

УДК 304.4

Артем Гергун

## КОНТЕКСТ І СУДЖЕННЯ: СПРАВЕДЛИВІСТЬ ПОЗА МЕЖАМИ ТРАДИЦІЇ

*Стаття присвячена розгляду низки теоретичних проблем, що постають унаслідок спроб редукувати поняття справедливості до соціального контексту спільноти та історичної традиції. Реконструюючи лінію аргументації прихильників партикуляристського розуміння справедливості (Р. Рорті, Д. Міллер, М. Волцер, Д. Белл, М. Сендел), автор доводить, що у межах спільних смислів, які уможливають здоровий глузд спільноти, міститься потенціал виходу за власні межі. Це зумовлено тим, що соціальний контекст та традиція є продуктами соціального конструювання, творення яких є неможливим без таких універсальних структур розуму, як здатність до судження.*

**Ключові слова:** *справедливість, контекстуалізм, традиція, здатність до судження, публічний розум, ідентичність, універсалізм, партикуляризм.*

### ***A. Gergun. Context and Judgment: Justice beyond Bounds of Tradition***

*This article is dedicated to a number of theoretical problems, which arise from attempts to reduce the notion of justice to social context as well as historical tradition. The author reconstructs the line of argumentation, developed by adherents of particularistic understanding of justice (R. Rorty, D. Miller, M. Walzer, D. Bell, M. Sandel), in order to prove that common meanings, which are the grounds for a common sense of community, has the potential to transcend over its own bounds. It follows from a constructional essence of social context and tradition, which is impossible without such universal structures of reason as capability for judgement.*

**Key words:** *justice, contextualism, tradition, capability for judgement, public reason, identity, universalism, particularism*

### ***A. Гергун. Контекст и суждение: справедливость за пределами традиции***

*Статья посвящена рассмотрению ряда теоретических проблем, возникающих в результате попыток редуцировать понятие справедливости к социальному контексту сообщества и исторической традиции. Реконструируя линию аргументации сторонников партикуляристского понимания справедливости (Р. Рорти, Д. Миллер, М. Уолцер, Д. Белл, М. Сендел), автор доказывает, что в пределах общих смыслов, делающих возможным здравый смысл сообщества, содержится потенциал выхода за собственные пределы. Это предопределено тем, что социальный контекст и традиция являются продуктами социального конструирования, создание которых является невозможным без таких универсальных структур разума, как способность к суждению.*

**Ключевые слова:** справедливость, контекстуализм, традиция, способность к суждению, публичный разум, идентичность, универсализм, партикуляризм

Надія на реалізацію таких ідеалів політичного життя, як свобода та справедливість, є глибоко вкоріненою в ідеї раціональної організації суспільства, у якому розумне і справедливе ототожнюються. Принаймні з часів новоєвропейського Просвітництва ця теза слугує фундаментом для розвитку західної соціальної та політичної філософії. Взаємини між розумом та справедливістю є надзвичайно важливими, оскільки збереження їх зв'язку є своєрідною гарантією плідності будь-якого наукового дослідження, присвяченого справедливості. В іншому разі нам нічого додати до слів Фрідріха фон Гаска: ми можемо говорити про соціальну справедливість лише як про міраж чи “сон розуму” [15, с. 169].

Разом із цим філософським та соціологічним дослідженням, які ставлять за мету з'ясування становища людини у сьогодишньому світі, притаманна певна фундаментальна невизначеність щодо можливостей розуму та раціональності як джерел упорядкування соціального виміру буття людини. Доволі легко можна ранжувати думки з цього приводу від тотальної зневіри до обережного оптимізму.

Те ж саме стосується і досліджень у царині справедливості. Ця тенденція чітко простежується при переході від дослідження відношень між членами соціуму до аналізу відношень різних соціумів між собою. Проблема зв'язку між розумом та справедливістю радикально загострюється на глобальному (наднаціональному) щаблі аналізу справедливості. Якщо розум не здатний до продукування універсальних норм, тоді соціальна справедливість при-

датна лише для “внутрішнього вжитку” (наприклад, у межах сучасних національних спільнот). Адже завдяки перебуванню у цих рамках ми маємо дві основні гарантії розумності наших суджень про справедливість:

- спільний соціально-економічний та культурний контекст, який є своєрідною матрицею смислів певного соціуму;
- дієву мережу інститутів політичної влади, які регулюють соціальні відносини у межах певної території.

На жаль, у глобальному вимірі ці гарантії відсутні. Незважаючи на успіхи та поразки глобалізаційних процесів, суб’єкти міжнародної політики продовжують діяти за відомим класичним принципом “*extra rempublicam nulla justitia*”. За цією логікою відносини справедливості існують лише в межах держави, поза нею справедливості немає. Єдиною більш-менш надійною запорукою виконання домовленостей залишається добра воля тих, хто ухвалює рішення.

Іншими словами, питання глобальної справедливості можна сформулювати таким чином: чи можлива глобальна справедливість взагалі, тобто чи можлива справедливість поза межами держави та традиції? Якщо це так, тоді ми маємо опиратись на універсальні структури розуму.

Метою цієї статті є аналіз умов можливості глобальної справедливості та універсальних структур розуму, які здатні обґрунтувати її легітимність. Через критичну реконструкцію основних аргументів на користь партикуляристського розуміння справедливості ми прагнемо довести, що останні імпліцитно містять посилення на універсальні структури розуму. З цією метою ми розглянемо аргументи дослідників, які редукують сферу справедливості до контексту соціального життя, тобто до спільних смислів, які уможливають здоровий глузд спільноти (*common sense*), на підставі яких можливе розрізнення між справедливим та несправедливим. У ході критичного аналізу будуть висвітлені характеристики глобального публічного розуму, на підставі яких можлива глобальна справедливість.

**Редукція справедливості до соціального контексту: партикуляризм чи симпатія?** Найбільш характерним запереченням, яке традиційно висувається проти універсалізму, є твердження про те, що його прихильники у своїх дослідженнях відштовхуються від більш ніж ілюзорних теоретичних засновків, які є принципово недосяжними. За влучним висловом Томаса Нагеля, “універсалізм

– це погляд нізвідкіль (view from nowhere)” [5, с. 11]. Ми здатні міркувати про світ у термінах, які виходять за межі нашого конкретного досвіду чи інтересу, і розглядати його під “несувітнім” кутом зору, якого “не існує тут і тепер”. Водночас кожен з нас є індивідом, який має певні конкретні якості, своє місце як у фізичному, так і соціальному просторах. Кожен з нас володіє “власним” поглядом на світ, який ми визнаємо частиною цілісності останнього. За Нагелем ці два полюси є безкомпромісними суперниками, примирення яких є занадто проблематичним.

Однією з головних перепон до такого примирення є твердження про те, що розум, а отже, і мораль, є контекстуально зумовленими. Тоді партикулярність моральних суджень є неунікненою, а їх об’єктивність є відносною, оскільки остання залежить від характеру соціалізації того, хто їх висловлює. На найбільш загальному рівні (який тільки можливий у рамках такого погляду) мораль, як, власне, і сам розум, нерозривно пов’язані з традицією та культурою, які у ній вкорінені. Отже, ніхто не здатний вийти за межі власного соціального оточення, а “універсальної” точки відліку не існує. Відповідно до такого підходу ми маємо прийняти релятивістську перспективу: істина можлива лише в межах певної традиції. Поза традицією обґрунтування не можливе, оскільки воно є недосяжним для розуму.

Такою є позиція Річарда Рорті, який вважає, що “поза межами історично зумовленого та тимчасового словника, яким ми користуємось зараз, не існує жодної позиції, виходячи з якої, ми можемо судити про цей словник” [14, с. 77]. Подібну тезу висловлює також один із провідних захисників комунітаризму Деніел Белл. На його думку, “усе знання є контекстуально зв’язаним (contextbound), тому критик не може звільнити себе від власного контексту” [2, с. 66]. Як тільки ми визнаємо, що наше знання є контекстуально зв’язаним, зникає об’єктивна відповідь на питання: “яким чином слід діяти?”. Це спонукає дослідників облишити пошуки, які мають на меті знайти незалежне раціональне обґрунтування для моралі. Адже універсальна перспектива, яка може слугувати критичним стандартом для оцінки конкретних спільнот, є фантомом. Якщо відсутня універсальна “трансспільнотна основа (transcommunal ground)”, тоді, як вважає Белл, “це означає, що стандарти обґрунтування є частиною історії спільноти, її традиції, у світлі яких вони є виправданими” [2, с. 67]. Відповідно, роль філософа полягає не у вивищенні себе над предметом свого дослідження, а

лише у інтерпретації спільних смислів спільноти, у якій він актуально перебуває.

Контекстуальна зумовленість розуму має свої безпосередні наслідки для справедливості. Під таким кутом зору основа справедливості – це те, що Майкл Волцер називає “відданістю спільним смислам (common meanings)” [9, с. 314], тому вона можлива лише там, де існує певна їх впорядкованість, забезпечена соціальним контекстом історичного розвитку спільноти. Невтішний висновок для справедливості підтверджує і Майкл Сендел: “У деяких випадках я винен (owe) іншим більше, аніж того вимагає чи дозволяє справедливість, при чому *не в силу розумних домовленостей* [курсив – А. Г.], а в силу більш глибоких уподобань, котрі в своїй єдності складають частину моєї самості” [7, с. 179]. Іншими словами, поза спільними смислами спільноти не існує ані розуму, ані справедливості.

Проте така позиція не означає, що за межами спільноти порозуміння взагалі не можливе. Партикуляризм не заперечує універсалізм, а лише вказує на його межі. Якщо універсальний неісторичний критерій істинності моральних суджень є недосяжним, тоді логічно припустити, що універсалізм можливий як історичний феномен – спільний знаменник культур та традицій спільнот, що населяють світ. На думку Волцера, не існує жодних перепон для того, аби таке “коло довіри” було розширене до обширу, який би наближався до універсального. Адже спільноти не є чимось закритим на кшталт монад, вони здатні до взаємодії, наслідком якої є формування “сімейних ознак” на кшталт “свій”/“чужий”. Ці ознаки забезпечують орієнтування у глобальному просторі міжспільнотних стосунків, де традиційні та культурні орієнтири зникають. Сума таких ознак, за Волцером, і є підставою для “реітеративного універсалізму (reiterative universalism)”, який “оперує в термінах “нашого” та “їхнього” – не Розуму з великої літери Р, але “нашого” та “їхнього” розумів” [8, с. 24].

Проте не важко помітити, що, попри часті посилання на розум, такий універсалізм не є розумним. Поза межами контексту певної традиції він не здатний забезпечити головну запоруку розумності наших дій та вчинків. Адже саме розум (контекстуально зумовлений, комунікативний чи трансцендентальний) виступає запорукою справедливості. Так, за Джоном Ролзом, розумність справедливості полягає у готовності пропонувати чесні умови співпраці і дотримуватися їх, такими вони можуть бути визнані публічно [6, с. 49].

Проте, на відміну від справедливості, визнання чи толерантність можуть виключати розумні аргументи і, натомість, бути ґрунтованим лише на почуттях симпатії та солідарності.

Прикметно, що Рорті розуміє цей зв'язок у той самий спосіб, що і Волцер. Наприклад, він аргументує, що “універсальна” культура прав людини є похідною від функції розширення кола людей, до яких ми здатні почувати симпатію та солідарність [14, с. 242-244]. Тому для Рорті коректне вживання терміна “універсалізм” можливе лише у лапках. “Універсальне” у Рорті поширюється настільки далеко, наскільки здатна простягнутись межа моральної спільноти, у якій актуально перебуває дослідник. Обшир і масштаб застосування моральних принципів для Рорті, як і для Волцера, не є стільки функцією розуму, скільки здатністю до визнання “свого” в “іншому”. Ми можемо виразити почуття солідарності з тими, хто є одним із нас через уявну ідентифікацію з їхнім життям. Тому “реітераційний універсалізм” Волцера є контингентним, який здатен об'єднувати лише тих, до кого ми відчуваємо симпатію та солідарність. Обшир такого універсалізму є постійно мінливим, оскільки пропонується лише для декого з представників всього людства, а не для усіх.

**Редукція справедливості до традиції: *common sense* чи *sensus communis*?** Із вище викладеного матеріалу випливає, що попри методологічні відмінності та різні дослідницькі завдання, Белл та Рорті, так само як і Сендел та Волцер, убачають гарантії розумності моральних суджень, а отже, і справедливості, у конкретності історичної традиції як своєрідній передструктурі розуму. Ця позиція слугує основою тезою їх партикуляритських концепцій: будь-яке універсальне можливе лише через призму *common sense* як сукупності спільних смислів, які є конститутивними для соціального ладу спільноти. Більше того, згадані дослідники часто апелюють до *common sense* як до кінцевого “пункту призначення” своєї аргументації на користь світового етичного та морального плюралізму. Проте вони не ставлять перед собою завдання для більш детального прояснення, чим собою являє *common sense* та традиція, у якій вкорінене це “спільне почуття”?

Під соціологічним кутом зору основною соціальною функцією традиції є своєрідна економія зусиль, “розвантаження” розуму. У класичній роботі “Соціальне конструювання реальності” Пітер Бергер та Томас Лукман визначають традицію у термінах габітуалізації, вироблення звичаїв та звичок заради зменшення потреби

у здійсненні обдуманого вибору. “Габітуалізація звільняє індивіда від тягаря “усіх цих рішень”, підтверджуючи психологічне полегшення” [11, с. 90]; “завдяки їй визначення кожної ситуації крок за кроком стає необов’язковим” [11, с. 91]. Тому у термінах соціології знання традиція – це механізм соціального та культурного наслідування, який через габітуалізацію забезпечує наступність поколінь, суспільний зв’язок та взаємодію індивідів.

Як слушно зауважує Анатолій Єрмоленко, саме слово “традиція” походить від латинського *traditio* – передавати. “У цій передачі виражається жива присутність, безпосередність смислів життєвого світу, які передаються і які наслідують із покоління в покоління, – порядків, правил поведінки, звичаїв” [12, с. 131]. Тому вони не завжди піддаються усвідомленню індивідами, оскільки перебувають поза межами актуального досвіду. Проте “ці форми інтеракції та організаційні структури ні якою мірою не являють собою системи, яка “стоїть над головами” індивідів, а можуть бути теоретично перевірені, оскільки вони взаємопов’язані з діяльністю певних людей, які володіють компетенцією та свідомістю” [12, с. 135].

Справді, чимало дослідників прагнуть редукувати ті чи інші форми соціальності та культури до історичного, соціального чи економічного контексту. Однак мало уваги приділяється тому, що незважаючи на спільний контекст, зміни постають унаслідок застосування здатностей до інтерпретації цього контексту. Як справедливо зазначає американський історик Лін Хант, “часто увага науковців прикута до соціальних та культурних контекстів, а не до способів, у які індивідуальні свідомості (*individual minds*) сприймають та конструюють цей контекст” [4, с. 29]. Адже соціальний контекст може бути однаковий як у випадку, коли конструюється нова соціальна реальність, так і у випадку, коли вона не змінюється. Отже, джерело розвитку історії слід убачати не стільки у контексті *common sense* (хоч, без сумніву, це є надзвичайно важливим), скільки у здатностях індивідів до конструювання соціальної реальності.

Ханна Арендт у своїх “Лекціях по політичній філософії Канта” слушно звертає увагу на те, що для Кантової критики здатності до судження є важливим розрізнення між *common sense* та *sensus communis* [10, с. 124-127]. На відміну від *common sense* як “духу спільноти”, *sensus communis* – це “загальне для всіх почуття”, яке є основою порозуміння щодо будь-яких спільних смислів, які можуть характеризувати соціальний лад певної спільноти. За Кантом, під *sensus communis* слід розуміти “ідею загального для всіх



почуття, тобто здатності виносити судження, яка у своїй рефлексії подумки (a priori) бере до уваги спосіб представлення кожного іншого [...] це відбувається тому, що ми у своєму судженні рахуємось не стільки з дійсними, скільки лише з можливими судженнями інших і ставимо себе на місце кожного іншого” [13, с. 377]. Отже, навіть у рамках *common sense* міститься потенціал виходу за його власні межі, оскільки, по суті, він є можливим, лише тоді, коли індивід здатний поставити себе на місце іншого, уявити логіку дій останнього, з одного боку, перебуваючи неначебто на його місці, а з іншого – зберігаючи певну дистанцію, яка уможливило безсторонній розгляд і є достатньою для оцінки. Іншими словами, можна сказати, що *common sense* є завжди справою судження. Традиція лише “полегшує” тягар судження, проте жодним чином не скасовує його. Це пояснює як можливість бути критичним до власної традиції, так і існування власне *common sense*.

Більше того, слід зазначити, що, за Арндт, судження актуалізується тоді, коли ми маємо справу з партикулярним. Судження – це мислення партикулярного, яке протилежне до мислення як підведення окремішнього під всезагальне. Тобто судження не є “поглядом нізвідки”, проти якого виступають прихильники контекстуалізму, навпаки – це “погляд зсередини”. Однак це не просто приватна гадка, а погляд на світ. Судження потребує аудиторії інших суб’єктів, які виносять судження, тому публічність є необхідною умовою для здійснення здатності до судження. У цьому Арндт також наслідує Канта, для якого акт судження завжди передбачає необхідність повідомити про себе іншим. Проте обшир аудиторії, яка належить до цієї публічності, не може бути обмеженим лише “спільними смислами спільноти”. У своїй іншій роботі “Ейхман у Іерусалимі”, що присвячена проблемі банальності зла, Арндт акцентує увагу на тому, що сам собою соціальний контекст не може бути гідним виправданням, він потребує судження. “Аргумент на кшталт “ми можемо виносити судження тільки там, де ми присутні і самі беремо участь” видається слухним для всіх і завжди, проте очевидним є інше: якби це було так, то ані відновлення справедливості, ані написання історії не були би можливими [...] Справедливість, а не милосердя – справа судження” [1, с. 295-296]. Отже, розум, так само як і справедливість, не можуть бути зумовленими одними лиш звичаями та звичками, які диктує “невидима рука” традиції та соціального контексту. Без здатності до судження неможливий сам контекст, соціальність та історія.



На жаль, більш детальний аналіз здатності до судження виходить за межі завдань цієї статті. Зв'язки між універсальним та судженням потребують окремого дослідження. Зрештою, сама Ханна Арендт не встигла закінчити свою роботу над теорією судження. Після її смерті залишились лиш натяки на те, якою ця концепція могла б бути. Однак доволі формальний, кантіанський характер аналізу здатності до судження, здійснений Арендт, має вагомні практичні наслідки. Як слушно зауважує Юрген Габермас, “повторне відкриття Кантового терміна *Urteilskraft*, яке здійснила Арендт, – це відкриття фундаментальної ваги” [3, с. 130], яке вказує напрям пошуків універсальних структур розуму, які уможливають порозуміння, що не зумовлене партикулярними, прагматичними чи етичними практиками.

Із викладеного вище матеріалу можна зробити висновок, що посилення на партикулярні “спільні смисли спільноти” як основу соціальності та справедливості неможливі без прояснення цих смислів та універсальних структур розуму, які їх уможливають.

Особливо цікавим видається розгляд здатності до судження у політичному вимірі. Часто політику розуміють лише як сферу боротьби за владу, процес покладання та здійснення політичних цілей. Проте, за Арендт, політика має розглядатись ширше: це світ соціальних явищ, у якому можливе цілепокладання та здійснення телосу спільноти. Тому розгляд здатності до судження не повинен бути обмеженим сферою висунення аргументів “за” чи “проти” певних цілей. Завдяки судженню можлива політика як така, а отже, соціум і людина як “політична істота”.

**Перспектива глобального публічного розуму.** Судження є завжди публічною, а не приватною справою, тому публічність є своєрідною гарантією єдності розумного та справедливого у політичному житті суспільства. У такому разі традиція жодним чином не може стати на заваді публічному застосуванню розуму, оскільки, заперечуючи це, вона заперечує сама себе. Це, у свою чергу, відкриває горизонт для концепцій глобального публічного розуму та справедливості, які, з одного боку, непідвладні обмеженням традиції, а з іншого – уникають закидів у беззмістовності.

На відміну від справедливості, несправедливість доволі легко ідентифікувати, оскільки люди реагують на неї дуже бурхливо, даючи волю всім своїм почуттям та пристрастям. Це відбувається природно, а не тільки для того, щоб бути більш переконливим у процесі обговорення проблеми. Глобальний публічний розум

може стати критичною інстанцією, котра перевірятиме валідність таких сентиментів. Проте справою глобального публічного розуму має бути не тільки оцінка вимог щодо визнання несправедливості, але й пошук аргументів та конструювання за їх допомогою пропозицій, які здатні бути переконливими для всіх і спонукати до дії.

Справедливість, за визначенням, має охоплювати та певним чином порівнювати між собою усе розмаїття безсторонніх та заангажованих суджень щодо її предмету. Тому рішення публічного розуму не мають бути просто інструментальними (тобто такими, які мають на меті вирішення певної проблеми), вони набувають своєї зобов'язувальної сили лише тоді, коли здатні пройти критичне горнило публічного обговорення. Запорукою об'єктивності результатів такого обговорення і є публічний характер такого розуму, а не певний аксіоматичний критерій істинності, якому вони мають відповідати.

Під цим кутом зору глобальний публічний розум є швидше конструктивним, а не конвенційним. Звісно, існує спокуса редукувати питання справедливості до проблеми обґрунтування певної цінності (наприклад, до цінності цілісності соціального життя спільноти, як це роблять комунітаристи), яка здатна охопити усі інші цінності або, принаймні, стати фундаментом певної ієрархії цінностей. Однак глобальний публічний розум не здатен до такої редукації. Це зумовлено в першу чергу тим, що його об'єктивність забезпечується визнанням аргументів у публічному дискурсі, який у своїй основі здатний до подолання культурних обмежень.

Слід зазначити, що відсутність чітких обмежень призводитиме глобальний публічний розум до неможливості вирішити усі проблеми одразу. Проте у багатьох випадках це цілком придатна концепція, що слугуватиме за відправну точку у міркуваннях щодо глобальної справедливості. Цю ситуацію не варто розглядати в термінах “прокляття чи благословення”. Очевидно, що сподівання на глобальну державу (чи будь-яку іншу форму перерозподілу повноважень примусу у напрямку від національних до наднаціональних інститутів) не є виправданими без реалізації концепту глобального публічного розуму. Тому дослідження в царині глобальної справедливості мають розпочинатись не з пошуку формули глобальної держави, а з аналізу здатностей та обмежень глобального публічного розуму.

**Література:**

1. Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil / Hannah Arendt. – New York: Viking Press, 1965. – 344 p.
2. Bell D. Communitarianism and its Critics / Daniel Bell. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 256 p.
3. Habermas J. On the German-Jewish Heritage / Jurgen Habermas // Telos. – 1980. – №44. – p. 130-131.
4. Hunt L. Inventing Human Rights. A History / Lynn Avery Hunt. – W. W. Norton & Co, 2007. – 272 p.
5. Nagel T. The View From Nowhere / Thomas Nagel. – Oxford University Press, 1989. – 244 p.
6. Rawls J. Political Liberalism / John Rawls. – 2-nd ed. – New York: Columbia University Press, 1996. – 434 p.
7. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice / Michael J. Sandel. – 2-nd ed. – Cambridge University Press, 1998. – 231 p.
8. Walzer M. Nation and Universe / Michael Walzer // Principles and Political Order [eds. B. Haddock, P. Roberts and P. Sutch]. – London: Routledge, 2006. – p. 10-41.
9. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality / Michael Walzer. – New York: Basic Books, 1983. – 345 p.
10. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Ханна Арендт; пер. с англ. А. Глухова. – СПб: Наука, 2011. – 303 с.
11. Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 333 с.
12. Ермоленко А. Этика ответственности и социальное бытие человека. Современная немецкая практическая философия. – К.: Наукова думка, 1994. – 198 с.
13. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант // Собрание сочинений в 4-х т. [под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга]. – М.: “Издательская фирма АО Камі”, 1994. – Т. 4. – 487 с.
14. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 279 с.
15. Хайек Ф. фон. Мираж социальной справедливости / Фридрих фон Хайек // Право, законодательство и свобода. – М.: ИРИСЭН, 2006. – С. 169-171.

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