ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ, ЕСТЕТИКИ, РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

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

СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ: ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ*

Суголосне сьогоденню розуміння засад та сутності політичної та соціальної справедливості органічно пов'язане з відповіддю на запитання: що може бути замінником такого завжди бажаного, по-справжньому справедливого, вільного, незалежного та гідного людини буття – порядок, свобода? Чи можливо обмежити, зупинити несправедливість, у таких її формах, як зневага, примус, невизнання, чи достатньо для цього вдалого застосування в суспільстві

справедливих нормативних принципів, які традиційно були в полі зору провідних теорій справедливості? До того ж правдиве та мужнє осягнення вад кризового буття може зробити нас господарями свого, неприваблівого чи навіть жахливого становища. Моральне, людяне ставлення людей одного до одного вимагає особливих, виплеканих чеснот, передусім – почуття справедливості та поваги до людської гідності. У цьому сенсі ми мусимо виходити з того, що саме справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей: саме її люди заборгували один одному, тимчасом як вона – не пересічна моральна цінність, котра існує поруч з іншими цінностями, такими як свобода, спільнота чи моральні взаємини, а той масштаб, яким вимірюються останні.

Звернення до проблеми справедливості зумовлене не лише поступовим переміщенням її у центр сучасних дискусій з філософії права, політичної та соціальної філософії, але й її постійно актуальним

* Дослідження виконано 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.

© Л.А.Ситніченко

реально-практичним сенсом. Тож головне в адекватних реконструкціях новітніх філософських дискурсів справедливості полягає в осягненні методологічного виміру проблеми, що й стало **предметом** даної статті. Щодо вітчизняної філософської літератури, то проблема загальнометодологічних засад осягнення соціальної справедливості частково розглядалася в працях А.М.Єрмоленка, В.В.Ляха, С.Максимова, В.Нечипоренка, С.Пролеєва. Зарубіжні філософські обрії пропонують нам не лише класичні методологічні роздуми (Ю.Габермас, О.Гьофе, В.Керстінг, М.Кетнер, О. О'Нейл, М.Нусбаум, Дж.Ролз, Ч.Тейлор) в царині осягнення засад побудови справедливого суспільства за доби соціальної кризи, але й новітні (уособлені іменами сучасних франкфуртців – А.Гонета, Р.Форста, учнів та послідовників О.Гьофе – Ш.Ґозепата, Г.Горна, К.Міт, Н.Скарано) [1]. спроби ґрунтовної відповіді про шляхи виходу за межі несправедливого суспільства як панування сваволі.

Питання про засади справедливості, умови її можливості були актуальними вже з часів Платона та Русо. Як не пригадати роздуми про справедливість останнього з його праці «Еміль, Чи про виховання»: «Що більше я заглиблююсь в себя та розмірковую, тим ясніше читаю виписані в моїй душі слова: «Будь справедливим, і ти будеш щасливим». Проте, якщо глянути навколо, то нічого цього немає: злий розкошує, а справедливий залишається пригніченим». [2, 336]. То, може, варто розглядати справедливість не лише як важко досяжний ідеал, але й через реалістичну нормативну реконструкцію – уявлення про неї мають виводитися не апріорним шляхом, а реконструюватися як умови можливості відтворення справедливого соціального буття? Адже насправді моральні норми та цінності (серед них і справедливість) висновуються не лише з гіпотетичної угоди, а й з життєвого світу людини. А сучасне буття (етичні, екологічні проблеми) змушує нас долучити до поняття справедливості й ідею життєвого світу, особливо його соціальної складової, тих розмаїтих соціальних взаємин, які й мусять бути справедливими. Йдеться про певний горизонт життєвого світу, глибинний зв'язок людської душі та її ідентичності з просторовою орієнтацією. Осягнення сенсу та механізмів цього зв'язку, небезпеки надмірного захоплення інструментальним розумом втілюється в конструктивну ідею виходу за межі (вкоріненої в теорії угоди та неспроможної подолати руйнівну соціальну кризу) процедурної справедливості. Тож класичне розуміння людського життя як дотримання певного життєвого проекту

заступає його тлумачення з огляду на послаблення нормативного ригоризму та прагнення за будь-яких обставин дотримуватися загальних, універсальних норм та цінностей. А «морально автономним можна вважати не просто того, хто в своїй комунікативній дії орієнтується на універсалістські принципи, *а лише того, хто вміє відповідально застосовувати* (курсив наш. – *Л.С.)* ці принципи до конкретних обставин» [3, 33]. Мовою сучасної політичної філософії та притаманної їй «негативної антропології» лише відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних контекстів. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги та відмови від насильства. Адже саме насильство, деструктивне (поєднане з болем та владою) втручання в життя людини руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу.

У контексті означених міркувань і проступає важливість критики процедурної справедливості: її критикують не тому, що вона відповідає лише на запитання, як досягти справедливості, а тому, що має хибу, яку помітив свого часу Е.Соловйов у своїх кантознавчих розмислах. Зокрема, він наголошує, що позірно справедливі (через приховані справжні наміри та інтриги) правові процедури виступають не проти злочинної волі, а проти її свободи. Тож, слідом за І.Кантом та Е.Соловйовим, ми можемо сказати, що не просто правопорядок, а справедливий правопорядок є «соціальним простором людської моральності» і саме через це справедливість (якщо розуміти її як фундаментальну умову людського буття), її втілення та розуміння перестають узалежнюватися від мінливих уявлень про благополуччя та успіх. Лише в праві загалом можуть втілюватися «повага та довіра держави до «моральної автономії» підданих. Ця повага і довіра (і тільки вона) здатні, згідно з Кантом, пробудити в індивідах зворотне моральне чуття» [4, 208], а теоретично – стати засадою продуктивного подолання крайнощів індивідуалізму та колективізму (етатизму) через виокремлення чітких засад взаємного визнання.

Відповідь Ю.Габермаса на питання про те, яким чином має бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб, а також осягнення, теоретичне з'ясування механізмів взаємозв'язку морального універсалізму та плюралістичної етики, лишається значущою й на сьогодні. Йдеться не лише про співвідношення універсальних цінностей та

партикулярних інтересів, але й про потребу в адекватній регуляції, справедливому визнанні взаємовідносин розмаїтих способів життя та інтересів. Тож чи можна впоратися з цими проблемами за допомогою стратегії справедливості дискурсивної етики, в чому полягають евристичний сенс її принципів та їх методологічне обмеження?

Насамперед варто зазначити, що ідея справедливості пов'язується Ю.Габермасом з ідеєю ідеальної комунікації, в якій, на його думку, спілкування не спотворюється не лише зовнішнім, але й внутрішнім (цій самій комунікації притаманним) примусом, а конституюється силою кращого аргументу. Щоб з'ясувати сутнісний взаємозв'язок «ідеальної комунікативної спільноти», якій властивий симетричний, справедливий розподіл шансів для досягнення істинного взаєморозуміння, а також ідеї Ю.Габермаса про можливість подолання несправедливого володарювання за допомогою універсального консенсусу, звернемося до його теорії справедливості. Ця теорія має на меті «уможливити домовленість чи порозуміння такого характеру, щоби відповідні результати задовольняли нашу інтуїцію однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного» [5, 121].

Не вдаючись до розгляду проблеми про способи та можливості дискурсивно-етичної процедури (адже йдеться про формальну теорію справедливості) належним чином втілювати наші субстанціональні моральні інтуїції, зазначимо, що постійне прагнення Ю.Габермаса до розбудови інтерсуб'єктивного варіанту сучасної фундаментальної політичної філософії грунтується на бажанні теоретично оприявнити та протидіяти перетворенню спілкування (з усіма досить відомими наслідками цього процесу) на об'єкт управління чи на товар, об'єктивування цього процесу в маніпулюванні думками та поведінкою людей через засоби масової комунікації. Адже, наголошує Ю.Габермас, коли суспільні комунікативні структури перебувають під владою засобів масової інформації, поглинаються ними, це неминуче призводить до формування фрагментарної та некритичної повсякденної свідомості, домінування «спотвореної комунікації», яка й є ядром людського відчуження. Властиве спотвореній комунікації відчуження, вважає Габермас, не обмежується окремими сферами людського буття, а набуває фундаментального характеру.

Причину виникнення і функціювання даної форми спілкування Ю.Габермас вбачає в тому, що міжособистісне спілкування під тиском сцієнтистської свідомості спрямовується, будується за внутрішньою схемою не характерної для нього монологічної моделі

інструментальної дії. Більше того, Габермас упевнений, що нині не просто відбувається плутанина, змішування цих принципово різних способів діяльності. Влада науки й техніки хибним чином поширюється на все суспільне життя, на всі форми спілкування між людьми, структуруючи їх за своєю внутрішньою схемою, – все суспільство пристосовується до цілераціональної діяльності. Повернення людини до своєї ідентичності, до втраченого зв'язку з іншими людьми має за передумову відновлення «вільної від панування комунікації» як принципово нової форми людських відносин. Це відновлення і досягнення «справжнього спілкування» вможливлюється у процесі звільнення від вад сциєнтистської ідеології, шляхом її послідовної критики і втілення «загального практичного дискурсу».

В останніх працях Габермас дещо зміщує акценти свого філософування. Місце переважно негативного поняття панування, владарювання як відчуження заступає його конструктивне тлумачення у вигляді всебічного розгляду, застосування принципу дискурсу до обґрунтування не лише загальнолюдської значущості моральних, але й легітимності правових норм. Спираючись на тезу про те, що кожна значуща норма мусить відповідати умовам, коли наслідки її універсального застосування мають бути добровільно прийняті всіма учасниками її обговорення, Ю.Габермас звертається до з'ясування сутності морального принципу універсалізації, адже саме мораль тісно пов'язана з неупередженістю та справедливістю, як засадами золотого правила моральнісності. Всебічно обґрунтовуючи цей принцип, Ю.Габермас прояснює його сенс в аспекті проблеми справедливості: імперативна значущість моральних заповідей не залежить від прагматичних чи етичних (прагнень до хорошого, вдалого життя) міркувань. Чинити, діяти неупередженим, моральним чином – означає діяти справедливо, що й є нашим людським обов'язком.

Вже тут Ю.Габермас окреслює (плідну для подальшого розвитку його політичної філософії) необхідність переходу від етико-екзистеційних дискурсів, де розум і воля людини не лише взаємовизначають одне одного, але й включені в конкретний контекст, який сам стає темою дискурсу, до дискурсів етико-політичних, пов'язаних з необхідністю прояснити, оприявнити спільні не лише для окремої спільноти, але й усіх спільнот, властиві тому чи іншому суспільству, цінності та ідеали. Обґрунтування легітимності останніх атрибутивно пов'язане з проблемою справедливості, відповідь на запитання про те, що ми повинні робити, набуває морального сенсу. А учасники

етико-політичного дискурсу, з одного боку, не полишають межі дискурсу морального, але, як його учасники, виходять за межі горизонту життєвого світу конкретної політичної спільноти і перебирають на себе позицію учасників необмеженої комунікативної спільноти, а з іншого – захищають свободу здійснення автентичності людського буття та розвитку партикулярних життєвих форм, обґрунтовують особливий універсалізм – універсалізм рівної поваги та солідарності з кожним окремим індивідом.

Долучаючись до суперечки з комунітаризмом (чи неоаристотелізмом, як його іноді називають), Ю.Габермас прагне далі розвивати свою дискурсивну теорію справедливості через новий синтез важливих елементів як ліберального так і комунітаристського соціально-філософських проектів. Він наполягає на тому, що за певних, несправедливих, обставин необхідно виходити за межі своєї спільноти, аргументовано критикуючи її традиції. У такий спосіб етика дискурсу розглядає ті чи інші конкретні спільноти з точки зору принципу справедливості та оминає небезпеку відверто неоаристотелівського постулювання їх первинно-домінуючої природи. Можливість такого тлумачення зумовлена, окрім усього іншого, особливою природою дискурсу, в якому, як стверджує Ю.Габермас і в останніх своїх роботах, не лише не порушуються соціальні зв'язки, а досягнена в його процесі спільна згода трансцендує, виходить за межі конкретної спільноти. Тож стратегія його дискурсивної справедливості є плідною ще й тому, що вона уможливлює балансування між реальною та ідеальною комунікативними спільнотами.

Ю.Габермас не зупиняється на простому взаємодоповненні дискурсів, а також на розмежуванні етики і моралі, а інтерпретує справедливість як рівне для всіх, приналежне не лише до етичної, але й до моральної царини, благо; завдяки чому й виникає можливість органічного поєднання справедливості та солідарності, справедливість стає солідарністю. «Адже, – наголошує Ю.Габермас, – й по-універсалістськи збагнена справедливість вимагає того, щоб один відповідав за іншого, а тепер, звичайно, ще й того, щоби кожен відповідав за чужого, чия самоідентичність витворилася за цілком іншого життєвого устрою, а саме розуміння здійснюється у світлі традицій, які не є його власними» [5, 45].

Саме з огляду на суперечку лібералізму-комунітаризму Габермас по-новому витлумачує сутність принципів солідарності і справедливості як нормативних принципів демократичної правової держави,

де вимога поваги до гідності кожного ґрунтується на визнанні недоторканності його тіла, життя, власності. Тоді як принцип справедливості, за Габермасом, наполягає на однаковій повазі рівних прав кожного індивіда, принцип солідарності постулює співчуття до ближнього і є благом індивідів, які належать до однієї спільноти зі спільним способом життя. А з іншого боку – без солідарного врахування становища інших людей (тобто без виходу за межі конкретної спільноти) неможливо дійти справедливих рішень. І тому комунітаристські, або як їх називає Габермас, неоаристотелівські, підходи до проблеми взаємозв'язку справедливості та солідарності не стали вельми продуктивними, тому що не здатні охопити загальнолюдського змісту моралі однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного. Наголошуючи, зрештою на непереконливості контектуалістської позиції через її сумніви у можливості використання розуму, спільного для всіх людей, а також у загальнолюдському сенсі не лише справедливості, але й прав людини, Ю.Габермас окреслює глобальний вимір останніх, а також зазначає, що вже І.Кант проникливо вгадував виникнення *світової* публічності, глобальний сенс несправедливого порушення прав людини [5, 249].

Насамкінець Ю.Габермас наполегливо реабілітує солідарність як важливу (разом зі с справедливістю) складову сучасного «життєвого світу». Вже за часів написання своїх студій з політичної теорії він замислюється над проблемою солідарності, над співвідношенням лояльності до своїх із солідарністю з чужими. Наголошуючи на теоретичній та практичній слабкості переорієнтації моралі з обов'язків на права, Габермас заперечує ототожнення моральних проблем з проблемами справедливості. В останніх своїх роботах він знову й знову говорить про те, що за умов гострої соціальної кризи, яка дістає свій прояв в нестерпно глибокій прірві між прибутками багатих та бідних, акцентуванні уваги на правах людини та її гідності, цінність солідарності виходить на передній план. Особливістю тлумачення цього поняття Габермасом, як зазначає він сам, є необхідність переходу від звуженого, морального до широкого, соціально-політичного його тлумачення. Тобто необхідність поглибленого розуміння солідарності та розрізнення понять «солідарність» та «справедливість» сприяло усвідомленню того, що, по-перше, солідарність стосується не існуючої сув'язі життя, а лише тієї, що потребує свого формування як певного політичного утворення, по-друге, що тепер «не можна обмежувати солідарні дії – і, відповідно,

загальне поняття солідарності – узвичаєними межами допомоги родичам та близьким (членам своєї родини, друзям, сусідам, своїй громаді і т.п.)» [6, 34]. Адже за сучасних умов виоформилась особлива царина життя, яка актуалізує, на думку Габермаса широке розуміння солідарності як певних солідарних дій, що грунтуються на створених для них наперед політико-правових умовах.

Тож подальшого дослідження потребує не лише відверто індивідуалістичне, яке часто спрощено та помилково приписується лібералізмові, але й патерналістське, підозріло-зверхнє тлумачення ідентичності. Адже саме в замілілому річищі абстрактного протистояння індивідуалізму та голізму 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, про те визволення, яке є умовою відновлення цілісності життєвого досвіду людини, повернення до її життєвого світу, але насамперед – про одночасну відмову від спотворених, містифікованих прагматичності та ідентичності.

Осмислення методологічних зрушень в осмисленні соціальної справедливості не можливе без звернення до роздумів О.Гьофе. Завдяки йому проблема справедливості стала осердям сучасної європейської політичної філософії, яка прагне, опосередкувати дві методологічні крайнощі – універсальний сенс основних принципів справедливості і постмодерністське твердження про принципову неможливість запобігти несправедливості. Особливістю тлумачення справедливості Гьофе є те, що він не лише прагне вийти, але й виходить за межі процедурної теорії Ю.Габермаса та розподільної теорії справедливості Дж.Ролза. Адже «етика дискурсу» К.О.Апеля та Ю.Габермаса не зважає на таку нагальну на сьогодні проблему, як проблема легітимації права на примус. Те ж саме стосується і теорії справедливості Дж.Ролза. А на думку Гьофе, саме поява примусових суспільних уповноважень актуалізує завдання їх легітимації та відповідь на загальні філософські питання: яким чином обмежується людська свобода і чи може бути це обмеження справедливим? На думку Гьофе, саме право є осердям регулятивних примусових уповноважень, що лишається поза увагою новітніх теорій справедливості. За допомогою своїх, частково процедурних, а частково субстанціональних регулювань право координує діяльність трьох суспільних складових – індивідів, груп та інституцій та сприяє

непримусовому вирішенню та упередженню конфліктів.

Для Гьофе важливим є також осмислення природи демократичного примусу, якому властиве швидше внутрішнє походження: він перебуває в руках самих громадян, із примусу зовнішнього перетворюється в самопримус громадян. Проте ці засадничі зміни не спростовують ні самих примусових уповноважень, ні проблеми їх легітимації та спроби віднайти універсальний критерій легітимації – загальну згоду на засадах загальної користі. Означена ідея цілком спростовує популярну прагматичну відповідь на нормативне питання про критерії легітимації: примусове уповноваження постає легітимним тоді, коли воно служить загальному благу. Актуальним і для нашого сьогодення є заперечення Гьофе проти такого, як ідеологічно підозрілого, посилання на суспільне благо, яке насправді приховує приватні інтереси. Адже «суспільне благо є тим добрим наміром, про який не можна наперед сказати нічого певного. Якщо ж ми хочемо наблизитись до нього або точніше визначити, воно все більше віддаляється від нас і залишається, зрештою, відкритою проблемою. Ця відкритість лише полегшує ідеологічні зловживання; ідеологізованим є, щоправда, не саме це поняття, а лише спроби використати його для інтерпретації, яка не є загальнозначимою» [7, 37]. Як свідчить історія, заради «спільного блага» та «спільних інтересів» (які важко окреслити) знищували всіх незгодних з ними, адже корисними можуть бути і тупість, і зрада, а все, що не відповідає базованій на розподільчій справедливості економічній ефективності та корисності, поступово маргіналізується, а мужність, чесність можуть згодом стати зайвими чеснотами.

Окреслюючи місце справедливості в царині суспільної моралі, Гьофе тлумачить останню досить широко, визначаючи її як наш загальнолюдський борг. Високо цінуючи справедливість політичну, Гьофе аж ніяк не принижує значущості справедливості особистої, як важливої умови функціонування правової держави та засади добровільного визнання вимог політичної справедливості. Справедливість, витлумачена ним (чи не вперше в сучасній європейській політичній філософії) як найвищий принцип людського життя та засади здійснення людської суспільної сутності, має природу морального обов'язку. Принаймні вона є найближчою до обов'язку, який визнається добровільно і стоїть вище простого примусу, а дистрибутивна корисність стає її справжньою мірою.

Якщо порівнювати теорії справедливості Ролза та Гьофе, то

можна говорити про справедливість на засадах чесної угоди або найістотніших людських інтересів. Адже, на думку другого, ми є свідками лише трьох ситуацій: досягнення спільних інтересів, конкуренція протилежних інтересів та боротьба за свій інтерес, за владу поза всілякими правилами [8]. Позаяк йдеться про умови можливості буття та дієздатності людини, то варто, на думку Гьофе і тут говорити про трансцендентальні складові антропології та (відносно) трансцендентальні інтереси. Проте принциповий поворот у тлумаченні людської природи грунтується не стільки новому її образі, скільки на поглибленні проблеми: ми мусимо спиратися як на кооперативну, так і на конфліктну моделі легітимації держави і права. Якщо ж ми дійдемо висновку про те, що людина – не лише кооперативна, але й конфліктна істота, то варто зробити наступний крок і подумати про те, чи не буде примусове вирішення деяких конфліктів, чи хоча б одного із них, дистрибутивно вигідним, а тому – справедливим.

Отже, мова йде про ідею справедливості обміну, яка ґрунтується насамперед на неґативному сенсі цього поняття. Головний аргумент на користь такого тлумачення справедливості: коли відбувається ця взаємна відмова, примирення, тоді й здійснюється обмін. І якщо кожен, відмовляючись від чогось, отримує внаслідок цього щось рівноцінне, то тоді й сам обмін є справедливим. Звернення до ідеї обміну є вдалим ще й тому, що надає можливість відповісти на питання, які залишилися відкритими, наприклад, в комунікативній філософії – інтерсуб'єктивна структура суб'єктивності уможливлюється шляхом взаємного зречення, відмови.

Як бачимо, Гьофе, як Апель та Габермас, намагається віднайти умови можливості, форму витлумачення суспільних явищ з моральної точки зору. Такою умовою можливості для Дж.Ролза, наприклад, виступає поняття первинної позиції, а Ю.Габермас говорить про «практичний дискурс». Запропонований К.-О.Апелем і підтриманий Ю.Габермасом трансцендентальний комунітаризм, тобто постулювання ідеальної (не партикулярної) спільноти як сутність трансцендентально-прагматичної трансформації практичної філософії, є, на думку О.Гьофе, плідною ідеєю, яка потребує подальшого розгляду. В метологічному сенсі йдеться про розширення трансцендентального аргументу К.-О.Апеля та своєрідну конверсію «дискурсивної етики» в широке річище сучасної політичної філософії. З огляду на те, що етика дискурсу Апеля та Габермаса не опікується проблемами

моральної легітимації права на примус, О.Гьофе звертається саме до цієї проблеми, відповідаючи на запитання: чому людина мусить підкорятися іншим людям, чому існує право на примус і чи може воно бути справедливим? Тож місце переважно негативного поняття панування, владарювання як відчуження та маніпулювання заступає його конструктивне тлумачення у вигляді всебічного розгляду, застосування парадигми справедливості до обґрунтування не лише загальнолюдської значущості моральних, але й легітимності правових норм. Варто також наголосити на тому, що саме О.Гьофе, одним із перших серед німецьких філософів, звертає увагу на принципову зміну структури суб'єкта справедливості, наголошуючи на домодерному сенсі її розподільчої моделі.

На його думку, саме сучасне, не розподільне, а універсально-філософське розуміння справедливості, нова її парадигма полишає завузьку царину моралі і вступає в царину права, яка припускає засадничий сенс не лише «кооперативного», а й «конфліктного» виміру людського буття та актуалізує як стратегічний, так і легітимаційний аргументи на користь справедливості як обміну. Тоді як щодо критеріїв справедливості розподілу весь час сперечаються, стосовно справедливості як обміну (комунітативної справедливості) існує згода: те, що віддається та отримується, має бути рівним; а там, де сперечаються про ціну, обмін має бути щонайменше взаємовигідним. Гьофе не підтримує (замість справедливого примусу чи володарювання) ідею вільного від примусу консенсусу та, як Ж.-Ф.Ліотар та В.Вельш, вважає, що прагнення людей до справжньої комунікації у вузькому колі однодумців та друзів призводить до нового, так би мовити «м'якого», патерналістського деспотизму. Це поступове, спочатку непомітне відсторонення від політичного життя наражає нас на небезпеку втрати не лише нашої політичної долі, але й нашої людської гідності – осердя нашого і особистого і соціального буття. Він наголошує також на необхідності виходу, при зверненні до проблеми людської гідності, за межі однієї лише філософської інтуїції та розширення, перетворення останньої на переконливий філософський аргумент: гідність іншого, як це вважає Е.Левінас, неспроможна розкритися по-справжньому без нашої готовності її сприйняти. В означеному контексті О.Гьофе говорить про те, що людська гідність «передбачає моральну дію, яку Левінас випускає з поля зору. Він залишає осторонь питання про те, чому інший має претендувати на моральну дію, яка належить до царини

правових домагань» [7, 58]. Гьофе сповнює нового змісту вкорінену в традиції трансценденталізму філософську парадигму сучасного німецького мислення, конкретизуючи «діагноз сучасної доби» та, разом з Ю.Габермасом, інтелектуально засновуючи, провокуючи нове бачення соціальної справедливості, її сутності, моделей та суб'єктів.

Найближче до розбудови нового образу справедливості підійшов Райнер Форст – учень та послідовник Ю.Габермаса та А.Гонета, яскрава зірка на небосхилі сучасної німецької філософії, відомий не лише як дослідник важливої для нас дилеми лібералізму-комунітаризму, але й як самостійний та оригінальний філософ справедливості. Хоча, безперечно, одне з перших власне філософських осягнень означеної суперечки стало і поштовхом, і засадою його прагнення вибудувати нормативно переконливу теорію справедливості як права на визнання. До того ж саме їй ми завдячуємо своєрідним завершенням істотних перетворень у розумінні справедливості, особливо в тій її частині, де йдеться про її суб'єкта.

Р.Форст, так само як і його старші колеги, виступає проти погордливо–зневажливого ставлення до ідеї справедливості і на свій лад витлумачує зафіксовану сучасною філософією інтуїцію про те, що відсутність відповіді на питання про сутність справедливості унеможливлює чи робить легковажним пошук відповіді на питання про сутність людського буття. На його думку, справедливість належить до тих понять буденного життя, які саме через це не мають чіткої ясності, а їх розуміння простягається від скептицизму та байдужості до простої солідарності з іншими людьми. Він також вважає, що для розбудови концептуально та нормативно переконливого поняття справедливості ми мусимо спиратися не на самозваних пророків, а на власну та європейську духовну традицію. Іншими словами ця, по-справжньому європейська, настанова була сформульована вже Кантом. Йдеться про необхідність самостійно думати та бути в злагоді з самим собою, а також вміти хоча б подумки ставити себе на місце іншої людини. Особливістю тлумачення справедливості Р. Форстом є глибока вкоріненість у хід сучасних дискусій, а також спроби вийти за їх межі. Його робота «Контексти справедливості» є однією з найбільш цитованих у дискусіях з проблеми співвідношення особливого та універсального вимірів справедливості, права та блага, на чому наголошують численні дослідники та учасники цієї суперечки (К.О.Апель,О.Гьофе, Ш.Ґозепат, А.Кребс, Е.Тугендгат та ін.) Вже в цьому творі [9, 133] він стверджує,

що право людини на виправдання, як моральне право кожної людини опротестувати певні норми, дії чи претензії без належних аргументів на їх користь, є найістотнішим, засадничим правом людини. Хоча саме А.Гонет започаткував дослідження місця та ролі моральних засад у теорії справедливості, Форст, послідовно критикуючи і Габермаса і Ролза, прагне досягти подолання недоліків цих теорій у своєму баченні справедливого суспільства.

Головне прагнення початкових розвідок Форста (після аналізу основних пунктів суперечки лібералізму та комунітаризму, які визнаються багатьма його не лише німецькими колегами, наприклад, К.О.Апелем в роботі «Мета англо-американського «комунітаризму» у світлі дискурсивної етики») – відшукати «контексти справедливості» як механізми синтезу доброго та справедливого, окреслити сутність цього синтезу щонайменше в двох напрямах – філософії моралі (виправдання) та філософії визнання. Нагадуючи про те, що критика М.Сенделом ліберального, «ні з чим не пов'язаного Я», грунтується на тезі про те, що засадою принципу «первісної позиції» Дж.Ролза є атомістичне бачення особистості, Форст ставить перед собою завдання – віднайти адекватні відповіді на питання, властивих як лібералам, так і комунітаристам та розпочати створення своєї спочатку «конструктивістської», а згодом – «критичної» теорії справедливості. Форст не лише усвідомлює цю дилему руйнівного нестерпного контекстуалізму та такого ж самого безсубстанційного лібералізму, але й погоджується з Габермасом, який стверджує, що «контрактуалізм із самого початку послаблює аспект солідарності, оскільки він безпосередньо пов'язує питання про нормативне обґрунтування системи справедливості з інтересами окремих людей, переорієнтовуючи при цьому мораль із обов'язків на права» [5,25]. Проте Форст не може погодитися і з домінуванням акценту на солідарність та на конкретні етичні зобов'язання, до яких схиляється комунітаризм. Його вперті спроби віднайти синтез права та блага також спрямували Форста до осмислення поняття справедливості на основі визнання її одночасного *трансцендентного* та *іманентного* характеру, нормативного сенсу, за умови втрати її традиційних засад.

Отже, варто наголосити на тому, що саме реконструкція основних суперечностей між ліберальним та комунікативним тлумаченням соціального буття та справедливості (втілена не лише у статті «Комунітаризм та лібералізм – основні пункти суперечностей», але й у роботі «Контексти справедливості») привела Р.Форста до створення

власної теорії справедливості, яка підсумовує суперечки в цій царині та спирається передусім на особливий образ людини, яка витлумачується як істота, принципово здатна до виправдання, обґрунтування. При цьому йдеться про легітимаційний аспект цього виправдання, що є відповіддю на запитання, яке чітко сформулював, що ми зазначали раніше, О.Гьофе: за яких обставин примусові норми можуть бути справедливими? Чому ми мусимо коритися їм? Адже для природності та добровільності нашої покори та чуття справедливості суспільного примусу, останній мусить бути доведений, виправданий як справедливий.

Іншими словами, право на виправдання – це право кожної людини опротестувати несправедливі норми та дії за відсутності переконливих аргументів на користь справедливості останніх. Разом з Форстом ми мусимо говорити не лише про здатність людини виправдовувати перед іншими свої вчинки та переконання (тобто відповідати за них), але й про взаємну обов'язковість таких дій. Лише в такому контексті можливе адекватне осягнення соціальних практик. Більше того, ми мусимо також (навіть в межах розподільної справедливості) впильнувати її політичних сенс і через цю теоретичну пильність полишити її абстрактно-фальший образ, яких зважає лише на те, що нам чогось бракує, а не на справжні причини людської упосліджености та бідності.

Головне прагнення початкових розвідок Райнера Форста (після аналізу основних пунктів суперечки лібералізму та комунітариму, які визнаються багатьма його не лише німецькими колегами, наприклад, К.О.Апелем в роботі «Мета англо-американського «комунітаризму» у світлі дискурсивної етики») – відшукати «контексти справедливості» як механізми синтезу доброго та справедливого, окреслити сутність цього синтезу щонайменше в двох напрямах – філософії моралі (виправдання) та філософії визнання. Розмірковуючи про справедливість, Форст намагається віднайти адекватні відповіді на запитання, які ставили перед собою його попередники. В цьому річищі він наголошує на тому, що він розглядає проблеми політичної та соціальної справедливості, тобто основні принципи та структури соціальної взаємодії людей, а також на тому, що основні образи справедливості, які обіймають собою розмаїття конкретних уявлень, неможливо помислити, уявити без несправедливості. Осердям останньої є не стільки брак тих чи інших благ чи цінностей, а нехтування людиною (як тут не пригадати «Ідею справедливості» А.Сена) в

процесі виготовлення та розподілу цих істотних суспільних благ. Ще одна особливість тлумачення справедливості Форстом полягає в тому, що ми мусимо не лише з'ясувати, на які права та блага можемо претендувати, але й усвідомити себе одночасно як авторами, так і адресатами справедливості. В загально-методологічному сенсі мова йде про інше тлумачення суб'єкта справедливості та її основного питання в межах «рефлексивної та критичної політичної філософії», яким є питання про справедливу чи несправедливу владу. Якщо ж справедливість, як наголошує Ролз, «є першою чеснотою соціальних інституцій», то це не означає, на думку Форста, що йдеться про принципи, «які учасники цих соціальних інституцій спочатку знаходять, а потім «застосовують» [11, 15]. Вони повинні створити ці справедливі принципи. І в такому сенсі йдеться про «дискурсивну справедливість», тобто про таке її фундаментальне розуміння, що може бути одночасно і субстанційною, і процедурною засадою справедливого суспільного буття. Тож виокремлюючи різні образи справедливості, Форст, як і О.Гьофе, критикує розподільні концепції справедливості та стверджує, що вони залишають поза увагою власне людину, якій властиве не лише прагнення задовольнити (хоч і такі важливі) матеріальні потреби, але й потреба бути вільним від свавільної влади, яка не зважає на людину та принижує її гідність. А «гідність людини принижується і тоді, коли в ній убачають лише об'єкта перерозподілу, а не самостійного учасника, творця справедливості» [10, 281].

У **висновках** варто наголосити на тому, що сумніви щодо принципів засадничої для сучасного комунітаризму «спільноти» стали для сучасного дискурсу справедливості підвалинами захисту універсальності не стільки спілкування, скільки загальнолюдських прав і свобод, справедливості їх дотримання: суспільні блага, суспільні інституції мають існувати, тобто бути справедливими і тому легітимними не лише для обраних, а й для всіх. Межі будь-якої спільноти відкриті для всіх і навіть для тих, хто хоче бути для інших її членів чужим, а невблаганний егалітаризм справедливості потребує, замість простої солідарності спільноти, чутливості до відмінностей, які різнять індивідів.

Тільки справедливість обміну дає змогу відповісти на питання, що виникає перед людьми як безпосередня, практична дилема: поступитися часткою своєї свободи на користь суспільних, державних, владних структур чи бути незалежним від них за неможливістю в

разі небезпеки скористатися ними? І люди роблять, бо змушені це робити, наступний крок – взаємно відмовляються від частки своєї свободи як суб'єкта права, щоб приватно користуватися своїм правом на свободу. Коли ця відмова стосується всіх і кожного, то цей обмін можна вважати справедливим. Щоб відповісти на питання, чому людина повинна погоджуватися на такий обмін, ми мусимо визначити умови можливості не лише пізнання, але й діяльності, тобто ті умови, завдяки яким є можливим трансцендентальний суб'єкт. Тож ідеться про подолання не лише патерналістсько-розподільного розуміння справедливості, але й іноді дещо спрощеної дилеми онтологічного індивідуалізму (згідно з яким соціальне нібито зводиться до індивідуального), витлумачення першого як простого осаду індивідуальних взаємодій, а не як живої тканини взаємин індивідів, де власне і «живе» справедливість, та основаного на захопленні звичаями субстанційних спільнот комунітаризму. А учасники етико-політичного дискурсу, з одного боку, не полишають межі дискурсу морального, але, як його учасники, виходять за межі горизонту життєвого світу конкретної політичної спільноті і перебирають на себе позицію учасників необмеженої комунікативної спільноти, а з іншого – обстоюють свободу здійснення автентичності людського буття та розвитку партикулярних життєвих форм, обґрунтовують особливий універсалізм – універсалізм рівної поваги та солідарності з кожним окремим індивідом. Соціальна справедливість набуває політичного виміру, адже політичні чи соціальні відносини можуть існувати лише за умови їх всебічного виправдання та поваги до гідності того, хто здатний як виправдовувати, так і виправдовуватися. Сказане потребує окремого розгляду та осмислення, бо втілюється в тезі про те, що жертвою несправедливості є не стільки той, кому бракує певних благ, а той, на кого не зважають у процесі їх виробництва та розподілу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Особливо важливими для осмислення методологічних проблем в осягненні соціальної справедливості є «Філософія справедливості», видана учнями О.Гьофе, професорами Н.Скарано та Х.Горном (Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Hrsg.Ch.Horn, N.Scarano. – Frankfurt am Main, 2002. – 509 S.) , а також монографія Ш.Госепата «Рівна справедливість. Засади ліберального

егалітаризму» (Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarimus. – Frankfurt am Main, 2002. – 508 S.), які продовжили та розвинули попередні методологічні суперечки щодо розбудови пост-ролзівських, нерозпдільних теорій справедливості.
2. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Педагогические сочинения. Т.1. –М., Педагогика, 1981. – С.19-593.
3. *Хоннет А.* Децентрированная автономия. Морально-философские следствия из соременной критики субъекта // Позиции современной философии. – Вып.3. – СПб.: 2004. – С.25-35.
4. *Соловьев Э.Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. – М., 1974. – С.184-235.
5. *Габермас Ю.* Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.
6. *Мотрошилова Н.В.* Юрген Хабермас о кризисе Европейского Союза и понятии солидарности (2011 – 2013 г.г.). – Вопросы философии. – 2013. – №10. – С.22-39.
7. *Höffe O.* Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte // Höffe O. (Hrsg.), Der Mensch – ein politischer Tier? Essays zur politischen Antropologie. – Stuttgart. 1992. – S.188-212.
8. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2004. – 436 с.
9. *Forst R.* Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseites von Liberalismus und Kommunitarismus. – Frankfurt am Main, 1994. – 378 S.
10. *Forst R.* Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 2007. – 413 S.
11. *Forst R.* Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik . – Berlin, 2011. – 240 S.

Л.А.Ситніченко, Соціальна справедливість: проблеми методології.

В статті досліджено одну з головних проблем сучасної політичної філософії – проблему справедливості в принципово важливому методологічному її вимірі. Послідовно 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. Аналізується зв'язок та відмінність методологічних зрушень у осягненні поняття справедливості в працях Ю.Габермаса,О.Гьофе та Р.Форста.

З'ясовано, що Габермас по-новому витлумачує сутність принципів солідарності і справедливості – як нормативних принципів демократичної правової держави, за якими вимога поваги до гідності кожного ґрунтується на визнанні недоторканності його тіла, життя, власності. Доведено, що О.Гьофе звертає увагу на необхідність принципової зміни розуміння соціальної справедливості, наголошуючи на домодерному, патерналістському

сенсі її розподільної моделі. На думку автора статті, в працях Р.Форста соціальна справедливість набирає політичного виміру, адже справедливі політичні чи соціальні відносини можуть існувати лише за умови їх всебічного виправдання, поваги до людської гідності. В новітніх теоріях справедливості йдеться про те, що жертвою несправедливості є насамперед той, на кого не зважають у процесі як виробництва, так і розподілу суспільних благ.

Ключові слова: соціальна справедливість, розподільна справедливість, дискурсивна справедливість, влада, лібералізм, комунітаризм, обмін, визнання, обґрунтування, солідарність.

Ситниченко Л. Социальная справедливость: проблемы методологии.

В статье исследовано одну из главных проблем современной политической философии – проблему справедливости в принципиально важном методологическом ее измерении. Последовательно доказано, что справедливость является ведущей среди других моральных и социальных ценностей: именно ее люди задолжали друг другу, ибо она является тем масштабом, каким измеряются свобода, равенство, права человека. Для этого анализируется связь и отличие методологеских сдвигов в осмыслении понятия справедливости в работах Ю.Хабермаса,О.Хеффе и Р.Форста.

Выяснено, что Хабермас по-новому истолковывает сущность принципов солидарности и справедливости – как нормативных принципов демократического правового государства, где требование уважения к достоинству каждого покоится на признании неприкосновенности его тела, жизни, собственности. Доказано, что О.Хеффе акцентирует внимание на необходимости принципиального изменения понимания социальной справедливости, подчеркивая домодерный, патерналистский смысл ее распределительной модели. Автор статьи считает, что в работах Р.Форста социальная справедливость приобретает политическое измерение, ведь справедливые политические или социальные отношения могут существовать только в условиях их всестороннего оправдания, уважения человеческого достоинства. В новейших теориях справедливости речь идет о том, что жертвой несправедливости является прежде всего тот, на кого не обращают внимания в процессе как производства, так и распределения общественных благ.

Ключевые слова: социальная справедливость, распределительная справедливость, дискурсивная справедливость, власть, либерализм, коммунитаризм, обмен, признание, обоснование, солидарность.

Sytnichenko L. Social justice: problems of methodology

This article investigates one of the major problems of modern political philosophy – the problem of justice in its fundamentally important methodological measurement. 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.

For this purpose it is analyzed the relationship and difference of methodological changes in grasping the concept of justice in the works of J.Habermas, O.Höffe and R.Forst.

It was found that Habermas interprets a new essence of solidarity and justice as normative principles of a democratic state where the requirement of respect for the dignity of each based on the acceptance of the inviolability of his body, life and property. It is proved that O.Höffe draws attention to the need of fundamental changes in the understanding of social justice, emphasizing the pre-modern, paternalistic sense of distributive models. According to the authors, in the writings of R.Frost social justice gain a political dimension, just as political or social relationship can exist only in case of their full justification, respect for human dignity. In the latest theories of justice is said that the victim of injustice is firstly the one who is ignored both in the process of manufacturing and distribution of public goods.

Key words: social justice, distributive justice, justice discourse, power, liberalism, communitarianism, sharing, acceptance, justification, solidarity