

**Новітні дискурси «суспільної угоди»: Е. Тугендгат.**

Усов Д.В., канд.філос.наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних та соціальних наук Черкаської академії пожежної безпеки ім. Героїв Чорнобиля МНС України

*Предметом дослідження статті стали основні поняття та принципи критичного осягнення теорії «суспільної угоди» Е. Тугендгатом та його місце в проблемному полі сучасної політичної філософії. З'ясовано також зв'язок та відмінність між теоріями суспільної угоди Е.Тугендгата та Д. Г'юма.*

**Ключові слова:** права людини, людська гідність, суспільна угода, згода, природний стан, суспільний стан, соціальна справедливість.

Глибокі трансформації та кризові явища сучасного суспільства знову і знову актуалізують осмислення місця і ролі суспільної угоди в сучасному соціумі. Особливої актуальності її новітні, часто критичні, спрямовані на розуміння евристичного сенсу та меж сучасного контрактуалізму набувають для країн пострадянського простору, які прагнуть розбудови своїх держав як правових та демократичних. А демократія, принаймні найістотнішому її визначенні, це не що інше як влада, заснована на суспільній угоді. До того ж, все більш настійною стає прагнення поєднати емпіричний та нормативний виміри сучасної соціальної та політичної філософії і відшукати відповідь на запитання: як гідно вийти з описаного свого часу Т.Гобсом стану «війни всіх проти всіх» та знецінення, заснованих на свободі та мужності, моральних чеснот, соціальної справедливості загалом?

Безумовно, що наявність спільного інтересу та заснована на взаємній довірі згода допоможе людям (краще будь-якого контракту) діяти злагоджено для досягнення спільної мети. І для того, щоб залишитися в просторі справедливості та моралі, потрібно звільнитися від формальних угод, замінити їх угодами реальними. Саме цієї думки дійшов Ю.Габермас в його відомих студіях в політичній теорії. Перш ніж викласти суть його міркувань, зауважимо, що вони ви оформилися в межах плідної суперечки з одним із останніх класиків сучасної німецької філософії Е. Тугендгатом, творчість якого, саме через її соціально-філософську та метафізичну значущість

потребує не простих згадок, а всебічної пильної уваги, яка лише розпочинається у вітчизняній філософії, на відміну від філософії західної, передусім німецької. Осмисленню основних понять та принципів критичного осягнення теорії суспільної угоди Е.Тугендгатом, а також порівнянню його метафізичних дискурсів з роздумами Дж.Ролза та Д.Г'юма і є **предметом** даної статті. Численні розвідки західних колег, особливо в царині соціальної та політичної філософії, філософії права та моралі, осмислення природи та меж теорії «суспільної угоди» (уособлених іменами Ш. Гозепата, Ю.Габермаса, А.Гонета, О.Гьофе, П.Колера, Г.Ломана, Р.Форста) неможливо уявити поза посиланнями на вже класичні «Лекції з етики» Е. Тугендгата, його роздумів про владу, справедливість, рівність та права людини. Вся його творчість спрямована на доведення вже започаткованої Д. Г'юмом та висловленої в класичній формі Ю.Габермасом ідеї про те, що «складні суспільства не можуть утримувати своєї цілісності завдяки самим лише почуттям, які подібно до почуттів симпатії та довіри спрямовані на ближню сферу. Моральне ставлення до чужих вимагає «штучних» чеснот, передовсім – налаштованості на справедливість» [1,24]. А, по-друге, що «контрактуалізм зі самого початку послаблює аспект солідарності, оскільки він безпосередньо пов'язує питання про нормативне обґрунтування системи справедливості з інтересами окремих людей, переорієнтовуючи при цьому мораль з обов'язків на права» [1, 25].

Відповідаючи на запитання про те чому ми мусимо підпорядковувати свою поведінку, зрештою, своє життя системі моральних норм та цінностей правил, Тугендгат стверджує, що мораль – це вільна нормативна система, а приналежна до моральної спільноти людина вільно визнає цю систему взаємних санкцій, за впевненості, що й інші роблять те саме. То ж справжня справедливість ґрунтується на взаємозв'язку прав та обов'язків, повазі до них, що є істотнішим за конвенційне чи примусове визнання суспільних норм та цінностей. Розмірковуючи далі над проблемою справедливого

розподілу, Тугендгат конкретизує свої роздуми в тезі про те, що первинність рівності стосується не якоїсь особливої моралі, а моралі загалом, є істотним для останньої. Адже мораль – це така нормативна система, яка ґрунтується не на насильстві та покараннях, а є внутрішньо визнаною: «кожен член моральної спільноти добровільно визнає взаємні внутрішні санкції» [2, 15]. Сучасні філософи пропонують різні підходи до проблеми обґрунтування моральних норм – одні міркують так, неначе такого обґрунтування не існує, а інші, як Габермас, стверджують, що воно чимось схоже на обґрунтування висловлювань. Тугендгат же вважає: коли ми говоримо про обґрунтування норм, то це найбільше схоже на обґрунтування вчинків, через вмотивованість останніх. Більше того, саме у вчинках найвиразніше проявляються засвоєні норми чи моральні принципи, яким людина добровільно підпорядковується. Коли ж ми говоримо про мотиви не лише індивідуальних, але й колективних вчинків, то саме на порушення цих норм ми реагуємо обуренням чи чуттям провини. Е.Тугендгат, як Ч.Тейлор, наголошує на принципово інтерсуб'єктивному характері морального чуття: «Моральні чуття – обурення, гнів, чуття провини – втрачають свій сенс, коли немає впевненості в тому, що й інші люди (члени моральної спільноти) поділяють їх» [2, 16]. А ідея справедливості примушує нас запитувати про значення для неї рівності, адже розподіл мусить бути рівним, якщо не існує підстав для іншого підходу. Саме пошуки засад справедливого рівного розподілу своєю чергою актуалізує запитання про особливу роль рівності та її межі і царині справедливості, яка для Тугендгата в даному випадку є синонімом моралі.

Обстоюючи права людини як моральні права, Е. Тугендгат акцентує увагу передусім не на договірному (хоча, безумовно, його визнає), а на екзистенційному вимірі справедливості. Саме йому належить теза про те, що сором та провини є свідченнями несправедливої поведінки. Наголошуючи на персональному вимірі справедливості, Тугендгат не просто продовжує

відому ідею Аристотеля про основні людські чесноти, він прагне витлумачити справедливість як спосіб здійснення людського буття в його персональному та суспільному вимірах та втілення не стільки правового, скільки морального обов'язку. Через те, що в сучасній філософії моралі можна виокремити два річища – мораль контрактуалізму і мораль співчуття, що сягає Шопенгауера, то може нам варто розраховувати на останню? Проте, аналізуючи й мораль співчуття, Тугендгат робить висновок: «проблема полягає не в тому, що контрактуалізм не може пояснити природу морального припису чи обов'язку, а в тому, що ні в контрактуалізмі, ні в іншій моральній філософії немає понять для розуміння морального припису» [2, 19]. Тугендгат доводить, що без взаємного обґрунтування, тобто без визнання членів моральної спільноти в якості принципово рівних, не існує можливості для розвитку морального чуття та чуття справедливості. На його думку, мораль – це система взаємних вимог, котрі мусять бути взаємно обґрунтовані: на засадах інтересів всіх членів моральної спільноти. У такий спосіб і обґрунтовується рівність всіх приналежних до цієї спільноти: бо йдеться про обґрунтування моральних приписів не лише для мене, а про взаємне обґрунтування, коли всі разом створюють систему регулювань, яка обмежує свободу кожного, але людяним та демократичним шляхом через обмеження свободи інших індивідів. Незважаючи на присутність в цих тезах контрактуалістської складової, Тугендгат наголошує на відмінності свого бачення від звичайного контрактуалізму: мораль є взаємообґрунтованою і тому мусить бути доброю для всіх. Тоді, коли контрактуалізм зазвичай вважає, що краще, навіть вигідніше, брати участь в угоді, дотримуватися її, Тугендгат доповнює контрактуалістську складову своєї теорії справедливості зверненням до аналізу меж означеної складової, що тісно пов'язано з проблемою влади та її легітимності.

Зауважимо також, що роздуми Тугендгата над місцем та роллю суспільної угоди в обґрунтуванні справедливості тісно пов'язані і з

проблемою обґрунтування прав людини та тезою (яка так імпонує багатьом його колегам та послідовникам) про відкритість тієї чи іншої спільноти не лише для своїх, але й для інших та чужих. В інтерпретації ж Е.Тугендгатом універсальної природи прав людини останні постають як складова сучасних уявлень про легітимність, що свідчить про органічний зв'язок проблеми влади та проблеми справедливості. І це не випадково, адже не лише існування влади людини над людиною, а це більше – її несправедливість з необхідністю тягне за собою питання легітимності цієї влади. Особливе значення це питання має для підвладної сторони, яка завжди, часто болісно мусить обирати: визнавати владу лише через властиву останній систему зовнішніх примусів та санкцій (що робить саму владу вкрай нестабільною), або приймати встановлені останньою правила та способи поведінки в якості власних керівних принцип. У традиційних суспільствах джерелом легітимності постає традиція. Але по мірі модерного «розчаклування» світу, традиційні форми легітимації втрачають свою переконливість і єдиним джерелом, з якого влада може отримати власну легітимність та самолегітимність, стають інтереси окремих індивідів. Зникають підстави вважати, що одні індивіди мають більшу «цінність», порівняно з іншими, а тому більшою мірою заслуговують на владу. Виникає необхідність рівного врахування інтересів всіх, а значить, ці «всі» наділяються правами на захист своїх інтересів, у тому числі і на їх політичну репрезентацію через ідею та принцип суспільної угоди. Проте, послідовно розмірковуючи далі, Е.Тугендгат вказує на обмеженість заснованого лише на принципах контрактualізму, розуміння свободи та справедливості. І насправді, витлумачуючи ідею контракту як уявлення про суспільний устрій людей, спроможних до його укладання, ми мусимо не забувати про те, «що людина може скористатися свободою, вільним простором для дій за наявності певних фундаментальних передумов, які становлять ще фундаментальніші інтереси» [3, 53], тобто будуть ще істотнішими за право на

свободу. Розмисли Е.Тугендгата є методологічно значущими саме в цьому контексті – контексті обґрунтування легітимації, справедливості чи несправедливості влади одних людей над іншими. Інтерпретуючи ідею контракту як уявлення про соціальний устрій людей, спроможних укласти угоду та доходити згоди, не варто забувати про декілька принципово важливих обставин. По-перше, що справедливий суспільний лад не може будуватися лише на підставі внеску його громадян в контракт. По-друге, (і на цьому варто наголосити окремо, як на тому, яка багато що прояснює в новітніх суперечках лібералізму та розмаїтих його критиків та окреслює відмінність в розумінні «природного стану», «первісної позиції» Дж.Ролзом та Е.Тугендгатом) причина, через яку гіпотетичний природний стан і заснований на ньому контракт є невдалим тому, що він стосується лише спроможних забезпечити себе дорослих та здорових людей. І насамкінець, ми мусимо тлумачити висхідну ситуацію як ситуацію необхідності виходу навіть за межі «позитивної свободи» та створення для кожного індивіда (і лише тоді суспільство може називатися справедливим) по-справжньому вільного простору для життя та розвитку.

Е.Тугендгат також вважає, що та чи інша норма є виправданою, коли вона однаково добра для всіх, кого вона стосується, а також наголошує на істотній значущості таких внутрішніх санкцій проти несправедливості, як обурення, провина та моральний сором. Більше того, саме моральні уявлення він вважає «джерелом» інституційної соціальної справедливості. Таким чином, сказане Тугендгатом дає підстави зробити висновок, якого дотримується і Дж.Ролз – тільки на засадах існування в усіх громадян, а також і їх правителів чуття справедливості можлива розбудова справедливого суспільства на інституційному рівні. В протилежному випадку навіть зовнішній острах перед покаранням, так звані зовнішні санкції не стануть на заваді несправедливих дій. Лише взаємна повага може

перешкодити агресивній, чи байдужої, егоїстичній поведінці людей та породити не лише солідарність та співробітництво, але й справедливість.

Щодо приналежності означених роздумів до сучасних дискусій про можливість обґрунтування моральних норм та прав людини, зауважимо, що лібералізм, акцентуючи увагу на ідеї свободи та соціальної рівності на моральному характері основних прав людини. Обґрунтуванням цього слугує розуміння людини як раціональної істоти, здатної дистанціюватися від особливих «життєвих світів» та раціонально обирати власні способи та стилі життя. Через це пріоритетним правом людини є право на свободу, підкріплене різноманітними соціальними правами, що уможливлюють його реальне здійснення. Повага до основних свобод людини є повагою до її автономної сутності, яка не залежить від громадянства і маніфестує себе, так би мовити, «до» різноманітних соціальних інтеграцій.

Комунітаризм вперто критикує таке щонайменше «слабке» розуміння природи людини та її прав. Наприклад, згідно з М.Волцером та М.Сенделом, ліберальна політична антропологія прав хибно базується на гіпотетичному досвіді абстрактних чоловіків та жінок, громадян абстрактної, ідеальної держави. Проте права людини це, насамперед, права громадянина, пов'язані з реальним колективним політичним та життєвим досвідом відповідної спільноти, в якій людина завжди вкорінена. Здатність абстрагуватися від цього досвіду дуже обмежена, іноді навіть неможлива.

Звертаючись, разом з Е.Тугендгатом, до класичних версій теорії суспільної угоди о особі Т.Гобса, Ж.Ж.Русо та Дж.Лока, варто пригадати і їх опонентів. Реконструкція роздумів Д.Г'юма в контексті новітніх критичних інтерпретацій ідеї суспільної угоди є досить плідною. Відомі лекції з «Історії політичної філософії» Дж.Ролза є тому яскравим прикладом. Дж.Ролз розпочинає аналіз творчості Д.Г'юма [4, 243-285] з розуміння обмеженості тлумачення ним теорії суспільної угоди на засадах

утилітаризму, який узалежнює засновані на справедливості права від розрахунку суспільних інтересів.

Як же осмислює Д.Г'юм ідею про засновану на природній рівності людей їх моральну рівність, а також про те, що суспільство саме таких людей може називатися справедливим хоча б тому, що кожен його індивід має можливість стати не засобом для іншого, а вільним учасником суспільної угоди, яка й зобов'язує державу не просто верховодити чи панувати на свій егоїстичний розсуд, а убезпечувати головне (покладене на неї через суспільну угоду) – дотримання основних природних та соціальних прав людини.

Йдеться також і про можливість аж надто сучасного осмислення (крізь призму суспільної угоди) й ролі правителя, щодо якої Д.Г'юм зазначав, що життя та власність мусять охороняти не правителі, а загальні, обов'язкові для всіх закони. Він вважав дещо наївними розмисли про те, що владні структури встановлюються лише шляхом згоди. На його думку, обов'язковість суспільних приписів можливо й мала спочатку договірну природу, проте згодом поступово втрачає її, здобуваючи самостійної, незалежної від домовленостей сили. Головне ж проти чого постійно застерігає Г'юм – небезпека встановлення необмеженої влади правителя, та наполягає – лише на засадах загальних та обов'язкових для всіх законів можна оберігати життя та власність кожної людини. Саме ця (полемічно спрямована проти Гобса) ідея верховенства права над легітимованою волею правителя і була згодом послідовно осмислена Русо.

Завдяки Русо тема суспільної угоди стала всесвітньовідомою європейською ідеєю. Він, слідом за Гобсом та Локом, наголосив на тому, що саме суспільна угода є принциповою засадою усякого політичного устрою. Таким чином, послідовна реконструкція ідей про суспільну угоду надає можливість пошуку адекватної відповіді на одне із основних питань сучасної політичної філософії: який примус, яке обмеження свободи може вважатися

справедливим і де ми мусимо шукати справедливої, легітимної підстави тих кайданів, які повсюди обтяжують людину?

Якщо Гобс схиляється до переваг політичного ладу та «царства земного», Г'юм тяжіє до внутрішнього морального закону, що актуалізує його роздуми в контексті новітніх критичних дискурсів суспільної угоди (Е.Тугендгат, Дж.Грей, Е.Макінтайр та ін.) та конвенційного тлумачення природи та сутності моралі. І якщо острах хаосу є (за Гобсом) засадою переходу від стану природного до стану соціального, то на які причини такого переходу вказує Г'юм? Ажде він також виходив з того, що люди починають активно діяти не через симпатію, а через власний інтерес. В «Трактаті про людську природу» Г'юма віднайдемо послідовну логіку означених міркувань з властивим британським просвітникам опертям здоровий глузд, як засади співзвучної суспільним проблемам моральної філософії. Тоді як І.Кант завжди стверджував, що основою морального зобов'язання є не природа людини і спосіб її життя, а розум: закон є моральним зобов'язанням для кожного, кому властиві розум та воля, Г'юм розпочинає свої роздуми з прояснення моральних ідей, які не спираються на розум. Він наполягає, що розум неспроможний визначити чесноту чи ваду, адже оцінка – не головна перевага розуму, який лише допомагає в нашій оцінці людських рис та поведінки, вказуючи на їх наслідки. То ж опертя не на розум, а на здоровий глузд породжує суспільство та консенсус його громадян, а також стає підставою для критики теорії суспільної угоди. Особливо відверто про це йдеться в міркуваннях Г'юма про роль людської природи в конструюванні суспільного буття людини на засадах згоди, зазвичай прийнятої поведінки, а не формального контракту. Він чітко окреслює відмінність свого дискурсу згоди від теорії суспільного договору Гобса: якщо окремі члени суспільства доходять згоди для мирного користування власними надбаннями, то їм не бракує такої конструкції як суспільний договір.

Метою ж згоди людей є спокійне користування своїми надбаннями і підживлюється вона не острахом, як вважав Гобс, а симпатією та розважливістю, схожою на поведінку веслярів у човні. Тому йдеться про дії, засновані на припущенні, що аналогічні, вигідні мені дії іншої людини, слугують і її власним інтересам. «Ця угода не має характеру *обіцянки*; бо згодом ми побачимо, що самі обіцянки виникають з домовленостей між людьми. Це не що інше, як загальне відчуття суспільного інтересу; усі члени суспільства висловлюють це відчуття один одному, і воно змушує їх підкоряти свою поведінку певним правилам. Я бачу, що мені вигідно визнавати за іншою людиною право володіння її власністю *за умови*, що вона робитиме те саме стосовно мене. Вона відчуває, що теж зацікавлена так само регулювати свою поведінку. Коли це спільне розуміння вигоди висловлюється взаємно і зрозуміле для обох, воно спричиняє відповідні рішення і поведінку. І це можна по праву назвати угодою або домовленістю між нами, хоча й укладається вона без посередництва обіцянки; оскільки дії кожного з нас мають відношення до дій інших людей і ми їх робимо, припускаючи, що й інші повинні щось зробити» [4,445]. Тобто наявність спільного інтересу та заснована на взаємній довірі угода допоможе людям (краще будь-якого контракту) діяти злагоджено для досягнення спільної мети. За Гюмом, на відміну від Е.Тугендгата, для того, щоб залишитися в просторі справедливості та моралі, потрібно звільнитися від формальних угод, замінити їх угодами реальними.

До того ж, на думку Г'юма, зникає, ціла низка складностей та суперечностей, пов'язаних із дотриманнями взаємних обіцянок, коли обов'язковість дотримання оцінок розглядати як зручний та розважливий винахід людей, який вкорінено в суспільних інтересах. Самі ж зобов'язання виконуються людьми через поєднання в них і морального чуття і інтересу: через властиву, по домовленості з іншими людьми, нашим обіцянкам моральної зобов'язувальності, ми схильні виконувати їх. «Можна сказати,

що моя повага до справедливості і зневага до підлості та ницості є для мене достатньою причиною, якщо мені властива хоча б якась чесність або ж почуття обов'язку. І така відповідь, без сумніву, є правильною і достатньою для людини і цивілізованого суспільства, вихованої відповідно до правил зобов'язання та обов'язку» [5, 428]. Адже «існують такі чесноти, які породжують задоволення та схвалення через свою штучність чи вигаданість в силу різних обставин та потреб людства. Я вважаю, що до цього виду належить *справедливість*» (*Там само*). А через те, що головним мотивом, який спонукає людей виконувати обіцянки є зобов'язання, то саме в них поєднується як моральне чуття так і інтерес. Сказане вище дає можливість зробити **висновок** про те, що вже в роздумах Г'юма, йдеться як про домовленості громадян між собою, так і про взаємини громадян та держави, які можуть бути легітимними лише на засадах добровільної згоди усіх громадян визнавати існуючу владу. Саме в справедливості поєднується власний та суспільний інтерес, тому діяти справедливо – це означає діяти на свою користь і на благо всіх членів суспільства. І лише тоді, коли держава виконує свої обов'язки, спрямовані на розширення меж справедливості та координацію соціальних взаємин, вона є не лише ефективною, але й легітимною. А цінність досвіду критичного осягнення засад контрактуалізму полягає передусім в пошуках такого способу соціальних взаємин, коли окрема людина і в царині соціального буття, підпорядковувалась би як інституціям, так і собі самій.

### **Література**

1. *Габермас Ю.* Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006. – 416 с.
2. Tugendhat E. Das Problem einer autonomen Moral // Ernst Tugendhats Ethik. Einwaende und Erwiderungen. – Muenchen, 2006. – S. 13-31.
3. Тугендгат Е. Спір про права людини // Філософія прав людини, Київ, 2008. – С.48-59.
4. Rawls J. Geschichte der politischen Philosophie. – Frankfurt am Main, 2008. – 671 S. В «Історії моральної філософії» Ролз звертається до Г'юмового поняття «конвенція», як здатного втілити та висловити інтереси спільноти.

Див.: Rawls J. Geschichte der Moralphilosophie. – Frankfurt am Main, 2002. – S.98-107.

5. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі . – К., 2003. – 552 с.

### **Новейшие дискурсы «общественного договора»: Э.Тугендгат.**

Усов Д.В.

Предметом исследования статьи стали основные понятия и принципы критического осмысления теории «общественного договора» Э.Тугендгатом и ее место в проблемном поле современной политической философии. Уяснено также связь и отличие теорий общественного договора Э.Тугендгата и Д.Юма.

**Ключевые слова:** права человека, человеческое достоинство, общественный договор, согласие, естественное состояние, общественное состояние, социальная справедливость.

### **E.Tugendhat's: the discourse of Moderniti Social Contract Idea.**

Usov D.W.

The subject of the article is to highlight the basic conception and principles of E.Tugendhat's critique understanding theory of the Social Contract as well as its role in the contemporary political philosophy. It is going to clarify closeness and difference between the social contract theories of both Tugendhat's and Hume's.

**Key words** are: human rights, human dignity, social contract, convention, natural condition, civil condition, sozial justice.