
*Л.А.Ситніченко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ: СВОБОДА ЧИ СПРАВЕДЛИВІСТЬ?*

Свобода та справедливість – це не лише фундаментальні поняття сучасної філософії, але й основні способи нинішнього індивідуального та соціального буття, вкорінені як у нашому життєвому світі, так і у властивих йому правових нормах та інституціях. Адекватне сьогоднішньому розуміння природи справедливості органічно пов'язане з відповіддю на запитання: чи може одностороння, свавільна свобода стати заміномником такого завжди бажаного для нас посправжньому справедливого, вільного, незалежного та гідного людини буття? До того ж саме правдиве та мужнє осягнення природи соціальної та економічної кризи може допомогти нам стати господарями свого, хай і непривабливого чи навіть жахливого, становища.

Наше прагнення справедливості потребує раціонального осмислення, а чуття справедливості та прагнення свободи актуалізує новітні філософські концепти, а також дає змогу вийти за межі штучних дилем та надати їм нового сенсу й змісту. Адже, як зазначено вже в повосенній «Загальній Декларації прав людини», найвищим прагненням людей мусить бути створення такого справедливого світу, в якому людина матиме не лише свободу слова та переконань, але й вивільниться від страху та нестатків, а кожний індивід та суспільна інституція сприятимуть дотриманню цих прав і свобод. Поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуальної та національної незалежності та глибоке

* Дослідження виконане в рамках наукового проекту «Соціальна криза в умовах глобалізації (порівняльний аналіз досвіду Росії та України)» №13-23-02001, що здійснюється за результатами спільного Міжнародного конкурсу РГНФ – Національна академія наук України (ИФПР СО РАН – НАН України) 2014.

персональне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного виміру людського буття, безперечно, актуалізує новітнє її бачення. Ми мусимо, зрештою, говорити про ціну свободи, про наслідки вільного прийняття нами рішень на засадах розрізнення добра і зла. Адже новому, постмодерному, властивому нам на сьогодні розумінню свободи було притаманне прагнення вільно, по-новому творити добро: тобто творити його не за примусом (згідно з наказом чи традицією), а добровільно. Якщо ціною свободи, разом із втратою попередніх усталених соціальних структур, є ризик, то чим ми ризикуємо? Втратою автентичності і свободи чи справедливого, пов'язаного з морально-правовим визнанням особливості, гідності іншої людини, ставлення до людей? І на що має бути спрямована та наша відданість принципам свободи, яка є теж ціною свободи, як не на відданість вільної людини самостійно прийнятим рішенням?

Важливою особливістю суперечки про первинність чи взаємини свободи та справедливості є те, що ці ще малодосліджені в нас дебати спричинили глибинний розвиток самої філософії як здатності до чесного та мужнього осягнення здобутків та втрат нашого національного буття. Головним мотивом постметафізичних дискурсів справедливості стає теза про те, що завдяки повазі та визнанню прав Іншого в діалозі та соціальних взаєминах ми, власне, й стаємо вільними та справедливими. Йдеться про необхідність створення і в Україні нового соціального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок локальних, партикулярних та віддалених подій людського спів-буття, формуючи новий, сповнений людської гідності, вимір останнього.

А для справжнього звільнення та закорінення в етос та універсум свободи потрібні індивідуальна сміливість для правдивої думки та висловлювань про панівну навіть у нашому власному суспільстві владу, наявність механізмів справедливого захисту прав індивіда на реальну свободу. У такий спосіб йдеться не лише про умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, але й про перетворення фрагментарного та розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний цілісний, тобто вільний і по-справжньому власний громадський простір, в якому люди стають не підлеглими, а громадянами, можуть вільно не лише співробітничати, але й конфліктувати та сперечатися.

Згідно з цим і справедливість постає не лише у своєму інституційному вимірі, але й як пошук власного буття та його екзистенційно наповненої сумірності власній культурній ідентичності. Адже справедливість – це той вимір людського буття, на який людина не просто сподівається, а й якого завжди прагне та вимагає. На цій принципово важливій zasadі можливе мужнє, не спотворене со-лодкоголосими популістськими технологіями, подолання, хоча б згодом, людської самотності та розгубленості. Особливо болісними роблять людське життя бідність, несправедливість, зневага та невпевненість у майбутньому. Тож саме життя органічно поєднує справедливість та відповідальність і, навпаки, безвідповідальність перетворюється в головну причину несправедливості, а сваволя стає її основною ознакою. А свобода породжується справедливою можливістю, часто навіть сильнішим за смерть правом бути незалежним, тобто бути самим собою. І це право на свою особливість та гідне життя стосується не лише окремої особистості, але й окремої нації, цілого народу. Саме ці інтуїції підживлюють ті принципи новітньої філософії, які можуть стати засадою відповіді на сучасні та майбутні питання про взаємини універсальної та культурно-історичної справедливості, вільної та відповідальної належності до певного соціокультурного простору.

Актуалізація новітніх інтерпретацій свободи та справедливості як певних ціннісних орієнтацій, прагнення осмислити їх дилему має досить давню історію, яка розпочалася на теренах німецької філософії ще в 90-х роках минулого століття в роботах, присвячених осмисленню Ч.Тейлором [1] «помилку негативної свободи» та суперечок лібералізму та комунітаризму щодо моральних засад сучасного суспільства. Показовою в означеному сенсі стала відома стаття Х.Менке про дилему справедливості та свободи в сучасному лібералізмі [2]. Отже, вже тоді йшлося про необхідність критичної реконструкції співвідношення універсальних, ліберально-індивідуальних та констестуально-партикулярних (комунітаристських) вимірів справедливості та свободи, що є соціально-філософським втіленням взаємозв'язку таких фундаментальних вимірів людського буття, як його інтерсуб'єктивність (здатність до буття у спільноті з іншими) та відкритість.

Зауважимо, що розуміння свободи як «негативної» та «пози-

тивної» поступово втрачає свій домінуючий вплив. Адже послідустріальна доба приципово змінює сутність суб'єкта свободи, перетворюючи його з індивіда, який вперто та неполегливо обстоює свою свободу, на особистість – спроможного духовно розвиватися дієвця громадсько-політичного життя. До того ж свобода постіндустріальної доби набуває ного виміру та здатності переходу від «забезпечення формальних умов свободи (так званих «природних» прав людини) до змістових її характеристик (свобода самовираження, самоактуалізації тощо)» [3, 56]. Вичерпали себе й зорієнтовані переважно на «негативну» свободу класичні теорії суспільної угоди, бо не зважали на особливості її учасників в діалозі та соціальних взаєминах, завдяки чому, власне, ми й стаємо вільними, бо поважаємо Іншого, інше буття. Йдеться, зрештою, про поступове створення нового універсального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок локальних, партикулярних та віддалених подій спільного людського буття, формуючи новий інтрасуб'єктивний вимір останнього. І лише функціонування його в спрощених та перетворених формах призводить до «фрагментації» соціокультурних зв'язків і перетворення у такий спосіб соціальних суб'єктів в окремішні, чужі одне одному, а тому свавільні соціальні атоми.

Важливою інтелектуальною провокацією, яка й до сьогодні привертає увагу всіх дослідників означених проблем, став передусім дискурс свободи та справедливості Дж.Ролза. Його виважені роздуми зумовили подальший розвиток сучасної соціальної та політичної філософії, істотно збагатили методологічний та понятійний ландшафти останньої, виправдовуючи її намагання вибудувати життєздатні, необтяжені як модерними, так і патерналістськими теоретичними настановами філософські стратегії існування людини як вільної та рівної істоти в умовах нестабільного кризового світу. Щодо розуміння свободи Ролзом, то вже основні принципи його теорії справедливості перетворюють цю теорію в ґрунтовне соціально-філософське бачення свободи. Вже в «Теорії справедливості», визначаючи основну тему та ідею свого дослідження, мислитель наголошує, що основні принципи розподілу суспільних благ обираються людьми в гіпотетичній ситуації рівної свободи. При цьому Ролз, якщо звертатися саме до його тестів, а не до довільних та іноді зверхніх їх переказів [4, 44], постійно наголошує на тому, що

«може це й доцільно, але несправедливо, що дехто повинен мати менше, аби інші зате могли процвітати» [5, 41]. Ця його правдива та розважлива теза ґрунтується на такій достовірній інтуїції: «Оскільки добробут кожного ґрунтується на певній схемі співпраці, без якої нікому б не мати задовільного життя, то розподіл переваг має бути такий, щоб викликати в усіх, хто бере в ньому участь, включно з тими, що перебувають в гіршому становищі, готовність до співпраці» [Там само]. Ролз і надалі, в «Політичному лібералізмі», також стверджує, що «кожна особа має рівноправні претензії на цілком адекватний план рівноправних основоположних прав і свобод, і цей план узгоджується з ним самим планом для всіх, і в цьому плані рівні політичні свободи, й тільки ці свободи, повинні мати гарантовану свою істинну цінність» [6, 31]. Саме цей перший принцип справедливості є найістотніше пов'язаним з проблемою свободи, особливо в контексті переліку основних свобод. Свобода має особливу цінність та є чи не єдиною метою політичної і соціальної справедливості.

Аналізуючи роздуми Ролза над проблемами справедливості та свободи, ми бачимо як його засадничий принцип «рефлексивної рівноваги» доповнюється методом гіпотетичного контрактуалізму. Щодо першого, то Ролз постійно наголошує, що справедливість як чесність має ґрунтуватися на притаманному всім чуттю справедливості. І теоретичні конструкції мусять корегуватися судженнями про справедливість до того часу, поки суперечність між ними не зникне. Варто сподіватися на те, що основні неявні ідеї та принципи справедливості можуть бути сформульовані так, «щоб їх можна було поєднати в концепцію політичної справедливості, яка б відповідала найбільш усталеним переконанням», а «політична концепція справедливості, аби бути прийнятною, має бути узгоджена з нашими продуманими переконаннями на будь-якому рівні узагальнення за допомогою відповідної рефлексії або за допомогою того, що він називає «рефлексивною рівновагою». А метод рефлексивної рівноваги має спиратися на метод гіпотетичної угоди та тлумачення суспільства як системи чесної суспільної кооперації вільних та рівних особистостей.

Отже, Ролз одним із перших теоретично глибоко осмислив та концептуально оформив ту загальну інтуїцію, за якою суспільні

інститути мають бути справедливими не лише для обраних, але й для інших, а справедливість є не просто одним із вимірів суспільного буття, а головною, фундаментальною умовою його існування, цивілізованим способом його репродукування. Тож «Теорія справедливості» Дж.Ролза – це, насамперед, ґрунтовне дослідження справедливості суспільного ладу та його інституцій як проблеми, яка виникає в умовах суперечності останніх з інтересами членів суспільства, а також суперечності інтересів, прав та прагнень членів цього суспільства між собою. До того ж Ролз згодом ледве не покомунітаристськи пом'якшив свій спочатку нібито непохитний універсалізм; в своїй теорії він шукав не просто значущі принципи справедливості, а передусім такі, які можуть поділяти громадяни його культури, його епохи.

Засадничий для досягнення цієї мети його метод рефлексивної рівноваги спирається на метод гіпотетичної угоди, принципи якої вкорінені в засадничих поняттях його політичної антропології (як осерді подальшої уваги та критики), тобто в тлумаченні ним індивідів як вільних та рівноправних істот, які створюють, конституують суспільство для взаємної користі на принципах раціональності як максимізації раціонального інтересу. Якщо пильніше придивимось до його ж процедури угоди, то зрозуміємо, що тут також ідеться про певну раціональну процедуру, яка відбувається за «запоною незнання» і яку здійснюють моральні та раціональні співучасники. А останні, як моральні суб'єкти, – рівноправні та вільні, тобто автономні та незалежні у своїх правах та претензіях на певну, належну їм частку суспільних благ. Проте їм властива, швидше, не моральна, а «цілерациональна автономія». Саме нею зумовлена розважлива стратегія їхньої поведінки, позбавлена заздрощів, але водночас доволі байдужа до долі інших людей.

Як бачимо, Ролз у своїй філософії людини не лише реабілітував витіснені на периферію сучасного йому філософування моральні проблеми та проблеми свободи, але й запропонував інтерсуб'єктивне тлумачення кантівського поняття автономії: ми діємо автономно, якщо підпорядковуємося законам, які могли б застосовувати всі громадяни на основі публічного застосування свого розуму. Як відомо, Кант так сформулював основну проблему моралі: у конфліктних ситуаціях ми мусимо чинити однаково добре для всіх.

Не намагаючись дослівно застосовувати трансцендентально-філософські припущення, Ролз скористався цим підходом як принципом справедливого співіснування громадян.

Запропоноване ним тлумачення справедливості та свободи і є власне філософським – в його межах з'ясовується не лише моральний, етичний смисл справедливості, але й оприявнюються її засади. В цьому пошуку чітко вимальовується основна теза деонтологічного лібералізму – справедливим та добре організованим суспільством вважається таке, яке люди створюють за своїми власними намірами та інтересами, уявленнями про благо. Воно існує на основі принципів, котрі не мають своїм засновком якоїсь певної концепції блага. І пріоритет справедливості в такому суспільстві полягає не в тому, що вона визначає якусь єдино правильну мету, а в тому, що сама є такою метою. У цьому сенсі вирішення дилеми – право чи справедливість – спирається на кантівське розуміння права як моралі, яке регламентує насамперед діяльність правителя, а також розуміння справедливості як формальної абстрактно-загальної рівності вільних та незалежних одне від одного індивідів. Бо тільки такі люди можуть бути суб'єктами права. До того ж таке розуміння права базується, по-перше, на обстоюванні індивідуальних прав так само, як і на необхідності для суспільства правової держави. По-друге, Ролз, вживаючи термінологію політичної філософії, акцентує прагнення сучасної філософії витлумачити «буття людини в праві» як «справжнє, автентичне» буття та вийти за межі застарілого на сьогодні тлумачення буденного буття-з-Іншими в модусі недостовірності. Звідси випливає і тлумачення справедливості як загальної правової основи, яка «панує» над усіма, часто протилежними, реальними інтересами, так би мовити, регулює, «вимірює» їх єдиною, спільною правовою міркою.

Зауважимо, що таке визначення справедливості спирається на тверезе оцінювання Ролзом сучасних громадян: це далеко не наївні моралісти, що намагаються досягти якоїсь (відомої лише небогатам філософам) «етичної спільноти» чи інших «рожевих» ідеалів. Це, швидше, індивіди, кожен із яких прагне досягнення, здійснення своїх власних інтересів та намірів. Якщо вже сам факт спільного існування людей має своїм наслідком конкуренцію, а іноді – і конфлікт їхніх інтересів, то цілком природно, вважає Ролз, запровадити

певну процедуру справедливого функціонування соціальних інститутів. Свій підхід він називає методом «чистої процедурної справедливості». І останньою його умовою є оптимістично-раціоналістичне розуміння природи людини. Згідно з таким розумінням, учасники договору мають чуття справедливості і прагнуть домовитися щодо відповідних справедливих принципів. Саме цей, так би мовити, «звужений» варіант політичної антропології, яка постулює договір, кооперацію своїм найфундаментальнішим поняттям, є своєрідним змістовим засновком такого важливого для теорії справедливості Ролза поняття, як «добре організоване суспільство».

Які ж основні мотиви та наслідки критичного оцінювання західного лібералізму, наприклад, в межах сучасної російської філософської думки, схильної до комунітаристського дискурсу? Б.Кашніков (один із сучасних російських дослідників проблеми співвідношення справедливості та свободи), називаючи, слідом за комунітаристом МакІнтайром, ліберальну політичну культуру Заходу культурою «бюрократичного індивідуалізму» окреслює, якщо не типовий, то принаймні домінантний у сучасній російській філософії, спосіб інтерпретації цього співвідношення. По-перше, він наполягає на тому, що саме в лібералізмі сучасна західна культура віднайшла свій політичний ідеал, якому властиві передусім бюрократичний та індивідуалістичний виміри. Тож вибудовані в царині цієї бюрократично-індивідуалістичної парадигми, базовані на самій лише користі моделі свободи та справедливості, опиняються «по той бік добра і зла» та ще раз доводять неможливість розбудови лібералізму без опертя на права людини та без суворих моральних заборон на обман та насильство. Хоча й критикуючи індивідуалізм, як домінанту ліберального світобачення, не можна не визнати і позитивних рис ліберального індивіда, який «вчиться цінувати плоди вільної кооперації, надаючи їй перевагу перед ринком, і готовий пожертвувати своїми безпосередніми вигодами для підтримки засад такої кооперації – прав і свобод громадян, а також заради підтримки умов, які стають на перешкоді перетворення ринку в арену насильства та обману» [7, 39].

По-друге такий, позірно моральний та анти індивідуалістичний, підхід до проблеми свободи та справедливості актуалізує не при-таманну класичній «Теорії справедливості» Дж.Ролза свободу, а

стабільність як принцип та умову справедливості. «Саме стабільність, – наголошує автор, – є головним тестом на істинність принципів загальної справедливості. Так, наприклад, в «Левіафані» Гобс перекладає турботу про підтримку засад справедливості на плечі наділеного необмеженою владою суверена ... У Русо така роль належить загальній волі. У Ролза стабільність підтримується завдяки універсальній моралі, що стає загальним зобов'язанням, дійсним навіть стосовно тих, хто не може чи не хоче брати участі в суспільній кооперації» [Там само, 40–41]. Особлива увага звертається на взаємозв'язок чуття справедливості та стабільності. Зауважимо, що саме ідея про особливість історичного шляху Росії, яка не має і не буде відтворювати історичний шлях Заходу, є тим безперечним контекстом, який впливає на відповідь російських дослідників на проблему свободи та коригує їх критику індивідуалістичних вимірів свободи (або її «негативного» варіанту) на користь «позитивної свободи» та «соборного комунітаризму». І пов'язано це (окрім історичного контексту) передусім з нерозумінням сутності лібералізму та небезпек «позитивної свободи», на які вказував вже І.Берлін.

Безперечно, така особлива, вкоріна в конкретному соціокультурному просторі, інтерпретація як лібералізму, так і проблеми свободи потребує пояснень та коригувань. І віднайти ми їх зможемо у провідних німецьких філософів. Якщо в першому випадку йдеться про необхідність розрізнити лібералізм у вузькому (як теоретизування з приводу «холодного» суспільства атомізованих індивідів) та широкому (як «реальне конструктивне політичне життя громадянського суспільства та правової держави»), в другому – про засади та небезпеки тлумачення дилеми лібералізму та комунітаризму на користь останнього та у вигляді апологетики «позитивної свободи» постулювання тези про єдність суспільства не за допомогою розбудови реального конструктивного балансу соціальних сил, а шляхом універсальної ціннісно-сислової ідентифікації.

Е.Тугендгат, коригуючи, як ми вже зазначали, критично-комунітаристське тлумачення свободи як свободи ліберально-атомістичної, наголошує на невдалості критики, що ґрунтується на уявленні про лібералізм як забуття суспільної природи людини, коли йдеться про суспільне благо та свободу. Проте захист лібералізму класиком сучасної німецької філософії привертає увагу не лише його учнів

та послідовників своєю конструктивністю. «Принципова змістовна критика поняття лібералізму має, на думку Тугендгата, йти глибше, сягаючи поняття, якому лібералізм завдячує своєю назвою, – поняття свободи. Адже доки це поняття відіграє роль беззаперечного фундаменту, представник лібералізму може завжди стверджувати, що бідний є так само вільним і завжди може стати багатим» [8, 53]. Ця теза спирається на «негативне» (в сенсі І.Берліна) поняття свободи, якого, як і поняття «позитивної» свободи, недостатньо для врахування, а тим більше, – для узгодження, розмаїтих людських інтересів. Тут мова має йти про справедливість, але для адекватного тлумачення останньої (на відміну від її переважно ліберально-розподільчих моделей) варто відійти (і тут Тугендгат солідаризується з іншим відомим також тюбінгенським філософом – О.Гьофе) від контракталістської її інтерпретації. Йдеться про справедливість не як про примху чи побажання, а як фундаментальну умову людського буття, про те, що люди заборгували одне одному, на що вони не сподіваються, а вимагають.

На несправедливість, тобто на прагнення її подолати та бажання справжньої свободи та незалежності, не може впливати постулювання (особливо в її перетворенній формі) цінності національної та іншої безпосередньої душевної спорідненості, яке слугує передусім перетворенню як справедливості, так і свободи не у справжні людські цінності, а в правила гри лише для обраних, для «своїх». Тож не випадково не лише нам, розчарованим у своїх політиках (разом з тим і в свободі та справедливості) українцям, «варто пам'ятати про небезпечність подібних умонастроїв. Втрата свободи може відбуватися під фанфари «оживання» і «відродження» екстатичного почуття національної спільності, під гаслом протесту проти суспільства, що керується, за висловом Макса Вебера, «сухою цілераціональністю дій», або є втіленням «холодного» лібералізму.

Важливими для осмислення взаємин свободи та справедливості як моральних засад сучасного кризового суспільства є праці А.Гонета. В одній із своїх часто цитованих статей під назвою «Справедливість та комунікативна свобода» він наголошує на принциповій необхідності говорити передусім про засади соціальної справедливості та пошуки нових (порівняно з Ролзовими) її тлумачень. Йдеться не лише про критичне осмислення основних (переважно індивідуа-

лістичних) принципів теорії справедливості Ролза, а про нове тлумачення ідеї соціальної справедливості. Згідно з Ролзом, означені принципи мусять передусім регулювати взаємини суб'єктів, які мають свої власні інтереси у здійсненні своїх індивідуальних життєвих планів. Таким чином, сутність соціальної справедливості, за Ролзом, зводиться до розуміння її як забезпеченого суспільством права на рівну суб'єктивну свободу. І це бачення має лише одне обмеження, яке виникає лише тоді, коли здійснення життєвих планів одних членів суспільства погіршує матеріальне становище інших. А за словами самого Гонета, «рівність та індивідуальна автономія є й до сьогодні двома суперечливими складовими розважливої концепції справедливості (так він називає теорію Дж.Ролза – Л.С.); і вони, як підгрунття, про яке йдеться з огляду на плюралізм наших життєвих намірів, є, на перший погляд, неначе такими переконливими, що здатні пережити всі подальші закиди комунітаристів. Коротко кажучи: вже за два століття після Канта так і не подолано ідею про те, що сутністю соціальної справедливості є рівна можливість індивідуальної свободи» [9, 213–214].

З чого ж починаються сумніви сьогоденішнього очільника критичної Франкфуртської школи щодо засадничої ролі індивідуалістичної концепції суб'єктивної свободи? Адже, як ми з'ясували вище, він не поділяє світоглядних засад та висновків комунітаризму. Передусім ідеться про те, що два основні поняття так витлумаченої соціальної справедливості не дають відповіді на питання про те, як має гарантуватися одночасне здійснення індивідуальної свободи всіма членами суспільства. «Мене цікавить таке питання: як змінюються наслідки цього реального чи уявного обговорення (так би мовити, укладання основних принципів справедливості. – Л.С.), коли його учасники будуть послуговуватися не індивідуалістичним, а комунікативним поняттям суб'єктивної свободи: адже тоді вони мусять постулювати в значенні умов ними ж визначених принципів справедливості те, що свобода кожного залежить від свободи інших людей?». У такий спосіб Гонет переходить до викладу сутності його, парадигмально іншого, порівняно з тлумаченням Ролзом та його прихильниками, розуміння сутності соціальної справедливості, яке зачіпає не її окремі елементи, а стосується загального заміру всієї концепції: «суспільні дієвці мусять дивитися на свої життєві

шанси не стільки крізь призму прагматично доступного, корисного їм простору свободи, скільки з огляду на якість необхідних для цього суспільних взаємин і, відповідно, – їх уявлення про соціальну справедливість перемістяться від проблеми вільного розподілу благ у царину базованих на обов'язку взаємин» [9, 214]. Він і далі прагне реабілітувати основні настанови соціальної філософії Франкфуртської школи з метою пошуків адекватних шляхів подолання численних проявів соціальної несправедливості та нетолерантності. І має це відбуватися на засадах осягнення внутрішнього потенціалу самого феномену визнання, як принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур зі справжнім визнанням їх нами, громадянами цього суспільства, як справедливих (тобто справді легітимних).

Грунтовним продовженням започаткованого раніше (зокрема, в праці «Я серед інших») критичного дискурсу справедливості та місця в ньому проблеми свободи стала праця А.Гонета «Право свободи», в якій окреслено недоліки та перспективи розвитку сучасної політичної філософії. Щодо недоліків, то мова йде про її надмірну увагу до нормативних принципів, хоча формулювання певних нормативних правил є необхідним, бо «убезпечує теоретичну легітимацію суспільного ладу» [10, 14] Як же спростувати та розвинути, доповнити кантівський нормативізм Дж.Ролза та Ю.Габермаса? Йдеться передусім про нову концепцію соціальної свободи як конструктивній противазі нормативному індивідуалізму та контрактуалізму. Позаяк, на думку Гонета, моральні норми, уявлення про свободу та справедливість не можна обґрунтувати лише на засадах гіпотетичного дискурсу та гіпотетичної угоди.

Зауважимо, що запропонований нинішнім очільником Франкфуртської школи перехід від негативної до соціальної свободи (через свободу рефлексивну) [10, 44-119] є розвитком та уточненням (на засадах новітнього досвіду) моделей свободи, виокремлених свого часу А.Велмером і названих ним індивідуалістською і комуналістською [11]. Перша виходить з можливості існування окремих, наділених природними правами (серед яких і право на необмежену свободу) і зорієнтованих на цілераціональну поведінку, індивідів. Природним наслідком такого філософсько-антропологічного принципу є постулювання необхідності дотримання індивідами

певної «суспільної угоди», яка б обмежувала нестримні зазіхання кожного (і насправді припиняла гобсівську парадигму «війни всіх проти всіх»), створювала засади виникнення та успішного функціонування соціальних інституцій.

Друга окреслена Велмером модель свободи спирається на інше бачення природи особистості, наполегливо заперечуючи існування ізольованих індивідів. Адже останній, якщо ми собі його навіть уявимо, є не самотнім Робінзоном, а людиною певного суспільства, культури, традицій. І свобода такого індивіда є не так індивідуальною, як контекстуальною, і не потребує, через свою внутрішню приналежність до узвичаєних форм спілкування та соціальних взаємин, укладання якоїсь особливої суспільної угоди. Базована на такому тлумаченні свободи демократична організація суспільного ладу потребує не низки укладених вільними та раціональними індивідами абстрактних принципів, а реалізації певних, вже узгоджених соціально-онтологічно, життєво-практичних настанов. Зауважимо також, що Велмер не зважає на те, що означені ним моделі свободи поступово перестають бути домінуючими, на що й вказує Гонет, обстоюючи поняття «рефлексивної» та «соціальної» свободи.

Тож витлумачуючи свободу як умову здійснення справедливості, є всі підстави стверджувати, що лібералізм має врахувати всі слабкості та межі своєї, базованої на інтересі, моделі людини та зважати на значущість суспільної солідарності. Адже ліберальне суспільство може існувати, лише усвідомлюючи себе як ціннісно зорієнтоване, та мусить вийти за межі індивідуалістичної і універсалістської моделей раціональності. Тобто йдеться про створення нового, універсального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок спільноти та індивіда, локальних, партикулярних та віддалених подій спільного людського буття, формуючи новий інтерсуб'єктивний вимір останнього. І лише функціонування цього середовища в спрощених та перетворених формах призводить до «фрагментації» соціокультурних зв'язків і перетворення через це соціальних суб'єктів в окремішні, чужі одне одному, а тому свавільні соціальні атоми.

З іншого боку, на що не зважають розмаїті прихильники комунітаризму, руйнування традиційних взаємин породжує парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: чим більше людина стає залежною від

тієї чи іншої групи, спільноти (в сенсі розкритикованого К.-О.Апелем, Ю.Габермасом, А.Гонетом «Gemeinschaft»), тим більше зростає її відчуження від людей, яке іноді переростає навіть у вороже ставлення до них. У межах таких спільнот (які відверто чи приховано обстоюють спільне благо замість індивідуального права та свободи), індивідуальна відповідальність набирає перетворено-відчуженої форми відповідальності колективної, в якій справжня відповідальність не властива нікому.

Зрештою, критичної реконструкції потребує не лише відверто індивідуалістичне, яке часто спрощено та помилково приписують лібералізму, але й патерналістське підозріло-зверхнє тлумачення людського буття. Адже в цьому замілілому річищі абстрактного протистояння індивідуалізму та холізму може зникнути адекватне вирішення проблеми подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати, зокрема, сказати «ні» тоді, коли вважаєш за потрібне. Про подвійне визволення, яке є умовою відновлення цілісності життєвого досвіду людини, повернення до її життєвого світу, але насамперед – про одночасну відмову від спотворених, самозамкнених прагматичності та ідентичності. Бо остання є не лише умовою, простором, цариною свободи, але й її обмеженням, закритим, «своїм» полем. І лише визволення людини від занадто конкретних спільнот, які нав'язують їй традиційні стереотипи, «грунтовані на обов'язках, а не на правах, на приналежності, а не на свободі» (А.Турен), так би мовити, трансцендування за їх межі, стає умовою її вільного персонального розвитку. Саме ця теза, втілена, зокрема, в ідеї про «екзистенцію як комунікацію» та про «неможливість монологічного становлення ідентичності» (Ч.Тейлор), є опосередкованим свідченням перегляду старих та концептуалізації нових філософсько-світоглядних стратегій, що лягли в основу онтологічного та комунікативного поворотів новітньої філософії, її прагнення осмислити свободу в річищі тих соціально-онтологічних феноменів, у яких експлікується людське буття загалом і вибудовується нова онтологія свободи.

Сказане уможлиблює кілька важливих висновків: суперечка між захисниками локального, традиційного та глобального, критичного розуму закінчується нічєю, поки йдеться про просте

обмеження або розширення смислових сфер. А проблема справедливості та свободи, яку іноді прагнуть осмислити в межах застарілої дилеми розуму чи традиції, вкорінена набагато глибше та зіштовхується з певними внутрішніми межами розмаїтих життєвих світів як основи та горизонту нашого розуміння, а також способів, стилів життя, які можна схопити лише, як сплетіння або тло життєвих практик. Насправді ж деклароване ліберальним підходом необмежене поле індивідуальної свободи стає тягарем для особистості, бо розхитує, робить відносним (перетворює на безлад) той суспільний лад, у якому має бути вкорінена ця свобода. Необмежена можливість вибору (а ще гірше та складніше – рівноцінність цих ситуацій вибору) призводить до втрати ними конструктивного сенсу та змістовності, перетворюючись в один із найвагоміших аргументів на користь порядку замість хаосу та певних контекстуальних цінностей. Але людина, за самою своєю природою, не може жити поза соціальним контекстом, який змістовно впливає на засадниче поняття будь-якої соціально-філософської концепції – поняття свободи. І йдеться не стільки про тлумачення її як звичайної відсутності перешкод робити те, що індивідові заманеться, скільки про можливість вільних учинків у вільному суспільстві.

Отже, саме в занедбанні або в спрощеному тлумаченні соціального виміру свободи полягає її справжня втрата для суспільства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їх приватних справ на шкоду громадським інтересам, поступово стає неможливою справедлива форма правління. Та одночасно правомірною є теза, що існування вільних, суверенних громадян може стати засадою виникнення та функціонування громадянського суспільства. Але для того, щоб суспільство було вільним, воно має принаймні існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення, здатність громадян визнавати істинними та справедливими одні й ті самі закони, тобто мати елементарне бажання жити разом. Не лише теорію справедливості, але й теорію свободи ми мусимо поставити на засади реалістичного та критичного розуміння суспільного буття. Йдеться передусім про те, що лише по-справжньому вільні люди можуть бути справедливими. Адже і свобода, і справедливість є не лише важливими та бажаними (особливо за часів революцій) складовими суспільного буття, вони є найістотнішими умовами його існування.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Taylor C.* Negative Freiheit?: Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus. – Frankfur/M. 1992. – 325 S.
2. *Menke Ch.* Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit // Gemeinschaft und Gerechtigkeit. – Frankfur/M. 1993. – S. 218–243.
3. *Розин В.М.* Дискурс социальной справедливости: критический анализ. // Вопросы философии. – 2014, №3. – С.41–52. Не зовсім зрозуміло, чому автор статті обрав на роль експерта з сучасної політичної філософії загалом та філософії справедливості Дж.Ролза зокрема, невідомого широкому загалу А.А.Матюхіна і на підставі його книги стверджує (необачно, щоб не сказати, – недбало, називаючи і Ролза, і Дворкіна і Макінтайра): «Надо сказать, что правоведы современности (Ролз, Сендел, Дворкин, Тейлор, Нагель, Скэнлон, Макинтайр, Уолцер и др.) потратили много сил, чтобы оправдать новое понимание справедливости, предполагающее перераспределение произведенных благ от работающих к неработающим или работающим недостаточно эффективно» (с.44).
4. *Лях В.В.* Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
5. *Ролз Дж.* Теорія справедливості. – К., 2001. – 429 с.
6. *Ролз Дж.* Політичний лібералізм. – К., 2000. – 382 с.
7. *Кашиников Б.Н.* «Мораль по соглашению» Давида Готиера как теория российского либерализма // Вопросы философии. – 2006, №4. – С.32–44.
8. *Тутендгат Е.* Спир про права людини // Філософія прав людини. – К., 2008. – С.48–59.
9. *Honneth A.* Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit // Subjektivität und Gerechtigkeit. – Paderborn, 2004. – S. 213–227.
10. *Honneth A.* Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. – Frankfur/M. 2013. – 628 S.
11. *Wellmer A.* Freiheitmodelle in der modernen Welt // Endspiele. Die unversöhnliche Moderne – Frankfur/M. 1993. – S.15–53.

Ситніченко Л. Трансформація ціннісних орієнтирів: свобода чи справедливість?

Предметом дослідження статті є осмислення взаємин свободи та справедливості в теорії справедливості як чесності Дж. Ролза та їх місце в проблемному полі сучасної політичної філософії. Послідовно з'ясовано, що завдяки Ролзу увага новітньої філософії концентрується не лише на суспільній природі дискурсу, а й на істотній зміні ролі особистості в тлумаченні проблем свободи, добра та справедливості. Доведено, що справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей: саме її люди заборгували один одному, бо вона є тим масштабом, яким вимірюються свобода, рівність, права людини. В статті досліджуються філософські дискусії між ліберально-індивідуалістським та комунітаристським підходами до принципів свободи і справедливості. Якщо ліберальне тлумачення ґрунтується на універсалістському баченні їх сенсу, то інший підхід визнає залежність розуміння свободи і справедливості від партикулярного контексту.

Ключові слова: свобода, справедливість, індивід, спільнота, негативна свобода, індивідуалізм.

Ситніченко Л. Трансформація ценносных ориентиров: свобода или справедливость?

Предметом исследования статьи является осмысление взаимоотношений свободы и справедливости в теории справедливости как честности Дж. Ролза и их место в проблемном поле современной политической философии. Последовательно показано, что благодаря Ролзу внимание новейшей философии концентрируется не только на общественной природе дискурса, но и на существенном изменении роли личности в интерпретации проблем свободы, добра та справедливости. Доказано, что справедливости принадлежит ведущая роль среди других моральных и социальных ценностей: именно ее люди задолжали друг другу, ибо она является тем масштабом, каким измеряются свобода, равенство, права человека. В статье исследуются философские дискуссии между либерально-индивидуалистическим и коммунитаристским подходом к принципам свободы и справедливости. Если либеральное толкование основывается на универсалистском взгляде на их значение, то второй

подходами признает зависимость понимания свободы и справедливости от партикулярного контекста.

Ключевые слова: свобода, справедливость, индивид, общность, негативная свобода, индивидуализм.

Sytynichenko L. The Transformation of Value Orientations: Freedom or Justice?

The subject of the research of the article was the understanding of the relationship of freedom and justice in the theory as of justice as the fairness of John Rawls and their place in the troubled field of contemporary political philosophy. It is consistently found out that due to Rawls, the attention the modern philosophy focuses not only on the nature of the public discourse, but also on the significant changes in the understanding of the role of personality in the explanation of freedom, goodness and justice. It's consistently shown that justice belongs to a prominent place among the moral and social values: particularly its people owe to each other, because it is the scale, which measured freedom, equality and human rights. The article analyzes philosophical discussions about liberal-individualistic and communitarianistic approach to principles of freedom and justice. If the liberal understanding is based on the universalistic view on their meaning the second one does recognize dependence of both freedom and justice on a particular context.

Key words: freedom, justice, individuality, community, negative freedom, individualism.