

Тур М.Г.

Ідея справедливості: імплікації легітимації //
Філософська думка. – 2005. – №4. – С. 33 – 58.

Анотація. У статті аналізується сучасний соціально-філософський дискурс легітимаційних імплікацій ідеї справедливості на тлі компаративного розгляду головних етичних парадигм: етики блага Арістотеля, деонтологічної етики І.Канта, телеологічної доктрини утилітаризму, комунікативної та феноменологічної теоретичної перспективи.

Ключові слова: ідея справедливості, рестрибутивна справедливість, дистрибутивна справедливість, субстанційна справедливість, формальна справедливість, дискурсивно-етична справедливість, процедура.

Аннотация. В статье анализируется современный социально-философский дискурс легитимационных импликаций идеи справедливости на фоне компаративного рассмотрения основных этических парадигм: этики блага Аристотеля, деонтологической этики И.Канта, телеологической доктрины утилитаризма, коммуникативной и феноменологической теоретической перспективы.

Ключевые слова: идея справедливости, рестрибутивная справедливость, дистрибутивная справедливость, субстанционная справедливость, формальная справедливость, дискурсивно-этическая справедливость, процедура.

Annotation. The article examines the contemporary social and philosophical implications of legitimizing discourse ideas of justice against the comparative consideration of the major ethical paradigms: the good ethics of Aristotle, Kant's deontological ethics, teleological doctrine of utilitarianism, communicative and phenomenological theoretical perspective.

Key words: the idea of justice, retributivnaya justice, distributive justice, substansionnaya justice, formal justice, fairness and ethical discourse, procedure.

Практично будь-яке питання практичної філософії тою чи іншою мірою заторкує проблему справедливості. Ідея справедливості постає однією з головних моральних універсалій, без яких людське життя - як життя соціальне - було б неможливим. У самому феномені справедливості наявне щось таке, що можна назвати трансцендентним. Це прагнення завжди подолати наявний стан речей, соціальних відносин, досягти того, чого нема, але інтенції до чого внутрішньо переживаються як до належного. Надзвичайно слухним тут здається порівняння Дж. Роулзом ролі справедливості у соціальному вимірі із роллю істини у сфері пізнання [13, 26]. Дискурс ідеї справедливості триває протягом всієї історії філософської думки, поєднуючи в собі етичні, правові та політичні експлікації. І це не випадково, оскільки проблема справедливості являє собою наріжний камінь теорії легітимації. Справедливість вважається чи не єдиним мірилом легітимності громадського примусу, права на існування будь-яких соціальних інституцій – від усталених форм співжиття до держави. Це обумовлює складність та багатоаспектність структури справедливості як феномену. Вже саме людське буття, що містить два виміри – особистий і соціальний – зумовлює виділення у феномені справедливості починаючи від Арістотеля суб'єктивної справедливості, яка постає однією з головних чеснот людини, і об'єктивної чи політичної, що стосується інституціональної сфери буття (сім'я, власність, право, держава тощо). Відтак в розробці ідеї справедливості перетинаються інтереси, з одного боку, моральної філософії, а з іншого – політичної філософії. Якщо перша зосереджується на принципах справедливості в площині міжособистісних відносин, то друга – на пошуку та застосуванні принципів справедливості до знеособлених інституцій. У цьому контексті слід також локалізувати й інтерес філософії права, яка, експлікуючи

смісл права, цікавиться критерієм справедливості з метою обґрунтування його нормативної спроможності, розглядаючи у такий спосіб співвідношення права з мораллю.

Після тривалого розчарування і спаду інтересу до ідеї справедливості, що було наслідком, з одного боку, безплідності багатомірних суперечок про безсумнівні принципи її, а з іншого правового позитивізму, підсиленого соціально-історичним варіантом його з боку Н. Лумана, що відстоював незалежність соціальних інститутів від моралі, а, отже, й ідеї справедливості, спалахом нового інтересу до проблеми справедливості ми маємо завдячувати праці Джона Роуза "Теорія справедливості", яка з часів публікації в 70-х роках ХХ століття незмінно перебуває в центрі світового філософського дискурсу. Прикметна ознака сучасного дискурсу справедливості – це активна участь в ньому представників самих різних філософських напрямів: феноменологічного, герменевтично-прагматичного, комунікативного, комунітаристського, постмодерністського тощо. Колективні зусилля спрямовані по суті на розробку нового політичного проекту сучасності, який був би чутливим до плюралізму цінностей та парадигм раціональностей сучасної епохи, а також інтенцій до уніфікації світу під впливом глобалізаційних процесів.

На вітчизняній філософській терені значною подією останніх років, що актуалізувала зусилля вітчизняних філософів до колективної розробки означеної проблематики, була Харківська міжнародна конференція "Ідея справедливості на схилі ХХ століття", що відбулася в рамках Сквородинських читань 28-29 вересня 1999. Останнім часом збільшилося число публікацій, в яких досліджуються різні аспекти справедливості. Разом з тим, за умов актуалізації уваги до ідеї справедливості, виникає нагальна потреба в осмисленні філософського доробку сучасних філософів під кутом зору легітимізаційного потенціалу ідеї справедливості в контексті глобалізаційних процесів у сучасному світі. У статті ставиться на меті компаративістські розглянути під зазначеним кутом зору головні філософські парадигми ідеї справедливості, аби більш докладно окреслити сюжет соціальної справедливості в її сучасній інтерпретації.

Спочатку буде розглянуте тлумачення ідеї справедливості в античній філософії, яке визначило філософський дискурс всіх наступних епох (I). Осереддя сучасного філософського дискурсу проблем справедливості становить теорія справедливості як чесності Роуза. Звернувшись до контрактуалістської традиції він стає скоріше на позиції Канта ніж Арістотеля, оскільки в його концепції відбувається, як справедливо відзначає П.Рікер "збіг деонтологічної перспективи у сфері моралі з контрактуалістською течією у плані інституцій" [10, 72]. А це означає, що Теорія обстоє легітимізаційний примат справедливого - як процедури - над добрим, піддаючи критиці із цих позицій телеологічну доктрину утилітаризму, легітимізаційні імплікації якого впливають із тлумачення ідеї справедливості як максимального блага для найбільшого числа осіб (II). Теорія викликала критичні зауваження з боку таких визначних сучасних представників філософії права та політики, як Ю.Габермас, О.Гьофе, П.Рікер, які, відповідно, в комунікативній та феноменологічній перспективі продовжують сучасний дискурс проблем соціальної справедливості (III) за умов глобалізаційних процесів, що своєрідно трансформують та загострюють легітимізацію соціальних інституцій (IV).

I

В контексті міфологічного світосприйняття ідея справедливості несе на собі, з одного боку, риси року (долі), тому тлумачиться через призму пригнічення і нестатку. З іншого боку, земні порядки в міфологічному баченні подаються як невід'ємна частина космічного порядку або божественного устрою. Таким чином в античному світі утверджується божественне розуміння справедливості як відповідності космічному світоустрою, закону. Субстанційною основою справедливості вже з часів Солона постає рівність, яка становить підґрунтя процедур заохочення і покарання. Рівність в природних залежностях стверджувалася безпосередньо і діяла як закон. Однак з переходом до цивілізації у міру розвитку антропологічних і соціальних рефлексій відбувається

обертання залежності між ними. Себто, якщо в міфологічному світосприйнятті фетиші підкорялися закону, то тепер рівність сама постає фетишем. Як відзначають фундатори Критичної теорії, “справедливість угасає в праве” [15, 31]. Символічним свідченням цього є пов’язка на очах юстиції. Це дає підстави для твердження, що правосуддя, як процедура впровадження справедливості у соціальні відносини, бере свій початок не від свободи, а від правового начала. Про це свідчить й етимологія слова “справедливість”. Воно походить від лат. *justitia*, яке в свою чергу - від лат. слова *jus* – право. Проте, ми дещо випередили час. Поглянемо, як закладається традиція філософського розуміння ідеї справедливості, починаючи з античності.

Платон у “Державі” під справедливістю розуміє добродетель, що виражає правильне ставлення до інших людей, і водночас – чесноту, що гармонізує собою три природні функції душі: мудрість, поміркованість та мужність. У 4-й книзі “Політії” Платон переносить гармонізуючу функцію справедливості на державне ціле. У такий спосіб справедливість як на рівні державному, так і на рівні індивідуальному створює злагоду та гармонію окремих функцій, сприяючи тим самим збереження цілого. Витлумачена у такий спосіб вона наближувалася до Блага, складаючи, проте, лише одну із його граней. Моральне вчення Платона в етиці Арістотеля здобуває системно-наукового викладу. Наслідуючи Платона, Арістотель в ієрархії чеснот особливе місце відводить справедливості, яка розглядається в якості підвалини відношення людини до інших як в особистому, так і в суспільному плані. Він називає її досконалою чеснотою, а, оскільки лише вона одна з усіх чеснот цілком спрямована на благо іншої особи, у цьому смислі наділяє справедливість здатністю виражати собою всю повноту добродетельності. У середньовічній філософії ідея справедливості пов’язується з перерозподілом надлишків багатства. У новочасній політичній філософії особливої ваги набуває ідея взаємовигідного обміну. Взаємна вигода як економічна категорія здобуває ознак соціальної норми, що легітимізує соціальні відносини. У моральній філософії Канта справедливість тлумачиться в контексті морального закону, який має ознаки аподиктичності, а відтак – універсальності, формальності та належності. Тому цілком зрозуміло, чому вимоги справедливості сприймаються як такі, що мають бути дотримані незважаючи на будь-які життєві обставини.

Навіть цей схематичний і занадто спрощений філософсько-історичний екскурс в еволюцію поглядів на ідею справедливості засвідчує, що її серцевину становить співвідношення з рівністю. Це виразно демонструють вже Платон і Арістотель, які заклали в підґрунтя концепції справедливості нерівність людей від природи (Бога, долі тощо). Відтак справедливість Платон вбачає в тому, щоб кожний дотримувався свого – чи то соціального статусу, міри чи душевних задатків [9, 206]. Аналогічним чином Арістотель в “Політиці” визначає як справедливий соціальний стан, в якому поряд із безправними рабами існують вільні люди, що володарюють над ними [1, 386]. В ідеї справедливості він розрізняє два різновиди справедливості: рестрибутивну – на основі простої рівності, що виражає формула “кожному рівну частку”, і дистрибутивну – на основі складної рівності, яка впроваджується принципом “кожному своє”. Дистрибутивна справедливість стосується розподілу соціальних ролей, завдань і переваг, а відтак імплікує інституційний вимір суспільства. Спільним етичним ядром двох видів справедливості є рівність (*isotes*). Відтак несправедливе в площині *pleonexia* – прагнення без міри мати ще більше – постає синонімом нерівного. На цій підставі Арістотель в Нікомаховій етиці приходиться до тлумачення справедливості у вигляді геометричної пропорції, в якій гармонійно співвідносяться між собою чотири складові: дві зацікавлені сторони та дві частки благ [1, 151].

Отже, ми можемо, здається, сформулювати наш проміжний висновок: серцевину ідеї справедливості становить рівність. У сферу справедливості ми потрапляємо, за словами Рікера, із спалахом обурення, інтуїтивно відчувши нерівний розподіл, недотримання обіцянки, невідповідні провині покарання, незаслужену похвалу когось, що

є наслідком упередженого ставлення, тощо. В якості головного критерію розрізнення справедливого від несправедливого він визначає безсторонність [10, 12-13]. І тут важко не погодитися з ним. Рівність (відповідність, безсторонність) є своєрідним архетипом природно-історичного становлення людини. Гречко П.К. пропонує розглядати його як один із метапаттернів історії. Це відкриває плідну перспективу інтерпретувати структуру рівності як двошарову: природний шар – це суще, що охоплює природну нерівність людини, та соціальний шар – належне, що виявляється в моральній свідомості та психічній уяві як прагнення до фактичної рівності. Зазначені структурні компоненти архетипу рівності зливаються в морально-культурній уяві людей, в їх бажанні і волі досягти справедливості в соціально-конструйованому бутті. Природна нерівність як об'єктивна даність має здебільшого дескриптивний характер. Однак вона може бути інтерпретована як соціальний факт і у такий спосіб так само як і соціальна нерівність здобувати прескриптивний, нормативний характер. У структурі соціального шару архетипу справедливості в свою чергу виділяється принаймні три самостійні елементи: рівність вихідних(стартових) соціальних умов, рівність соціальних шансів та рівність результатів як міра отриманих соціальних благ [4, 131].

Ідеї рівності та розподілу, що сягають античного тлумачення справедливості у фундаторів утилітаризму, зокрема Дж. С. Міла, були своєрідно трансформовані в понятті соціальної справедливості. Це поняття особливої ваги отримало у соціально-класовому контексті міркувань К. Маркса та Ф. Енгельса під соціальною справедливістю розуміли складний соціальний феномен, в якому реалізуються ідеалізовані та реальні прагнення людей морального, соціально-економічного, правового і політичного характеру.

Сьогодні реалізація ідеї соціальної справедливості здійснюється насамперед у двох напрямках: шляхом забезпечення рівності можливостей в рамках відкритого суспільства, в якому люди спроможні максимально розкрити всі свої задатки, та шляхом здійснення рівномірного розподілу матеріальних благ з урахуванням потреб людини. Сучасною моделлю реалізації соціальної справедливості можна вважати ідею соціальної держави, яка знайшла своє практичне втілення в практиці низки держав Заходу в системі лібералізму. Ця доктрина передбачає розподіл частини суспільного багатства між членами суспільства через систему соціального забезпечення за їх потребами. Щодо іншої частини ресурсів, то вона розподіляється ринковим механізмом відповідно до підприємницької ініціативи та заслуг.

II

У площині політичної філософії сучасна ліберально-політична концепція соціальної справедливості сформульована Роулзом у “Політичному лібералізмові”. Вона характеризується трьома головними позиціями: “1) визначенням певних основних прав, свобод і можливостей (типу, званого за конституційно-демократичними устроями); 2) наданням особливого пріоритету цим правам, свободам і можливостям, із огляду на вимоги загального блага й перфекціоністських цінностей; і 3) заходами, що забезпечують усіх громадян усебічними засобами для дієвого використання своїх свобод і можливостей” [12, 31]. Зазначена концепція логічно розвинена ним із двох взірцевих принципів справедливості як чесності, фундованих ним ще в “Теорії справедливості”. У своїй Теорії Роулз, за реалій ліберально-політичного етосу, намагається розв'язати триєдине завдання. По-перше, реанімувати проблему Арістотеля – виправдати ідею рівності, не впадаючи в егалітаризм. По-друге, піднести традиційну теорію договору Лока, Русо та Канта до більш високого рівня абстракції. По-третє, висунути Теорію в якості життєздатної альтернативи як класичним теоріям утилітаризму Ст. Міля та Сіджвіка, що домінували протягом двох століть, так і інтуїтивізму. Далі більш-менш докладно розглянемо стратегію розв'язання зазначених завдань.

Заторкуючи перше, обмежимося кількома лапідарними положеннями. На переконання Роулза, соціальної справедливості можна досягти шляхом впровадження принципу максиміну. Суть його в тім, що нерівний розподіл благ в суспільстві

допускається лише в такий спосіб, що максимізує соціальні позиції найбільш дискримінованих членів суспільства.

До другого. У Новий час ідея справедливості постає наріжним каменем перевірки на життєздатність різних варіантів теорії суспільної угоди. Пригадаємо хоча б підходи Гобса і Лока, які закладаються на відмінності тлумачення ними схильностей людини. Людина Гобса від природи є мало схильною до співжиття з іншими індивідами. Вступаючи в державу вона втрачає багато свобод і через це суспільна угода для неї пропонує занадто слабкі пута, що утримують від повернення в природний стан. Відтак виникає проблема примусу людини до співжиття з собі подібними. У Лока, навпаки, за божим задумом людині притаманна природна соціальність. Тому проблема примусу не стоїть з такою гостротою як у Гобса. Місце примусу людини до співжиття заступає індивідуальна схильність до суспільного стану. Новочасна економічна парадигма товариства або асоціації - на відміну від ієрархічно-релігійної парадигми панування - базується на запереченні природного права панування людини над людиною. За цих умов консенсус стає засадою легітимації влади, а вираженням консенсуальних зобов'язань є угода. За словами П. Козловські, "Легитимность договора выступает как легитимность политики, использующей в качестве средства самоограничение и согласование" [6, 159]. Однак, тут постає питання справедливості угоди для сторін, що її уклали, оскільки не можна виключати укладання угоди за умов відсутності доброї волі або свободної згоди.

В античній (Арістотель) та середньовічній філософії (Фома Аквінський) це питання розв'язували в площині концепції справедливої ціни. Як відзначено, Арістотель в Нікомаховій Етиці, справедливість знаходить у формі дистрибуції. Фома Аквінський договірну (комутативну) справедливість вбачає у відповідності ціни її онтологічному еквіваленту. На цій основі він приходив до розуміння договірної справедливості як морального закону. Так виникає онтологічно-реалістична контрактулістська справедливість Арістотеля-Аквіната, якій Гобс протиставляє номіналістичну концепцію. У контексті останньої розрізнення моральної і правової оцінки угоди втрачає сенс, оскільки за критерій ідеї справедливості у Гобса править згода сторін, а не онтологічна відповідність ціни, вартості і статусу партнерів. Гобсівське розуміння концепції договірної і розподільчої справедливості постає свідченням переходу до обґрунтування угоди на засадах держави, оскільки консенсус, як засада обґрунтування зобов'язання, - це вже економічна парадигма. У такий спосіб Гобс, на думку Козловські, визнаючи угоду, закладену на консенсусі, як справедливу, поширює принципи римського права на основі буржуазного суспільства - на соціальну угоду [6, 161]. Згодом ідея взаємовигідного обміну із політичної економії перекочує до політичної філософії, здобуваючи етичного змісту. Вона відкрила можливість розглядати будь-яке взаємне досягнення вигоди як форму прихованого консенсусу, що цілком відповідає принципу Парето, за яким будь-яка діяльність, що приносить благо атомістичному індивіду, не завдаючи водночас нікому окремо зла, вважається справедливою і такою, що орієнтована на згоду. Відтак обопільна користь здобуває нормативного виміру та розглядається в якості джерела легітимації соціальних інститутів .

Проте повернемося до Теорії Роулза. Тут вихідна теза класичної теорії суспільної угоди - "війна всіх проти всіх" (Гобс) - зазнає трансформації: чинник сили заміщається раціонально-комунікативною (формальною) процедурою. Соціальна угода по створенню "базової структури суспільства" укладається не під тиском страху тотальної небезпеки, а на шляху невимушеного дискурсивного обговорення принципів справедливості під "завісою незнання" всього того, що могло б вплинути на безсторонність їх рішення і порушити задані умови чесності.

Розв'язання третього завдання Роулза логічно впливає із теоретичних засад перших двох. Оскільки доктрина утилітаризму закладена на принципі досягнення максимального прибутку, то й принцип справедливості в ній редукується до стратегічно розрахованого особистого інтересу суб'єктів соціального процесу, тоді як в Теорії Роулза

учасники відповідно до визнаного ними принципу справедливості в смислі чесності в договірному процесі виробляють більш точний образ стратегічно розрахованого інтересу кожного для його закріплення в законі.

Принципові відмінності між цими доктринами можна звести до наступних трьох протиставлень. Перша полягає в тому, що судження справедливості як чесності постає наслідком із вихідного стану, який фіксує вихідну рівність позицій сторін, що домовляються. Себто, в контрактуалістській доктрині самостійну значущість мають переконання сторін про пріоритет справедливості. Щодо утилітаризму, то він намагається знайти обґрунтування їх в площині соціальної користі. Друга відмінність полягає в тому, що утилітаризм поширює на весь соціум принцип вибору однієї людини, тоді як контрактуалізм (у тому числі Роулз) виходить із того, що принцип вибору, себто принципи справедливості, самі мають постати предметом первісної погодженості [13, 57]. Якщо утилітаризм належить до телеологічної теорії, як прагнення до максимального блага у вигляді щонайбільшої користі, то Теорія Роулза – деонтологічна, яка або взагалі не поцінює блага незалежно від прав, або не розглядає права як максимальне благо. З цим і пов'язана третя відмінність між ними. До цього слід додати, що тут було б недоречно наполягати на останній відмінності категорично, оскільки Теорії Роулза також притаманний ослаблений телеологізм, що міститься в первісній позиції.

На наш погляд Роулзу вдалося певним чином вдосконалити класичну теорію договору та подолати вади утилітаризму. По перше, легітимацийна сила справедливості в контексті класичної теорії угоди, оскільки вона закладена на ідеях стратегічної раціональності, не здатна гарантувати ні того, що угоди будуть дотримуватися самостійно (без примусу з боку тирана), ні того, що угода буде спрямована проти третьої сторони або, відповідно, не постане об'єктом паразитизму з боку третьої сторони. Концепція Роулза уникає цього недоліку завдяки тому, що використовує суспільну угоду як нормативну модель для ідеального експерименту, а не історичної реальності, тобто – не в онтологічному вимірі. Він виходить із передумови схильності всіх до принципів “етики чесності”. По-друге, піддаючи критиці утилітаризм, в якому шкода одного може компенсуватися успіхом другого, а рабство (за критерієм Парето), в деяких випадках може виправдовуватися як економічно ефективне, Роулз протиставляє їй концепцію справедливості як чесно розподілених життєвих шансів, що спрямована насамперед на захист слабких членів суспільства. За цією концепцією, справедлива угода можлива тоді, коли жоден із учасників вибираючи суспільний порядок, не знає свого місця в порядку розподілу доходів. Вибір кожного відбувається за схемою, коли постійно міняються ролі всіх можливих позицій членів суспільства, включаючи і програшні. Це змушує кожного із учасників погодитися на такий порядок, який постає для нього прийнятним включаючи й випадок програшної позиції. У такий ситуації нерівний розподіл буде виключений доти, доки він буде виправдовувати очікування, що такий порядок забезпечує вигоду кожного окремого. Як бачимо, найсуттєвіша запорука справедливості за цією моделлю полягає в тому, що справи інших мають вирішуватися як свої власні. У Теорії Роулза підвалини рівності людей закладаються на трьох рівнях принципів справедливості: на рівні управління інститутами, що репрезентує сфера публічних правил, на якому рівність виявляється у вигляді справедливості як правильності; на інституціональному рівні суспільства, де рівність забезпечується самими принципами справедливості; та на рівні статусу моральної особистості, якій і надає право на рівну справедливість. Як бачимо, достатню умову права на рівну справедливість Роулз вбачає у здатності індивіда бути моральною особистістю, яку характеризують дві ознаки: спроможність мати концепцію власного блага, що виражена у формі раціональної життєвої стратегії; і здатність мати відчуття справедливості та рішуче прагнення застосовувати принципи справедливості в практичному житті. Відтак, “рівна справедливість належить тим, хто має спроможність брати участь у громадському розумінні початкової ситуації й діяти відповідно до нього” [13, 682-683].

III

Проте і Теорія Роулза залишила багато питань, що потребують розв'язання.

Перший із його принципів справедливого облаштування суспільства по суті виражає максимально рівну для усіх свободу. Тут напрошується ремінісценція з кантівським визначенням права, яке він інтерпретує в якості інструменту обмеження свободи кожного в площині загального морального закону. У перспективі морального закону суб'єктивна воля отримує автономію із перспективи всезагального закону. Тобто у разі виникнення конфлікту суб'єкт спроможний віднайти раціональну відповідь на запитання: “що робити?” - робити те, що співзвучно з благом усіх. Проте на думку Р. Циппеліуса, принцип максимальної свободи Роулза не пропонує чітких критеріїв прийняття рішень з багатьох практичних питань. Він безсилий у питанні розмежування, приміром, права батьків на виховання та свободу віри дітей, так само як і визначення умов заборони переривання вагітності. Тут йдеться про розмежування права на життя ненародженої дитини від права матері на самовизначення. Все це дає підстави характеризувати даний принцип справедливості як абстрактну формулу, яка через це у багатьох випадках є як незаперечною, так і непрактичною. Відтак, “принцип справедливості, ймовірно, можна назвати (як і принцип Канта) необхідною умовою справедливості” [16, 117].

Проте, Роулз, уникаючи трансцендентальної перспективи морального закону, намагається аналогічний підхід застосувати для розробки справедливого стану громадян політичного цілого. Особливість його підходу, окрім того, полягає в тім, що він містить інтерсуб'єктивістську розробку кантівського поняття автономії на засадах публічного застосування розуму.

Мабуть найбільш ґрунтовний критичний аналіз Теорії Роулза був здійснений Габермасом для редакції *Journal of Philosophy*. Теорія у цілому викликає у Габермаса почуття захоплення. Оскільки він поділяє наміри та головні висновки Роулза, то її критику слід розглядати у вузьких рамках, так би мовити, фамільної суперечки: здійснюється з конструктивною метою. Структурно вона розгалужена на три напрями. По-перше, Габермас піддає сумніву ідею, що схема вихідного стану придатна для прояснення і забезпечення безсторонніх суджень в площині деонтологічного тлумачення принципів справедливості. По-друге, він вказує на не достатньо чітке розмежування питань обґрунтування і прийнятності, що постає наслідком світоглядного нейтралітету концепції справедливості ціною відмови від претензій її на когнітивну значущість. І нарешті, по-третє, теоретичні побудови Роулза приводять до конструкції правової держави, в якій головні ліберальні права здобувають перевагу над принципом демократичної легітимачії. Все це, на переконання Габермаса, завадило Роулзу досягти мети і узгодити “свободу Нових” зі “свободою Старих”*. Критична думка Габермаса зосереджується на аналізі специфічного тлумачення Роулзом поняття “політичне”, з яким, з одного боку, пов'язане особливе тлумачення нейтральності, що покладене в основу політичної природи справедливості як чесності, а з іншого – протиставлення метафізичному. Якщо політичний лібералізм, що претендує постати ідеологічно нейтральною і водночас універсальною основою солідарності сучасного мультикультурного світу, “чесність” обирає в якості цементуючого соціум чинника, то Габермас схильний розглядати це

* “Свободу Нових” відстоювали ліберали; основу їх становить ядро суб'єктивних приватних прав: свобода віросповідання і совісті, охорона життя, особистої свободи та власності. “Свободу старих” відстоювали консерватори, осереддя якої склали права на участь на волеформування в процесі комунікації, що уможливають політичну автономію громадян. В традиції Канта і Русо дві зазначені гілки свобод виводилися із одного джерела – моральної і політичної автономії індивідів і розглядалися як рівнозначні. Однак у двоступеневій теоретичній конструкції Роулза ця рівновага порушується на користь надання переваги ліберальним правам [14, 121-122; 149-150].

поняття лише в епістемологічному контексті. Водночас він виражає сумнів щодо нейтральності політичного лібералізму, оскільки останній як доктрина також занурений в філософський дискурс, у метафізичний етос.

Проте Теорія Роулза та теорія дискурсу Апеля-Габермаса мають спільну основу: їх потенціал легітимаційних імплікації міститься у формально-процедурній площині. Разом з тим, слід відзначити, що ідея “публічного застосування розуму” в концепції Роулза через введення обмеження інформації “завісою незнання” вихідного стану не може бути реалізоване цілком в інтерсуб’єктивному вимірі. Щодо етики дискурсу, то вона розглядає інтерсуб’єктивну процедуру аргументації як таку, що своїми передумовами вже спонукає учасників до подолання будь-яких обмежень (у тому числі й інформаційних) в ідеалізованій перспективі трансцендентальної комунікації. У такому разі дискурсивно-етичне “публічне застосування розуму”, оскільки воно поміщається в контекст відкритої процедури, вже за визначенням не виключає плюралізм різних переконань і картин світу мультикультурного світу. За комунікативних умов дискурсу, принципово відкритого для всіх і вільного від будь-якого примусу, окрім щонайкращого раціонального аргументу, його учасники зобов’язуються толерантно ставитись до настанов світорозуміння інших, піддаючи обоюдної критиці домагання значущості сторін. У такий спосіб, шляхом поступових абстрагувань дискурсивно вилущується ядро інтересів, що піддаються узагальненню. Отже, вада “публічного застосування розуму” Теорії Роулза знімається дискурсивною етикою, де предметом аналізу постають передумови комунікації і процедура дискурсивного формування суспільних думок і волі [14, 157].

Дискурс ідеї справедливості зазнав суттєвого збагачення у феноменологічній та аналітичній перспективі завдяки працям з філософії права Рікера, до якого ми вже неодноразово зверталися. Зрозуміло, що із перспективи монологічного “Я” досягти справедливості у принципі неможливо. Справедливості внутрішньо притаманна орієнтація на Іншого, сприйняття його потреб, врахування його інтересів, визнання за ним права і гідності; вона має діалогічний, комунікативний характер, завжди співвідноситься з інтересом Іншого. Е.Левінас цілком слушно наголошував: “Справедливий не може не враховувати іншого”. Цим незаперечним положенням Рікер надає нового повороту. На його думку, справедливий дивиться із двох боків: із боку доброго і з боку законного. Перша перспектива – моральна - пов’язана з поширенням інтерсуб’єктивних відношень на інституції, а друга – правова (етична) - з правовою системою, яка надає законіві когерентності і право примусу [11, 236]. У праці “Сам як інший”, що є *opus magnum* Рікера, у VII, VIII, IX розділах, які він сам поціновує як свій внесок у моральну філософію, тема Самого розробляється у напрямку двох ліній: горизонтальної і вертикальної. Перша з них становить діалогічний склад самості і має розкрити ідентичність самості предикатом доброго, що характеризує дію в моральному відношенні. Оскільки добре означає *telos*, то дії тут мають теологічне спрямування. У межах термінологічної конвенціональності до цієї лінії Рікер застосовує термін етика. Друга лінія монологічно виражає ієрархічний склад предикатів і покликана характеризувати людську дію в площині моральності. Це деонтологічний рівень Самого, пов’язаний з предикатом обов’язкового. Це рівень норми, обов’язку, заборони. У такий спосіб філософське місце справедливого виявляється розташованим відповідно до змісту “Сам як інший”, в точці перетину цих двох ортогональних ліній [10, 15]. Шляхом обґрунтування розрізнення етики і моралі він відстоює тезу про примат телеологічного підходу у визначенні ідеї справедливого, чим заперечує процедурний формалізм Роулза. У передмові до збірки “Право і справедливість”, де дається узагальнений виклад положень “Сам як інший”, Рікер говорить про свої три теореми концепції справедливості: телеологічну, деонтологічну, що пов’язана з формальним статусом і виражає універсальну вимогу, та практичною мудрістю, що знаходить своє формулювання в процедурному формалізмі і реалізується у процесі застосування норм у ситуативних судженнях. Таким чином легітимаційні імплікації судження про справедливе, застосоване до осіб, дій та інституцій

розподіляються, за Рікером, між кількома значеннями: “У плані телеологічного побажання жити добре справедливе є саме цим аспектом відносно іншого. У плані деонтологічного зобов’язання справедливе ідентифікується з легальним. (...) у плані практичної мудрості, де реалізується ситуативне судження (...) справедливе не є тут вже ні добрим, ні законним, воно є відповідним” [10, 28].

Навіть, не претендуючи на вичерпне висвітлення сучасного філософського дискурсу легітимаційних імплікацій ідеї справедливості, не можливо обминути функціонально-інструментальне тлумачення її в системній теорії Лумана, що розвинута у межах правового позитивізму. Соціальна справедливість тут досягається не на шляху правильності чи істинності окремих рішень можновладців, а постає результатом дії процедур. У контексті системної теорії політична система подається як самореферентна, а тому здатна до самолегітимації. Оскільки вона орієнтується на власні смислові коди, головним із яких постає влада, відтак вона не потребує ще якоїсь морально-етичної легітимації, бо ці коди лежать за межами політичної системи. Процедурна легітимація політичної системи та системи права виводиться із функцій та способу їх здійснення. Вона обмежується легальністю та спирається на емпіричний консенсус. Легітимацію через процедуру пропонується розуміти так, що вона досягається не як наслідок певної, окремої причини чи кількох їх, а принципово “як результат діяльності системи, яка постає залежною від наповненості передумовами структур і тому детермінується досить складно і небезальтернативно” [19, 8]. В якості фундаментальних процедур, що визначають структурний смисл політичної системи, досліджуються процедури політичних виборів, парламентського законодавства та судового процесу. Легітимація процедурою, що забезпечує кожному рівність шансів та здобуття задовільних рішень, висувається на місце всіх інших способів обґрунтування, як за допомогою природного права, так і методом дискурсивного формування консенсусу. Підставу легітимності рішень Луман вбачає в їх узгодженості з функціонуючою політичною системою, схарактеризовану як засадовий консенс (Grundkonsens), що забезпечує її стабільність. Правові процедури знаходять своєрідне загальне визнання, яке, незалежно від згоди з ними окремих осіб, спричиняють прийняття зобов’язуючих рішень. Отже, процесуальна справедливість досягається, якщо звернутися до процедури судочинства, на шляху нейтральності суддів, публічності процесу та рівності шансів сторін, себто – системними чинниками. А це означає, що легітимаційні імплікації політичної системи Лумана майже аналогічні тим, які пропонував Гобс: вони впливають із регулюючої та миротворчої діяльності державної влади. Очевидно, що це згубний шлях. За такого підходу, цілком тиранічному режиму достатньо ефективно виконувати координаційні та суспільнозлагоджувальні функції, щоб бути визнаним легітимним.

Проте, право не є самозамкнена система. Його живить “демократична моральність” громадян, як носіїв ліберальної політичної культури. І тут багатообіцяючі перспективи ми пов’язуємо із сповненою гуманістичного потенціалу процедурною правосвідомістю Габермаса, яка базується на комунікативно-процедурних передумовах демократичного формування думок та волі громадян. Відтак “весь тягар легітимації несе на собі демократичний процес” [17, 664]. Саме те, що демократичний процес постає єдиним джерелом легітимації, здатне пояснити ту парадоксальну обставину: як лише із легальності може виникнути легітимне право.

IV

У сучасних умовах глобалізації світових процесів, коли глобальний характер отримують і кризи, комунікативна практична філософія пропонує стратегію співжиття світового співтовариства, закладеної на засадах етики відповідальності. На відміну від егалітарної монологічної відповідальності, що спирається на підвалини філософії свідомості, етика відповідальності уможливорює діалогічну відповідальність, що відкривається демократичним горизонтом дискурсивної етики. Остання в zasadничена

регулятивним принципом справедливості, який й передбачає спільну відповідальність шляхом комунікативно-дискурсивного досягнення консенсусу.

Осереддя сучасних суперечок з проблем справедливості становить контрверза партикулярного (комунітаристського) і універсального (всезагального). Концепції, що закладені на універсальній етиці водночас слід розглядати як деонтологічні, оскільки їх настанови спрямовані не на соціально значущі цілі, а на дотримання правил, які мають загальний – універсальний характер. Із цих настанов не можна безпосередньо вивести правила соціальної справедливості, оскільки ця етика зорієнтована на нормативність як процес.

З одного боку очевидна хиба будь-яких універсальних вимог з їх примусовістю, що виявляється в обмеженні волі конкретних індивідів [11, 246], тоді як комунітаристи відстоюють цінність і культурну своєрідність окремих спільнот, надаючи їм етичного масштабу. З іншого боку не можна не помітити, що підґрунтя універсальної справедливості становлять право на життя, власну гідність і особисту свободу, власність тощо, себто цінності, що справіку усвідомлювалися як природні права.

Розв'язання проблеми універсальне/партикулярне в площині ідеї справедливості загострюється під впливом глобалізаційних процесів. Оскільки йдеться вже про спільну долю людству, то природним чином виникає питання універсальної справедливості. К.-О. Апел у цьому контексті говорить про міжнародну справедливість, виділяючи її в якості ключової проблеми серед багатьох інших проблем, породжених глобалізацією, а О.Гюфе про субсидіарну справедливість. Принцип міжнародної справедливості пропонується Апелем в площині дискурсивної етики. У праці “Проблема справедливості в мультикультурному суспільстві” він трансформує філософську ідею справедливості до потреб співіснування універсального права з партикулярними благами різноманітних культурних традицій. Йдеться про те, що масштаб права і справедливості в контексті етично обґрунтованих норм, не можуть виражати партикулярні позиції, навіть якщо це позиція лібералізму. Цей масштаб має уможливити обґрунтування найрізноманітніші з них. Тільки за таких умов судження про те, що є справедливим – у тому числі стосовно дистрибутивної чи договірної справедливості – буде позбавлене партійної заангажованості. На тверде переконання фундатора дискурсивної етики, завдання практичної філософії по гармонізації сучасних процесів глобалізації полягає в обґрунтуванні універсальної норми справедливості. Будь які спроби всадженої справедливості поняттям державної, соціальної чи культурної ідентичності не здатні позбавити з необхідністю від партикулярної перспективи, як не виключає його заперечення залежності принципу справедливості від метафізичних концепцій пізнього Роулза і Рорті. Прив'язка до партикуляризму наявна також і у них або у формі історично-ситуативних фактичних умов, або завдяки метафізичним засновкам. В епоху глобалізації етично очевидним і обґрунтованим може бути поняття справедливості, що звільнене від партикулярної залежності і здатне в дусі регулятивного принципу самостійно реагувати на всі зміни політичних умов, в яких здобувається фактичний консенсус. Принцип справедливості Апеля - це “принцип необхідної способности к консенсусу и приемлемости всех морально релевантных решений проблем для всех, кого затрагивают их последствия, - этот принцип необходимым образом всегда уже признан в отношении каждого возможного партнера в смысле неограниченного сообщества участников дискурса каждым, кто участвует в процессе аргументации” [8, 250]. Даний принцип справедливості Апеля пропонує покласти у підґрунтя розбудови відносин між розвинутими країнами, що розвиваються. В окресленому контексті легітимність здобувають відносини з країнами третього світу лише такі, що закладені на принципах, розроблених в рівноправному діалозі з цими країнами. Універсальність стандартів, окрім того, потребує чесної міжнародної інтеграції і вирівнювання умов економічної діяльності. Для країн третього світу сьогодні є актуальним установлення чесного порядку для ринкової конкуренції, який би компенсував історичні, культурні, політичні переваги

розвинутих країн, що обумовлені їх позиційними перевагами в інституційній структурі реальної комунікативної спільноти. Цього вимагають самі принципи дискурсивної етики.

Потреба в універсальній справедливості, на думку іншого сучасного німецького фахівця в царині політичної філософії та філософії права Гьофе, визначається суто антропологічним контекстом, оскільки людство є певна моральна спільнота. Універсальна справедливість розвивається ним в рамках концепції справедливості як обміну, яка закладена на ідеї трансцендентального обміну. Вихідна теза Гьофе така: “В межах трансцендентально-прагматичних інтересів захист життя і свободи думки належать до того типу інтересів, які можуть бути реалізовані лише у взаємозв’язку. Зразком такого взаємозв’язку може бути придбання чи втрата в процесі обміну. Характерний для трансцендентального інтересу, іманентний йому взаємозв’язок можна коротко назвати трансцендентальним обміном” [3, 41]. Із цих позицій ним розвивається обмінна теорія легітимації, в підґрунтя якої покладено два аргументи. Перший із них стосується легітимаційних основ інституту держави. Держава визнається легітимною лише на засадах громадських трансцендентальних уповноважень. Успішність такої легітимації досягається завдяки дистрибутивно-універсальній здатності до згоди. Другий аргумент свідчить про корисність держави в її вторинних функціях, себто тим, що вона здатна гарантувати право громадян на свободу. Таке тлумачення легітимації, на думку Гьофе, і надає переваги справедливості обміну. На підставі цих міркувань він доходить висновку: “легітимація права на примус можлива лише у тісному зв’язку з його обмеженням. Існування публічного примусу є справедливим лише тоді, коли воно допомагає, підтримує справедливий правовий порядок” [3, 44]. Якщо не грішійть переклад, то в останньому реченні, здається, німецький філософ вдається до зачарованого кола, міркуючи за схемою *idem per idem*.

Сучасні міжнародні відносини Гьофе пропонує будувати на соціально-етичному принципі субсидіарності, принаймні ілюструючи це на прикладі Європи. Він визначає соціальну єдність як справедливу не саму по собі, а лише таку, що постала наслідком субсидії, допомоги кожній людині. Головною ознакою модерного суспільства, коли традиція і релігія втратили свою легітимуючу силу, є те, що легітимація має бути дієвою для кожної людини – і в цьому вбачається її глобальний вимір, - незалежно від її національності, віросповідання тощо. Він тлумачить плюралістичне суспільство з точки зору правового порядку як монокультурне, а не мультикультурне, оскільки всесвітнє суспільство, що буде складатися з окремих держав, буде просякнуте правовими відносинами. У такий спосіб він приходять до формулювання поняття “універсального партикуляризму”, яке має органічно поєднати універсальні інтенції з боку правових інституцій, що мають дбати про елементарну справедливу солідарність, та партикулярні – з боку культурної ідентичності. Космос “універсального партикуляризму” починається, на думку Гьофе, вже із мови [3, 62].

Отже, безсумнівно, що самі умови глобалізації світу потребують міжкультурного дискурсу справедливості. Евристично плідну перспективу в цьому відношенні на шляху практичного застосування дискурсивної етики пропонує сучасний німецький філософ В. Велш своєю теорією раціональної справедливості. На його переконання, в умовах плюральності парадигм раціональних стратегій справедливість виходить на передній план як домінуюча ідея розуму, яка претендує на роль нової максими. Виходячи із припущення, що будь-яку парадигму, яка працює в певних смислових межах, можна назвати істинною в прагматичному вимірі, він висновує: це означає, що розум вимагає її визнання. Визнання, в свою чергу, зобов’язує до збереження і забезпечення прав визнаного. У цьому і полягає справжнє завдання розуму - виступити за право того, що буде визнано. Отже, виступ розуму в умовах плюральності на захист істини в цілому здійснюється в формі ідеї справедливості. Себто він виступає за “раціональну і/або дискурсивну справедливість” [2, 92]. Серед напрямів проникнення розуму в перспективу справедливості в просторі протистояння парадигм насамперед відзначаються наступні три. По-перше, будучи

критично спрямованим проти відвертих або прихованих винятків, розум виступає за право пригнобленого, щоб поставитися до нього справедливо. По-друге, заперечуючи майоризацію (старшинство) парадигм, розум виступає за міжпарадигмальну справедливість. І, по-третє, він виступає проти крайньої форми майоризації – тоталітаризації, коли логіка однієї парадигми переноситься не тільки на сусідні, а й висуває претензію на обов'язковість для усіх. В останньому випадку, замість розумно (дискурсивно) запропонованого домагання на істинність демонструється відверта узурпація сили. У такий спосіб Велш відстоює положення про комунікацію парадигм в умовах розумних максимумів визнання і справедливості. Як бачимо, цілком в дусі Габермаса, дотримання окреслених умов забезпечує здійснення неспотвореної комунікації парадигм, яка породжує шанси взаємообмеження і взаїмокорекції їх, виключаючи водночас можливість зловживання, узурпації, майоризації і тоталітаризації. За умов плюральності форм раціональності, культурних традицій, форм життя тощо, принципово неможливим постає зведення без руйнування їх до якоїсь однієї, приміром, вестернізації, що демонструє процес глобалізації. Раціональна справедливість висувається на статус “нової ідеї розуму”, нової регулятивної ідеї. “Раціональна (дискурсивна) справедливість” у цьому відношенні отримує подвійний смисл: з одного боку, вона є справедливістю по відношенню до форм раціональності, а з іншого – гарантом розумності і/або раціональності поводження з ними і серед них. Із цих позицій заперечуються як її альтернативи: чиста раціональність (цілераціональність) та силова стратегія [2, 96].

На завершення зробимо деякі узагальнення.

1. Ідея справедливості як моральне джерело легітимації соціальних інституцій утворює своєрідну вісь обертання філософського, морально-правового та політичного дискурсу. У контексті метапатернів історії, у сенсі Гречко П.К., справедливість постає істиною суспільного життя людей, смисловим стрижнем історичного буття людини в світі. Відтак, переформулюючи гегелівську формулу історії як прогресу в усвідомленні свободи, суспільний розвиток людства метафорично можна було б подати як “підйом до справедливості”.

2. Ідея справедливості становить складне та багатогранне утворення. У феномені справедливості можна виділити принаймні три виміри. Відчуття справедливості емпіричним індивідом, яке переживається ним екзистенційно, відбувається на емпіричному рівні, в якому справедливість постає етичною шкалою зоополітикон у справі легітимації усіх форм соціальної практики в тому числі і соціальних інститутів. Справедливість має також трансцендентальний вимір – як квінтесенція належного. Це площина моральних вимог, зобов'язань та максимумів. Здобуваючи ознак всезагальності та універсальності, вона підводиться тут на абстрактний рівень апріорності, як сфера моральної норми та закону. Однак, оскільки реалізація вимог справедливості в конкретних життєвих формах постає горизонтом недосяжного Блага, вона як ідея розуму править, скоріше, за регулятивну ідею, здобуваючи трансцендентного виміру.

3. У сучасному філософському дискурсі все розмаїття підходів до експлікації легітимаційних інтенцій політичної справедливості з певним застереженням можна класифікувати як змістовні, формальні та процедурні, які С. Максимов виражає, відповідно, за допомогою слів “що”, “як” та “що через як” [7, 282]. Йдеться про те, що змістовні концепції дають відповідь на запитання “що таке справедливість”, формальні, досліджуючи логіко-лінгвістичні аспекти мовного вираження справедливості, опікуються питанням “як досягається справедливість”, а процедурні теорії, шляхом певного процедурного механізму, питання “що” намагаються виразити через “як”.

Змістовні теорії будують концепцію справедливості (субстанційна) на принципах, за якими закладається той чи інший соціальний інститут. У Арістотеля це поліс як втілення законності, отже, справедливості. У Теорії Роулза це базова раціонально-справедлива структура суспільства, що виникає з двох його принципів. Субстанційна справедливість постає моральним критерієм легітимації соціальних інститутів шляхом

погодження передумов стосовно спільного блага. Формальна справедливість у Роулза є справедливістю як правильність. Вона базована на дотриманні принципу, є “послухом системі”; як безсторонне і послідовне відправлення законів та принципів [13, 99-100]. У §14 своєї Теорії Роулз визначає три різновиди процедурної справедливості: абсолютну процедурну справедливість, базовану на існуванні певної незалежної норми для отримання справедливого наслідку; неабсолютну процедурну справедливість, яка також має незалежний критерій для отримання правильного висновку, однак бракує відповідної процедури (наприклад, судовий процес); суто процедурну справедливість, яка має місце при наявності коректної або справедливої процедури, що забезпечує отримання справедливого результату незалежно від його суті, тому цілком природно, що тут відсутній незалежний критерій для оцінки отриманого результату (прикладом слугують азартні ігри (парі)). Поняття суто процедурної справедливості покладено Роулзом у підґрунтя теорії первісної позиції за допомогою “запони незнання” [13, 196].

Дискурсивно-теоретичну справедливість Апеля-Габермаса також слід віднести до формально-процедурної, оскільки легітимація соціальної практики здійснюється шляхом безстороннього дотримання встановлених правил. Однак, як вже зазначено, Теорія Роулза і дискурсивна етика відрізняються між собою контекстом досягнення соціального консенсусу: об’єднавчий консенсус за наявності факту розсудкового плюралізму, фокусом якого є політична теорія справедливості як чесності, з одного боку; з іншого боку - дискурсивно-етичний консенсус, за яким всезагальна воля виражається в універсальному дискурсі. Досягнення порозуміння при цьому спирається на процедуру, яка базується на апріорі ідеальної комунікації, що виникає внаслідок трансформації кантівського принципу універсалізації справедливості. За цих умов легітимуючу силу отримують лише такі правила та комунікативні передумови, які уможливають чітке розрізнення істинних та хибних консенсусів [18, 346]. Себто, якщо формально-необхідні умови концепції справедливості Роулза обмежуються поряд з умовами fairness (чесності), що характеризує висхідну ситуацію договору, такими головними умовами як публічність та стабільність контракту, то дискурсивна етика наголошує на умовах трансцендентальної прагматики. Цілком інший процедурний варіант реалізації соціальної справедливості пропонується в межах системної теорії Лумана. Оскільки в системі нема місця моральному чиннику, то місце справедливості посідає ефективність, а процедура як втілення системної раціональності постає легітимаційною засадою діяльності інститутів.

4. Габермас так само як і Рікер переносить розгляд ідеї справедливості у перспективу двох ліній: горизонтальної (етичної, що визначає зміст доброго (благого)) і вертикальної (моральної (деонтологічної)). Однак на протигагу Рікеру, який відстоє примат телеологічного підходу у визначенні ідеї справедливого, чим заперечує процедурний формалізм Роулза, Габермас шляхом подолання етичних меж – завдяки тому, що монологічну перспективу моральності Рікера розширює до “Ми” перспективи загальної спільноти, - добро (благо) підносить до рангу справедливого. Однак, якщо справедливість інтерпретувати як рівне для всіх благо, тоді “благо” отримує моральну релевантність. Відтак справедливість означає водночас і солідарність [14,92]. Концепція універсальної справедливості видається досить плідною в контексті глобалізації сучасного світу.

5. Сміслові ядро справедливості становить рівність. Невипадково, всі радикальні спроби досягнення ідеалу справедливості неодмінно вели до загальної зрівнялівки. Прагнення справедливості поєднується з обмеженням свободи мікро- та макроіндивідів, що відбивається в конфлікті справедливості та свободи, як вищої цінності людини. Ідея справедливості немов би перебуває в оберненому відношенні до ідеї свободи. Звідси песимістичний висновок багатьох дослідників: їх надзвичайно важко (якщо взагалі можливо) узгодити між собою. Своєрідним проривом у цьому відношенні можна розглядати спробу розв’язання цієї вічної проблеми в модусі етики відповідальності, що запропонував Г.Йонас у Принципі відповідальності. Він пропонує розглядати

справедливість лише чесною, а не як ідеал об'єктивного соціального ладу [5, 187]. Мабуть етика відповідальності і є сферою гармонійного поєднання ідей справедливості і свободи. Проте дослідження підходів зазначеної контрверзи потребує спеціального зосередження і тому залишилося поза межами статті.

Література

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.4. М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Вельш В. Справедливость как новая ведущая идея разума // Идея справедливости на склоне XX столетия: Материалы VI Харківських міжнародних читань. 28-29 червня 1999 р. – Харків, 1999. – С.89 – 104.
3. Гьоффе О. Вибрані статті. – К.: Український філософський фонд, 1998. – 104 с.
4. Гречко П.К. Концептуальні моделі історії. – М., 1998.
5. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001.
6. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм.- М.: «Республика», 1998.
7. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. –Х.: Право, 2002.
8. Назарчук А.В. Этика глобализирующегося общества. – М.: Директмедиа Паблишинг, 2002. – 381 с.
9. Платон. Собр. Соч. В 4-х т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С.206.
10. Рікер П. Право і справедливість. – К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.
11. Рікер П. Сам як інший. – К.: Дух і літера, 2002. – 458 с.
12. Роулз, Джон. Політичний лібералізм. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 382 с.
13. Роулз Джон. Теорія справедливості. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 822 с.
14. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб: Наука, 2001. – 417 с.
15. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения: Философские фрагменты. – М.: Медиум, 1997. – 311 с.
16. Циппеліус Р. Філософія права: Підручник. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.
17. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Frankfurt am Main, 1994.
18. Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. – Frankfurt am Main, 1976.
19. Luhman N. Legitimation durch Verfahren. Neuwied am Rhein u. Berlin, 1969.