

Політико-правова й філософська сутність справедливості



Ольга ГОЛОВЧЕНКО,
юрисконсульт Німецько-української
міжкультурної школи в м. Києві,
здобувач спільної докторантури
Міжнародної кадрової академії,
Міжрегіональної академії управління
персоналом та Міжнародного
відкритого університету



19

Справедливість — поняття досить давнє. Його історія налічує не одне тисячоліття, а згадки та роздуми про неї сягають своїм корінням Давнього Сходу та античної Греції. Про справедливість згадують також Біблія та інші релігійні книги. Отож уже тривалий час справедливість осмислюється крізь призму права та філософії, політики й науки, моралі та релігії.

Досягнення єдності в розумінні справедливості слугує міцним підґрунтям для об'єднання народів, нації, людства в контексті процесів глобалізації. Ще Арістотель, вихваляючи справедливість як першу чесноту політичного життя, застерігав, що громада, котрій не вистачає практичної згоди щодо концепції справедливості, відчуватиме брак необхідної основи для політичного об'єднання. Проте, як стверджує британський філософ Елісдеа Макінтайр, наша індивідуалістична культура не спроможна забезпечити таку згоду. Адже всі ми маємо забагато несумірних і конкурентних моральних понять, зокрема й справедливості, до того ж моральні ресурси культури не дають нам способу раціонального розв'язання суперечностей між ними. Через це суспільству не вдається дійти морального консенсусу [4, с. 361–390].

Макінтайра вважають представником правового та етичного релятивізму, який має сумніви щодо можливості позаісторичного та позакультурного обґрунтування справедливості. Найдокладніше серед теоретиків права та соціальних філософів позицію релятивізму обґрунтував Ганс Кельзен, іще раніше — такий теоретик справедливості, як Хаїм Перельман, а сьогодні — вже згаданий Елісдеа Макінтайр. Уже сама назва однієї з його праць 1988 року видання «Чия справедливість?» засвідчує, що Макінтайр позбавляє справедливість універсального сенсу. На його думку, навіть права людини не мають позаісторичного сенсу. Дотримуючись ідеології комунітаризму, Макінтайр визнає лише стилі життя та звичаї, які належать певним спільнотам.

На думку відомого німецького філософа Отфріда Гьофе, який не раз виступав із лекціями в Україні, ко-

мунітаристи стали жертвою помилки. Вони не спромоглися побачити головне в численних тлумаченнях справедливості, тобто те в справедливості, що є прийнятним для всіх відомих нам культур. Адже, крім особливих принципів справедливості, є й універсальні її вимоги. Їхні витoki — у спільному походженні людства. Саме тому справедливість є категорією не просто регіональною, а загальною, позаісторичною. Така універсальна (не обмежена ні в культурному, ні в історичному сенсах) справедливість виходить із того, що про все людство можна говорити як про певну моральну справедливу спільноту. Основою цієї спільності людей виступають антропологічні елементи. З одного боку, нестача землі та матеріальних цінностей перетворює свободу дій людей на конкуренцію та конфлікт, а з другого — їх об'єднує те, що вони розумні та можуть говорити [1, с. 18].

Але що саме — конфлікти й суперечки чи мир та злагода породили поняття справедливості? Як правило, справедливість асоціюється з певним консенсусом, задоволенням вимог пригнічених, відновленням порушеного порядку. Та чи існувала б справедливість, якби все завжди було гаразд і всі завжди були задоволені? Адже справедливість — це не річ, яку можна побачити, до якої можна доторкнутися. Її можна лише відчути, тобто певною мірою вона належить до емоційної сфери життя людини. Такого висновку свого часу дійшов видатний англійський філософ Девід Юм. Він вважав, що відчуття справедливості ґрунтується не на розумі або ж на відкритті якихось зв'язків чи відносин між ідеями, які є вічними, незмінними й універсально обов'язковими, а на враженнях; що негативний чуттєвий досвід, переживання втрат, обмежень і призвели до виникнення спра-

ведливості: «Справедливість виникає з домовленості між людьми, і вона має стати засобом проти деяких незручностей, які виникають через збіг певних якостей людського духу з деякими ситуаціями зовнішніх об'єктів. Такими якостями людської душі є егоїзм і обмежена щедрість, а ситуації зовнішніх об'єктів – їхня плінність і мала кількість порівняно з потребами й бажаннями людей» [3, с. 440–442]. Справді, якби кожна людина чуїно піклувалася про інших або якби природа задовольняла всі потреби й бажання, то боротьба інтересів, яка є передумовою виникнення справедливості, не могла б відбутися. Найцікавіше те, що приблизно через три століття після появи праць Юма вчені-нейробіологи та експериментальні психологи шляхом проведення наукового експерименту із застосуванням функціональної магнітно-резонансної томографії дійшли беззаперечного висновку, що за почуття справедливості відповідають певні ділянки мозку, пов'язані з емоційною сферою людини (*Hsu Ming, Anen Ce'dric, Quartz Steven R. The Right and the Good: Distributive Justice and Neural Encoding of Equity and Efficiency // Science. – 2008. – V. 320. – P. 1092–1095 (DOI: 10.1126/science.1153651)*).

Іще одна теза Юма про те, що справедливість забезпечує людям безпечне існування, знайшла прихильників у XX та XXI століттях серед генетиків і селекціонерів, які стверджують, що потяг до справедливості формується на генетичному рівні (http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/ECCE/VV_EH12W.HTM). Отже, виходячи з міркувань Юма, справедливість є певним засобом для комфортного емоційного та фізичного існування особи в суспільстві та нормального функціонування останнього. Крім того, Юм вважав справедливість первинною щодо ідей власності, права та зобов'язання, а останні мають ґрунтуватися на справедливості.

Представник лібертарно-юридичної концепції права В. Нерсесянц також вважає, що справедливість являє собою загальноправове начало. Більше того, він отождолює право та справедливість, вважаючи, що одне без другого просто неможливе, що право справедливе априорі й що справедливість є виключно правовою категорією, а не моральною, етичною, релігійною тощо. Адже справедливість тільки тому й справедлива, що виражає загальнозначущу правильність, усезагальну правомірність, сутність і першоджерело права, суть правового принципу всезагальної рівності та свободи. Аргументуючи свої міркування, Нерсесянц звертається до етимології слова «*justitia*» (з лат.: «справедливість», «правосуддя»), яке походить від «*jus*» (з лат.: «право»). На його думку, всі аспекти правового й державного сенсу справедливості дістали адекватне відображення в образі богині справедливості Феміди з вагами правосуддя, мечем та пов'язкою на очах, які досить зрозуміло дістали правильні уявлення про притаманні праву (справедливості) загальну значущість, загальнообов'язковість та абстрактно-формальну рівність.

Внутрішню єдність справедливості та правової рівності добре відображено в коментарях римського юриста Ульпіана до одного преторського едикту. Досить істотний за своєю справедливістю передусім сам едикт, кодифікований Сальвієм Юліаном у першій половині II століття. Суть едикту – у формулюванні однієї з важливих вимог принципу рівності у сфері правотворчості та правозастосування, що звучить так: «Ті самі правові положення, які хтось встановлює стосовно іншого, можуть бути застосовані до нього самого» [6, с. 65–69].

Іще один не менш важливий аспект єдності справедливості та рівності як вираження співмірності й еквівалентності зафіксовано в традиційному природно-правовому визначенні справедливості як відплати рівним за рівне.

Представники правового позитивізму – такі, як І. Бентам, Х. Л. А. Харт, Г. Кельзен та ін. – обстоювали, на протипагу прихильникам теорії природного права, тезу про розмежування права та моралі, спираючись на положення про те, що позитивне право навіть понятійно відрізняється від морально забарвленого чи справедли-

вого права. Незважаючи на те, що, за Кельзеном, «проблема справедливості як ціннісна проблема перебуває поза теорією права, бо остання зосереджується на аналізі позитивного права як правової дійсності», він не заперечує того, що для «правової політики справедливість має вирішальне значення». На його думку, «саме в незалежності основних ідей позитивного права від норм справедливості полягає істотна відмінність теорії природного права від правового позитивізму». Радикальний же різновид правового позитивізму прагне до визначення позитивного права поза будь-якими елементами справедливості [5].

Пов'язаний із цією точкою зору наївний позитивізм і теорія імперативів Бентама та Остіна розглядають право як панівний владний порядок, не обмежений жодними застереженнями. А Кельзен прагне у своєму «рефлексивному позитивізмі» визначити право за допомогою не наказів, а правил та повноважень. Теорію Кельзена доповнює «правовий позитивізм» Харта з його орієнтацією на емпірично витлумачене визначення основних норм права. І всі ці позитивістські трактування права не дають можливості відрізнити його від кримінального примусу. Саме для цього й потрібна праводефінітивна справедливість [1, с. 25–26].

Отже, на думку Гюфе, таке розуміння права позитивістами змушує звернутися до проблеми політичної справедливості. *Політичною справедливістю* Гюфе називає моральний критерій, застосований до держави як способу панування. Він вважає питання легітимациї держави, державного примусу чи не найважливішим на сьогодні. Чи є правильним панування однієї людини над іншою? Виявляється, стверджує Гюфе, що воно може бути правильним та легітимним лише за умов добровільного делегування панівній верхівці населення відповідних повноважень (теорія суспільного договору) та існування справедливості, без чого будь-який державно-правовий порядок є не чим іншим, як великою бандою розбійників [1, с. 25–26, 31–32]. Гюфе визначає поняття *справедливості через обмін*, і не лише як принцип рівності придбання і втрати. Він реконструює природний стан, тобто вільний від права та держави, існування людей як стан неминучих конфліктів. І подолати цю ситуацію можна лише за допомогою як негативного, так і трансцендентального обміну. Він є негативним тому, що відмова від влади обмінюється на можливість користуватися нею; і трансцендентальним тому, що відбувається у сфері, від якої не може відмовитися жодна людина. Це взаємне зречення є умовою можливості вільно діяти. Названий аргумент легітимує права людини і державу як «меч справедливості» [2, с. 171–178].

Деякі вчені, які працюють у царині права та соціальних наук, цілком доречно звертають увагу на зміни у функціях інституцій держави (найґрунтовнішою в цьому сенсі є робота Д. Грімма «Держава в традиції континентальної Європи»). На його думку, держава втрачає свої традиційні функції захисту внутрішньої та зовнішньої безпеки й отримує нові функції в царині освіти, науки, соціальної політики.

З огляду на це можна вважати досить доречною *теорію справедливості Джона Ролза*, орієнтовану насамперед на соціально справедливу державу, на рівний розподіл благ у суспільстві.

Ролз прагне довести, що принципи справедливості – це ті, що їх міг би обрати раціональний суб'єкт, «розташований за вуаллю незнання», котрий не знає, яке місце в суспільстві він посідає, тобто яким буде його клас або статус, які таланти та здібності він матиме, якою буде його концепція блага або його мета в житті, яким буде його темперамент або за якого економічного, політичного, культурного чи соціального ладу він житиме. Ролз доводить, що будь-який раціональний суб'єкт, який перебуває в такій позиції, визначить справедливий розподіл благ для будь-якого соціального ладу за допомогою двох принципів і правила для встановлення пріоритетів у разі, коли ці два принципи конфліктують.

Перший принцип такий: «Кожна людина повинна мати рівні права на найширшу цілісну систему однакових основних свобод, сумісну з подібною системою свободи для всіх». Другий принцип: «Соціальну та економічну нерівність потрібно впорядковувати так, щоб обидві вони: а) сприяли найбільшій вигоді для найменш захищених верств населення, сумісній із принципом об'єднаних заощаджень (принцип об'єднаних заощаджень передбачає достатні інвестиції в інтересах майбутніх поколінь), і б) були закріплені за посадами і групами, відкритими для всіх на засадах належної рівності можливостей». Перший принцип має пріоритет над другим: свобода може бути обмежена тільки заради свободи, а справедливність загалом має пріоритет над ефективністю. Так Ролз вибудовує свою загальну концепцію: «Усі первинні соціальні блага – свобода і можливості, прибуток і багатство та підстави для самоповаги – повинні бути розподілені порівну, якщо тільки нерівний розподіл будь-яких із цих благ або їх усіх не сприятиме вигоді найменш захищених верств населення». З огляду на те, що названі принципи справедливості приймаються в чесній ситуації («за вуаллю незнання»), Ролз каже про «справедливість як чесність» [4, с. 365–366].

Близькою до теорії справедливості Ролза є *теорія соціальної та корегуальної справедливості*. Тема соціальної справедливості, яка є улюбленою під час політичних дебатів, обговорюється у філософії дуже давно, навіть не можна з упевненістю сказати, хто перший почав це обговорення. Найімовірніше, вона вперше з'явилася в християнській соціальній етиці. В. Франкена посилається на теолога Еміля Бруннера. Поняття «соціальної справедливості» (яку більшість вважає головною для політичної діяльності за демократичних умов) уживається сьогодні в двох сенсах. Широкий сенс цього поняття пов'язаний із надією на те, що за його допомогою можна знайти відповідь на головне запитання: «Що таке справедливе суспільство?». Коли ж йдеться про вузький сенс, то соціальну справедливість пов'язують із такими «соціальними проблемами», як безробіття, відсутність підтримки під час хвороби чи в старості, неможливість здобути освіту, голод, коротко кажучи, зі злиденності. Коли йдеться про соціальну справедливість, мають на увазі не прагнення соціального миру, солідарності чи братньої допомоги, а насамперед те, що *люди заборгували одне одному*. На підставі того антропологічного факту, що люди немінні на початку і, як правило, наприкінці свого життя, догляд за дітьми повертається батькам як сплата боргу на схилі їхнього віку. Цей обмін відбувається в сім'ї і має вигляд мовчазного договору між дітьми та батьками.

Гьофе доповнює цю форму легітимації міркуваннями про корегування справедливості. *Держава, як інститут другого порядку, не просто координує діяльність інститутів першого порядку, а й обмежує цю діяльність, турбується про відшкодування ними збитків*. Ці соціальні завдання держави найвідліше відображає поняття «турбота про існування», котре розуміють як зобов'язання компенсації та забезпечення відповідальності. Відшкодування збитків у сучасних умовах впливає з несправедливих соціальних відносин минулого. Ідеться про несправедливе ставлення до абorigineв, рабів і поневолених народів. Інакший вигляд має захист проти екстремальних ситуацій. Наприклад, в епоху індустріалізації робітники (під загрозою безробіття) погоджувалися на меншу оплату праці, поступаючись своїми партикулярними інтересами [1, с. 40–41].


Американський філософ, ідеолог класичного лібералізму Роберт Нозік заперече проти соціальної справедливості та рівного розподілу благ у суспільстві. Він є прихильником так званої *теорії майнової (дистрибутивної) справедливості*. Нозік стверджує: «Якби світ був цілком справедливий, єдиними людьми, які мали б право володіти будь-чим, тобто використовувати це так, як вони й тільки вони бажають, були б ті, хто законно набув те, що має, завдяки деякому справедливому актові первинного набуття, і ті, хто законно набув те, що має, зав-

дяки деякому справедливому актові передачі від когось іншого, хто набув це завдяки або деякому справедливому актові первинного набуття, або деякій справедливій передачі... і так далі» [1, с. 34–35].

Макінтайр досить переконливо дискредитує позицію Нозіка, використовуючи при цьому аргументи останнього про «законність володіння» та «акти первинного набуття» як власні контраргументи. Адже власники майна в сучасному світі не є законними спадкоємцями локівських індивідів, що здійснили квазілоківські акти первинного набуття; вони є спадкоємцями тих, хто, наприклад, крав і використовував силу, щоб красти громадські землі в сільських громад Англії, величезні простори Північної Америки – в американських індіанців, більшу частину Ірландії – в ірландців і Пруссію – у давніх ненімецьких пруссів. Такою є історична реальність. Тому теорія Нозіка про дистрибутивну справедливість має тенденцію до викривлення теорії загалом [4, с. 366, 372].

Професор Оксфордського університету, викладач права Тоні Оноре розглядає справедливість у розрізі справедливого закону. Закони надають людям права та накладають обов'язки. У такий спосіб вони розподіляють між громадянами блага й тягарі. Справедливість законів залежить від справедливості прав і обов'язків [7, с. 108–117].

Окрім згаданих, нині існує досить багато теорій справедливості – таких, як, наприклад, *теорія формальної чи абстрактної справедливості* (Хаїм Перельман), *утилітарна теорія справедливості* (Джон Стюарт Мілль) та інші, кожна з яких має раціональне зерно.

Отже, можна дійти висновку, що поняття справедливості є за своєю природою багатограним: по-перше, воно певною мірою належить до емоційної сфери людини, бо ґрунтується на відчуттях і враженнях, переживаннях і співпереживаннях; по-друге, воно пов'язане також із раціональною сферою людини, адже є предметом осмислення та осягнення людиною, предметом пошуку філософії; по-третє, справедливість є соціальним явищем, бо виникає на базі суспільних контактів і відносин між людьми; по-четверте, справедливість є політичним явищем, оскільки слугує для легітимації примусу державної влади; по-п'яте, про справедливість можна говорити як про культурно-цивілізаційне явище, адже її прояв часто залежить від звичаїв і традицій, що склалися в суспільстві протягом певного періоду; і, нарешті, по-шосте, справедливість – це правова категорія, бо вона є критерієм співмірності прав і обов'язків, злочину та покарання, втрати й надбання тощо. Справедливість як правова категорія – найцінніша й найважливіша з-поміж усіх названих, адже вона саме як правове явище впливає на долі людей, є джерелом об'єктивного та неупередженого судочинства та розв'язання конфліктів. 

Джерела

1. Гьофе О. Справедливість і субсидіарність. Виступи в Україні. – К.: Альтерпрес, 2004. – 144 с.
2. Гьофе О. Розум і право. Склад інтеркультурного правового дискурсу / Пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Кутлаєвої. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
3. Гюм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркування про об'єкт моралі / Ред. та передм. Е. К. Мосснера; Пер. з англ. П. Насади. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. – 552 с.
4. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
5. Муравйов В. Правові засади функціонування простору свободи, безпеки та юстиції Європейського Союзу // Віче. – 2011. – № 10. – С. 17–20.
6. Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства: Учебник для юридических вузов и факультетов. - М.: Издательская группа НОРМА–ИНФРА М, 1999. – 552 с.
7. Оноре Т. Про право: Короткий вступ. – К.: Сфера, 1997. – 124 с.