

УДК 316.286 (045)

М.А. Абисова

## СИНТЕЗ ЛІБЕРАЛЬНИХ ТА КОМУНІТАРИСТСЬКИХ ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЙ В ЕТИЦІ ДИСКУРСУ Ю. ГАБЕРМАСА

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

**Анотація.** Стаття присвячена аналізу етики дискурсу Ю. Габермаса як спробі подолання концептуальної обмеженості ліберальної та комунітаристської філософських течій у рамках дискусії про моральні засади сучасного суспільства.

**Ключові слова:** лібералізм, комунітаризм, етика дискурсу, консенсус

### Актуальність

Важливою особливістю нинішньої епохи є скепсис щодо можливості публічного обговорення фундаментальних питань, до числа яких належить і питання природи суспільних цінностей. Таке скептичне ставлення, з одного боку, обумовлене зростанням культурних суперечностей у життєвих просторах, в яких, із різних причин, змушені співіснувати індивіди та групи з відмінним набором ціннісних стереотипів, а з іншого, – деградацією традиційних чеснот всередині більш-менш гомогенних соціальних груп, що проявляється в ослабленні довіри між людьми, вихолощуванні змісту таких моральних чеснот, як чесність, шляхетність, безкорисливість, самовідданість. Звернення до спадщини німецького філософа Ю. Габермаса, який прагне захистити культурне різноманіття сучасного суспільства при збереженні поваги до окремого індивіда, набуває великого практичного значення.

### Постановка проблеми

Мета статті полягає в аналізі концепції етики дискурсу Ю. Габермаса крізь призму дискусії представників комунітаристської та ліберальної філософських течій.

### Ступінь розробки проблеми

У філософській літературі аналізу різних аспектів дискусії лібералів та комунітаристів присвячені роботи Г. Майєра, Т. Рокмора, І. Шапіро, В. Власової, Л. Макеевої, Г. Пирогова, А. Прокоф'єва, В. Федотової, С. Чукіна. Аналіз комунікативної концепції Ю. Габермаса проведено у дослідженнях вітчизняних авторів (А. Дахній, А. Єрмоленко, Р. Зимовець, В. Малахов, Л. Озадовська, Ю. Романенко, Л. Ситниченко, А. Фінько); російських науковців (Б. Марков, Д. Меркулова, І. Фарман, В. Фурс, С. Чукін та ін.).

### Основна частина

Західна соціально-філософська думка кінця ХХ ст. розвивалася під знаком численних дискусій, в центрі яких перебувала проблема моральних засад сучасних демократичних суспільств. У першу чергу, мова йшла про те, чи пов'язана демократія з певною ідеєю блага або всі нормативні питання у демократичних суспільствах мають переадресовуватися у сферу приватного життя. У більш широкому сенсі у центрі суперечки опинилася проблема цінностей культурної спільноти.

Початком дискусії вважається вихід у 1971 році «Теорії справедливості» Дж. Ролза, у якій автор намагається на новому теоретичному рівні переосмислити теорію суспільної угоди, наголошуючи на тому, що добре впорядкований соціальний лад передбачає не лише забезпечення блага для кожного,

а й відповідність загальним принципам справедливості, які: а) поділяє кожен, будучи при цьому впевненим, що їх дотримання є обов'язковим для усіх; б) реалізуються базовими соціальними інститутами.

Приймаючи деонтологічну настанову, Дж. Ролз стверджує, що його теорія є ідеально-типичним випадком і не може бути розглянута як сума конкретних поглядів та міркувань щодо питань справедливості, якими послуговуються окремі суб'єкти. Мислитель здійснює спробу раціонального обґрунтування принципів справедливості, однаковою мірою прийнятних для всіх у так званій вихідній ситуації. Мова йде про теоретично змодельовану ситуацію, у межах якої автономно діючі суб'єкти опиняються перед вибором принципів справедливого співжиття. Умовою того, що обрані принципи не слугуватимуть реалізації інтересів окремих груп чи осіб, є «завіса незнання», що приховує від учасників зміст концепцій блага, на які вони орієнтуються, їхній соціальний статус, уподобання і таке інше. З погляду Дж. Ролза, відсутність подібних знань уможливить досягнення рішень, які однаковою мірою відобразатимуть інтереси усіх, оскільки, не знаючи власної концепції блага, місця у соціальній ієрархії, кожен орієнтуватиметься на максимізацію соціальних благ.

Вимозі симетричного розподілу ролей між суб'єктами суспільно-політичного процесу, згідно із задумом мислителя, відповідають два наступні принципи справедливості, пріоритетність реалізації яких відображає послідовність їхнього викладу:

- кожна людина повинна мати однакові права стосовно найбільшій схемі однакових основних свобод, сумісних із подібними схемами свобод для інших;

- соціальні і економічні нерівності мають бути влаштовані так, щоб: (а) від них можна було б розумно очікувати переваг для всіх, і (б) доступ до положень та посад був би відкритий усім [4].

Основним принципом демократії Дж. Ролз називає практику «публічного застосування розуму». Публічний розум, на думку Дж. Ролза: 1) розум громадськості, розум рівних громадян; 2) має бути спрямований на забезпечення принципів справедливості та блага всього суспільства; 3) за своєю суттю публічний, а звідси, й ідеали та принципи суспільної справедливості мають виражатися публічно.

Політичну владу, що має статус ліберальної легітимності, він розуміє як колективне волевиявлення рівних та вільних громадян, яке передбачає згоду всіх громадян щодо принципів та ідеалів. Дж. Ролз вводить додаткову моральну вимогу – громадський обов'язок як важливу парадигму духовного та політичного розвитку суспільства. Ця вимога забезпечує

втілення у життя фундаментальних цінностей суспільної справедливості: рівність політичних та громадянських свобод, життєвих шансів; економічна взаємодія; загальне благо. Зрештою, ідеал публічного застосування розуму націлений на те, щоб громадяни брали участь в обговоренні основних суспільних проблем, щоб кожний розумів прийняту концепцію соціальної справедливості.

Дж. Ролз наголошує, що соціальне та економічне становище індивідів у рамках суспільної угоди має гарантувати найбільшу вигоду найменш забезпеченим, а всі інститути та високі позиції в суспільстві мають бути відкритими для кожного за умови чесно-го дотримання рівності можливостей. При цьому максимум не зводиться до мінімуму, тобто максимальні блага має отримувати не мінімальна, а максимальна кількість індивідів. Справедливе вирішення проблеми співвідношення свободи і рівності Дж. Ролз вбачає у «максиміні», тобто у безперервному зростанні мінімуму благ, якими володіють особи, що займають місце в основі статусної піраміди.

Принципи та ідеї, запропоновані Дж. Ролзом у його новому варіанті суспільної угоди, базуються на засадах раціонального прийняття та егалітаризму, а отже, мають універсальне значення. Теза про універсальний статус моральних принципів викликала цілковите неприйняття з боку комунітаристів. Незважаючи на те, що книга А. Макінтайра «Після чесноти. Дослідження теорії моралі» вийшла роком раніше за роботу М. Сендела «Лібералізм та межі справедливості», дискусію між лібералами та комунітаристами ініціювала саме остання, викликавши до життя термін «комунітаризм» [11, с. 40].

Розбіжність у поглядах, передусім, зумовлена належністю до різних філософських традицій: Дж. Ролз, як і Ю. Габермас, перебуває на позиціях морального універсалізму І. Канта, тоді як комунітаристи у своїх наукових розвідках орієнтуються на Арістотелеву етику доброго життя.

Комунітарист М. Сендел критикує ліберальну теорію пріоритету справедливості над іншими етичними та політичними ідеалами, представленими Дж. Ролзом. Це не означає, що М. Сендел та інші комунітаристи готові релятивізувати справедливість залежно від думки спільноти, оскільки «обмеження, які накладають спільноти, можуть бути обтяжливими» [5, с. 160]. Він віддає належне ліберальному розумінню свободи, що протистоїть політичним теоріям, «які підпорядковують особистість долі, визначеною кастою або класом, положенням або рангом, звичаєм, традицією чи успадкованим статусом» [5, с. 160]. Однак М. Сендел не готовий погодитися із приписуванням справедливості морального пріоритету над іншими цінностями, наприклад, лояльністю спільноти.

Тому можна сказати, що загальною метою М. Сендела є прагнення поєднати визнання моральної ваги спільноти, залишаючи при цьому місце людській свободі. Цю свободу М. Сендел розуміє інакше, ніж ліберали, що трактують її як свободу обирати власні цілі. Його трактування є близьким республіканській традиції, яка вчила, що бути свободним означає брати участь в управлінні політичною спільнотою, яка сама контролює власну долю. Самоуправління в цьому сенсі вимагає політичних спільнот, що контролюють власні долі, і громадян,

які достатньою мірою солідарні з цими спільнотами, щоб думати і діяти в цілях загального блага. Участь громадян у самоврядуванні спільноти є важливою не тільки тому, що вона – одна із соціально значущих цілей індивіда, але й тому, що ця участь виходить в громадянах відповідальність за спільну долю і почуття причетності спільноті, вимагає знання громадських справ і моральних обов'язків.

Звідси, ліберальній концепції абстрактного індивіда, що реалізує свій незалежний від соціальних зв'язків вибір, М. Сендел протиставляє ідею особистості, конституційованої прихильностями, зумовленими соціальною ідентичністю: «Розмірковуючи над вибором, я задаюся питанням не тільки про те, чого я реально хочу, але й про те, ким я насправді є, і це останнє питання виводить мене за межі обліку одних лише бажань і змушує замислитися про свою ідентичність» [4, с. 215]. Прихильності породжують відповідальність стосовно колективного історичного цілого, з яким «Я» ідентифікує себе. Чи мають народи вибачитися за минулі несправедливості? Чи несе покоління відповідальність за справи батьків і дідів? З точки зору ліберального індивідуалізму, не можна брати на себе відповідальність за ті діяння, яких не скоював. Ліберальна концепція «виходить із припущення, що ми, як моральні суб'єкти, – свободні й незалежні особистості, не зв'язані попередніми моральними узами, здатні самостійно обирати свої цілі. Джерелом моральних зобов'язань, що обмежують нас, є не звичаї, не традиції й не успадкований статус, а свободний вибір кожного індивідуума» [5, с. 161]. Очевидно, що концепція ліберального морального індивідуалізму не залишає місця колективній відповідальності.

М. Сендел вважає таку концепцію дефектною, оскільки вона виражає «поквапливу концепцію людської свободи, яка робить нас авторами тих єдиних моральних зобов'язань, які стримують нас» [5, с. 169]. Вада, згідно із М. Сенделом, полягає у самому прагненні знайти нейтральні по відношенню до концепцій блага життя принципи справедливості: «Якщо ми думаємо про себе як про свободних і незалежних особистостей, не пов'язаних моральними узами, які до того ж обрані не нами, то не можемо зрозуміти низку моральних і політичних зобов'язань, які зазвичай визнаємо і навіть цінуємо. У їхньому числі – зобов'язання солідарності та лояльності, історична пам'ять та релігійна віра, тобто моральні вимоги, що виникають із спільнот і традицій, які формують нашу ідентичність» [5, с. 169]. Звідси, теза ліберального індивідуалізму «Я є те, чим я обрав для себе бути» демонструє моральну обмеженість, оскільки минуле продовжує впливати на сьогодення і майбутнє: «Історія мого життя завжди вплетена в історію тих суспільств, з яких я позичаю свою ідентичність. Я народився з минулим, і спроби відсікти себе від цього минулого в стилі індивідуалізму, ведуть до деформації моїх нинішніх відносин» [3, с. 298].

Загальноприйняті моральні інтуїції комунітаристи розглядають у контексті трьох структур (вимірювань) морального життя: перша – наше ставлення до інших людей (наше розуміння їхньої цінності та гідності, нашого обов'язку стосовно них); друга – наші уявлення про гідне людське життя; третя – наше розуміння власної гідності чи статусу. Згідно із

поглядами Ч. Тейлора, «структури забезпечують тло, явне або неявне, для наших моральних суджень, інтуїції або реакцій в будь-якому з трьох вимірів» [6, с. 26]. Знати відповідь на питання «Хто я?» означає розуміти, де я знаходжусь; моя особистість визначена зобов'язаннями та ідентичністю, які забезпечують діапазон значень, в межах яких я можу визначити, що є цінним, а що – ні.

У цьому контексті є зрозумілим, що ліберальна свобода вибору, з точки зору комунітаристів, обертається порожнею, оскільки спроба раціонально перевизначити всі соціальні інститути нічим не зумовлена, – поза соціальних контекстів раціональний індивід не здатний надати перевагу одному життєвому шляху над іншим. Справа в тому, що проживання у суспільстві є необхідною умовою розвитку раціональності або становлення відповідальної, автономної істоти.

Отже, значення будь-яких благ соціально обумовлені, їхня цінність визначається спільнотою у процесі інтерпретації. З цього випливає, що значення благ будуть різними у несхожих суспільствах. Тому претензії на «відкриття» універсальних принципів справедливості є антидемократичними за визначенням. Існує не одна сфера справедливості, для якої можна було б раз і назавжди встановити універсальні принципи, а декілька: в одну сферу входять гроші і ринкові предмети споживання; в іншу – освіта; в третю – охорона здоров'я і т.д. Безглуздо встановлювати рівність (як одну із форм справедливості) у кожній із цих сфер. Набагато важливіше розмежувати ці сфери у такий спосіб, щоб нерівність з однієї сфери не проникала до іншої. Наприклад, ринкова нерівність не має впливати на сферу освіти. У цьому полягає сутність «складної рівності». Однак ця концепція має значення лише для західних суспільств. У несхожих культурних контекстах значущими можуть бути інші принципи справедливості.

Звідси випливає, що моральна аргументація пов'язана із вкоріненими в культурі «загальними розуміннями». Світом моралі є світ повсякденності і «буде краще, якщо ми будемо досліджувати його внутрішні правила, імперативи, угоди та ідеали, ніж усуватися від них у пошуках універсальної та трансцендентної точки зору» [3, с. 152]. Тим самим універсалізму ліберальної думки був протиставлений партикуляризм комунітаристської рефлексії.

Ч. Тейлор висуває спосіб обґрунтування існування цінностей спільнот, виходячи із специфічної природи думки, яка побутує у певному просторі значень. Доступ у цей простір значень здійснюється за допомогою мови. При цьому слід усвідомлювати, що будь-який вираз має сенс тільки у відповідному соціокультурному середовищі. Ч. Тейлор пише, що вираз «витончений» в устах людини епохи неоліту є неможливим, оскільки вона існувала у діапазоні значень, що виключав визначення речей як «витончених». Мова не мала для цього відповідних засобів: «Певна одиниця мови має те значення, яке вона має тільки на тлі всієї мови. Вживання одного слова, відірваного від цього тла, немислимо» [6, с. 12]. Але мова створюється, існує і розвивається за допомогою обмінів, які здійснюються у лінгвістичному співтоваристві. Приблизно те саме можна сказати про соціальні ролі будь-якої людини. Усі дії та

вибори індивідуальні, але здійснюються вони на тлі загальноприйнятих порядків та угод. Тлом, на якому протікає соціальна практика, Ч. Тейлор називає культуру. Людські вчинки, думки, оцінки та уявлення мають певне значення тільки на культурному тлі. Якщо люди розглядають певні речі та відносини як благо, то благом є і культура, яка їх уможливує. Причому це – не індивідуальне, а спільне благо. Спільним є те, що існує не просто для мене чи для вас, але для нас, і визнано таким.

Обґрунтування цінності співтовариства (community) як простору, де формуються людські чесноти, дало можливість представникам комунітаризму заявити про те, що якість суспільного життя має стати предметом публічної дискусії. Це означає, що необхідно відмовитися від принципу неупередженості, політкоректності, нейтральності при обговоренні проблем спільного життя і визнати важливість та цінність певних чеснот у створенні солідарного суспільства.

Втім, позиція комунітаристів, яка пов'язує життя людини із певною концепцією блага, що спрямовує індивідуальні життєві історії до певного телосу, є далеко не завжди настільки переконливою. Одразу постає питання, у який спосіб можливе мирне співіснування спільнот, кожна з яких керується власними імперативами, а тому можуть конфліктувати між собою. На цьому моменті зокрема зосереджується К.-О. Апел, акцентуючи увагу на тому, що комунітаризм не здатний обґрунтувати універсальні регулятиви людської поведінки. «Наслідком такого стану справ стане те, що вони будуть змушені або відмовитися від будь-якого обґрунтування стандарту раціональності чи принципів, або редукувати обґрунтування цього стандарту – наприклад, істинності та нормативної правильності – до партикулярного стандарту раціональності» [1, с. 382]. На думку К.-О. Апеля, труднощі комунітаризму долаються етикою дискурсу, яка звертається не до партикуляризму локальних спільнот, а ґрунтується на визнанні необмеженої спільноти мовців, пов'язаних між собою мережею симетричних відносин. Водночас, прихильники етики дискурсу не заперечують вагомості критичних зауваг комунітаристів, адресованих Дж. Ролзу.

Філософи Ю. Габермас та К.-О. Апел, позицію яких визначають як «етику дискурсу», намагаються довести, не відкидаючи універсалістських домагань філософії і зберігаючи словник модерну, можливість і необхідність єдності та цілісності світу, спираючись на ідею єдності розуму. Основою рішення, запропонованого Ю. Габермасом та К.-О. Апелем, є відмова філософії від постановки та вирішення традиційних метафізичних проблем і переведення філософської проблематики у соціальну площину. Якщо К.-О. Апел у рамках мовної прагматики намагається утримати залишки трансцендентальності, надаючи правилам аргументації статус «остатніх» основоположень, то Ю. Габермас виступає проти такого фундаменталізму, стверджуючи, що об'єктом філософської рефлексії має стати буденне та конкретне.

Класичні теорії моралі типу аристотелевської, як вважає Ю. Габермас, не пасують сучасним умовам, адже зорієнтовані на локально обмежені структури, схожі на полісні. Філософ же, слідом за І. Кантом, виходить із можливості об'єктивної та загальної

моралі. Моральні принципи та оцінки, на думку Ю. Габермаса, можуть і мають бути предметом обговорення членами вільного співтовариства. Таке обговорення він називає «раціональним комунікативним дискурсом» і стверджує, що його структура є відкритою для всіх.

Етика дискурсу спирається на два припущення:

- нормативні вимоги правильності одночасно є вимогами істинності;
- моральні норми та установки для своєї реалізації мають пройти через обговорення у реальному дискурсі.

Етика дискурсу вбачає втілення моральної точки зору в методі інтерсуб'єктивно здійснюваної аргументації, який спонукає учасників до ідеалізованого подолання меж їхніх герменевтичних перспектив. На думку Ю. Габермаса, застосування вірно зрозумілого принципу універсалізації вимагає певного спільного «ідеального обміну ролями». За комунікативних умов дискурсу між свободними і рівними учасниками кожний зобов'язаний перенестися у перспективу співрозуміння з іншими учасниками дискурсу. Із цього перехрещення перспектив вибудовується ідеально розширена «Ми-перспектива», з якої всі можуть перевірити, чи бажають вони зробити певну норму основою колективної практики. Ця перевірка має містити в собі обопільну критику адекватності тлумачення ситуацій та інтерпретацій потреб. Шляхом низки послідовно зроблених абстракцій можна, у такому випадку, виявити ядро універсалізованих інтересів [8].

Ю. Габермас бажає зламати традицію комплементарності та довести, що моральна теорія цілком може бути істинною. На відміну від І. Канта, моральна теорія якого спирається на раціональну поведінку ізольованого суб'єкта, Ю. Габермас відкидає монолізм і вводить процедуру консенсусу. Він стверджує, що предметом обговорення є питання повсякденного і конкретного характеру, щодо яких виробляється консенсус. Остаточного вирішення моральних питань не існує, а інтерсуб'єктивна дискусія має постійний характер. У процесі пошуку і обґрунтування істини консенсус замінює категоричний імператив.

Консенсус для Ю. Габермаса – основа його концепції «етики дискурсу». «Консенсусом» у специфічно габермасівському тлумаченні цього терміну є досягнуте автентичне взаєморозуміння у процесі дискурсу, що виражає розумну волю, і виключає всі обмеження щодо універсуму міркування і всі суб'єктивні мотиви, окрім мотиву спільного пошуку підстав справедливості. Якщо головним засобом у застосуванні ролівського публічного розуму є примусова політична влада, то головний принцип консенсусу – непримусовий нескінченний процес формування думки у публічній сфері.

Тим самим теорія консенсусу виступає як теорія справедливості, потребує вироблення низки специфічних критеріїв, що дозволяють визначити дискурс, який встановлює справедливі норми. Ці критерії Ю. Габермас фіксує за допомогою поняття «ідеальна мовна ситуація», яка характеризується:

- 1) рівністю шансів на застосування комунікативних мовних актів учасниками дискурсу;
- 2) рівністю шансів на тематизацію думок і критику;

3) свободою самовираження, що запобігає формуванню латентних комплексів;

4) рівністю шансів на застосування регулятивних мовних актів, що забезпечує взаємність відносин учасників дискурсу і виключає привілеї – однобічно зобов'язуючі норми [9, с. 190].

Як і для республіканізму, для етики дискурсу важливе значення мають процеси формування думок та свободи і відповідь на питання, як можуть бути інституційовані демократичні процедури їхнього формування. Інтереси постійно конфліктують, але вижити у стані конфлікту можна не стільки на моральній, скільки на політичній основі, прагнучи до соціального співробітництва та дослухаючись розумних доводів. Кожен захищає власні інтереси, але реалізує ті, які пройшли перевірку і отримали підтримку громадського форуму, де відбувається урівноваження інтересів та справедливе поєднання результатів. І хоча для теорії Дж. Роулза, на відміну від етики дискурсу, питання публічного розуму зводиться до конституції і справедливості, все ж загальним залишається погляд, згідно з яким легітимація політичних сил і оцінка справедливості суспільних інститутів є публічним процесом, відкритим для участі всіх громадян [6, с. 12].

Ю. Габермас визначальне значення надає публічності, але в той же час і обмежує її інституційними рамками. Громадська думка, трансформована інституційованими виборами і законодавчими рішеннями, не може панувати сама по собі. В окремих випадках вона використовує адміністративну владу для прийняття певних рішень на основі законодавства. Ю. Габермас зазначає, що деліберативній демократії відповідає образ децентрованого суспільства, де громадськість – арена ідентифікації та вирішення проблем соціуму. Аналіз системи демократичних комунікацій відбувається за зрізом реалізації комунікативної раціональності в дискурсах соціальних інститутів. Отже, «неофіційне формування громадської думки виливається в інституційоване у вигляді затверджених рішень та законодавчих постанов» [2, с. 396].

За твердженням Ю. Габермаса, «етика дискурсу» добре підходить для того, щоб зв'язати в єдине ціле ті моральні інтуїції, характерні для нинішнього суспільства і, на перший погляд, здаються неспівмірними. Він вважає надуманою дихотомію «суспільство / спільнота», що постулюється комунітаристами. Він посилається на свою працю «Теорія комунікативної дії», основні поняття якої є також поняттями теорії моралі і права, поєднують у собі універсалізм із партикуляризмом: «Солідарна відповідальність за іншого, як одного з нас, належить мінливій «Мі-спільноті», яка опирається всьому субстанціальному і відсуває свої рухливі кордони все далі... Ця конструктивно спроектована спільнота не є колективом, який змушував би уніформованих членів до визнання надіндивідуальної інстанції... Вхідження у неї означає, що кордони співтовариства залишаються відкритими для всіх, в тому числі і для тих, хто був і залишається чужим» [9, с. 187].

Ю. Габермас резюмує, що істина і правильність у комунікації приймаються як само собою зрозумілі і обов'язкові певності. Тільки якщо комунікація не йде на лад і тільки у тому випадку, коли домагання на

обов'язковість ставляться під сумнів одним або декількома її учасниками, істина і правильність стають предметом дискурсу. Але всі ці домагання на обов'язковість можуть бути зведені, на переконання Ю. Габермаса, до одного: обов'язковості розумності.

Втім, концепція Ю. Габермаса викликає багато заперечень. На думку постмодерністів і прихильників «неоаристотелізму», Ю. Габермасу не вдається подолати суперечність між прагненнями систем до самоствердження і вимогою універсальної солідарності, оскільки занадто глибокими є етичні несхожості, зумовлені відмінністю контекстів. Полеміці з ними Ю. Габермас відводить значне місце у своїх роботах, стверджуючи, що постмодерністи і неоаристотелісти спрощують моральну ситуацію, з якою зіткнулося сучасне людство, жертвуючи універсальними імплікаціями західної етики на користь контекстуальних інтересів. Якщо погодитися з таким спрощенням, то можна попроситися і з усіма універсальними претензіями на обов'язковість моральних принципів та критеріїв на користь «здорового глузду» і його ефективного функціонування у відповідному життєвому контексті.

### Висновки

Дискусія між лібералами та комунітаристами показала, що деонтологічному лібералізму як теоретичному обґрунтуванню теорії справедливості за допомогою моделі гіпотетичної суспільної угоди комунітаристи протиставляють партикулярну етику локальних соціальних груп, особисту добродієність, проект щасливого життя гомогенної спільноти. Ю. Габермас відкидає проголошену комунітаристами дихотомію «суспільство / спільнота» як надуману, оскільки на політичній арені зустрічаються колекти-

вні актори, які сперечаються щодо спільних цілей. Завдяки тому, що етика дискурсу виходить із парадигми інтерсуб'єктивності, долаються межі договірної етичної моделі, яка замінюється ідеєю інтерсуб'єктивного волевиявлення всередині спільного життєвого світу. Ю. Габермас вважає, що за допомогою досягнення консенсусу в умовах вільного від примусу раціонального дискурсу, можна поєднати універсалізм із чутливістю до Іншого.

### Список літератури

1. Апель К.-О. Спрямованість англо-американського «комунітаризму» в світлі дискурсивної етики // Ермоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 372-394.
2. Габермас Ю. Залучення іншого: студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макінтайр. – Москва, Екатеринбург: Академический Проект, Деловая книга, 2000. – 384 с.
4. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М.: Прогресс-традиция, Дом интеллектуальной книги, 1998. – 248 с.
5. Сэндел М. Что нельзя купить за деньги. Моральные ограничения свободного рынка. – Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 256 с.
6. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
7. Тейлор Ч. Неразложимо социальные блага // Неприкосновенный запас, 2001, № 4 (18). – С. 7-18.
8. Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения. – М.: Издательство «Весь мир», 2012. – 160 с.
9. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность – М.: КАМІ, 1995. – 245 с.
10. Хабермас Ю. Догоняющая революция и потребность в пересмотре левых идей. Что такое социализм сегодня? // Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – С. 147-178.
11. Mulhall S., Swift A. Liberals and Communitarians. – Malden: Blackwell Publishing, 1996. – 364 p.

М.А. Абисова

СИНТЕЗ ЛИБЕРАЛЬНЫХ И КОММУНИТАРИСТСКИХ ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В ЭТИКЕ ДИСКУРСА Ю. ХАБЕРМАСА  
Статья посвящена анализу этики дискурса Ю. Хабермаса как попытке преодоления концептуальной ограниченности либеральной и коммунитаристской философских течений в рамках дискуссии о моральных основах современного общества.  
*Ключевые слова:* либерализм, коммунитаризм, этика дискурса, консенсус.

M. Abysova

SYNTHESIS OF LIBERAL AND COMMUNITARIAN PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN DISCOURSE ETHICS OF J. HABERMAS  
The article is devoted to the analysis of discourse ethics of J. Habermas as an attempt to overcome the conceptual limitations of liberal and communitarian philosophies in the discussion of the moral bases of modern society.  
*Keywords:* liberalism, communitarianism, discourse ethics, consensus.

УДК 005:1(045)

Н.В. Іщук

## ОБРИСИ СИСТЕМНОГО РОЗУМІННЯ ПСИХІКИ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

**Анотація.** У статті аналізуються методологічні підвалини застосування системного підходу до дослідження психіки. Через ретроспективний огляд основних системних парадигм окреслюються специфіка та перспектива цього підходу під кутом зору тенденцій сучасної філософії.

**Ключові слова:** система, системний підхід, психіка, свідомість, редукціонізм.

### Вступ

У наукових колах твердження Людвіга фон Берталяні: «Системи усюди!» не сприймається метафорично приблизно з другої половини двадцятого століття. В цей період відбулася кристалізація системного підходу не тільки стосовно соціальної прак-

тики та методології науки, але й стосовно різних сфер спеціально-наукового пізнання. Зокрема й для психології, яка запозичила здобутки загальної теорії систем, метод системного аналізу, однойменний пояснювальний принцип. Втім, адаптуючи цей підхід до власних завдань, наука про душу не уникнула