

Артем Гергун

СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТА МЕЖІ ТРАДИЦІЇ: ВІДПОВІДЬ ДЖОНА РОЛЗА КОМУНІТАРИСТАМ

У статті розглядаються та аналізуються основні аргументи дискусії між Джоном Ролзом та комунітаристами (Е. Макінтайр, Ч. Тейлор, М. Сендел, М. Волцер) з приводу проблематики його концепції справедливості як чесності. Реконструюючи хід дебатів та основні лінії аргументації, висвітлюються ті положення теорії справедливості Джона Ролза, які можуть бути успішно протиставлені комунітаристській критиці.

Ключові слова: *справедливість, лібералізм, політичний конструктивізм, культурна ідентичність, плюралізм, універсалізм, партикуляризм.*

A. Gergun. Liberal Justice and The Limits of Tradition: John Rawls's Reply to Communitarians

The aim of this article is to present as well as analyze key lines of argumentation in debate between John Rawls and communitarians (A. MacIntyre, C. Taylor, M. Sandel, M. Walzer) concerning a range of philosophical problems in Rawls's conception of justice as fairness. Through reconstruction of the debate the author explicates arguments which could be used as successful defense of Rawls's position against communitarian critique.

Keywords: *justice, liberalism, political constructivism, cultural identity, pluralism, universalism, particularism.*

А. Гергун. Либеральная справедливость и пределы традиции: ответ Джона Ролза коммунитаристам

В статье рассматриваются и анализируются главные аргументы дискуссии между Джоном Ролзом и коммунитаристами (Э. Макинтайр, Ч. Тейлор, М. Сэндел, М. Уолцер) по поводу философской проблематики его концепции справедливости как честности. Реконструируя ход дебатов и основных линий аргументации, освещаются те положения теории справедливости Джона Ролза, которые могут быть успешно противопоставлены коммунитаристской критике.

Ключевые слова: *справедливість, лібералізм, політичний конструктивізм, культурна ідентичність, плюралізм, універсалізм, партикуляризм.*

Повноцінне суспільство неможливе без існування певних норм та правил, що впорядковують його життя. Проте, на жаль, надто часто вони стають предметом найбільш жорстких суперечок між членами соціуму. Люди сперечаються з приводу того, чи є наявні правила суспільного життя справедливими, або які з них слід вважати справедливими, а які ні. Нездатність дійти згоди щодо цих питань ставить суспільство під загрозу дезінтеграції.

Справедливість належить до сутності соціального виміру буття людини. У повсякденних судженнях, оцінках, міркуваннях щодо власних вчинків або ж дій інших люди керуються певними уявленнями про справедливе. Звісно, вони можуть відрізнятися і суттєво відрізняються, а іноді взаємовиключають одне одного. Проте таке розмаїття лише підкреслює те, що їх об'єднує, – справедливість є визначальним чинником суспільного життя. Адже лише ті норми та правила, які визнані справедливими, здатні забезпечити добрий суспільний устрій.

Однак, що може бути за достатню підставу для суспільної інтеграції: уявлення про спільні цінності та смисли культури, владний примус чи авторитет традиції та політичних лідерів, спільні інтереси чи загальнолюдські норми? Це питання як ніколи актуальне сьогодні, адже модерна епоха великою мірою позбавила нас традиційних вимірів ідентичності або ж, за визнанням Елесада Макінтайра, “нарративної єдності життя” [1, с. 323]. Сучасна людина дедалі більше покладається у здійсненні вибору на інституційні структури, а не на традиційні норми доброчесності, що призводить до появи “одновимірної людини”, тобто зникнення власне моральних вимірів людськості.

Услід за Макінтайром, чимало сучасних філософів (зокрема, Ч. Тейлор, М. Сендел, М. Волцер) вбачають витоки цієї кризи у радикальному розмежуванні між правом і благом та встановленні пріоритету першого над другим, що походить від деонтологічної етики Канта. Саме у Кантовому ідеалі автономії вони шукають причину розриву між суб'єктом та його цілями. Автономія волі визнає цінністю саму здатність вибору, відсуваючи на другий план питання про мету такого вибору, ігноруючи тим самим раціональні підстави вибору між різними цілями та цінностями, що зумовлені соціально-історичним контекстом.

Попри те, що кожен з них виступає з різних методологічних засад, їх об'єднує спільне бачення соціальної природи індивіда, у якому вони вбачають можливості для порятунку моральної свідомості від "небезпек" об'єктивності універсальних приписів формального і позаконтекстуального розуму. Завдяки цій спільній характеристиці виник термін "комунітаризм" на позначення напряму сучасної політичної та соціальної філософії, що почав формуватися на початку 1980-х років минулого століття у США, Британії та Канаді як критика універсальності ліберальних цінностей, які є основою соціальної інтеграції сучасних ліберально-демократичних суспільств. Завдання комунітаризму можна вбачати у своєрідному встановленні "діагнозу доби", що, за масштабом історико-філософського екскурсу в історію ідей та рекомендацій щодо "одужання", є порівняним із "Діалектикою Просвітництва" Адорно та Горкгаймера.

Не дивно, що фокусом цієї критики (більшою мірою у Сендела і Волцера, меншою – у Макінтайра і Тейлора) є саме концепція справедливості як чесності Джона Ролза, адже, за визнанням самого автора, вона є спробою своєрідного узагальнення здобутків лібералізму, зокрема його контрактуалістського обґрунтування у філософії Канта, Лока та Руссо. Зрештою, саме у зв'язку із полемікою з Ролзом і виник термін "комунітаризм".

Метою статті є аналіз основних аргументів дискусії між Ролзом та комунітаристами. Актуальність цього дослідження зумовлена тим, що попри активне зацікавлення серед вітчизняних дослідників (А. Єрмоленко, Л. Ситніченко, Д. Кирюхін, Г. Соловей) проблематикою справедливості, відносно мало уваги приділяється науковцями висвітленню тих положень теорії справедливості Ролза, які можуть бути успішно протиставлені комунітаристській критиці як критиці лібералізму загалом, так і критиці концепції Ролза зокрема. Адже подальший розвиток лібералізму як антифундаменталістського (Р. Рорті), перфекціоністського (Дж. Раз) чи мультикультуралістського (В. Кимліка) великою мірою був зумовлений "проясненням" зв'язків між лібералізмом та комунітаризмом, віднайдених під час дискусії.

Актуальність звернення до цієї проблематики викликана також її впливом на подальший розвиток не тільки власне лібералізму, але й пошуку можливостей універсального обґрунтування базових принципів соціальної інтеграції. Дилема співвідношення партикуляризму та універсалізму є засадничою для розуміння суті

не тільки лібералізму як певного типу соціальної інтеграції, але й проблеми міжнародної (глобальної) справедливості. Цим зумовлене зацікавлення проблематикою дебатів між комунітаристами та лібералами з боку чільних представників комунікативної філософії Юргена Габермаса та Карла-Отто Аппеля, а також Отфріда Гьоффе, Райнера Форста, Сейли Бенхабіб.

Звісно у межах цієї статті ми не можемо залучити увесь обшир аргументації комунітаристів у зв'язку із різними дослідницькими завданнями, що ставить перед собою кожен з вищезгаданих авторів, та різними методологічними передумовами, з яких вони виходять. Однак ми спробуємо структурувати комунітаристську критику ліберального проекту Ролза відповідно до кількох ключових тем аргументації:

- ігнорування соціальної природи індивіда;
- спрощене, номіналістичне розуміння суспільства як простої суми індивідуальних інтересів;
- приховування партикулярних форм соціальної інтеграції під гаслами відстоювання універсалізму та нейтральності.

Слід зазначити, що в межах цієї статті ми застосовуватимемо терміни “лібералізм” та “комунітаризм” у досить специфічному значенні. Ліберальний проект Ролза є варіантом соціально-орієнтованого лібералізму, що має на меті примирити рівність та індивідуальну свободу як підвалин справедливого демократичного суспільства. Такий лібералізм слід відрізняти від інших його “лібертаристських” модифікацій, що надають пріоритет індивідуальній свободі над рівністю (наприклад, у Роберта Нозіка). Представники комунітаризму часто не розрізняють цієї особливості, звинувачуючи усіх лібералів у ігноруванні “контексту справедливості”, що зумовлений спільним горизонтом історичних соціально-культурних смислів, які поділяють індивіди як члени певної спільноти.

Існує чимало думок щодо того, що Ролз переглянув свою теорію справедливості як чесності у зв'язку із критикою комунітаристів. Сам Ролз це спростовує, заявляючи, що політична інтерпретація виникла через необхідність пояснення, яким чином справедливість як чесність може відповідати на виклики факту розумного плюралізму. Зрештою, основні положення “політичного повороту” теорії справедливості були викладені Ролзом у лекціях, присвячених Джону Дьюї (1980 р.) задовго до появи перших публікацій комунітаристів. Звісно, це не можна наводити як остаточний аргумент на користь Ролза, адже факт публікації не означає, що обмін ідеями

стосовно комунітаристської критики його теорії справедливості не міг відбуватись і раніше. Як би там не було, у будь-якому випадку розгляд основних положень теорії справедливості Ролза у зіставленні з положеннями критики комунітаристів дозволить чіткіше з'ясувати ключові аспекти позицій обох таборів.

Концепція індивіда. Найбільш поширений аргумент комунітаристів проти лібералізму стосується концепції індивіда, що задає його ідентичність (у певному логічному чи метафізичному сенсі) незалежно від його цілей, цінностей та актуальних концепцій блага. На думку Сендела, лібералізм Ролза неможливий без концепції індивіда як "беззмислової самоті" (unencumbered self), яка "завжди зберігає певну дистанцію між своїми обставинами і певною частиною своєї самоті, яка не підвладна цим обставинам" [9, с. 15-16]. Тому лібералізм не враховує факту вкоріненості людини у певному топосі, певній історичній епосі, певній культурі. Причому це не просто особливість людини, а факт, який має бути врахований у політичному житті суспільства, якщо воно хоче бути справедливим.

Те ж саме стверджує Тейлор на прикладі застосування повсякденної мови. Відповідь на питання "хто я є?" лежить у багатовимірній площині морального простору, що задається у мовній інтеракції між суб'єктом та іншими суб'єктами, які належать до певної мовної спільноти. Відповідь на питання про ідентичність суб'єкта полягає у визначенні його інтерсуб'єктивних відношень, у цьому сенсі "неможливо бути самотію на самоті [...] самотість існує лише в тому, що можна назвати діалогічними мережами (webs of interlocutions)" [2, с. 55].

За Тейлором, визначення ідентичності нагадує орієнтування у просторі смислів, параметри якого задаються контекстуально-зумовленими чітко визначеними оцінками (strong evaluations), що слугують підставою для ранжування пріоритетності благ. Право не може бути пріоритетнішим за благо (як це вбачається Ролзу), оскільки підставою моральності є не абстрактне розуміння належного, а історично, а отже, і контекстуально, зумовлені інтерсуб'єктивні оцінки, що впорядковують моральний простір.

У інтерсуб'єктивному вимірі Волцер вбачає чи не єдиний сенс рівності індивідів у суспільстві, що зумовлений не завдяки автономії волі, а внаслідок участі у створенні "спільних смислів" (common meanings). У цьому відношенні Тейлор та Волцер є солідарними, визначаючи сутність людини як "само-інтерпретатив-

ної тварини” (self-interpretative animal) чи “створіння, що продукує культуру” (culture-producing creature).

Цілком зрозуміло, що приписування Ролзу концепції “без-змістової самості” зумовлене застосуванням теорії суспільного вибору в умовах вихідної позиції (original position), в рамках якої раціональні учасники, позбавлені знання про свою ідентичність і охарактеризовані як вільні та рівні, мають дійти згоди щодо принципів справедливості. Видається, що Ролз прагне довести, що справедлива угода щодо розподілу прав і суспільних благ може бути досягнута тільки за умови, якщо її учасники прийматимуть рішення під “завісою незнання” (veil of ignorance).

На думку комунітаристів такий радикальний “розрив” між конституюванням індивіда та його цілями є неможливим, оскільки він не тільки позбавляє його “ресурсів” для аргументації, а зрештою, ставить під сумнів когерентність індивіда як суб’єкта. Однак, згідно з Ролзом, ці звинувачення є свідченням непорозуміння щодо суті концепту вихідної позиції.

По-перше, вихідна позиція розглядається Ролзом як аналітичний інструмент (analytical device), що має на меті вироблення критеріїв вибору з-поміж різних теоретичних формулювань справедливості (утилітаризм, інтуїтивізм, перфекціонізм тощо). Залучення вихідної позиції до вирішення проблеми вибору в умовах вихідної позиції не означає, що її учасники можуть психологічно або ж метафізично дистанціюватись від власних ідентичностей та цілей. Швидше це модель, сконструйована таким чином, щоб розглядати різноманітні нормативні твердження щодо справедливості без залучення до процедури обґрунтування їх валідності контингенцій (таких як природна обдарованість, стать, соціальний статус тощо), які є суперечливими під моральним кутом зору. Таким чином, обмеження вихідної позиції є швидше епістемологічними, а не метафізичними (як це, зокрема, вбачається Сенделу). Звинувачення у тому, що вихідна ситуація передбачає лише “бліду тінь” суб’єкта, можуть бути спростовані, адже, за Ролзом, вихідна ситуація лише моделює вимоги справедливості з точки зору здатності суб’єкта до критичної рефлексії.

По-друге, Ролз не відмовляє індивідові в можливості діяти відповідно до ціннісно-раціонального підходу в контексті релігійного, сімейного чи культурного життя, де цінності, як правило, є похідними від інтерсуб’єктивних інтерпретацій різних способів доброго життя. Однак він вважає, що цей підхід є неприйнятним

для обґрунтування справедливих принципів, що упорядковують функціонування базових інститутів економічної та політичної інтеграції суспільства. Іншими словами, користуючись термінами соціології Фердинанда Тьонніса можна сказати, що Ролз розрізняє два види соціальної інтеграції – спільнота (*Gemeinschaft*) та суспільство (*Gesellschaft*). Для нього справедливість, що є зрозумілою в термінах спільноти, не може бути підґрунтям для соціальної інтеграції суспільства.

Вищезазначені аргументи доступні на підставі “Теорії справедливості” (1971 р.). Розрізнення між широким (*comprehensive*) та політичним лібералізмом, на яке Ролз спирається у “Політичному лібералізмі” (1993 р.), дає підстави для інших міркувань. Так само як і комунітаристи, Ролз визнає множинність морально-етичних істин та їх контекстуальну природу. На його думку, основною характеристикою сучасних суспільств є плюралізм морально-етичних та світоглядних концепцій, які притаманні індивідам. Однак це не є підставою для релятивізму чи морального скептицизму. Плюралізм для Ролза не є результатом людської похибки чи навіть свідченням обмеженості людини, він є розумним сам собою. Будь-які морально-етичні судження є обтяженими “тягарями судження” (*burdens of judgment*), це передбачає обмеженість та складність емпіричних даних і наукових фактів, приписування одним і тим самим науковим та моральним фактам різної “ваги”, конфлікт інтерпретацій тощо [7, с. 54-58]. Ролз доводить, що навіть в однакових обставинах розум може обґрунтовувати різні ціннісні та нормативні схеми, які не будуть узгоджуватись між собою, але у той самий час відповідатимуть критерію розумності. До таких концепцій він зараховує не тільки філософські, а й розумні релігійні концепції і називає їх широкими доктринами (*comprehensive doctrines*).

Так само як і комунітаристи, Ролз вважає, що є великою похибкою обґрунтовувати пріоритет однієї розумної доктрини над іншою. Скажімо, у цьому є головна похибка класичного лібералізму: відстоювання ідеалу автономного індивіда як морально-етичної сутності людини. Однак це не означає, що моральна автономія як підстава свободи неможлива взагалі. Індивідуальна свобода та рівність може розглядатись як умова політичної автономії громадянина в контексті демократичного та конституційного політичного ладу. Отже, індивідуальна автономія не потребує звернення до метафізичних аргументів щодо когерентності суб’єкта, вона є “невід’ємною частиною політичної та соціальної справедливості, що характеризує те,

як громадяни мають мислити про себе та один про одного у контексті своїх політичних та соціальних зв'язків, що зумовлені базовою структурою демократичного суспільства” [7, с. 300].

Фактично Ролз погоджується із Сенделом щодо феноменології нашого морального досвіду і визнає важливість для соціального життя цінностей сімейного життя, релігії, різноманітних асоціацій тощо. Однак статус громадянина як вільного і рівного учасника політичного життя суспільства потребує відмови від організації державної влади, що володіє монополією над апаратом примусу, довкола певної широкої концепції доброго життя, що не може бути публічно обґрунтованою для всіх громадян з огляду на наявність розумного плюралізму.

Асоціальний індивідуалізм. Після звинувачення лібералізму у “вихолощенні” суб’єкта, логічним кроком видається приписування йому атомістичного бачення суспільства як простої калькуляції інтересів його членів. Основним об’єктом комунітаристської критики тут є Ролзове визначення суспільства як “співпраці заради взаємної вигоди” (*cooperative venture for mutual advantage*) [5, с. 4]. Відповідно до такого уявлення про людину та суспільство комунітаристи вважають неможливим надання справедливості пріоритету з-поміж інших цінностей, оскільки воно не враховує особистих прив’язаностей та переконань, що є сильнішим мотиваційним чинником для соціальної дії, аніж абстрактні принципи справедливості. Отже, справедливість як чесність не може бути цінністю, тобто вона не є “основною доброчесністю суспільних інституцій” [5, с. 2], як це прагне довести Ролз.

На думку Майкла Волцера, єдиний спосіб визначити справедливість як поняття – це звернутися до способів ужитку цього терміна в рамках тієї чи іншої культури. Суспільство є справедливим тоді, коли його інститути діють відповідно до певної загальної матриці смислів. Відповідно питання про справедливість і несправедливість – це питання культурної інтерпретації, а не абстрактних філософських аргументів. “Справедливість має своє коріння у певних уявленнях, які зумовлюють спільний спосіб життя. Знехтувати цими уявленнями означає вчинити несправедливо” [10, с. 314].

Сам Волцер пропонує свою концепцію “складної рівності”, яка передбачає, що кожна сфера обміну благами повинна мати свій критерій справедливості, який відрізнятиметься з необхідністю від інших критеріїв, що належать іншим предметним сферам. Однак, розглядаючи теорію справедливості у термінах Волцера, ми може-

мо зазначити, що принципи теорії справедливості Ролза застосовані до автономної предметної сфери – базової структури суспільства, вони не переносяться на інші сфери суспільного життя, такі як культура, економіка, релігія, сім’я тощо.

Вищенаведені звинувачення видаються виправданими у зв’язку із успіхом практичного застосування нео-ліберальних теорій вільного ринку в економіці та державному управлінні, що знаходять своє філософське обґрунтування у класичному утилітаризмі та лібертаристських проектах Фрідріха фон Гаєка та Роберта Нозіка. Проте, ототожнюючи лібертаризм та лібералізм, комунітаристи не акцентують своєї уваги на відмінностях між ними, які здебільшого стосуються розуміння взаємозумовленості індивідуального та соціального.

Існують різноманітні філософські концепції людини, що відображено у розмаїтті вжитку термінів на кшталт “*homo politicus*”, “*homo ludens*”, “*homo economicus*”, “*homo faber*”. Однак, якщо предметом теорії справедливості є базова структура суспільства, то концепція індивіда має узгоджуватись із цим визначенням. З часів античності індивіда розуміють не просто як певну самість, а як особистість, яка може брати участь у соціальному житті суспільства і відігравати певну соціальну роль, поважаючи встановлені громадянські права та обов’язки. Ролз розглядає свій ідеал суспільства як “добре впорядкованого” (*well-ordered*), тобто такого, в якому громадяни здатні діяти відповідно до певної концепції справедливості. На підставі цього Ролз відхиляє два протилежних погляди на суспільство як на нерозрізнену єдність (солідаризм) та просту сукупність індивідів (сингуляризм). Це пояснює його опозицію, з одного боку, до утилітаризму, а з іншого – до лібертаризму.

Автор “Теорії справедливості” виступає проти головної тези утилітаризму щодо максимізації загальносуспільного балансу задоволення, у зв’язку із тим, що вона заснована на хибному розумінні соціальної онтології, що приписує індивідам однакові інтереси та бажання. Утилітаризм спирається на принцип максимізації корисності (*utility*), що є прийнятним у ситуації індивідуального вибору між різними концепціями блага. Однак застосування цього принципу на загальносуспільному рівні веде до приписування раціонального егоїзму всім членам суспільства. Тому утилітаризм “не бере до уваги різницю між людьми” [5, с. 27]. Він ігнорує природу соціального, оскільки “правильний регулятивний принцип відповідає природі того, що він покликаний регулювати; а багато-

манітність індивідуальних систем цілей – суттєва ознака людських спільнот” [5, с. 189].

Саме у екстраполяції принципу раціонального вибору однієї людини на все суспільство полягає основна проблема утилітаризму. Адже наслідком цього є відсутність жодних заборон щодо компенсування більших здобутків одних за рахунок менших втрат інших, або ж – що більш важливо для Ролза – “порушення свободи кількох є правильним, якщо воно здійснене заради більшого добра багатьох” [5, с. 26].

На протигагу лібертаристському ідеалові суспільства як простої калькуляції інтересів його членів, Ролз намагається показати, що учасники вихідної позиції є не тільки самозацікавленими (self-interested) та раціональними, але й моральними індивідами. Ось як про це пише сам Ролз: “[...] опис теорії справедливості як частини теорії раціонального вибору є помилковим. Я мав би сказати, що концепція справедливості як чесності використовує підхід теорії раціонального вибору, *обмежений розумними умовами* [курсив – А. Г.], які дають змогу охарактеризувати міркування сторін як представників вільних та рівних індивідів” [6, с. 388]. Адже у вихідній позиції визнання справедливих обмежень у реалізації індивідами власних інтересів засноване не на калькуляції особистих інтересів (як це є, наприклад, у Гоббса), а зумовлене моральними міркуваннями.

Так само як і Кант, Ролз вважає, що моральний вибір – це вибір рівного та вільного індивіда. У вихідній позиції рівність її учасників забезпечена у недоступності знання щодо гетерономних фактів, а свобода – у двох моральних здатностях до перегляду власної концепції блага та сприйняття сенсу справедливості. Отже, визнання обмежень у задоволенні власних інтересів, що визначені усіма учасниками вихідної позиції як справедливі, є виявом свободи індивіда, вони не зумовлені виключно міркуваннями про вигоду та задоволення власних інтересів.

Гетерогенність соціальної структури передбачає також і соціальний конфлікт як перманентну характеристику суспільства. Оскільки суспільство є об’єднанням, заснованим на співпраці заради взаємної вигоди, то, як правило, “воно позначене *конфліктом інтересів* [курсив – А. Г.], так само як і їх тотожністю” [5, с. 4]. Тотожність інтересів виникає тому, що соціальна співпраця робить можливим краще життя для всіх, аніж хто-небудь мав би, якби жив поза суспільством спираючись на власні можливості. Конфлікт інтересів виникає тоді, коли особи не залишаються інди-

ферентними щодо того, яким чином мають бути влаштовані базові соціальні інститути.

Потрібно зазначити, що цей конфлікт зумовлений не тільки бажанням до розподілу вигод, що виникають унаслідок соціальної співпраці, але й визнанням визначальної ролі базової структури суспільства у процесі соціалізації індивідів. Так само як і комунітаристи Ролз визнає, що “соціальне життя є умовою для розвитку здатностей до міркування та мовлення [...] концепти, які ми використовуємо для того, щоб описати наші плани та ситуації [...] часто зумовлені соціальним оточенням так само, як і системою переконань та думок, що постала завдяки колективним зусиллям тяглої традиції” [5, с. 522]. Цим зумовлений вибір предмета теорії справедливості як справедливості – базова структура суспільства. Адже саме вона “надає форми бажанням та прагненням, які належать громадянам”, та “визначає певною мірою те, ким вони хочуть бути, так само як і те, ким вони є” [5, с. 259].

Ролз розвиває цю лінію аргументації далі, доводячи необхідність публічного обґрунтування принципів справедливості. Адже лише публічно обґрунтована концепція справедливості може відігравати також і просвітницьку роль щодо експлікації ідеологічних пресупозицій, що можуть міститись у концепціях доброго життя, притаманних певній культурній традиції, як джерел уявлень щодо справедливості соціальних інститутів. Ролз не відкидає важливості традиції, однак він виступає проти спроб обґрунтувати справедливі політичні інститути виходячи виключно із ресурсів, доступних з огляду на певне традиційне розуміння природи людини та суспільства, традиційні уявлення про добре і правильне.

Понад це, на переконання Ролза, політичний лібералізм є не просто черговою теоретичною концепцією, а втіленням *цінності* належним чином впорядкованого суспільства (*well-ordered society*). Під цим кутом зору питання про ідентичність в умовах розумного плюралізму (або ж аномії) може бути розв’язане через ідентифікацію індивідів як членів *справедливого* політичного суспільства, яке є цінністю саме собою [7, с. 146]. Це дає підстави Ролзу вбачати у справедливих соціальних інститутах не тільки визнання індивідів як вільних та рівних, але й основу для почуття братерства [5, с. 105].

Універсалізм та нейтральність. Поява “Теорії справедливості” у 1971 р. мала на меті запропонувати альтернативу не тільки утилітаризму, а й інтуїтивізму, які були панівними на той час етичними

концепціями в англо-американському соціально-філософському дискурсі. Як відомо, інтуїтивізм є різновидом морального реалізму, який опирається на аксіоматичний критерій істинності та об'єктивності моральних суджень – раціональну інтуїцію.

Ролз прагне довести, що, так само як і утилітаризм, інтуїтивізм не здатний стати основою вирішення соціальних конфліктів, “оскільки він продукує багато різноманітних і неранжованих принципів (unranked principles), а отже, не передбачає жодних конструктивних процедур, придатних для вирішення моральних суперечок” [4, с.348]. Базові суспільні інститути не можуть бути засновані на певному всезагальному етичному вченні, яке є об'єктивним з огляду на те, що репрезентує певний порядок апіорних фактів, доступних лише для раціональної інтуїції. Тому інтуїтивізм не здатний стати основою практичної аргументації, з якої випливає обов'язковість тих чи інших актів. У випадку конфлікту різних інтуїцій єдиним виходом залишається звернення до ще однієї (більш “глибокої”) інтуїції.

Яким чином тоді обґрунтувати об'єктивність принципів справедливості, якщо звернення до раціональної інтуїції чи принципу корисності неможливе? Вочевидь, самого формулювання принципів справедливості у вихідній позиції недостатньо, адже вона є лише аналітичним інструментом для представлення проблеми вибору принципів справедливості. Інакше кажучи, яким чином обґрунтувати істинність та об'єктивність теоретичної конструкції принципів соціальної справедливості?

Ролз шукає підстави для визнання об'єктивності свого конструктивізму у методі рефлексивного еквілібріуму. Його суть полягає у пошуку відповідності між теоретичним обґрунтуванням принципів справедливості та “нашими повсякденними моральними судженнями” (our considered moral judgments). Оскільки така когерентна модель може продукувати різні результати, Ролз запропонував лише одну з можливих теорій справедливості (“A Theory of Justice”, на це вказує артикль “а”).

Посилання на “*наші* [курсив – А. Г.] повсякденні моральні судження” породило низку непорозумінь. Справді, багато залежить від того, хто є “ми”, і яким соціально-історичним контекстом зумовлені “наші” повсякденні судження. Комунітаристи були одні з перших критиків теорії справедливості Ролза, що звернули увагу на потребу прояснення цього положення.

Так, Волцер стверджує, що подібна конструктивістська методологія є неприйнятною для вирішення завдань філософської теорії з

дослідження справедливості, оскільки вона шукає опертя на певну “архімедову точку”, досягнення якої принципово неможливе. Волцер, із властивою йому патетичністю, виступає проти спроб будь-якого політичного філософа вийти за межі певного культурного контексту. “Одним із способів провадити філософське дослідження є вийти із печери, полишити місто, вдертися на гору і [...] обрати об’єктивну та універсальну позицію. Тоді філософ описує простір щоденного життя здалеку, тому цей опис втрачає чіткість контурів і набуває загальної форми. Однак я прагну залишитись у печері, у місті, стояти на землі. Інший спосіб філософування полягає у інтерпретації смислів, які я поділяю з іншими громадянами” [10, с. xiv].

Однак чи стосуються ці зауваження конструктивізму Ролза, адже одним з “полюсів” рефлексивного еквілібріуму є ті самі смисли, до яких апелює Волцер? Очевидно, що ні. По суті, Волцер протиставляє дві системи філософського дослідження, які спираються на один і той самий аксіоматичний критерій істинності, ігноруючи конструктивістську методологію.

У “Теорії справедливості” (1971 р.) Ролз зауважує, що свої принципи він розробляє в рамках “добре впорядкованого суспільства” (well-ordered society), всі учасники якого вільні та рівні особи, що поділяють одну й ту саму концепцію справедливості. Таке суспільство є ідеалом, до якого прагне будь-яке демократичне суспільство, тому “теорія справедливості є найбільш прийнятною моральною основою для демократичного суспільства” [5, с. viii]. У “Політичному лібералізмі” (1993 р.) Ролз наголошує, що звернення до концепції індивідів як вільних та рівних як громадян зумовлено виключно зверненням до “традиції демократичної думки” [7, с. 18].

Це є не що іншим, як зверненням до “спільних смислів”, на яких наполягає Волцер. Іншими словами, Ролз не ставить перед собою завдання обґрунтувати універсальні принципи політичної інтеграції, однак і не заперечує, що це є неможливим. Обмеження, що покладені в основу його концепції справедливості, є наслідком застосування конструктивістської методології, застосованої до певного предмета (у цьому випадку – базової структури ліберально-демократичного суспільства).

З одного боку, така постановка проблеми та спосіб її розв’язання свідчить про відповідність справедливості як чесності ідеалу політичної філософії, так яскраво змальованому Волцером. З іншого боку, метод політичного конструктивізму може бути успішно застосований у будь-якому політичному суспільстві, позначеному

розумним плюралізмом, а також на глобальному рівні, де факт плюралізму не викликає жодних сумнівів. У своїй останній праці “Закон народів” Ролз наголошує, що без розширення конструктивізму до універсальної сфери свого застосування справедливість як чесність “виглядала б історичистичною і застосовувалася б лише до ліберальних політичних інститутів та культури [...], однак це не є так” [8, с. 44]. Ролз визначає свій метод як “процедуру, що втілює всі необхідні вимоги практичного розуму і показує, яким чином принципи справедливості впливають з практичного розуму, застосованого до концепцій суспільства та індивіда, що самі собою є ідеями практичного розуму” [7, с. 89-90]. Ролз пропонує певне розуміння індивідів як практичних резонерів (*practical reasoners*), де практичний розум є частиною універсальної схеми обґрунтування.

На думку британського дослідника Чарльза Лармора, слід розрізняти два сенси універсалізму: універсальний зміст (*universal content*) та універсальне обґрунтування (*universal justification*). Перше стосується норм та цінностей, що можуть бути прийнятні для всіх і кожного, друге – стосується норм та цінностей, що можуть бути обґрунтовані як прийнятні для всіх і кожного [3, с. 57-59].

На прикладі цього розрізнення можна пояснити дебати між Ролзом та комунітаристами. Розгляньмо уявного філософа, який вважає, що моральність вимагає від людини бути вірною своїм традиціям і відхиляє можливість переконувати всіх і кожного у їх правильності. Такий мислитель відстоюватиме універсальний зміст власної теорії, однак заперечуватиме можливість універсального обґрунтування.

Отже, виходить, що, з одного боку, Волцер звинувачуючи Ролза в універсалізмі, пропонує як альтернативу власний універсалізм, який так само вимагає від нього (як і від Ролза) “вийти із печери”. З іншого боку, Волцер не усвідомлює, що Ролз відстоює універсальний метод обґрунтування, який за різних обставин даватиме різні результати, однак не потраплятиме до “пасток” реалізму чи релятивізму.

Розглянувши основні лінії аргументації у дебатах між Ролзом та комунітаристами, можемо дійти висновку, що універсалізм та партикуляризм як підходи до обґрунтування справедливо-го соціального ладу не є суперечливими та взаємовиключними. Спроба ствердити пріоритет парохіальних та контекстуальних інтерсуб’єктивних смислів як основи соціальної справедливості

має спиратись на універсальний метод їх обґрунтування. У іншому разі справедливість ризикує перетворитись на примус певного "єдиного і правильного розуміння", що придушуватиме саму здатність людини до інтерпретації та рефлексії над сутністю соціального виміру власного буття.

Література:

1. Макінтайр Е. Після чесноти / Елесдеа Макінтайр. – К. : Дух і Літера, 2002. – 438 с.
2. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2005. – 691 с.
3. Larmore C. The Autonomy of Morality / Charles Larmore. – Cambridge University Press, 1996. – 277 p.
4. O'Neill O. Constructivism in Rawls and Kant / Onora O'Neill // Cambridge Companion to Rawls [ed. by S. Freeman]. – Cambridge University Press, 2003. – P. 347-367.
5. Rawls J. A Theory of Justice / John Rawls. – Oxford : Clarendon Press, 1971. – 607 p.
6. Rawls J. Justice as Fairness: Political Not Metaphysical / John Rawls // John Rawls. Collected Papers [ed. by S. Freeman]. – Harvard University Press, 1999. – p. 388 – 414
7. Rawls J. Political Liberalism / John Rawls. – 2-nd ed. – New York : Columbia University Press, 1996. – 434 p.
8. Rawls J. The Law of Peoples / John Rawls. – Harvard University Press, 1999. – 200 p.
9. Sandel M. Liberalism and The Limits of Justice / Michael J. Sandel. – 2-nd ed. – Cambridge University Press, 1998. – 231 p.
10. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality / Michael Walzer. – New York : Basic Books, 1983. – 345 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України **А. М. Єрмоленко**