

*Денис
Кірюхін*

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Замість вступу

Проблема відповідальності у філософській літературі традиційно постає переважно як етико-правова. За цілком зрозумілими причинами саме у філософії права відповідальність розглядають здебільшого в контексті проблеми справедливості (водночас, наприклад, для кримінальної юриспруденції доречно вести мову не стільки про відповідальність, скільки про правоздатність). Втім, проблему справедливості і відповідальності порушують і в працях етиків, в останні ж роки увагу до неї виявляють і в соціально-політичній теорії. Йдеться про праці таких сучасних західних дослідників, як А.М. Янг, Д. Мілер, Ф. Рафо, К. Лейк, А. Рипштайн, Б. Волер. Звертаються до проблеми відповідальності й українські та російські філософи, зокрема А. Єрмоленко, О. Лазоренко, А. Фінько, А. Апресян, А. Прокоф'єв, А. Платонова. Головну увагу в сучасних дискусіях навколо проблеми відповідальності у вітчизняних дослідженнях зосереджено на етичних, правових, екологічних аспектах, проблему ж відповідальності в контексті теми справедливості, проблему політичної відповідальності фактично не досліджують. Але ж і для сучасної політичної теорії відповідальність — це одна з ключових тем, навколо якої точаться запеклі дискусії. І пов'язане це в першу чергу із трансформаціями самої політичної теорії, або, якщо висловитися більш точно, — теорії справедливості.

Слід взяти до уваги, що до того як стати однією з ключових тем сучасної теорії справедливості, розу-

© Д. КІРЮХІН,
2014

міння відповідальності зазнало істотних трансформацій, пов'язаних із критичним переосмисленням у ХХ сторіччі класичних філософських парадигм, що дало змогу по-новому поглянути на відповідальність (подавши її як виключно етичний концепт), внаслідок чого ця тема залишається однією з домінуючих в етичних вченнях і сьогодні. Між тим у межах лише етичного підходу неможливо розглянути теми, які є предметом нашого зацікавлення у цьому випадку, а саме — співвідношення відповідальності та справедливості, розрізнення відповідальності індивідуальної та відповідальності суспільства, держави. Значною мірою це пояснюється тим, що багато (якщо не сказати, що практично всі) з етичних вчень відрізняє наявність проблеми, на яку свого часу вказував ще Ж. Дерида, а саме — проблеми переходу від етичного рівня до рівня практичної реалізації в праві та політиці. Багато в чому саме тому вчення про відповідальність у межах етики та вчення про відповідальність у межах політичної філософії (а також філософії права) розвиваються частогусто паралельно. (Мабуть, лише Аристотель і Кант є тими постатями, вчення яких вплинуло на обидві ці, такі, що співіснують паралельно, теоретичні сфери¹.) Проте якщо етика і філософія права мають давню традицію осмислення відповідальності, то в соціальній і політичній теорії впродовж тривалого часу відповідальність не була в центрі уваги. Але сьогодні ця тема дедалі частіше починає звучати в контексті теми справедливості (зокрема, йдеться про поширення в сучасній політичній філософії уявлення про відповідальність як про центральну — замість категорії «справедливість» — категорію політичної думки), що свідчить про істотні трансформації самої теорії справедливості.

Метою цього дослідження є прояснення того, як співвідносяться між собою справедливість та відповідальність — тема, яка актуальна сьогодні не лише для суспільств, що трансформуються (або, як їх зараз заведено позначати, — транзитивних), але й для сталих демократичних суспільств, про що свідчить зростання уваги до проблеми відповідальності в працях європейських та американських політичних філософів. Дійсно, чи ведемо ми мову про взаємодію між собою в межах глобального світу різних за своїми можливостями і ресурсами спільнот або проблеми міжкультурної взаємодії в межах однієї спільноти (держави), про екологічні ризики та загрози, що стоять перед людством, або про проблеми світової економіки, або ж, нарешті, про завдання контролю громадян над функціонуванням політичних інституцій, ми звертаємося до ідей справедливості та відповідальності для того, щоб усвідомити і, якщо це необхідно, розв'язати існуючі проблеми та суперечності. І з чим складнішими викликами ми поступово стикаємося, тим більшу увагу в соціальній і політичній теорії привертають зазначені ідеї.

¹ Було б помилково вести мову про повністю незалежне існування моральної та політичної філософії. В.Кімліка, Р.Нозик слушно вказують на їх певну фундаментальну єдність. Тому можна стверджувати, що моральна філософія для того, щоб бути втіленою в праві і політиці, вимагає опосередкування філософією політичною.

В сучасних теоріях справедливості темі відповідальності приділяють суттєву увагу, понад те, дедалі частіше, як в останній книзі А.М. Янг «Відповідальність за справедливість» (2011), працях К. Лейка «Рівність і відповідальність» (2001) або Д. Міллера «Національна відповідальність і глобальна справедливість» (2007), не стільки справедливість, скільки відповідальність стає центральною темою дослідження політичних філософів. Слід взяти до уваги, що розвиток теорії справедливості в ХХ сторіччі став результатом відродження в 1970-і роки, перш за все в США і Великобританії, моральної та політичної філософії. Це відродження було пов'язане з переосмисленням ліберальної традиції в політичній філософії, викликаним кризою лібералізму як економічної політики та ідеології, і визнанням незадовільності утилітаризму та інтуїтивізму в сфері моральної філософії. Нову версію ліберальної теорії, що демонструє актуальність лібералізму для сучасного суспільства, запропонував Дж. Ролз. Його теорія справедливості стала відповіддю на зазначені проблеми, але одночасно сама породила масу критичних зауважень і заперечень. Проте, незважаючи на всю критику, вона продовжує залишатися найбільш впливовою теорією, і аж до сьогодні всі розробки в сфері політичної філософії (конкретніше — теорії справедливості) тією чи тією мірою починаються з визначення свого ставлення до теорії Ролза. Повною мірою сказане стосується й того, як в сучасних працях з теорії справедливості осмислюють відповідальність. Адже часто розуміння відповідальності є або рецепцією ролзівських ідей, або, навпаки, їх критичним переосмисленням. Це і не випадково. Дещо перефразовуючи С.-Ч.Кольма, можна сказати, що з часів Канта відповідальність відіграє в ліберальній теорії таку саму роль, як потреби — в лівій теорії. Стосовно цього рецепція або критика ліберальної моделі відповідальності з неминучістю призводить до рецепції або критики лібералізму загалом. А за умов загострення проблеми глобальної несправедливості саме (нео)лібералізм як ідейне підґрунтя глобального капіталізму перебуває в центрі теоретичних дискусій. Відтак постає завдання звернутися до зазначених дискусій, дослідивши, по-перше, теоретичні передумови розуміння відповідальності у вченні одного з найбільш видатних і найбільш впливових представників теорії справедливості — Дж. Ролза та, по-друге, продемонструвавши суттєву обмеженість ролзівського підходу, подати можливі шляхи її (теорії справедливості) подолання.

Отже, дослідження співвідношення справедливості та відповідальності необхідно почати з розгляду ролзівської (ліберальної) моделі архітектоніки взаємодії справедливості та відповідальності.

I

Впродовж досить тривалого періоду (починаючи з Аристотеля і аж до правових позитивістів, зокрема Г. Кельзена) відповідальність, як правило, розглядали в контексті поставленої ще в аристотелівській «Нікомаховій етиці» проблеми специфіки зв'язку суб'єкта з його діями та

їхніми наслідками. Іншими словами, поняття відповідальності формується в контексті філософської теорії про соціального актора й, ширше, про правового суб'єкта (а під впливом християнської теології — особи) як інстанції *imputatio* (лат. «приписування відповідальності», «увідповідальнення»). *Imputatio* — латинський термін, який прийшов на зміну аристотелівському поняттю *hekousion* (самостійне діяння). Доречно навести визначення А. Баумейстера, який відзначає, що *imputatio* є загальним поняттям і для моральних і для правових суджень, тобто правове приписування є лише складником самої можливості покладання відповідальності на суб'єкта дії у загальнопрактичному значенні [Баумейстер, 2007: с.27]. Вчення про імпутабельність є базовим для практичної філософії І.Канта (і в певному значенні для її експлікацій в політичній філософії у варіанті Дж.Ролза, що розвивав кантівську теорію автономії суб'єкта). В ньому кенігсберзький мислитель у межах традиції, в якій відповідальність ідентифікують з *imputatio* (ідентифікація, яка була поставлена під сумнів лише у філософії ХХ сторіччя), розвиває на новому рівні аристотелівське вчення про довільність дії, доповнивши його вченням про етичне самозаконодавство розуму.

У ІІІ книзі «Нікомахової етики» Аристотель вказує на необхідність розмежування довільних (навмисних, *hekousion*) та мимовільних (ненавмисних, *akousion*) вчинків, розмежування, яке може використовувати законодавець, як зазначає Стагірит, для призначення нагороди або покарання (EN, ІІІ, 1109b30-35)². Отже, Аристотель одним з перших у філософії ставить проблему того, за яких умов ми можемо вести мову про відповідальність людини за її вчинки.

Людина не може відповідати за вчинки, здійснені нею під примусом, тобто за вчинки, (першо)джерело (*arkhe*) яких знаходиться поза тим, хто діє. Але питання про те, чи несе людина відповідальність за вчинок, здійснений, наприклад, із страху, є більш складним. Відповідь на нього вимагає диференціації «зовнішнього» та «внутрішнього» в самій людині. Останнє ж завдання з неминучістю ставить Аристотеля перед необхідністю пошуку критеріїв, які дають змогу ідентифікувати вчинок як результат волі конкретного індивіда (набагато пізніше Кант, який зіткнувся з тією самою проблемою, розвиватиме вчення про трансцендентального суб'єкта). У разі вчинку, здійсненого «із страху перед більшими бідами або задля чогось [етично] прекрасного» (EN, ІІІ, 1110a5), ми, пише Стагірит, здавалося б, маємо право говорити про змішані вчинки, тобто такі, які є як довільними, оскільки індивід вчиняє згідно зі своєю волею, без впливу якої-небудь зовнішньої непоборної сили, так і мимовільними, оскільки вчинок здійснюють в обставинах, які нав'язані людині ззовні (як, наприклад, вказує автор «Нікомахової етики», якщо людину примушують діяти в той чи той спосіб,

² Тут і надалі цитати з праці Аристотеля «Нікомахова етика» наведено за виданням: [Аристотель, 2002].

узявши в заручники її сім'ю). Проте Аристотель не зупиняється на цьому визначенні. Він говорить про те, що змішані вчинки *подібні* до довільних, адже вибір вчиняти чи не вчиняти тим чи тим робом здійснюємо ми. І навіть оцінювати той чи той вчинок як довільний або мимовільний слід виходячи з конкретних обставин його здійснення (EN, III, 1110b3-10). Тим самим виявляється обмеженість універсальних правил оцінки вчинку, кожна оцінка повинна виходити з практичної ситуації, в якій відбувається *вибір* тієї чи тієї дії. Сам же вибір є актом рішення: «людина — це, звичайно, джерело вчинків, а рішення стосуються того, що вона сама здійснює у вчинках» (EN, III, 1112b35). Тобто, ухвалюючи рішення підкорятися вимогам тирана, який тримає в заручниках його сім'ю, людина здійснює цілком раціональний вибір, усвідомлюючи цілі, які вона при цьому переслідує, і можливі наслідки свого вчинку.

Аристотель встановлює прямий зв'язок між відповідальністю та добровільним (і, як наголошує Ф.Рафо, раціональним [Raffoul, 2010: p.40, 53]) вчинком. І аж до Ф.Ніцше, екзистенціалістів (зокрема, Ж.-П. Сартра), Е. Левінаса, що сформували альтернативу класичній філософській парадигмі, таке розуміння відповідальності залишалося домінуючим. А отже, Канта, який проводить зв'язок між свободою, розумом і моральною та правовою відповідальністю, можна, як наголошувалося вище, розглядати як філософа, що продовжує традиції Аристотеля.

Для Канта однією з базових характеристик особи є те, що вона може бути відповідальною, на відміну від речі, тобто предмета, щодо якого не можна вести мову про його відповідальність [Кант, 1994: с.245–246]. Цілком у дусі Аристотеля німецький мислитель веде мову про тісний зв'язок відповідальності та свободи дії. У примітці до третьої антиномії чистого розуму він зазначає, що трансцендентальна ідея свободи виражає лише «абсолютну спонтанність дії як справжню підставу її увідповідальнення» (*der absoluten Spontaneität der Handlung als den eigentlichen Grund der Imputabilität*) [Кант, 2006: с.598–599]³. Таким чином, трансцендентальна свобода суб'єкта (а свобода, як зазначено у «Засадах метафізики моральності», — це властивість волі всіх розумних істот) є тією підставою, яка робить його відповідальним за свої дії.

У практичній філософії Канта проблему імпутабельності розглянуто вже не в межах вчення про причинність (здатність суб'єкта спонтанно починати якийсь стан), а як елемент вчення про автономію індивіда.

³ У цитованому виданні Канта (втім, так само як і в інших перекладах «Критики чистого розуму» російською та українською мовами) *imputabilität* перекладають як «самостійність», тобто підкреслюють, що абсолютна спонтанність є справжньою підставою самостійності дії. Переклад *imputabilität* як «увідповідальнення» пропонує А. Баумейстер [Баумейстер, 2009: с.492] і в нашому випадку цей варіант перекладу видається найбільш вдалим.

Принциповою відмінністю Канта від Аристотеля є те, що кенігсберзький мислитель розглядає тему відповідальності безвідносно до конкретної ситуації, в якій діє суб'єкт (завданням Аристотеля було сформулювати принципи, які дають змогу диференціювати те «мое», яке є засадовим стосовно довільності *конкретних* вчинків, оскільки досить часто надто значимим є зовнішній вплив, посилаючись на який індивід часто-густо може відмовлятися перебирати на себе відповідальність), а в контексті універсальності та загальності практичних законів, слідування яким робить суб'єкта відповідальною особою. Про відповідальність, таким чином, ми можемо вести мову лише тією мірою, якою суб'єктові можуть бути приписані (*imputatio*) наслідки його вчинків, останнє ж можливе лише у тому випадку, коли ми розглядаємо його як такого, що належить не тільки світові природи, але й світові інтелігібельному, як автономного, здатного діяти відповідно до правил розуму. Рафо слушно зауважує, що у Канта «відповідальність ідентифіковано з ідеальною самовідповідальністю як автономією», *відповідальність* є проявом мужності *діяти відповідно* до власного розуму (результат Просвітництва), а отже — виражає позицію влади *автономної* особи [Raffoul, 2010: p.73, 75].

Як у розумінні автономії індивіда, так і в тлумаченні відповідальності Ролз слідує в річищі традиції кантівської філософії. Можна погодитися з С. Фрименом, що «теорія» відповідальності, яка присутня у американського мислителя, є досить простою, оскільки він послідовно відмовляється від допущення метафізичного виміру моральних питань, спираючись у своєму розумінні свободи та відповідальності на звичайний здоровий глузд [Freeman, 2010: p.295]. У своїй програмній праці «Теорія справедливості» Ролз вказує на тісний зв'язок відповідальності не з покаранням або звинуваченням, як це заведено у межах правових теорій справедливості (втім, цим «грішать» і багато етичних теорій), а в першу чергу зі свободою людини. Ця установка дає американському мислителю змогу подати відповідальність як категорію моралі та політичної теорії.

Згідно з Дж.Ролзом, «принцип свободи веде до принципу відповідальності» [Rawls, 2003: p.212]. Забезпечення умов, за яких індивід може діяти вільно (тобто автономно, як говорить Ролз, розвиваючи кантівські ідеї), є базовою вимогою, за задоволення якої ми можемо розглядати індивіда як відповідальну не лише в моральному та правовому, але й у політичному аспекті особу. Тому не стільки сама відповідальність, скільки принципи, реалізація яких формує політичні умови для (громадянської) свободи індивіда, постають у центрі уваги американського мислителя. Такими принципами є принципи справедливості.

Ролз не був би кантіанцем, якби відповідальність не потлумачив як самовідповідальність індивіда. Дійсно, за ситуації, коли забезпечена свобода, індивід і лише він відповідає за свої вчинки і цілі, яких прагне досягти. Але питання в тому, як забезпечити ці умови. Якщо ці умови привнесені

ззовні, вироблені без участі самого індивіда, то це не будуть умови, що забезпечують автономію. Про останні ми можемо вести мову лише у тому випадку, коли принципи справедливості формулюють самі індивіди під час раціонального консенсусу за завісою невідання. Саме тому, як зазначає Ролз, у вихідному стані сторони не тільки приходять до згоди щодо певної концепції справедливості, але й приймають на себе відповідальність за цю концепцію — індивіди самі відповідальні за свою свободу. Як наголошено в «Теорії справедливості», доки ми слідуємо принципам справедливості належним чином, наша автономія не порушується, а «принципи, які найкращим чином узгоджуються з нашою природою як вільних і рівних раціональних істот, самі визначають нашу відповідальність (*accountability*)» [Rawls, 2003: p.455]. Підкреслимо, принципи справедливості тому є умовою автономної дії, що лише в світлі цих принципів дії індивіда стають відповідальними.

В такий спосіб зрозуміла відповідальність, між тим, ставить Ролз перед завданням, з яким не стикався Кант. Якщо відповідальність індивіда як політичного, а не тільки морального суб'єкта виявляється зумовленою принципами справедливості, інституціалізованими й виробленими у початковій ситуації, то й відповідальність за підтримку справедливих інституцій покладена на всіх громадян. Таким чином виникає необхідність чіткої диференціації індивідуальної та колективної відповідальності, що, власне, і робить Ролз у «Політичному лібералізмі» (а вперше у статті «Соціальна єдність і первинні блага»). У цій праці він уводить поняття «соціального розділення відповідальності» (*a social division of responsibility*): суспільство, тобто громадяни як колективне тіло, перебирає на себе відповідальність за підтримку рівних головних свобод і чесну рівність можливостей, а громадяни, у свою чергу, перебирають на себе відповідальність за взаємопристосування своїх цілей і прагнень [Rawls, 1996: p.189]. Таке розділення відповідальності та принципи справедливості забезпечують єдність політичної спільноти, яка у такий спосіб постає як об'єднання різноспрямованих індивідів, здатних, що неодноразово підкреслює Ролз, раціонально переглядати свої цілі та бажання (комунітаристи, як відомо, виражають цілком обґрунтований скепсис з приводу цієї здатності).

II

Ідея розділення відповідальності є надзвичайно важливою в методологічному плані для теорії справедливості. Так само не можна не віддати Ролзу належне в тому, що в межах його ліберальної теорії відповідальність тісно пов'язана з дистрибутивною справедливістю, тобто справедливістю соціальною (адже у вихідному стані сторони доходять угоди щодо принципів розподілу благ), і справедливістю корективною, якщо індивідів (у цьому випадку — громадяни демократичного суспільства) розглядають як відповідальних за інтерпретацію принципів справедливості і

за «свою поведінку в світлі цих принципів» [Rawls, 2003: p.342]. Проте не можна не відзначити вузькості ролзівського підходу.

Ролз зосереджує свою увагу на проблемі справедливості інституцій та індивідуальних дій. Проте хоч би як критично ми ставилися до екзистенційних інтерпретацій відповідальності⁴, не можна не визнати, що в одному моменті, який суттєво відрізняє їх від кантівського підходу, ці інтерпретації виправдані. Йдеться, зокрема, про ситуації, коли індивід переживає відчуття відповідальності або йому приписують відповідальність безвідносно від того, чи є він безпосередньо автором дій, що порушують закон, сприяють злу або загалом несправедливості. Теорія ж Ролза розглядає індивідів як автономних суб'єктів, об'єднаних в спільноту на ґрунті раціональної згоди щодо базових принципів справедливості, відтак індивід відповідальний виключно за свої власні цілі і, як частина суспільного цілого, за підтримку інституцій, що забезпечують рівність можливостей.

Теорія Ролза є антропоцентричною, і вона, як наслідок, залишає за своїми межами, наприклад, неантропні підходи до розуміння справедливості. Зокрема, поза ролзівською моделлю виявляються питання справедливості (і відповідальності) стосовно природи, які вкрай актуальні за нинішньої доби.

Як наголошувалося вище, для Ролза відповідальність в першу чергу пов'язана із свободою (яку забезпечують справедливі політичні інституції). Але ж насправді вона пов'язана і з виною, чому не приділяє достатньої уваги американський мислитель. Приписування відповідальності — як і приписування вини індивідові⁵ — можливе у разі існування, як мінімум, однієї з наступних умов: а) безпосереднє здійснення індивідом вчинків, що заслуговують на осуд; б) участь індивіда разом з іншими в процесах, наслідком яких є проблематичні результати; в) (само)ідентифікація індивіда з партикулярним режимом несправедливості; г) антропологічно зумовлена

⁴ Йдеться, зокрема, про тлумачення Е.Левінасом людського Я як такого, що одвічно постає як суб'єкт відповідальності (незумовленої нескінченної відповідальності), незалежно від його (тобто цього людського Я) етичного вибору. Відповідальність, згідно з Левінасом, — це те, що буття Я приписує цьому Я.

⁵ Слід розрізняти вину та відповідальність, на необхідність чого, зокрема, вказує А.М. Янг [Young, 2011]. Американська дослідниця пропонує відрізнити вину від відповідальності у тому випадку, коли, наприклад, індивід бере участь у структурній несправедливості, сам при цьому не здійснюючи вчинків, які заслуговують на осуд. Як приклад ми можемо вказати на співробітників транснаціональних корпорацій, які, можливо, не здійснюють особисто ніяких дій, спрямованих проти справедливості, але при цьому самі корпорації, яким вони служать, сприяють встановленню режиму глобальної соціальної несправедливості. «Люди можуть бути відповідальними без того, щоб бути винними», — слушно зазначає Янг [Young, 2011: p.XV]. Загалом підхід Янг до розуміння вини та відповідальності видається цікавим і наведене нижче визначення умов, за яких індивідові може бути приписана відповідальність, багато в чому здійснене під впливом її аналізу умов відповідальності соціального агента.

відповідальність за розв'язання глобальних проблем (соціальної несправедливості на глобальному рівні, екологічних проблем тощо).

Теорія Ролза передбачає тільки випадок (а) і в обмеженому вигляді випадок (б) — в обмеженому, оскільки індивіди (як члени політичної спільноти) несуть відповідальність за підтримку встановлених справедливих інституцій, але ми стикаємося з проблемами, коли з позицій Ролза розглядаємо питання про відповідальність індивідів за трансформацію цих інституцій. Іншими словами, для Ролза нерозв'язаною залишається проблема колективної відповідальності. Крім того, поза межами такого підходу виявляється модель залежності реалізації справедливості від відчуття відповідальності за те, щоб принципи справедливості були реалізовані, або, як позначає А.М. Янг такий тип відповідальності, «відповідальності за справедливість». Але ж ми повинні взяти до уваги, що відповідальність може не лише бути наслідком справедливості. Вона здатна й стимулювати боротися за справедливість. Наголос на цьому робить, зокрема, А.М. Янг у вже згадуваній праці «Відповідальність за справедливість», в якій вона пропонує іншу, відмінну від ролзівської, модель колективної відповідальності. Йдеться про модель соціальної взаємодії, яка передбачає, що індивіди несуть відповідальність за структурну несправедливість тією мірою, якою вони «своєю діяльністю сприяють процесам, що породжують несправедливі результати» [Young, 2009: p.119].

Янг розробляє парадигму політичної відповідальності як колективної відповідальності за реформування поширених сьогодні економічних і політичних практик (приклад реалізації такої парадигми — рух «Fair trade», тобто рух за чесну, справедливу торгівлю). Адже, як наголошено у праці «Відповідальність за справедливість», бідність — це не результат особистих невдач, вона має соціальне походження, пов'язане з фоновими умовами (тобто специфікою функціонування політичних та економічних інституцій і практик розподілу соціальних благ). Янг точно фіксує характерну для сучасного капіталістичного суспільства проблему: ідея особистої відповідальності підмінила собою парадигму взаємної відповідальності членів суспільства. І оскільки зазначена парадигма (тобто парадигма взаємної відповідальності) є засадовою для сформованої в межах капіталістичної системи моделі соціально зорієнтованої держави (*welfare state*), сьогодні ця модель (разом із *welfare state*) перебуває під загрозою руйнації.

Політична відповідальність, про яку веде мову Янг, це колективна відповідальність індивідів за політичні, економічні та соціальні структури, адже індивід не здатен бути відповідальним за них сам (так само як і вина за несправедливість, породжувана на структурному рівні, є деперсоналізованою⁶). Крім того, така відповідальність не може бути обмежена національ-

⁶ Як відзначає Янг, «соціальна структура пов'язана з нагромадженими наслідками дій безлічі індивідів, що реалізують свої власні проекти, які часто-густо не узгоджені з ін-

ною державою, оскільки структурні процеси діють не лише на локальному, але й на глобальному рівні. Гострота проблеми глобальної справедливості є додатковим свідченням правоти підходу Янг, котра, як уже зазначалося, наполягає на тому, що відповідальність за соціальну справедливість не стільки індивідуальна, скільки колективна.

Запропонована Янг модель може бути застосовна у низці випадків для аналізу можливості приписування відповідальності індивідам, як у прикладі із співробітниками транснаціональних кампаній. Проте вона виявляється обмеженою в своїх евристичних можливостях при аналізі, наприклад, відповідальності національних держав, оскільки останні є вкрай складними соціальними утвореннями, продуктом поєднання не лише індивідуальних інтересів та історично зумовлених практик спільної дії, але й цінностей, норм, інституцій влади та ідеології, законодавства і певної системи економічних відносин. Тому модель соціальної взаємодії, що її пропонує Янг, має бути доповнена моделлю відповідальності, яка є результатом того, що індивіди, які складають певну групу або політичну спільноту, поділяють загальні норми та цінності або, інакше кажучи, поділяють загальний етос. В межах такої моделі відношення справедливості та відповідальності виявляються менш однозначними, ніж це має місце в кантівсько-ролзівській традиції.

Звернемося, наприклад, до проблеми відповідальності та справедливості на глобальному рівні. Процеси глобалізації призвели до розширення кількості суб'єктів міжнародних відносин за рахунок того, що ними поступово стають не лише національні держави, але й, наприклад, терористичні організації, як «Аль-Каїда», або екологічні організації, як Greenpeace, або транснаціональні корпорації чи Міжнародний Валютний Фонд. Щоправда, ми допускаємо, що задекларована теза може бути піддана критиці, особливо представниками теорії міжнародних відносин. Дійсно, не можна не визнати того, що на сьогодні лише держави визнано такими суб'єктами у міжнародному праві. Понад те, такий теоретик міжнародних відносин, як Бено Тешке, навіть припускає, що на глобальному рівні новочасові міжнародні відносини набули чинності лише зараз, а ці відносини, додамо ми від себе, пов'язані з дією суверенних держав, майданчиками для узгодження суперечливих інтересів яких є різні міжнародні організації, такі як ООН або СОТ. Але слід узяти до уваги дві обставини. По-перше, на перебіг світової політики поступово дедалі більше впливають міжнародні терористичні організації чи то структури на кшталт Світового банку, яким, за цілком зрозумілими причинами, відмовляють у праві бути визнаним суб'єктом міжнародних відносин, але вони залишаються на міжнародному рівні в ролі «позасистемних» агентів (до речі, схожу оцінку дає й Ш.Е. Азенштадт).

шими [людьми]» [Young, 2009: p.62], внаслідок чого виникають ситуації, коли, хоча більшість індивідів і не діє в такий спосіб, що заслуговує на осуд, а проте структура породжує несправедливість.

А по-друге, як визнає той самий Тешке, «міжнародне економічне нагромадження і пряме політичне панування відтепер розділені» [Тешке, 2011: с. 383]. Це означає, що сьогодні не стільки озброєна боротьба за територію, скільки боротьба за контроль над світовим ринком або окремими його сегментами визначає спрямованість і зміст світової політики, що, у свою чергу, посилює роль транснаціональних корпорацій, поступово перетворюючи держави на інструмент реалізації їхніх інтересів.

Чи можемо ми тоді вести мову про національну відповідальність за світовий порядок (розуміючи під останньою, слідом за Д. Мілером [Miller, 2007], певну форму колективної відповідальності) і чи не буде за сучасних умов вимога національної відповідальності сама по собі формою несправедливості? Адже спільнота, якій приписують відповідальність (безвідносно до того, чи це національна держава чи терористична організація), — це не більш ніж ідеальний конструкт, що не існує поза діяльністю конкретних індивідів? (Тут доречно буде згадати вислів М.Тетчер: «Такої речі, як суспільство, не існує. Є окремі чоловіки та жінки, а також їхні сім'ї».) Іншими словами, чи можемо ми вести мову виключно про колективну відповідальність без індивідуальної?

Факт існування колективної відповідальності не «знімає» відповідальності індивідуальної. Як заявив в своїй промові на Нюрнберзькому процесі головний обвинувач з боку США Р.Х.Джексон: «Злочини завжди здійснюються лише люди... Їхня відповідальність... не може бути перекладена на абстрактне поняття “держава”» [Нюрнберзький процес, 1987: с.446 — 447]. І визнання відповідальності за злочини Третього Рейху осіб, які особисто не здійснювали вбивств або інших лиходійств (адже багато підсудних безпосередньо не віддавали злочинних наказів, а ті, хто такі накази віддавав, уникнули суду, наклавши на себе руки, відтак більшість обвинувачених в Нюрнберзі апелювали до того, що вони були просто виконавцями), стало можливим оскільки вони: а) своєю діяльністю сприяли існуванню злочинного політичного режиму; б) розділяли етос нацистської держави, цінності націонал-соціалізму.

Існування національної держави передбачає існування загальної національної ідентичності, (само)ідентифікації індивіда з цією соціальною групою, факт чого і робить його відповідальним за її дії. Іншими словами, джерелом відповідальності може бути не тільки спільна діяльність, але й факт належності індивіда до певної групи, яку визначають або внаслідок того, що він солідаризується з цією групою, або ж внаслідок того, що він користується благами, які дає належність до групи, або ж тому, що поділяє цінності цієї групи.

Приклад такої (само)ідентифікації ми знаходимо в фільмі Олівера Гіршбігеля «Бункер», який знятий на підставі спогадів колишнього секретаря Гітлера Траудль Юнгер і розповідає про останні дні Третього Рейху. Режисер закінчив цей фільм документальним інтерв'ю із самою Юнгер, в

якому вона зізнається: завдяки Нюрнберзькому процесу їй стали відомі страшні речі про злочини нацизму. Тоді вона пережила сильне потрясіння, але вона не бачила ніякого зв'язку між цими злочинами та своїм минулим, і раділа, що особисто їй немає в чому собі дорікнути, оскільки вона нічого не знала про це. Але одного разу їй потрапила на очі меморіальна дошка на вулиці Франца Йосипа в Берліні на честь дівчини на ім'я Софія Шоль, яка народилася в один рік із Юнгер, а в той самий рік, коли та влаштувалася на роботу до Гітлера, Шоль стратили⁷. «І лише в цю хвилину я зрозуміла, — говорить Юнгер, — що молодість не може служити виправданням і варто було лише захотіти, у всьому можна було розібратися». Іншими словами, Траудль Юнгер, яка особисто не скоювала ніяких злочинів, усвідомила власну відповідальність за злочини режиму, якому вона служила. Це відчуття відповідальності базується на усвідомленні причетності до нацистського режиму, причетності вже фактом того, що вона не виступала проти нього.

Отже, ведучи мову про відповідальність за глобальну справедливість, ми повинні брати до уваги не лише колективну (національну) відповідальність, але й відповідальність індивідів — громадян національних держав, які ідентифікують себе з певною політичною спільнотою або соціальною групою, розділяють спільні для цієї спільноти, яка є суб'єктом міжнародних відносин, цінності. При цьому слід пам'ятати, що, як написала Сьюзан Гарлі, раціональна дія «глибоко вбудована і залежить від соціального оточення індивіда» [Responsibility, 2011: p.192]. Це означає, що підставою для приписування відповідальності індивідові є не його вільна воля діяти у той чи той спосіб (саме так розуміють відповідальність у межах ліберальної парадигми Канта—Ролза), а його дії як члена спільноти, спрямовані на відтворення певних соціальних практик (наприклад, практик розподілу соціальних благ, що є несправедливими) та/або збереження певного етосу (як у випадку належності індивіда, наприклад, до релігійних або політичних організацій радикального штибу).

Зазначена нередукованість індивідуальної відповідальності до відповідальності колективної, а також незбіг сфери справедливості та сфери відповідальності стають зрозумілими, коли ми звертаємось до теми відносин людини та природи.

У відносинах з природою ми маємо справу з антропологічно зумовленою відповідальністю — на індивіда покладена відповідальність за підтримку життя на Землі самим фактом його належності до людського роду. Тут відповідальність індивідуальна і відповідальність колективна збігаються.

Проведене нами дослідження продемонструвало, що парадигма відповідальності, як вона формується в межах ліберальної теорії справедливості,

⁷ Софія Шоль була членом студентської антифашистської організації «Біла троянда». Страчена нацистами 1943 року.

є незадовільною. Ми не можемо ігнорувати факт того, що індивіди переживають почуття вини і відповідальності (а ми при цьому покладаємо на них, як мінімум, моральну відповідальність) навіть у тих ситуаціях, коли вони самі безпосередньо не здійснювали негідних вчинків. Джерелом цієї відповідальності є те, що індивіди усвідомлюють власну причетність (ідентичність) спільноті (безвідносно до того, як остання формально структурована), чії практики сприяють встановленню несправедливості. Ми не можемо ігнорувати й ту обставину, що індивід відповідальний не лише за підтримку справедливості, але й за те, щоб принципи справедливості були реалізовані, іншими словами, не можемо ігнорувати відповідальність за реформування існуючих інституцій і практик. Нарешті, і це теж слід брати до уваги, відповідальність може бути антропологічно зумовлена, виходити з самого факту того, що індивід є людиною, а отже є відповідальним за збереження навколишнього середовища, підтримку екологічного балансу, ширше — збереження життя на планеті, адже його становлення як людини супроводжувалося процесами, які поставили це життя під загрозу.

Викладене вище примушує нас переглянути співвідношення свободи, справедливості і відповідальності, як воно подане, зокрема, в теорії Ролза та його послідовників. Сфера відповідальності та сфера справедливості не в усьому збігаються, як намагається запевнити нас (нео)ліберальна традиція. Межі першої набагато ширші, як мінімум тому, що включають практики, які не регульовані принципами справедливості.

ДЖЕРЕЛА

- Арістотель*. Нікомахова етика / *Αριστοτέλους. Ἠθικά Νικομάχεια*. — К.: Аквілон-Плюс, 2002. — 480 с.
- Баумейстер А.* Філософія права. — Вінниця: О.Власюк, 2007. — 224 с.
- Баумейстер А.* Imputatio // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — С.485 — 497.
- Кант І.* Критика чистого розуму // Кант І. Сочинения на немецком и русском языках. — М.: Наука, 2001 — 2006. — Т.2: Критика чистого разума: В 2 ч. Ч.1 / Под ред. Б. Бушлинга. Н. Мотрошиловой. — 2006. — 1081 с.
- Кант І.* Метафизика нравов // Кант І. Сочинения: В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т.6. — С.224—544.
- Нюрнбергский процесс*. Сборник материалов: В 8-ми т. Т.1. — М.: Юридическая литература, 1987. — 688 с.
- Тешке Б.* Миф о 1648 годе: класс, геополитика и создание современных международных отношений. — М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ, 2011. — 417 с.
- Freeman S. Rawls*. — London, New York: Routledge, 2010. — 550 p.
- Miller D.* National Responsibility and Global Justice. — New York: Oxford University Press, 2007. — 298 p.
- Raffoul F.* The Origins of Responsibility. — Bloomington: Indiana UP, 2010. — 341 p.
- Rawls J.* A Theory of Justice. — Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003. — 538 p.
- Rawls J.* Political Liberalism. — New York: Columbia University Press, 1996. — 464 p.

Responsibility and Distributive Justice / Ed. by C.Knight, Z.Stemplowska. — Oxford: Oxford University Press, 2011. — 309 p.

Young I.M. Responsibility for Justice. — New York: Oxford University Press, 2011. — 193 p.

Young I.M. Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model // *Social Philosophy and Policy*. — 2009. — Vol.19. — Issue 1. — P.102–130

Денис Кірюхін — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — соціальна та політична теорія, філософія німецького ідеалізму.
