

*Роман  
Зимовець*

## ДВІ КОНЦЕПЦІЇ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ І СПЕЦИФІКА ПРАВОВОЇ МОРАЛІ

---

У своїй фундаментальній праці «Вступ до політичної філософії» У. Кімліка звернув увагу на існування в європейській політичній думці двох відмінних концепцій суспільного договору. Перша ґрунтує суспільний договір на ідеї взаємної вигоди. Вона представлена у багатьох класиків модерну, зокрема у Т. Гобса та Дж. Лока, і не втратила своєї популярності аж до наших днів [Кімліка, 2010: с. 174–175]. Друга концепція розглядає суспільний договір як ґрунтований на взаємній повазі вихідним чином морально рівних осіб. Вона бере свої витoki у філософії І. Канта і на сьогодні домінує у філософсько-політичному дискурсі, в першу чергу завдяки праці Д. Ролза «Теорія справедливості», з якої починається відродження нормативної політичної філософії [Кімліка, 2010: с. 27].

Концепція взаємної вигоди розглядає суспільний договір лише як форму реалізації стратегічних цілей. Угоди необхідно дотримуватися не через повагу до контрагента, а радше через страх, тобто через те, що порушення угоди з мого боку викличе симетричні дії з боку Іншого. «Вся суть ідеї взаємної вигоди полягає в тому, що у нас немає природних обов'язків стосовно Інших» [Кімліка, 2010: с. 184]. Запобіжником щодо порушення зобов'язань є не повага до автономної дії Іншого, а страх за те, що таке порушення призведе до негативних наслідків, що, зрештою, виявиться не вигідним для всіх сторін. Така аргументація, на думку як Ролза, так і Кімліки, позбавлена моральної складової [Кімліка, 2010: с. 185].

---

© Р. ЗИМОВЕЦЬ,  
2015

Натомість кантівський проект суспільного договору виходить з фундаментальної моральної інтуїції, за якою кожна людина є автономною сутністю, «ціллю в собі» і через це заслуговує на повагу. Базовою підвалиною договору є не жах можливої майбутньої шкоди з боку Іншого, яка стримує мої стратегічні вчинки щодо нього, а повага до його автономії.

У цій статті, по-перше, буде порушено питання, чи справді суспільний договір на засадах взаємної вигоди позбавлений будь-яких моральних підвалин? Чи не міститься в засновках «взаємовигідної» концепції суспільного договору певна концепція моралі, яка не обов'язково суперечить моралі взаємної поваги? По-друге, буде продемонстровано, що концепція Ролза, в аспекті обґрунтування принципів справедливості, як і концепція «взаємовигідного» договору, спирається на імпліцитний онтологічний засновок розуміння людини як потенційної загрози, який виявляє себе в аргументі «Іншого як ворога». Така апеляція не означає непослідовність аргументації, а навпаки, демонструє, що будь-яка концепція суспільного договору є, насамперед, морально-правовою концепцією, яка спирається на специфічні принципи правової моралі, які, своєю чергою, ґрунтуються на розумінні Іншого як потенційної загрози.

**Питання вигоди несумісне з моральною аргументацією. Кантіанська критика стратегічного договору.** Можна виокремити два головні заперечення щодо концепції договору взаємної вигоди з боку кантіанського підходу, представленого Ролзом та Кімлікою.

Перше стосується того, що загроза в принципі не може претендувати на якусь функцію у досягненні морально легітимного договору. Те, «що переважно досягається загрозою, не являє концепції справедливості. Воно не дає змоги встановити впорядкування у необхідному сенсі, впорядкування, ґрунтоване на певних аспектах особистості та її ситуації, незалежних від її соціального стану, або її здатності до залякування та примусу» [Ролз, 1995: с. 125]. Розгляньмо це заперечення детальніше. Кімліка реконструює логіку представників «взаємовигідної» концепції: оскільки між людьми немає жодних природних зобов'язань, їхні відносини регулюються лише на основі прагматичних очікувань. Ці очікування змушують людей чинити на свою користь, використовуючи Інших як засоби. Але сили людей приблизно однакові, а тому і їхні шанси у цій прагматичній боротьбі є дуже схожими. «Люди за своєю природою є більш-менш рівними у своїй здатності вчиняти шкоду іншим і у своїй вразливості перед такою шкодою» [Кімліка, 2010: с. 182].

Тотальність цієї ситуації описується як гобсівська «війна всіх проти всіх». Тактично у такій боротьбі можна виграти, але зі стратегічного погляду вона являє проблему для всіх учасників, оскільки витрати на власну безпеку стають надмірними й перевищують вигоди від перемог. Отже, війна всіх проти всіх є стратегічно не вигідною. За відносної рівності сил вона стає проблемою, яку люди прагнуть розв'язати. Правовий стан якраз і є такою

формою розв'язання. До ідеї справедливого миру приходять не через її власну цінність, а через необхідність, пов'язану з незручністю, небезпекою постійного самозахисту в умовах природного стану. Бажання убезпечити себе від шкоди — ось головний мотив суспільного договору. Оскільки він не бере у розрахунок повагу до Іншого як вихідним чином самодіяльної особи, його не можна віднести до моральних. Це радше стратегічний розрахунок.

Друге заперечення стосується самої передумови концепції «взаємовигідного» договору — адекватності розуміння рівності людей під кутом зору рівності їхніх «сил». Рівність сил — один з ключових аргументів Гобса на користь суспільного договору — є ілюзією. Значна частина людей є апіорі слабкішими за інших або за фізичною силою, або за соціальним статусом: діти, літні люди, люди з окремими видами обмежених можливостей, бідні, маргінали, люди, позбавлені здібностей і талантів, тощо. Їхня позиція на умовних переговорах буде апіорі слабкішою. Слабкі люди приносять мало користі іншим, і цю невелику суму користі можна відняти в них без остраху за подальше покарання. Оскільки від співробітництва зі слабкими мало що можна отримати і нема чого боятися помсти, сильні не виграють від прийняття угод, які, у тому числі, захищають і слабких. Суспільний договір є продуктом тих, хто має силу торгуватися та ви торгувати для себе умови, постійно демонструючи при цьому власну здатність до тиску. «Ідея контракту є завжди ідеологічним конструктом тих, хто в змозі укласти певною мірою симетричний контракт чи взагалі укласти контракт» [Тугендгат, 2012: с. 55].

Концепція взаємної вигоди дає не теорію справедливого договору, а опис реального стану речей, який фіксує симетрію сильних та асиметрію слабких щодо сильних. «Сумнівно, що багато теоретиків спільної вигоди справді вірять у припущення про природну рівність у силі сторін, що домовляються. В підсумку, вони стверджують не те, що люди є рівними за природою, але радше, що справедливість можлива рівно настільки, наскільки можлива» [Кимлика, 2010: с. 182]. Саме ця вихідна асиметрія сил, передбачувана аргументом від «природного стану», викликала критику Ролза [Кимлика, 2010: с. 181]. Концепція справедливості має виключити обидва джерела асиметрії: соціальну нерівність внаслідок різниці походження, статусу, статків тощо і природну нерівність, яка є чистою випадковістю і в жодному разі не може впливати на моральну сутність людини. А тому й договір слід розглядати не як реальну угоду між тими, хто змушений домовлятися під страхом незручності одвічної боротьби, а як метафору, що ілюструє нашу вихідну моральну інтуїцію — рівну повагу до кожної людини, незалежно від її природних здатностей або соціального стану. «Ми повинні сприймати договір не як угоду, реальну або гіпотетичну, а як прийом, що дає змогу виявляти наслідки певних моральних посилок при розгляді рівності людей з морального погляду» [Кимлика, 2010: с. 90]. Аргумент від суспільного договору — це моральне твердження про відсутність природного підпорядкування одних людей іншим.

**Чи позбавлений стратегічний договір будь-яких моральних засновків?** Власне з «метафоричного» характеру угоди ми й почнемо розгляд питання про можливі моральні засади договору, уgruntованого на взаємній вигоді. Редукція поняття суспільного договору Гобса лише до угоди сильних, здатних чинити тиск один на одного, є явним спрощенням. І поняття природного стану, і поняття договору, який виникає звідси, також є метафорами. Сам Гобс не вважав природний стан чимось таким, що було насправді в історії [Гоббс, 2001: с.88]. Відповідно до інтерпретації П. Рикера, у Гобса не йдеться про «війну всіх проти всіх» як про реальну історичну подію. «Опис "природного стану" є ментальним експериментом, і це підтверджується тим, що "вихідне невизнання" людьми одне одного у природному стані впливає не зі спостереження реального стану, а з уяви про те, що являло б собою людське життя без встановлення держави» [Рикер, 2010: с. 157].

Абстрагуючись від будь-яких соціальних інститутів, Гобс виявляє вихідний стан людини як стан постійної невпевненості, остраху за своє життя, а «природний розум» — як раціональність, спрямовану на уникнення зла шляхом переходу до правового стану. Знаменита фраза Гобса про те, що самий слабкий може вбити самого сильного [Гоббс, 2001: с. 26], звичайно ж, не означає, що немовля здатне вбити захищеного короля. Це метафора загальної вразливості людей, кожної людини окремо. Всі люди є потенційними жертвами одне одного, так само, як і потенційними злочинцями, незважаючи на відмінності у природних здатностях, або в соціальному становищі. Можливість насильницької смерті є тим чинником, який урівнює всіх, щодо якого у людей відсутні як природні, так і соціальні відмінності, і вони постають як вихідним чином рівні. Рівність людських сил — це метафора, яка має продемонструвати відсутність відмінностей між людьми, а звідси — відсутність «природного підпорядкування» одних людей іншим.

Мета аргументації Гобса, так само, як і кантіанської аргументації, представлена у Ролза, є спільною — довести вихідну рівність людей, незалежно від природних та соціальних відмінностей. Щоправда, шляхи цих аргументацій значно різняться. Для доведення вихідної рівності ключовим для Гобса є аргумент смертельної вразливості кожної людини і, як наслідок, аргумент прагнення самозахисту як вихідної людської потреби. Чи можна вважати цю аргументацію моральною? Чи перебуває фундаментальна людська «смертельна вразливість» і прагнення самозахисту «по цей бік моралі»? Чому завдання найвищої шкоди та неприпустимість цього мають моральний характер?

Для відповіді на ці запитання спиратимемося на інтерпретацію класика американської політичної філософії Лео Штрауса. Гобс для Штрауса — не просто один з видатних політичних філософів модерну. Це, разом з Макіавеллі, основоположник сучасної політичної філософії, який здійснив переворот у розумінні держави та права.

Відповідно до Штрауса, філософія Гобса виходить із двох постулатів, які зумовлюють дуалізм його концепції. Першим є «постулат природної

потреби» [Strauss, 1984: p. 10]. На відміну від багатьох своїх сучасників, які цілком у дусі часу пояснювали людські потреби на підставі механістичної моделі природи, Гобс виявляє принципову розбіжність між природними потребами людини і природними потребами інших живих істот. Природні потреби тварин обмежені об'єктами, якими вони афектуються та приводяться до руху. Людські потреби є самі по собі нескінченними і не є результатом зовнішніх збудників або вражень. Людина отримує задоволення не від заволодіння певною річчю, а від постійного переходу від володіння однією річчю до володіння іншою. Тобто її бажанням є не бажання якоїсь конкретної речі, а бажання як таке, прагнення панування [Гоббс, 2001: с. 68–60]. В цьому сенсі Гобс є попередником Ніцше і першим модерним метафізиком влади. Людина бажає не чогось конкретного, а володарювання як такого. У прагненні володарювання — внутрішнє джерело людської спонтанності, незалежне від сприйняття зовнішніх речей. «Ірраціональна боротьба за владу, природна людська потреба, має своєю підвалиною задоволення, яке людина отримує, розглядаючи власну силу, тобто марнославство. Походження природної людської потреби — це не сприйняття, а марнославство» [Strauss, 1984: p. 11].

Другим є постулат «природного розуму». Оскільки захист життя є необхідною умовою для задоволення будь-якої потреби, воно є «первісним благом». Первісне благо необхідно відрізнити від «найбільшого», яким є щастя, і «найвищого», яким є спокій душі. Водночас первісне благо лежить в основі як найбільшого, так і найвищого блага. Його відсутність позбавляє нас всіх інших благ. Тому лише завдяки смерті як негачії первісного блага (а отже, і можливості всіх інших благ) людина має вимушену, необхідну мету — уникнути її. Тут Гобс розгортає щось на зразок негативної телеології моралі: людське життя спрямовується метою уникнення «найвищого зла», яке Дамокловим мечем висить над людиною. Ми боїмося смерті набагато більше, ніж бажаємо чогось конкретного у житті.

У якому відношенні до марнославства постає смерть і до чого тут природний розум? «Оскільки людина за природою живе у мріях про щастя та тріумф, велике, блискуче та очевидне благо, вона потребує такої самої великої сили, яка б пробудила її з цього стану. Ця велика сила — її величність смерть» [Strauss, 1984: p. 18]. Лише завдяки страху смерті людина стає здатною звільнити себе від влади фантазій та упереджень і приструнити безмежне бажання панування, марнославство. В цьому сенсі страх смерті виконує когнітивну функцію. Він є раціональним тією мірою, якою позбавляє людину засліплення марнославством та приводить до істини її ситуації у світі, до постійної можливості вмерти від руки Іншого, так само засліпленого прагненням влади. Для пробудження природний розум потребує такої самої сильної пристрасті, як і прагнення влади. Цією пристрастю є страх насильницької смерті. Тому Штраус може констатувати: «суперечність, від якої відштовхується політична філософія Гобса, — це суперечність між

марнославством як корінням природних потреб, з одного боку, і страхом насильницької смерті як пристрасті, що приводить людину до розуму» [Strauss, 1984: p. 18].

У філософії Гобса цей дуалізм дістає недвозначну моральну інтерпретацію. Шляхом редукції природних людських потреб до марнославства Гобс приписує людині «вихідний гріх» [Strauss, 1984: p. 23]. В такому разі протилежність марнославства, страх смерті, який пробуджує природний розум, бажання самозбереження також має мати моральне значення. По суті, йдеться про джерело справедливих або несправедливих намірів. Те, що людина робить в усвідомленні смерті, в усвідомленні своєї слабкості перед лицем Іншого, коли вона чесно зізнається собі та Іншим у цьому страху, безвідносно до власного соціального стану, є єдино справедливим. «Таким чином, не натуралістичне протиставлення морально індиферентних тваринних потреб (або морально індиферентної людської боротьби за владу), з одного боку, і морально індиферентної боротьби за самозбереження — з іншого, але моральне і гуманістичне протиставлення фундаментально несправедливого марнославства і фундаментально справедливого страху насильницької смерті є базисом політичної філософії Гобса» [Strauss, 1984: p. 27–28].

Штраусова інтерпретація політичної філософії Гобса значно вирізняється на тлі пануючої кантіанської традиції. Під впливом останньої деякі автори навіть заявляють про те, що «гобсіанські теорії соціального контракту являють не альтернативну концепцію моралі, а альтернативу самій моралі» [Zaluski, 2005: p. 282]. Таке твердження спирається на три головні аргументи: а) у концепціях Гобса та його послідовників немає «природного» розрізнення між добром і злом; вони не визнають «об'єктивних» цінностей; б) їхня «мораль» базується на інструментальній раціональності й виводиться з неморальних джерел; в) у межах цієї «моралі» люди вмотивовані діяти «морально» лише у разі, якщо це задовольняє їхні бажання [Zaluski, 2005: p. 281]. Але з контексту попереднього викладу добре видно, що ці аргументи, принаймні щодо концепції Гобса, не є коректними.

По-перше, у Гобса існує природне розрізнення між добром і злом. Найвищим злом є «її величність смерть». Тією мірою, якою ми напередсхоплюємо смерть, переживаємо її у почутті страху, вона постає не як натуралістичний процес вмирання, а як моральний феномен, щодо якого життя набуває сенсу. Завдяки смерті життя має необхідну мету — її уникнення. По-друге, смерть має різні модуси, і якщо природної смерті уникнути неможливо, то смерть насильницька принципово «не-необхідна», відворотна. Відповідно, найвищим злом, яке може бути завдано людьми одне одному, є насильницька смерть. По-третє, пробудження природного розуму (моралі) страхом смерті не означає дедукції моралі з неморальних джерел. Саме страх насильницької смерті є тим «моральним почуттям», яке надає реальності та сили природному розуму. Він відкриває універсальний характер цього розуму у його турботі щодо забезпечення суспільного миру,

тобто права на життя, сумісного з правом на життя інших людей. По-четверте, Гобс не редукує всі мотиви суто до утилітаристських<sup>1</sup>. Він, насамперед, намагається виявити те ядро мотивів, яке становить найвищу загрозу людині, тобто може призвести до найвишого зла. Марнославство як спільна назва цих мотивів являє опозицію фундаментальному моральному феномену переживання смерті.

Але чи передбачає така «справедливість страху насильницької смерті» якісь вихідні зобов'язання щодо Інших? Власне через це питання ми й підходимо до тієї ідеї, яка революціонізувала політичну думку модерну. Якщо єдино справедливим є страх насильницької смерті, який протистоїть боротьбі за владу, тобто бажання самозбереження, тоді «фундаментальним моральним фактом є не зобов'язання, а права; всі зобов'язання є похідними від фундаментального права на самозбереження» [Штраус, 2007: с. 173]. Розуміння суб'єктивних прав як пріоритетних щодо зобов'язань знаменує народження нової політичної філософії, а також філософії права, відокремленої від філософії моралі. «Якщо з морального погляду ми першою чергою пересвідчуємося в обов'язках, щоб лише потім виводити власні права з обов'язків інших стосовно нас, то сучасне право починає вже не із заповідей (“Ти повинен...”), але зі специфікації “мати право”» [Хабермас, 2011: с. 88]. Якщо для традиційної моралі можуть існувати «абсолютні зобов'язання», освячені релігією, авторитетом або просто часом, для сфери держави та права такі зобов'язання втрачають свою переконливість і силу за доби «картин світу», коли жодна з концепцій «доброго життя» не може претендувати на винятковість. У цьому сенсі Гобс здійснює вирішальний крок до десакралізації держави та відокремлення моралі, яка дедалі більшою мірою набуває статусу «приватної справи», від права, яке претендує на встановлення нейтральних раціональних правил, прийнятних для всіх. Останні можуть мислитись лише як договір на підставі визнання фундаментального суб'єктивного права, з якого дедукуються зобов'язання людей одне щодо одного. Будь-яке зобов'язання можна розглядати лише як договір.

Проте існує зобов'язання, яке за своїм характером наближається до природного, оскільки постає безпосередньо з природного права кожної людини на життя. Це зобов'язання підтримання миру, яке становить сутність суспільного договору. У цьому зв'язку останній постає як «трансцендентальний договір», тобто як умова можливості будь-якого договору взагалі: партикулярні зобов'язання вже передбачають як підґрунтя зобов'язання не вбивати. За Гобсом, це перше моральне зобов'язання, що впливає з фундаментально морального прагнення уникнення насильницької смерті.

Як зазначає Лео Штраус, таке розуміння морального зобов'язання є істотним «спрошенням» морального закону [Штраус, 2007: с. 179–180]. Останній, по суті, стає сукупністю правил, яким необхідно підкорятися,

---

<sup>1</sup> Див., напр.: [Гоббс, 2001: с. 98].

щоби був мир. Замість прагнення до кращого, або до належного, Гобс редукував всі чесноти суспільного життя суто до миролюбства. Але цей підхід в жодному разі не можна вважати «альтернативою самій моралі». Тут ідеться не про протиставлення «морального» і «потойбічного щодо моралі» підходів, а про два різні типи моралі — мораль зобов'язань і мораль права, або правову мораль. Заслуга Гобса полягає в тому, що він відкрив особливий тип моральної нормативності, яка спирається на незаперечний авторитет суб'єктивних прав. Ця нормативність притаманна специфічному типу моралі — правовій моралі. Все, що має характер правового зобов'язання, тобто зобов'язання, яке тягне за собою правову відповідальність, відповідні санкції, включно із зобов'язанням перед державою, легітимується суто його кореляцією з правами. Для сфери держави та права суб'єктивні права мають фундаментальний пріоритет щодо зобов'язань як інстанція їх моральної легітимації.

Права можна визначити як суб'єктивні вимоги захисту певних фундаментальних інтересів людини, спрямовані до Інших. Правам вихідним чином притаманний «захисний характер», про них заявляють «з метою захисту, у випадку очікування або загрози невинуватого втручання, для того щоб вказати, що таке втручання є невинуватим» [Харт, 1955: с. 8]. Але фундаментальність захисної функції прав вже передбачає, що суб'єктивні вимоги стосовно Інших можуть бути порушені й, насправді, завжди перебувають під загрозою порушення. Права, за визначенням, передбачають презумпцію порушення. Особливістю прав (і права взагалі), яку фіксує правова мораль, є їхній зв'язок з конфліктною природою людини та легітимним примусом, який покликаний запобігти або розв'язати конфлікт. На відміну від моралі як такої, що розглядає всі мотиви та дії у перспективі розуміння людини як цілі самої по собі, правова мораль виходить з того, що ця настанова є принципово вразливою і люди завжди схильні інструменталізувати одне одного, тобто використовувати як ресурс для досягнення своїх стратегічних цілей. Досвід, який лежить в основі правової нормативності, є, насамперед, досвідом загроз, які генеруються самими людьми одне щодо одного.

Еволюція ідеї прав людини як принципів легітимації зобов'язань доводить специфічний характер правової моралі, імперативи якої спрямовані на уникнення загроз. Вже Лок додає до природного права на життя Гобса рівнозначні права на свободу та власність. Згодом формулюються групи політичних, соціально-економічних і, нарешті, культурних або групових прав, маркуючи вже цілі «покоління прав» [Alexander, 2004: р. 13]. Кожну з цих груп і кожне право в межах групи можна розглядати як специфічний імператив правової моралі, спрямований на забезпечення людини від відповідних загроз, починаючи із загрози її фізичному виживанню і закінчуючи загрозою втрати свого культурного (мовного, традиційного) середовища. Ці загрози та відповідні імперативи артикулюються у публічних дискурсах,



результатами яких є формалізація суб'єктивних вимог захисту у правовій системі.

Але чи відповідає морально-правовий підхід на перше з окреслених вище заперечень взаємовигідного договору з боку Ролза? Мусимо констатувати, що в морально-правовій перспективі Інший розглядається, насамперед, як потенційна загроза, яка змушує мене укласти договір про мир. Ідеться про специфічну онтологічну підвалину цієї моралі, через яку спільне буття людей постає як вихідним чином загрозове. Інший постає у перспективі потенційної загрози моєму праву, адже саме поняття права вказує на презумпцію його порушення. А тому він розглядається не як моральна особа, а, швидше, як ворог. Для відповіді на це заперечення звернімося до аргументації Ролза на користь принципів справедливості та спробуймо виявити, чи не апелює вона до тієї самої онтологічної підстави розуміння Іншого, до якої апелює і концепція «взаємної вигоди».

**Образ ворога у структурі моральної аргументації Ролза.** Ідея суспільного договору, за Ролзом, повинна прояснити вихідні моральні інтуїції взаємної рівності та поваги. Сам по собі цей договір не обов'язково може бути справедливим. Природна або соціальна нерівність може впливати на шанси учасників договору, тому справедливий договір потребує нівелювання відповідних розбіжностей. Задля цього Ролз вводить у свою теорію поняття «вихідного становища» та «завіси незнання», які є своєрідною кантіанською відповіддю на гобсівську ідею «природного стану».

Відповідно до логіки Ролза, принципи справедливості належить обирати у певному «вихідному становищі», яке характеризується «завісою незнання», коли люди не знають ні про свій соціальний статус, ні про свої природні нахили, ні навіть про цілі, які вони можуть ставити перед собою. Таке незнання дає змогу уникнути як соціальних, так і природних випадковостей, які надають людям нерівні вихідні шанси. У вихідному становищі людина не знає, якими фізичними перевагами, талантами, статками чи репутацією вона володіє. Це ситуація цілковитої невизначеності, в якій розподіл життєвих шансів невідомий.

Цей методологічний прийом більш детально та наближено до соціальної проблематики розтлумачує кантівське поняття автономії. Ролз здійснює «пост-метафізичну інтерпретацію кантівського деонтологічного, процедурного універсалізму у моральній філософії» [Fernandes de Olivera, 2000: р. 6]. Абстрагуючись від знання своїх природних та соціальних відмінностей, люди, по суті, абстрагуються від гетерономних чинників, здатних впливати на їхню поведінку. Таким чином, людям надається можливість розкрити власну раціональну та автономну природу. «Я пропоную вважати вихідне становище, у важливих аспектах, подібним до точки зору, з якої ноуменальне “Я” бачить світ. Як ноуменальні сутності, сторони мають повну свободу обирати будь-які принципи, які забажають, але вони також бажають висловити свою природу раціональних та вільних членів

інтелігібельної сфери, у яких є саме ця сама свобода обирати» [Ролз, 1995: с. 227]. Позбавлені соціальних та природних випадковостей, люди найбільш адекватно проявляють свою раціональну природу, а тому «вихідне положення» є найбільш придатним для раціонального вибору принципів справедливості.

Яким чином відбувається вибір цих принципів людьми, поставленими за «завісу незнання»? Тут вирішальну роль відіграє «принцип максиміну». З одного боку, кожна людина намагається максимізувати для себе суму благ, зокрема не зважаючи на Інших. Але «завіса незнання» робить це намагання дуже ризикованим. Прагнення здобути максимум благ можуть бути обмежені соціальним статусом та природними здібностями, про які ми у вихідному становищі нічого не знаємо. А тому найбільш раціонально виявляється стратегія «максиміну», тобто стратегія максимізації тієї частки, яку б людина все одно отримала, навіть якби була у мінімальному, тобто найгіршому становищі. Ця стратегія спрямована на забезпечення мінімуму у суспільстві, «в якому становище людини визначається її ворогом» [Ролз, 1995: с. 140]. Таким мінімумом і є два принципи справедливості Ролза: а) рівність в основних правах і свободах і б) справедливість нерівності лише в тому випадку, якщо вона приводить до компенсаторних переваг для кожного члена суспільства, насамперед, для найменш успішних [Ролз, 1995: с. 28]. Таким чином, «два принципи є адекватним мінімумом того, що можна подати як концепцію справедливості у ситуації з великою невизначеністю» [Ролз, 1995: с. 156].

Принцип «максиміну» зазнав критики як з боку ліберальних послідовників Ролза, так і з боку прибічників утилітаризму. Зокрема зазначалося, що люди не завжди схильні обирати «раціональний мінімум», що вони часто густо ризикують і свідомо йдуть на ризик заради досягнення більшого [Кимлика, 2010: с. 96–97]. Але ця критика, як правило, б'є мимо цілі, оскільки спирається на передумови, які вже виключені завісою незнання у вихідному положенні. Суть цієї послідовно проведеної методологічної операції полягає в тому, що гранична невизначеність людей у вихідному становищі змушує їх бути максимально консервативними щодо оцінки своїх шансів<sup>2</sup>. Можливості дії завжди обмежуються Іншими, й такі обмеження становлять сутність загроз, які мають місце у спільному для людей світі. А тому люди швидше погодяться на гарантований мінімум, тобто на гарантований захист мінімального набору можливостей, ніж на ризиковану гру. Для нашого ж дослідження найсуттєвішим є те, що, намагаючись віднайти «раціональний

---

<sup>2</sup> В цьому сенсі важко погодитись із критикою Габермаса стосовно того, що завіса незнання «може поширюватися лише на такі нормативні змісти, які одразу можуть бути виключені зі списку кандидатів на статус спільного блага» [Хабермас, 2001: с. 134]. Завіса незнання поширюється не на «нормативні змісти», а на розуміння учасниками своїх задатків, ресурсів та зазіхань, тобто на розуміння всього того, що могло б надати їм перевагу або ж, навпаки, поставило у невідгідне становище.

мінімум», який можна було б покласти у підґрунтя суспільної угоди щодо принципів справедливості, Ролз змушений апелювати до фігури «ворога», який визначає наше становище. Раціональний вибір принципів справедливості може відбутися лише тоді, коли ми беремо до уваги найгіршу альтернативу розподілу шансів, а така найгірша альтернатива передбачає, що Інший редукував наші можливості на свою користь. Необхідний мінімум — це, насамперед, правовий мінімум, забезпечення найнеобхідніших життєвих можливостей від потенційних зазіхань Інших. Розуміючи загрози, людина у вихідному стані прагне уникнути найгіршого через забезпечення необхідного мінімального захисту, тобто через структурацію власних можливостей та можливих дій Інших щодо неї. Це не виключає можливості «ризикованої гри», але передбачає той рівень «забезпечення шансами», від якого раціонально ніхто не може відмовитися, усвідомлюючи, що його становище завжди є невизначеним і завжди зберігається шанс втратити все<sup>3</sup>.

Звичайно, розуміння Іншого як «ворога» у теорії Ролза є лише метафорою, покликаною підсилити значення «найгіршої з альтернатив», яку ми повинні уявити для того, щоб раціональність двох принципів справедливості стала прийнятною. Так само і «завіса незнання» є лише методологічним прийомом, покликаним уявити людей у ситуації повної невизначеності щодо своїх природних та соціальних переваг, яка вможливує прояв їхньої раціональної природи. У Ролза не йдеться про «реальний» досвід Іншого як загрози. Але й у Гобса не йдеться про «війну всіх проти всіх» як про реальну історичну подію. Важливо, що Ролз, який в цілому розглядає Іншого не як загрозу, а як кантівське ноуменальне «Я», гідне поваги лише з огляду на його автономію, все одно змушений апелювати до цієї фігури мислення. Ми завжди повинні пам'ятати, що через природні або соціальні випадковості, якими може скористатися Інший, ми аж ніяк не застраховані від життєвого фіаско. Радикальною формою і водночас метафорою цієї ситуації є визначення можливостей нашого життя ворогом (граничною можливістю такого визначення, як додав би Гобс, є насильницька смерть). І саме через цей горизонт невизначеності власних шансів, щодо якого Інший завжди може відігравати роль загрози, забезпечення мінімальної безпеки стає раціональною метою всіх.

**Чому теорії Ролза знадобився образ ворога? Морально-правові підвалини суспільного договору.** Чому нормативна філософія Ролза змушена апелювати до розуміння Іншого як ворога й тим самим повторювати фігуру мислення контрактualізму Гобсового взірця? Чому обидві концепції суспіль-

---

<sup>3</sup> Теза Габермаса стосовно того, що ми «повинні конструювати вихідний стан, вже маючи знання стосовно всіх нормативних змістів, які коли-небудь могли б становити спонукальний потенціал» [Хабермас, 2001: с. 134], є слушною лише частково: принципом є розуміння негативних мотивів, загроз, які являють небезпеку і яких раціональні люди намагаються уникнути. Іншими словами: те, чого люди не бажають, вони розуміють краще, ніж те, чого бажають.

ного договору, за всіх їхніх відмінностей, повертаються до фундаментальної онтологічної передумови, згідно з якою інші люди постають у перспективі їхньої ворожості, загрози стосовно життєвих шансів одне одного?

На мою думку, таке повернення є цілком закономірним, оскільки ідея суспільного договору є не *виключно* моральною ідеєю, а ідеєю морально-правовою. Це означає, що вона включає елементи специфічної правової моралі, яка не збігається з кантіанською мораллю вихідної поваги, вихідного морального зобов'язання, хоча й не суперечить їй.

Хоч би на яких засадах базувався договір, він, за визначенням, передбачає, що, по-перше, його учасники вже мають певні права, на підставі яких вони можуть домовлятися, і, по-друге, ці права можуть бути порушені. Договір передбачає захист прав, але права необхідно захищати лише в тому разі, якщо вони можуть бути порушені. Саме тому механізм договору, зокрема й суспільного, є, насамперед, правовим механізмом, тобто «мірою обачності на випадок порушення його умов» [Стовба, 2008–2009: с. 149]. Нормативні очікування учасників договору відрізняються від нормативних очікувань учасників моральної спільноти. Останні можуть виходити з розуміння Інших як гідних поваги самих по собі. Перші також можуть виходити з аналогічного розуміння і вважати, що з цієї причини договори належить виконувати. Але саме шанс невиконання договору, хоч би яким мінімальним він був, вносить той елемент невизначеності, завдяки якому й існує право у його відмінності від моралі. Онтологічною передумовою цієї невизначеності є свобода дій Іншого, яка може становити загрозу моїм інтересам як учасника договору. Загрозу тут слід розуміти як редукцію сфери можливостей однієї людини або групи іншою людиною або групою. Перспектива розуміння Іншого як загрози моїм правам є підґрунтям права та основою правової моралі. Остання виступає мостом між моральною цариною і цариною права, визначаючи її специфічну нормативність. Можна виокремити три провідні риси, які специфікують цей тип моралі.

По-перше, вона пов'язана з попередженням та уникненням загроз, а також з компенсацією за «реалізовані загрози», які спричинили шкоду або збиток. По суті, взаємні загрози, тобто загрози, які люди можуть спричинити одне одному, є підвалинами нормативності цього типу моралі. Зв'язок правової моралі із загрозами, джерелом яких є самі люди, ставить «належне» цієї моралі у залежність від відповідного буття. Питання про зв'язок буття та належного є одним з найбільш складних і суперечливих у теорії моралі, тому немає жодної можливості спинитися на ньому в межах цієї статті. Можна лише констатувати, що нормативність правової моралі корелює із загрозами як «від-чого» її імперативів і людиною як сущим, щодо буття якого ці імперативи спрямовані. Буття людини виступає тут і як джерело можливої загрози, і як потенційно вразливе щодо загроз з боку Інших.

По-друге, правова мораль пов'язана з обмеженнями свободи як необхідною умовою убезпечення від загроз, які люди можуть генерувати сто-

совно одне одного. Точніше, вона дає моральні підстави для такого обмеження [Харт, 1955: с. 2–3]. Обмеження свободи Іншого може бути морально виправданим лише в тому разі, якщо ця свобода являє собою загрозу для собі подібних. Свобода є фундаментальною рисою людського буття, яка окреслює відповідні сфери індивідуальних можливостей дії. Загроза — це редукція сфер можливостей, яка веде до звуження свободи. Саме це поняття є фундаментальним для морального обґрунтування обмеження свобод, тобто для тієї сфери моралі, яку ми визначили як правову мораль. Обмеження свободи може бути виправдане лише в тому випадку, коли ця свобода несе загрозу для інших людей. Своєю чергою, необхідність морального обґрунтування обмеження свободи вже передбачає, що сама свобода, а також її передумова — людське життя — є суб'єктивними правами, що лежать в основі зобов'язань. Зворотною стороною необхідності морального виправдання обмеження свободи є розуміння пріоритетності суб'єктивних прав на життя та свободу щодо зобов'язань.

По-третє, відсутність моральних ідеалів у сильному сенсі цього слова. У правовій моралі має місце негативна телеологія, коли метою є не досягнення, а уникнення певних станів спільного буття, які ми визначили як загрози. Як мораль попередження зла, або компенсації шкоди чи збитків, вона «антиідеалістична». Це не виключає наявності іманентних цілей права, яким може бути присвоєний статус «ідеалів». Як правило, ці іманентні цілі мають процедурний характер і пов'язані з реалізацією самого права<sup>4</sup>. Однак ці іманентні цілі права не змінюють його нормативної специфіки, яка спрямована не на досягнення позитивних цілей, а на уникнення загроз. У цьому сенсі правову мораль можна розглядати як певний «моральний мінімум» або «часткову справедливість» [Вільдт, 2012: с. 110], яка обмежена імперативами запобігання загроз та заподіяння шкоди й не суперечить моральній настанові поваги.

Ідея правової моралі дає змогу висвітлити аргументи Ролза на користь принципів справедливості у новій перспективі. Максимін як принцип максимізації тієї частки, яку людина все одно отримала б, навіть будучи у мінімальному, тобто найгіршому становищі, стає більш переконливим, якщо розглядати його як принцип правової моралі та, відповідно, морально-правової теорії. Цей принцип ґрунтується на імпліцитному онтологічному засновку розуміння Іншого як потенційної загрози, яка може визначати моє буття всупереч моїм бажанням, тобто примушувати до певної небажаної форми спільного буття. Тобто Інший є джерелом невизначеності моїх життєвих можливостей, так само як я можу бути таким самим джерелом невизначеності для нього. У цьому сенсі «консервативний» принцип максимуму збігається з «мінімалістичними» морально-правовими принципами уникнення загроз та легітимного обмеження свободи. Не дарма рівне право

---

<sup>4</sup> Саме в такому сенсі про внутрішні ідеали права, якими є справедливість, безпристрасність, об'єктивність тощо, говорить Л. Фуллер [Фуллер, 1999: с. 49–90].

стосовно системи основних свобод постає в рамках першого принципу справедливості. Теорія Ролза визнає пріоритет прав над зобов'язаннями.

Принцип максимуму не спрямований на подолання всіх нерівностей — лише тих, що спричиняють комусь збитки [Кимлика, 2010: с. 81]. Якщо суспільство диференційоване на тих, хто через природні або соціальні випадковості є сильнішим, талановитішим, заможнішим, і тих, хто через ці самі причини є слабкішим, позбавленим видатних здатностей та статків, це ще не свідчить про його несправедливість. Несправедливим воно є лише в тому разі, якщо перша категорія осіб використовує свої здібності та становище для підпорядкування другої, тобто для використання її як ресурсу для власного життя. Знов-таки стикаємося з онтологічною підставою розуміння Іншого як загрози, яка створює горизонт невизначеності для певних членів суспільства. Другий принцип справедливості, або принцип розрізнення, якраз і полягає у тому, що нерівності мають слугувати на користь найменш успішних, тобто останні не повинні зазнавати збитків від нерівностей. У такий спосіб можлива небезпека, пов'язана з природними та соціальними перевагами певних осіб, нейтралізується.

Чи суперечить правова мораль кантіанській моралі поваги? Як зазначають комунітаристи, правові питання, зокрема питання справедливості і прав, стають на порядок денний тоді, коли слабшають спонтанні прояви солідарності, які є підвалинами поваги [Тейлор, 1998: с. 546]. Але, вочевидь, не існує суспільства, яке тримається суто на спонтанних проявах солідарності, так само, як і суспільства, члени якого пов'язані суто формалізованими правовими відносинами. Кожне суспільство поєднує в собі обидва типи зв'язку, які вказують на можливість розгляду спільного буття людей у різних онтологічних перспективах: як загрозливого і, водночас, як солідарного. Власне ці перспективи і становлять онтологічні засновки правової моралі, з одного боку, і моралі поваги — з іншого. Детальніший розгляд цього питання є предметом окремого завдання.

Попередній виклад дає підстави для низки висновків.

По-перше, моральні аргументи, якими обґрунтовується ідея суспільного договору, як у гобсівському, так і в кантіанському варіанті, є аргументами правової моралі, яка виходить з пріоритету прав щодо зобов'язань. Суспільний договір, який претендує на роль концептуального морально-правового підґрунтя права та держави, є залежним від попереднього прояснення основних прав сторін, через які він тільки й набуває своєї значущості.

По-друге, обидва типи контрактуалізму залишаються залежними від розуміння Іншого як можливого ворога, ймовірної загрози. Таке розуміння є необхідною онтологічною засадою правової сфери як такої, зокрема й правового договору. Останній передбачає презумпцію порушення й легітимує взаємне обмеження свободи. Моральний аргумент поваги до Інших виявляється недостатнім для обґрунтування суспільного договору.

По-третє, правову мораль і мораль зобов'язань (або мораль поваги) слід розглядати не як дві альтернативні моралі, а як різні її типи, які виходять з відповідних онтологічних перспектив розуміння Іншого та спільного буття людей як такого. Правова мораль не підміняє мораль рівної поваги, а радше доповнює її. Вона стосується найбільш фундаментальних умов, або, як влучно висловився О. Гьофе, «граматики спільного життя» [Гьоффе, 2007: с. 50]. А саме на таку «граматику» ідея суспільного договору завжди й претендувала.

#### ДЖЕРЕЛА

- Вільдт А.* Права людини і моральні права // *Філософія прав людини*. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 110–128.
- Гоббс Т.* Левиафан. — М.: Мысль, 2001. — 478 с.
- Гоббс Т.* *Философские основания учения о гражданине*. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. — 304 с.
- Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. — К.: Український філософський фонд, 2007. — 436 с.
- Кимлика У.* Современная политическая философия. Введение. — М.: ИД ГУ ВШЭ, 2010. — 592 с.
- Рикер П.* Путь признания. — М.: Росспэн, 2010. — 268 с.
- Ролз Дж.* Теория справедливости. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. — 532 с.
- Стовба А.В.* Феномен права как фундаментально-онтологическая основа правосудия // *Проблеми філософії права*. — 2008–2009. — Том VI–VII. — С.147–153.
- Тейлор Ч.* Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // *Сучасна політична філософія*. — К: Основи, 1998. — С. 544–575.
- Тугендгат Е.* Спир про права людини // *Філософія прав людини*. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 48–58.
- Штраус Л.* *Естественное право и история*. — М.: Водолей-Publisher, 2007. — 312 с.
- Хабермас Ю.* *Вовлечение Другого. Очерки политической теории*. — СПб.: Наука, 2001. — 415 с.
- Хабермас Ю.* К архитектонике дифференциации дискурсов // *Между натурализмом и религией*. — М.: Весь мир, 2011. — С. 76–96.
- Харт Г.Л.А.* Существуют ли естественные права? // *Philosophical Review*, 64 (1955). — С. 175–191. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://kant.narod.ru/hart.htm>.
- Фуллер Л.Л.* Мораль права. — К.: Сфера, 1999. — 232 с.
- Alexander J.M.* Capabilities, Human Rights and Moral Pluralism // *The International Journal of Human Rights*, Vol. 8/3, 2004.
- Fernandes de Olivera N.* Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas // *Veritas*: 45/4 (2000). P. 583–606. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [www.geocities.com/nythamar/debate.html](http://www.geocities.com/nythamar/debate.html)
- Strauss L.* *The Political Philosophy of Hobbes*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1984. — 172 p.
- Zaluski W.* The Concept of Justice from the Contractarian Perspective // *Проблеми філософії права*. — 2005. — Т. III. — № 1–2. — С. 278–284.

---

*Роман Зимовець* — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

---