело фетиша, тело тотемного животного, тело монарха, тело Христа, тело государства как рода и др. При этом в глубине души вряд ли у кого-то вызовет сомнение, что подобной всеобщностью, имманентной трансцендентностью не обладает, к примеру, идея всегда хорошо прожаренной котлеты из "Макдоналдс", так как в ней будет крайне сложно отыскать момент преодоления смерти. В сравнении с этим фигура солдата в философских построениях А. Бадью, конечно, никак не может быть понята в качестве средства борьбы за идею "котлеты", которая при поверхностном взгляде может показаться высшей и истинной инстанцией (например, в случае спасения от голодной смерти), обуславливающей появление на сцене бытия такой фигуры [там же: 77]. Точно так же, на наш взгляд, не смогут в полной мере на это претендовать даже величие и ценность ученого или бизнесмена, так как в сравнении с величием и ценностью героя они больше имманентны, нежели трансцендентны. Герой (воин, солдат), будучи всегда представлен конкретными людьми, как "понятие" не сводится к этой частной конкретике, потому что "фигура воина располагается... за пределами человеческой природы..." [там же: 64-65]. Поэтому в герое заключено большее мобилизующее, единящее и долгосрочно действующее политическое значение. И в этом описании Бадью рационализм занимает главенствующее место, но это рационализм иного порядка – не калькулирующий, а собирающий все элементы множества в единство из единства истины, открываемой математически.

Рациональное действие, выбирающее для своей реализации частное, в конечном итоге, определено всеобщим, которому, как якобы иррациональному, вовсе не противостоит рациональное, потому что именно оно оказывается средним термином, обеспечивающим в перспективе согласие и достижение частных интересов индивидуумов. Здесь хранится залог договоренностей, кооперации, примирений и способности дорожить своей общностью. Готовность к осознанной защите всеобщего, а не частного как такового, делает человека существом, объемлющим в себе мир и разделяющим его с другим. Хорошей иллюстрацией подобного совпадения трансцендентного с рационально положенными частными интересами, на наш взгляд, являются политические размышления Нобелевского лауреата по экономике Р. Ауманна, в определенном смысле образующие нечто среднее между гипертрофированными разногласиями А. Бадью и Ю. Хабермаса.

Ауманн также полагается на рационализм, но прежде всего на рационализм математики, о чем свидетельствуют и философские размышления Бадью, и в основе этого рационализма лежит трансцендентное (всеобщее),

вовсе не отождествляемое с иррациональным. Об этом трансцендентном он впрямую никак не говорит, в отличие от Бадью, но, очевидно, его подразумевает. Именно поэтому для Ауманна нет никакого противоречия между тем, что он одновременно ученый и глубоко верующий человек.

Экстраполяция теории Ауманна на политические действия в рамках организации выборных кампаний и международных отношений нередко признается радикальной (его позиция по арабо-израильскому конфликту и оправдание милитаризма как гаранта мира)[6]. Но в отказе от всякого соглашательства ("мир на любых условиях") он руководствуется требованиями формальной и математической логики, политическим отражением которых становится заключение о том, что если одна из сторон предлагает явно неравновесные условия сосуществования, то уступка будет означать ослабление не всего лишь моей частной сиюминутной позиции, а целого, в частности, единства нации и государства. Ценность государства здесь стоит далеко не на последнем месте. Эмпирическая прагматика "как бы чего не случилось хуже" или более того, вульгарное – "моя хата с краю", – не просто близорука, но губительна. Страх потерять частное оборачивается потерей чести и предательством всеобщего. Из частного следует обобщение, но никак не всеобщее. Поэтому математическое мышление заставляет признать, что в таком случае нельзя играть в миротворца, а наоборот, необходимо показывать свою решимость к противостоянию. Лишь действие из понимания ценностей, наделенных энергией всеобщего, дает силу и готовность к решительным поступкам.

При этом надо учитывать, что всеобщее (общий интерес) посредством частного выкристаллизовывается во времени, но именно оно (всеобщее), в конечном итоге определяет стратегию поведения и достижение искомого результата. Общность эта обеспечивается как раз не корыстным, частным интересом, хотя все может говорить только об этом, а бо́льшим – всеобщим, что сам выбирающий порой не осознает. Но в математической теории игр [см. напр. Aumann, Sorin 1989: 5-39] показано, что если кто-то третий предлагает двум игрокам поделить не принадлежащие им деньги с условием, что они их получат только после обоюдного согласия с фактом распределения, а также что правом распределения обладает только один из игроков, то на таких условиях при *чрезмерном* нарушении паритетного принципа проигравшими оказываются оба игрока. Ущемленная сторона предпочитает остаться вовсе без денег, чем получить хоть что-то. Кажется, что подобное действие иррационально [см. Aumann 1992], потому что резоннее было бы согласиться на любое предложение распределяющего, так как это выгоднее, нежели остаться ни с чем. Однако здесь обнаруживает себя другой слой рациональности, основанный на приоритете общего, приобщенности к совместности, к некоей нечастной справедливости, осознание которой делает возможным само понятие справедливости – причастность к разделяемой неделимости. Не из рационализма частного следует рационализм кооперации и справедливости, как предлагалось в теории Ролза, а наоборот. И благодаря такой логике (логике *ограничения* претензий частного) становятся оправданными отстаивание своей позиции и смелость идти до конца (даже если это может обернуться временным конфликтом) при столкновении с проявлением по отношению к тебе

[6] Aumann R.J. 2005. *War and Peace. Nobel Prize Lecture,* December 8, 2005. URL: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/2005/aumann-lecture.pdf (accessed 15.06.2015).

несправедливости, выявляемой математическим порядком, не отягощенным моральным и социальным субъективизмом. Сам факт готовности на борьбу будет постепенно склонять другую сторону придерживаться рациональных соображений и выбирать справедливое действие, ведущее к согласию [см. Aumann 1997].

Таким образом, отмеченный радикализм израильского ученого вовсе не отменяет демократичности его убеждений, а в экономическом плане – взгляда о предпочтительности ограничения вмешательства государства в жизнь общества. Он является лишь еще одним из свидетельств возможности нетоталитарного преобладания общего над частным. Такова *математическая демократия*.

Можно предположить, что этот радикализм вовсе не случаен и подпитывается не только строгостью математической науки, но и во многом религиозностью Ауманна. Тем не менее из этого симбиоза стоит сделать один важный вывод: демократию не следует ассоциировать с безликой и безразличной ко всему толерантностью, сводящейся только лишь к констатации безусловной ценности личных и частных интересов. Ведь они могут быть разными, вплоть до самых вопиющих и чудовищных, и у нас должно быть достаточно сил и решимости не пасовать перед ними из-за стереотипа, будто демократия в идеале должна предстать в виде либертарианского устройства. Тенденции к этому существуют, но от этого такая демократия не перестает оставаться лишь очередной иллюзией. Демократия вправе вовсе не поддерживать такого рода умонастроений, что во многом определено и ее "злополучным" принципом торжества большинства над меньшинством, которому это меньшинство вынуждено подчиняться. Тем самым демократия вполне может уживаться с "радикализмом" доминирующего начала – с "радикализмом" общего, распределенного в частном, определяющего жизнь человека и общества. Математика является очередным и наглядным подтверждением такого начала. Об этом, собственно, и пишет Бадью в рамках философского дискурса, точно так же как Ауманн применяет математику в целях прояснения сути экономики и политики [Aumann 2000].

Действительно, "до тех пор, пока частный интерес не трансформировался из патерналистского в гражданский, т.е. не обрел внутренних ценностных ограничителей в социальной культуре, он будет вести либо к распаду системы, либо к формированию внешних авторитарных ограничителей" [Глинчикова 2011: 160]. В методологическом же отношении важно учитывать и то, что хотя гиперболизация трансцендентного (всеобщего) в виде частного института столь же неустойчива, как всякое частное, сам аспект его репрезентации именно в качестве *всеобщего* начала имеет существенное отличие от попыток представить аспект *частного* в качестве всеобщего. Поэтому именно с этим фактором, как мы полагаем, необходимо считаться при построении той или иной социальной теории.

Аристотель. 1975. О душе. – Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1. М.: Мысль. С. 369-448.

Бадью А. 2013. Фигура солдата. – Бадью А. *Загадочное отношение философии и политики*. М.: ИОИ. С. 55-79.

Гайденко П.П. 2000. *История новоевропейской философии в ее связи с наукой*. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга. 456 с.

Гайденко П.П. 2003. *Научная рациональность и философский разум*. М.: Прогресс-Традиция. 528 с.

Глинчикова А.Г. 2010. Демократическая модернизация и национальная культура. – *Полис. Политические исследования*. № 6. С. 54-67. Доступ: http://www.politstudies.ru/article/4352 (проверено 01.02.2017).

Глинчикова А.Г. 2011. Модернизация, традиция и эволюция частного интереса. – *Политико-философский ежегодник. Вып. четвертый*. Под ред. И.К. Пантина. М.: ИФ РАН. С. 155-180.

Гусейнов А.А. 2012. Мораль как предел рациональности. – *Вопросы философии*. № 5. С. 4-17.

Дьюи Дж. 2000. Либерализм и социальное действие. – О *свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половина XX века)*. М.: Прогресс-Традиция. С. 331-384.

Кагарлицкий Б. 2014. Патернализм и либерализм. – *Логос*. № 2. С. 167-180.

Кант И. 1964. Критика чистого разума. – Кант И. *Сочинения в шести томах*. Т. 3. М.: Мысль. С. 69-756.

Кукатас Ч. 2011. *Либеральный архипелаг: Теория разнообразия и свободы*. М.: Мысль. 482 с.

Мартьянов В.С. 2010. Один Модерн или "множество"? – *Полис. Политические исследования*. № 6. С. 41-53. *Доступ:* http://www.politstudies.ru/article/4351 (проверено 01.02.2017).

Мартьянов В.С. 2012. Модерн продолжается? – *Полис. Политические исследования*. № 3. С. 108-122. *Доступ:* http://www.politstudies.ru/index.php?page_id=453&id=4566&at=a&pid= (проверено 01.02.2017).

Мартьянов В.С., Фишман Л.Г. 2012. Преодоление капитализма: от морального коллапса к моральной революции? – *Полис. Политические исследования*. № 1. С. 63-75. Доступ: http://www.politstudies.ru/index.php?page_id=453&id=4513&at=a&pid= (проверено 01.02.2017).

Маяцкий М. 2012. К истории денацификации Платона в послевоенной Германии. – *Логос*. № 6. С. 29-41.

Мизес Л., фон. 2005. *Человеческая деятельность: трактат по экономической теории*. Челябинск: Социум. 878 с.

Михайлов А.В. 1990. Из истории характера. – *Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры*. Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука. С. 43-72.

Пятигорский А., Алексеев О. 2008. *Размышляя о политике*. М.: Новое издательство. 190 с.

Ролз Дж.2010. *Теория справедливости*. М.: Издательство ЛКИ. 536 с.

Соболева И. 2012. Карл Шмитт и левая мысль: пределы совместимости концепций. – *Логос*. № 5. С. 178-195.

Степин В.С. 2000. *Теоретическое знание*. М.: Прогресс-Традиция. 744 с.

Суханова М.И. 2008. Философские основы социального либерализма. – *Политико-философский ежегодник*. Выпуск 1. Под ред. И.К. Пантина. М.: ИФРАН. С. 169-183.

Фишман Л.Г. 2014. Либеральный консенсус: дрейф от неолиберализма к коммунитаризму? – *Полис. Политические исследования*. № 4. С. 152-165. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2014.04.10

Хабермас Ю. 2000. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб.: Наука. 380 с.

Хабермас Ю. 2008. *Расколотый Запад*. М.: Весь Мир. 192 с.

Хабермас Ю. 2011. *Между натурализмом и религией. Философские статьи*. М.: Весь Мир. 336 с.

Хайдеггер М. 1991. Что значит мыслить? – Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высш. шк. С. 134-145.

Хейне П. 1993. *Экономический образ мышления*. М.: Дело; Catallaxy. 704 с.

Черникова И.В. 2007. *Постнеклассическая наука и философия процесса*. Томск: Изд-во науч.-технической лит. 250 с.

Чубаров И. 2012. Беньямин Шмитту не товарищ, или Ошибка Агамбена. – *Логос*. № 5. С. 44-67.

Швырев В.С. 2008. О соотношении познавательной и проективно-конструктивной функций в классической и современной науке. – *Познание, понимание, конструирование*. Под ред. В.А. Лекторского. М.: ИФРАН. С. 30-47.

Эльстер Ю. 2012. Рынок и форум. Три разновидности политической теории. – *Логос*. № 3. С. 60-87.

Aumann R.J. 1992. Irrationality in Game Theory. – *Economic Analysis of Markets and Games (Essays in Honor of Frank Hahn)*. Ed. by P. Dasgupta, D. Gale, O. Hart, E. Maskin. Cambridge, London: MIT Press. P. 214-227.

Aumann R.J. 1997. Rationality and Bounded Rationality. – *Games and Economic Behavior*. No. 21. P. 2-14. DOI: https://doi.org/10.1006/game.1997.0585

Aumann R.J. 2000. The Game of Politics: A Review of Rapport's Fights, Games, and Debates. – Aumann R.J. *Collected Papers*. Vol. 1. Cambridge: MIT Press. P. 107-118.

Aumann R.J., Sorin S. 1989. Cooperation and Bounded Recall. – *Games and Economic Behavior*. No.1. P. 5-39. DOI: https://doi.org/10.1016/0899-8256(89)90003-1

DOI: 10.17976/jpps/2017.02.08

ABOUT PROSPECTS OF POLITICAL LOGIC OF THE PRIVATE

I.V. Kuzin[1]

[1]*Saint-Petersburg University. Saint Petersburg, Russia*

KUZIN Ivan Vladilenovich, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg University. Email: iaffet@newmail.ru

Kuzin I.V. About Prospects of Political Logic of the Private. – Polis. Political Studies. 2017. No. 2. P. 118-133. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2017.02.08

The study was supported by the grant of the Russian Foundation for Humanities (project No. 13-03-00151 "Images of immortality in modern culture").

Received: 11.02.2015. Accepted: 30.07.2015

Abstract. The article is devoted to the analysis of correlation of the principles of liberalism and traditionalism in metaphysical terms. The notions of *private* and *universal* are the basic categories of the paper. The focus of the argument is defined by this point – categories of *private* and *universal*. Another key concept of the paper is the *transcendental*. As the author shows the concept of the *universal* is defined by the *transcendental* and this thesis eventually disavows the claim of the *private* to be *universal*. These metaphysical concepts are used in the analysis of social being. It allows to demonstrate the correlation between the institution of private property and the state. In Modernity the institution of private property became of the great importance and also the key concept of the libertarianism. It was the great achievement for a mankind because individual began to conceive him or herself as free person. However as a result the ontological significance of the *universal* was devaluated. And at the same time the *private* is able to gain a totalitarian character. In this regard the goal of the paper is to analyze and to show in what way the priority of a private property breaks the metaphysical principle of the distinction between the *private* and the *universal*. Besides the research objective is to demonstrate why the neglecting of the *universal* is the danger for the society. The *universal* is the origin of the social life and society gets its distinctness through the *transcendental*. Without considering the principle of transcendent any developed

social theories turn out to be unviable. It is undesirable to exclude him from the analysis. Such analysis is reached through establishment of balance in the relations between two of these institutions. At the same time it is insufficient simply to restore the authority of the state. It is also noted in the paper that the state can't be reduced to the simple role of the agent of communication between the subjects. The state expresses the idea of the *transcendental* which needs to be rehabilitated in the social practice. Various modifications of the *transcendental* become more available through the diverse symbolical forms. As a result the offered metaphysical criterion creates conditions for development of various social theories and their check of social adequacy.

Keywords: private property; individuality; origin; state; transcendent; total; traditionalism; liberalism.

References

Aristotle. About the Soul. (Russ. ed.: Aristotle. O dushe. – Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [The Works in 4 vols]. Vol. 1. Moscow: Mysl'. 1975. P. 369-448).

Aumann R.J. Irrationality in Game Theory. – *Economic Analysis of Markets and Games (Essays in Honor of Frank Hahn)*. Ed. by P. Dasgupta, D. Gale, O. Hart, E. Maskin. Cambridge, London: MIT Press. 1992. P. 214-227.

Aumann R.J. Rationality and Bounded Rationality. – *Games and Economic Behavior.* 1997. No. 21. P. 2-14. DOI: https://doi.org/10.1006/game.1997.0585

Aumann R.J. The Game of Politics: A Review of Rapport's Fights, Games, and Debates. – Aumann R.J. *Collected Papers*. Vol. 1. Cambridge: MIT Press. 2000. P. 107-118.

Aumann R.J., Sorin S. Cooperation and Bounded Recall. – *Games and Economic Behavior.* 1989. No. 1. P. 5-39. DOI: https://doi.org/10.1016/0899-8256(89)90003-1

Badiou A. La figure du soldat. (Russ. ed.: Badiou A. Figura soldata. – Badiou A. *Zagadochnoe otnoshenie filosofii i politiki*. Moscow: IOI. 2013. P. 55-79).

Chernikova I.V. Postneklassicheskaya nauka i filosofiya protsessa [Postnonclassical Science and Philosophy of Process]. Tomsk: Izd-vo nauch.-tekhnicheskoi lit. 2007. 250 p. (In Russ.)

Chubarov I. Benjamin is No Match for Schmitt, or the Agamben's Mistake. – *Logos*. 2012. No. 5. P. 44-67. (In Russ.)

Dewey J. Liberalizm i sotsial'noe deistvie. – Dewey J. *O svobode. Antologiya mirovoi liberal'noi mysli (1 polovina XX veka)* [About Freedom. Anthology of the World Liberal Thought (the 1st Half of the XX Century]. Moscow: Progress-Traditsiya. P. 331-384. (In Russ.)

El'ster Yu.The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. – *Logos*. 2012. No. 3. P. 60-87. (In Russ.)

Fishman L.G. Liberal Consensus: The Drift from Neoliberalism to Communitarianism? – *Polis. Political Studies*. 2014. No. 4. P. 152-165. (In Russ.) DOI: https://doi.org/10.17976/Jpps/2014.04.10

Gaidenko P.P. *Istoriya novoevropeiskoi filosofii v ee svyazi s naukoi* [The History of the New European Philosophy in Its Communication by Science]. Moscow: PER SE; SPb.: Universitetskaya kniga. 2000. 456 p. (In Russ.)

Gaidenko P.P. *Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskii razum* [Scientific Rationality and Philosophical Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya. 2003. 528 p. (In Russ.)

Glinchikova A.G. Democratic Modernization and National Culture. – *Polis. Political Studies*. 2010. No. 6. P. 54-67. (In Russ.) URL: http://www.politstudies.ru/article/4352 (accessed 01.02.2017).

Glinchikova A.G. Modernizatsiya, traditsiya i evolyutsiya chastnogo interesa [Modernization, Tradition and Evolution of Private Interest]. – *Politiko-filosofskii ezhegodnik. Vypusk chetvertyi. Pod red. I.K. Pantina* [Political and Philosophical Yearbook. Issue 4. Ed. by I.K. Pantin]. Moscow: IF RAN. 2011. P. 155-180. (In Russ.)

Guseinov A.A. Morals as a Limit of Rationality. – *Voprosy filosofii*. 2012. No. 5. P. 4-17. (In Russ.)

Habermas J. Der gespaltene Westen. (Russ. ed.: Habermas J. *Raskolotyi Zapad*. Moscow: Ves Mir Publishers. 2008. 192 p.)

Habermas J. Moral Bewußtsein und kommunikatives Handeln. (Russ. ed.: Habermas J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie*. SPb.: Nauka. 2000. 380 p.)

Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze. (Russ. ed.: Habermas J. *Mezhdu naturalizmom i religiei. Filosofskie stat'i*. Moscow: Ves Mir Publishers. 2011. 336 p.)

Heidegger M. Chto znachit myslit'? – Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge* [Country Path Conversations]. Moscow: Vyssh. shk. 1991. P. 134-145. (In Russ.)

Heyne P. The Economic Way of Thinking. (Russ. ed.: Heyne P. *Ekonomicheskii obraz myshleniya*. Moscow: Delo, Catallaxy. 1993. 704 p.)

Kagarlitskii B. Paternalism and Liberalism. – *Logos*. 2014. No. 2. P. 167-180. (In Russ.)

Kant I. Kritika chistogo razuma. – Kant I. *Sochineniya v shesti tomakh*. T. 3 [The Works in 6 vols. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. P. 69-756. (In Russ.)

Kukatas Ch. The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom. (Russ. ed.: Kukatas Ch. *Liberal'nyi arkhipelag: Teoriyaraznoobraziya i svobody*. Moscow: Mysl'. 482 p.)

Martyanov V.S. Modernity Continues? – *Polis. Political Studies*. 2012. No. 3. P. 108-122 (In Russ.) URL: http://www.politstudies.ru/index.php?page_id=453&id=4566&at=a&pid= (accessed 01.02.2017).

Martyanov V.S. One Modernity or "a Multitude"? – *Polis. Political Studies*. 2010. No. 6. P. 41-53. (In Russ.) URL: http://www.politstudies.ru/article/4351 (accessed 01.02.2017).

Martyanov V.S., Fishman L.G. Overcoming Capitalism: From Moral Collapse to Moral Revolution? – *Polis. Political Studies*. 2012. No. 1. P. 63-75. (In Russ.) URL: http://www.politstudies.ru/index.php?page_id=453&id=4513&at=a&pid= (accessed 01.02.2017).

Mayatskii M. On the History of the Plato's Denazification in Germany. – *Logos*. 2012. No. 6. P. 29-41. (In Russ.)

Mikhailov A.V. Iz istorii kharaktera. – Chelovek i kul'tura: Individual'nost' v istorii kul'tury. Pod red. A.Ya. Gurevicha [Man and Culture: Identity in the History of Culture]. Moscow: Nauka. 1990. P. 43-72. (In Russ.)

Mises L., von. Human Action: A Treatise on Economics. (Russ. ed.: Mises L. *Chelovecheskaya deyatel'nost': traktat po ekonomicheskoi teorii*. Chelyabinsk: Sotsium. 2005. 878 p.)

Pyatigorskii A., Alekseev O. *Razmyshlyaya o politike* [Reflections on Politics]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 2008. 190 p. (In Russ.)

Rawls J. A Theory of Justice. (Russ. ed.: Rawls J. *Teoriya spravedlivosti*. Moscow: Izdatel'stvo LKI.2010. 536 p.)

Shvyrev V.S. O sootnoshenii poznavatel'noi i proektivno-konstruktivnoi funktsii v klassicheskoi i sovremennoi nauke [On the Relation Between Cognitive and Projective-Constructive Functions in Classical and Modern Science]. – *Poznanie, ponimanie, konstruirovanie*. Pod red. V.A. Lektorskogo [Knowledge, Understanding, Construction. Ed. by V.A. Lektorsky]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 2008. P. 30-47. (In Russ.)

Soboleva I. Karl Schmitt and the Left Thought: Limits of Compatibility of Concepts. – *Logos*. 2012. No. 5. P. 178-195. (In Russ.)

Stepin V.S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow: Progress-Traditsiya. 2000. 744 p. (In Russ.)

Sukhanova M.I. Filosofskie osnovy sotsial'nogo liberalizma [The Philosophical Foundations of Social Liberalism]. – *Politiko-filosofskii ezhegodnik. Vyp. 1. Pod red. I.K. Pantina* [Political and Philosophical Yearbook. Issue 4. Ed. by I.K. Pantin]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 2008. P. 169-183. (In Russ.)