

ПОЛЬ РІКЕР

ПРАВО
І СПРАВЕДЛИВІСТЬ



ДУХ І ЛІТЕРА

ПОЛЬ РІКЕР

ПРАВО
І
СПРАВЕДЛИВІСТЬ

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ, 2002

**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Нова книга Поля Рікера, одного з найвидатніших філософів сучасності, присвячена питанням філософії права, взаємозв'язку моралі, права і політики, які розглядаються на тлі класичної філософської традиції від Платона й Арістотеля до Лейбніца, Канта і Гегеля. Серед мислителів нашої межі епох філософ аналізує тези Х. Арендт, Д. Роулза і Ч. Тейлора. Своєю метою Поль Рікер проголошує виведення правової проблематики із затіння, зумовленого політизацією теми насильства в ХХ столітті.

Генезу уявлень про справедливе й несправедливе Поль Рікер визначає через первинне входження людини у сферу права з вигуком обурення: "Це несправедливо!"... Поль Рікер розвиває "філософію, в якій право могло б бути визначеним у своїй ненасильницькій специфічності, коли сторони судового процесу зазнають впливу взаєморозуміння, що може призвести до їхнього замирення".

"Право і справедливість" – ґрунтовний внесок у сучасну правову науку і, водночас, блискучий взірць практичної філософії, адресованої науковцям правничого профілю та всім, кому не байдужа актуальна дискусія про беззаконня і закон, про реальні підвалини громадянського суспільства та правової держави.

Відповідальні за випуск:

Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Науковий рецензент:

декан ф-ту правничих наук НаУКМА – Володимир Сущенко

Переклад із французької: **Олена Сирцова, Володимир Каденко**

Науковий редактор: **Костянтин Сігов**

Літературне редагування і коректура: **Петро Кравчук**

Комп'ютерна верстка: **Вадим Залевський**

Художнє оформлення: **Ірина Пастернак**

**Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»**

Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide à la publication
"SCOVORODA", de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère
français des Affaires Etrangères

Видання здійснене за підтримки SOURCES і CNEWA.

Р Рікер П. Право і справедливість / Пер. із фр. –
501 К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.

УДК 340.15

ISBN 966-7888-25-8

ISBN 2-909210-16-2 (фр.)

© Éditions Esprit, 1995

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2002

СЛОВО ДО УКРАЇНСЬКОГО ЧИТАЧА

Шановні читачі!

Ви тримаєте в руках нову книгу одного з найавторитетніших у сучасному світі філософів права – Поля Рікера. Разом з іншими класичними текстами ХХ століття, а саме: “Анатомія права” і “Мораль права” Лона Л. Фуллера й “Право, законодавство та свобода” Ф.А. Хайєка та іншими, які теж були видані українською мовою, вона складає фундамент для формування сучасної правової думки українських науковців. Найавторитетніші мислителі знову і знову звертаються до вічних істин суспільного життя – до співвідношення права та моралі, закону і справедливості, діяльності та відповідальності, шукаючи нові й новітні відповіді на проблемні питання, які ставлять Сучасність і Майбуття перед кожною людиною зокрема і всім людством нашої планети в цілому...

Навряд чи слід переконувати, наскільки це важливо для нас сьогодні – на етапі становлення інституцій та законодавства нової української держави. Ми завжди повинні пам’ятати слова Імануїла Канта про те, що не треба сподіватися на добру Конституцію тому, що її склали доброчесні люди, скоріше, саме завдяки добрій Конституції ми можемо сподіватися на суспільство доброчесних людей.

В авторській передмові до книги Поль Рікер розкриває мотивацію проведених ним наукових розробок, концентрує увагу читача на фундаментальних темах досліджень – категоріях, концепціях і теоріях філософії права, а саме: мораль–право–політика; справедливість і відповідальність; совість і закон, – та їх взаємозв’язках і співвідношеннях.

Поль Рікер досліджує природу політичної влади, пропонує обґрунтування моральних засад її застосування. Він аналізує “...*легітимність* порядку, за допомогою якого держава намагається стати на перешкоді насильству, нехай навіть ціною іншого насильства, від якого, власне, є похідною і сама політична влада і ознаки якого вона не може позбутися...”

Не менш важливими для нас є роздуми автора про проблеми війни і миру, які він ґрунтовно досліджує. “...*Війна* є болючою темою політичної філософії, а *мир* є такою ж пекучою темою філософії права”, – формулює Поль Рікер свій вступ до розгляду цих проблем.

У передмові немає можливості детально розглянути усе розмаїття та глибину рікерівських текстів (хоча дуже й хотілося б того!), тому я трохи зупинюся на одному із есе книги, а саме: на “Концепті відповідальності”.

Проблема відповідальності є однією з фундаментальних проблем не тільки сучасної правничої теорії, а й юридичної практики з точки зору втілення в наше життя принципу справедливості. Поль Рікер пише, що юридичне поняття *відповідальності*, з одного боку, потерпає від суперництва концептів, а з іншого – відзначається сталістю визначення ще з початку XIX століття, а також відсутністю “...філософських предків стосовно того ж іменника, розщеплення та зміщення центру ваги у плані моральної філософії ...як зобов’язання відшкодувати збитки та ...нести покарання...” І далі: “Отже, юридична відповідальність функціонує на перехресті цих двох зобов’язань, де перше виправдовує друге, друге санкціонує перше”. Я, безумовно, поділяю цю думку автора. З моєї точки зору, *відповідальність* людини (особи, особистості) або спільноти людей (політичних партій, рухів тощо) – це її (їх) здатність звітувати перед собою і оточенням середовищем за наслідки своєї поведінки (діянь, діяльності) і зазнавати відповідного осуду чи покарання за допущені порушення, недоліки чи помилки, або ж отримувати певні заохочення за досягнення позитивних вагомих результатів від

такої поведінки (діянь, діяльності). У цьому контексті особливої ваги набуває дослідження проблеми професійної відповідальності правника, чому приділяють значну увагу як західні, так і українські вчені.

Насамкінець я хочу висловити щиру подяку Центру європейських гуманітарних досліджень за бездоганно виконану роботу, а читачам книги побажати приємних годин спілкування з визначним французьким дослідником філософії права – Полем Рікером.

Володимир Сущенко,
декан факультету правничих наук
Національного університету
“Києво-Могилянська академія”,
заслужений юрист України

ПЕРЕДМОВА

“Відповідне, виступаючи справедливим, не є, однак, справедливим згідно із законом, а виявляється як корегуюче щодо визначеної законом справедливості. Причина цього полягає в тому, що закон є завжди чимось загальним, і завжди існують окремі особливі випадки, для яких неможливо визначити загальне висловлювання, яке можна було б застосувати до них із певністю... Таким чином, ми чітко бачимо, чим є відповідне, а саме, що відповідне є справедливим, і що воно є вищим за певний різновид справедливого”.

Арістотель. Етика до Нікомаха V.14

I

Тексти, зібрані в цьому томі, не є, строго кажучи, розділами однієї книги. Це доповіді, виголошені в різних установах (перелік яких можна знайти в бібліографії цієї праці) і під тиском, який я вважаю корисним – тих програм, проблематику яких добирав не я. Однак, ці тексти не слід розглядати і як написані лише принагідно. Вони дозволили мені виразити одне з моїх давніх занепокоєнь, пов’язаних із викладанням філософії, стосовно обмеженої кількості випадків трактування питань правового плану порівняно з тією увагою, яка завжди приділялася моралі та політиці. Таке ставлення має тим більше дивний вигляд, що воно узвичаїлося порівняно недавно. “Держава” Платона є настільки пов’язаною з питанням справедливості, що традиція почала розглядати цю ідею як підназву відомого діалогу. Щодо Арістотеля, то він у своїх “Етиках” подає детальний аналіз добродішностей

справедливості. На початку нових часів саме стосовно теорій природного права визначали себе контрактуалістські теорії соціального зв'язку. Філософські системи Гоббса, Маккіавеллі, Адама Сміта є політичними теоріями лише тією мірою, якою вони пропонують пояснення витоку й фінитності інституту права. Лейбніц і Кант пишуть трактати, спеціально присвячені праву. І як не згадати “Принципи філософії права” Гегеля, які дуже часто самі лише зосереджували на собі увагу професійних філософів мого покоління в тематичній послідовності мораль – право – політика. Але навіть і тоді саме зв'язок між етикою і політикою виступав основним предметом піклування, коли про специфічний статус права не йшлося.

Як пояснити таке майже загальне ігнорування? Значною мірою подібне затінення правової проблематики тим, що можна визначити в загальних етико-політичних термінах, пояснюється тим психологічним шоком, який став наслідком вибуху насильства в жахливому ХХ столітті. І однак, це затінення зашкодило як першій, так і другій із зазначених дисциплін тією мірою, якою друга досягає своєї кульмінації у вирішенні питання *легітимності* порядку, за допомогою якого держава намагається стати на перешкоді насильству, нехай навіть ціною іншого насильства, від якого, власне, є похідною і сама політична влада й ознаки якого вона не може позбутися: чи не могла б мати поразка терору нічого спільного з нездатністю Французької Революції стабілізуватися у формі конституції, яка б забезпечила їй сталість? І вся гегелівська політична філософія – чи виявляється вона зав'язаною на питанні конституції? Якщо, все ж, ми не надавали цій проблемі легітимності конституційного порядку, який визначає Державу як правову Державу – а саме це я зробив у кількох із текстів, зібраних у “*І Читанні: Навколо політики*”, – то чи не тому, що замість того, аби тупцювати довкола *топосу* гегелівської філософії права, ми охочіше звертаємо наш допитливий погляд у бік філософії історії, яка в тексті Гегеля подається услід за теорією Держави,

тобто тоді, коли втрачає свою роль конституційний режим, який міг би стати на перешкоді насильству між державами, котрі виступають на світовій сцені як великі індивідуалізовані насильники? За тим порогом, де філософія історії перебирає на себе проблематику права, саме драматургія війни захоплює знову всю енергію нашої думки ціною повторюваного зізнання у неможливості в принципі досягнути політичне зло. Я далекий від того, щоб оплакувати чи, ще менше, засуджувати це постійне повернення до найвищою мірою історичної проблеми політичного зла, через те, що й сам доклав свого часу сил до її вирішення¹. Отже, саме внаслідок почуття спротиву втягуванню в дискусію, яка захочується духом часу, я намагаюсь упродовж кількох років поставитися до права як до права і повернути справедливість справедливості. Моя зустріч з Інститутом вищих правових студій (INEJ) була в цьому відношенні визначальною. Тут я опинився перед питанням несправедливого і справедливого, поставленому в тому плані, в якому рефлексія стосовно феномена права мала менше ризику виявитися передчасно поглинутою політичною філософією, яка, у свою чергу, сама могла бути вже прилученою до філософії історії, на яку, також у свою чергу, вже чатує безжалісно нав'язаний поворот із боку апорії політичного зла. У Національній школі магістратури я зустрівся з тим, що в юридичному сенсі, в строго окресленій судовій формі з її писаними законами, трибуналами, судьями, церемонією процесу і, на завершення – виголошенням вироку, – *право трактується* в обставинах певної справи, яка є визначальною одиничною. Саме таким чином був я підведений до думки, що право, досягнуте в судовому аспекті, могло б дати філософії нагоду поміркувати над специфічністю права, про його власне місце на півдорозі від моралі (чи етики: нюанс, який розділяє два вирази, не має значення на цій попередній стадії нашої рефлексії) до політики. Щоб надати драматичного повороту опозиції, яку я приймаю тут між політичною філософією, де питання права є затемненим постійністю неухильної присутності зла в історії, і філософією, в якій право

могло б бути визнаним у своїй ненасильницькій специфічності, я пропоную визначення, що *війна* є болючою темою політичної філософії, а *мир* є такою ж пекучою темою філософії права. Якщо справа, конфлікт, а отже, певного роду насильство залишається нагодою судового втручання, то це останнє може бути визначеним через сукупність засобів, за допомогою яких конфлікт підноситься до рівня процесу, котрий, у свою чергу, постає сконцентрованим на словесних дебатах, початковій непевності яких, зрештою, покладає край слово права. Існує, отже, певне місце суспільства, – насиченого насильством, яке підтримується звичаєм, – де слово піднімається над насильством. Проте, сторони процесу не досягають примирення в ході трибуналу. Для того, щоб замиритися, необхідно було б, аби вони пройшли до кінця шлях взаємопізнання. Як зазначається під час промови в касаційному суді, котра називається дуже просто: “Акт судочинства”², найближча кінцева мета цього акту полягає у виявленні конфлікту – тобто у подоланні непевності, – тоді як віддалена мета пов’язана із сприянням соціальному замиренню, або ж, врешті-решт, консолідації суспільства як певного роду підприємницької кооперації: і на користь випробувань на припустимість, які виходять за межі трибуналу і вводять до гри *універсальну аудиторію*, так часто згадувану Ч. Перельманом.

Звичайно, я не хотів би мати аж надто наївний вигляд, драматизуючи риторику, яка протиставляє політичну проблематику війни юридичній проблематиці миру: я лише хотів би висловити дещо тоншу ідею пріоритету самого перетину між двома проблематиками: чи не є мир останнім горизонтом політичної думки так само як думки космополітичної? І чи не є несправедливість, а отже, зрештою, насильство, також тією вихідною ситуацією, за межі якої право шукає, щоправда без успіху, можливості вийти, як буде показано в есе, присвяченому наслідкам “санкцій” і розчаруванням “реабілітацій”³.

II

Щоб миротворче призначення права, якому судочинство надає особливої наочності, мало б вигляд певною мірою так само початковий, як і схильність до насильства, що в незауважуваній формі виступає в політичному злі, мені здається за можливе відзначити в ньому, за браком неспростовного доказу, принаймні красномовний симптом, який полягає у свідченні нашої пам'яті, коли вона намагається повернути силу всім нашим першим зустрічам і з питанням про несправедливе й справедливе. Саме в такому зверненні до спогадів дитинства, я називаю несправедливе перед справедливим, – як це роблять досить часто в неприховано інтенційний спосіб Платон і Арістотель. Наше перше входження у сферу права хіба ж не визначається вигуком: “Це несправедливо!”. Такий вигук є виразом *обурення*, проникливість якого є часом обмеженою в міру того, як наші сумніви в статусі дорослих потребують висловлення щодо справедливого в позитивних термінах. Обурення при зіткненні з несправедливим є значно більшим порівняно з тим, що Джон Роулз називав “добре зваженими переконаннями”, ніяка теорія моралі не може ухилитися від змагання. Однак, пригадаємо типові ситуації, в яких спалахувало наше обурення. Це були, з одного боку, нерівні розподіли, які ми вважали неприйнятними (ох, уже ця модель розподілу пирога на рівні частини, модель, яка завжди слугувала взірцем в наших уявленнях про справедливий розподіл, навіть ризикуючи завести нас в теоретичну безвихідь правосвідомості!). Це були, з іншого боку, недотримані обіцянки, які розхитували нашу первісну наївну довіру до слова, на якому, як нам доведеться переконатися пізніше, розбудовуються всі обміни, контракти і пакти. Це були також покарання, які нам здавалися надмірними у порівнянні з дрібними крадіжками, або ж похвали, які довільно одержував хтось, а не ми, тобто, коротше кажучи, оцінки, які не були справді заслуженими. Перелічимо ці мотиви обурення: непропорційні

винагорода, недотримані обіцянки, нерівні розподіли. Чи віднайдемо ми в цьому згодом певні елементи правопорядку: карне право, право врегулювання договорів і обмінів, дистрибутивну справедливість? Навіть більше, чи не побачимо ми в обуренні чітко визначеного очікування, а саме – очікування слова, яке встановило б між антагоністами справедливу дистанцію, котра покладе край їхній сутичці? У цьому змішаному очікуванні перемоги слова над насильством і полягає моральна інтенція обурення.

Але чому тоді нам не залишитися на рівні обурення? Чого йому бракує для зрівняння з автентичним сенсом справедливості? Тут не досить сказати лише про те, що може призвести до викривлення позитивних критеріїв справедливого. Слід, крім того, ще й ідентифікувати перешкоду, яка заважає сприйняттю поняття, що було нами щойно назване *справедливою дистанцією* між антагоністами розподілів, обмінами і винагородами, які наше обурення оголошує несправедливими. Ця перешкода полягає в бажанні помсти, тобто у прагненні вчинити справедливо щодо самого себе, нехай навіть додаючи до насильства нове насильство і до страждань нові страждання. Великим завоюванням у цьому відношенні стало розмежування між помстою і справедливістю. Замість короткого замикання помсти справедливість вводить розведення протагоністів на певну відстань, символом якого в кримінальному праві виступає встановлення певного проміжку між злочином і покаранням. Але як інакше може бути встановлений такий проміжок, якщо не завдяки виходу на сцену певного третього, який не є жодним із протагоністів? Головним критерієм, де справедливе починає себе відрізняти від несправедливого, є порівняння між справедливістю і безсторонністю. Справедлива дистанція, опосередковуюча роль третього, безсторонність виступають як великі синоніми чуття справедливості, на шляху якого обурення слугувало для нас провідником із наших наймолодших років.

На попередніх сторінках я спочатку згадав про мотиви моєї відносно недавньої турботи про те, щоб звільнити правовий аналіз від етико-політичного опікування. Потім, не виходячи ще за межі плану мотивацій, я шукав у наших спогадах про дитинство свідцтво онтогенетичного порядку, закоріненого в давності наших прагнень до справедливості. Тепер настав момент для того, аби спробувати перейти від цих колишніх і нинішніх мотивацій до підстав, здатних легітимізувати раціональний дискурс щодо несправедливого і справедливого, який передбачає судочинство. Якщо мені вдалося протягом цих останніх років розвинути викладені нижче рефлексії, часом ціною певного технічного акценту на тій увазі, якої вимагає розгорнутий дискурс, то це тому, що філософське місце справедливого було вже визначено “темою етики” праці “Сам як інший”. Саме зв’язки залежності між дослідженнями, про які йтиметься далі, і концептуальними структурами трьох досліджень, які складають цю етику, я і пропоную висвітлити в частині, яка продовжує цей вступ.

III

Читач, мало знайомий із працею, в якій викладені найсуттєвіші висновки моїх філософських міркувань, буде безсумнівно вдячний мені за короткий підсумок трьох частин праці “Сам як інший” (дослідження VII, VIII і IX), які разом складають мій внесок у моральну філософію.

Архітектура цих розділів вимальовується на перетині двох відмінних осей читання. Перша з них, яку ми назвемо «горизонтальною», є віссю діалогічного складу Самого або, як я запропонував, *самості*, яку я протиставляю простій тотожності, щоб охарактеризувати ту категорію ідентичності, яка відповідає *самоу*. Друга, “вертикальна”, є віссю ієрархічного складу *предикатів*, які характеризують людську дію в термінах моральності. Філософське місце справедливого, таким чином, виявляється розташованим відповідно до змісту

“Сам як інший”, в точці перетину цих двох ортогональних осей та аспектів читання, з якими вони пов’язані, Розглянемо це детальніше.

Почнемо з горизонтального читання, тема якого полягає, як ми щойно зазначили, в діалогічному складі *самого*. Філософська теорія справедливого, отже, започатковується вже у твердженні, згідно з яким *сам* конститує свою ідентичність в такій структурі відносин, де діалогічний вимір превалює над виміром монологічним, що з погляду великої традиції рефлексивної філософії мав би вважатися пріоритетним. Але таке звернення до іншого вже на порозі рефлексії стосовно конституювання *самого* залишилося б само по собі великою банальністю і, що особливо істотно, не було б достатнім для визначення місця, де ми можемо зустрітися з питанням справедливості, якщо вже із самого початку ми не розрізнили б два відмінних значення понять іншого або інакшого. Перший інший, якщо можна так висловитись, виявляє себе у своєму обличчі, в своєму голосі, яким він до мене звертається, визначаючи мене в другій особі однини. Цей інший є іншим міжособистісних відносин. І дружба, протиставлена в цьому контексті справедливості виступає емблематичною доброчесністю цього безпосереднього відношення, яке здійснює диво обміну ролей між незамінимими істотами. Ти є таким “ти”, яке мені говорить “ти”, і кому я відповідаю, як полюбляв повторювати Еманюель Левінас: “Ось я”, беручи я в аккузативному відмінку. І однак, хоч би якою б чудовою була доброчесність дружби, вона не могла виконати завдання справедливості, ні навіть покликати справедливість до життя, як відмінну доброчесність. Доброчесність справедливості постає на основі такого відношення дистанції стосовно іншого настільки ж вихідним, наскільки відношення близькості до іншого виявляє себе в його обличчі й голосі. Це відношення до іншого виявляється, якщо наслідимось так сказати, одразу ж опосередкованим *інституцією*. Інший з погляду дружби –

це “*ти*”, інший з погляду справедливості – це “*кожний*”, як сказано латиною: *suum cuique tribuere*, кожному своє.

Далі ми розглянемо другий спосіб осі запропонованого читання конотації цього дистрибутивного займенника, наявного в усіх концепціях суспільства в аспекті розподілення ролей, завдань, вигод і зобов'язань. Правду кажучи, ми вже зустрічалися із цим *кожним* у показових ситуаціях, де наше юнацьке обурення повставало проти несправедливості: нерівні розподіли, звинувачення, несправедливі винагороди. Так само як і інституційні обставини у найширшому розумінні слова, коли справедливість збігається зі справедливим розподіленням. Без цього ми не зможемо перейти до значно складніших ситуацій, де людські взаємодії постають в обрамленні підсистеми, яку Жан-Марк Деррі в “*Можливостях досвіду*” називає “порядками впізнавання”. Відносно усіх цих ступенів складності справедливість виявляє себе, згідно із виразом Роулза, що ним розпочинається “*Теорія справедливості*”, як “перша добродішність соціальних інституцій”. Випадок судових інституцій в цьому відношенні є особливим, але особливо сприятливим для більш сталого визначає “*кожному, згідно з інституцією*”: згідно з інституцією трибуналу на процесі сходяться сторони, які конституюються як “інші” судовою процедурою; навіть більше, інституція втілюється в персоні судді, який, виступаючи третім, між сторонами процесу переводить постать третього на другий рівень; він є оператором тієї справедливої дистанції, яку процес встановлює між сторонами. Суддя справді не єдиний, хто виконує цю функцію третього на другому рівні. Можна було б навіть сказати, не піддаючись надмірній схильності до симетрії, що суддя є в юридичному аспекті тим, чим учитель справедливості є для моралі, а князь чи будь-який інший персоніфікований носій суверенної влади є для політики. Однак лише в постаті судді справедливість виявляє себе як “перша добродішність соціальних інституцій”.

IV

Принаймні вже лише стосовно другої осі – “вертикальної” – ми можемо в точному смислі слова говорити про концептуальну архітектуру моральної філософії, викладеної в “*Сам як інший*”. Розподілення на три рівні предикатів, які визначають те, що Чарльз Тейлор називає в “*Джерелах Самого*” “сильними оцінками” дії, є настільки змістовним, що саме воно визначило розподілення моїх досліджень, присвячених моральності, на три розділи⁴.

На першому рівні предикатом, який характеризує дію в моральному відношенні, є предикат *доброго*. Погляд, від якого цей предикат є похідним, може бути названий телеологічним тією мірою, якою *добре* означає *telos* усього життя, проведеного в пошуках того, що люди можуть вважати виконанням і вдалим завершенням. Тут істотним є те, що слово *життя* вимовляється в рамках саме філософії дії. Воно нагадує про те, що людська дія приводиться в рух бажанням і корелятивно певною нестачею, й про те, що саме в поняттях бажання й нестачі можна висловлюватися про виконане життя. Цей зв'язок між життям, бажанням, нестачею і виконанням формує основу моральності. Саме по відношенню до нього я прикладаю в межах термінологічної конвекціональності термін етики. Саме таким чином я визначаю етику як бажання доброго життя.

Як же це перше визначення моральності через предикат *доброго* стосується дослідження щодо справедливого? У тому, що тричленна структура, введена при розгляді “горизонтальної” осі, розглянутої вище, тричленна структура, в межах якої кожен, опосередкований інституцією, постає третім членом, полягає перше формулювання телеологічного прочитання моралі дії. Я повертаюся тут до формули, яку запропонував у “*Сам як інший*”: бажання виконаного життя разом і для інших у справедливих інституціях. Справедливість, згідно з таким читанням, становить інтегральну частину бажання жити

добре. Інакше кажучи, бажання жити у справедливих інституціях є похідним від того ж рівня моральності, що й бажання особистого виконання й бажання взаємності в дружбі. Справедливе є спочатку об'єктом бажання, нестачі, прагнення. Воно заявляє про себе спочатку в оптативі, перш ніж бути висловленим в імперативі. Саме в цьому виявляється його укорінення в житті (в житті як в *ios* скоріше, ніж в *zoe*). Звичайно, немає такого людського життя, яке не слід було б розглянути відповідно до сократівського висловлювання. І саме необхідність такого розгляду, при зведенні з іншими вимогами, про які ще буде сказано, змушує нас піднятися від телеологічного погляду до погляду деонтологічного. Виходить, що розгляду вимагає життя, спосіб його ведення. Першим питанням морального порядку є не питання: що я повинен робити? а: як я хотів би прожити моє життя? Те, що питання про справедливе пов'язане саме з таким запитуванням, Арістотель зазначав уже на початку "*Етики до Нікомаха*", коли стверджував, що мета щастя свою траєкторію зупиняє на рівні одиничного існування, і я додам, не на рівні дружби, а на рівні поліса. Політичне, узятє в широкому сенсі слова, таким чином визначає всю архітектоніку етики. Ми скажемо те ж саме ближчими для нас словами Ханни Арендт: саме у формі *інтересу* побажання доброго життя досягає свого завершення. Саме стаючи громадянами, ми стаємо людьми. Прагнення жити в справедливих інституціях не означає нічого іншого.

Теза про примат телеологічного підходу у визначенні ідеї справедливого знаходить відгук у самій композиції збірки представлених тут текстів. Тому безвідносно до хронології їхньої публікації на чолі поставлено два дослідження, де акцент зроблено на укорінення ідеї справедливості в ґрунті *філософської антропології*. Дослідження, яке розпочинається питанням: "Хто є суб'єктом права?", – зосереджується довкола ідеї *здатності*, а, точніше, ідеї людини, яка має здатність (говорити, діяти, розповідати, відповідати за свої

дії). Дослідження, вміщене услід за ним, присвячене саме останньому з названих понять, поняттю “відповідальності”: тут стверджується, що розгалуженість вживання цього терміна останнім часом дозволяє пов’язати його з полюсом, сформованим ідеєю *осудності*, а саме – з ідеєю, згідно з якою дія може бути віднесена на рахунок провідника, котрий розглядається як справжній автор. Ці дві ідеї – *здатності* й *осудності*, трактовані безвідносно одна до одної в доповідях, які були їм відповідно присвячені, набирають нової рельєфності після зближення, яке я пропоную в цій передмові під егідою телеологічного підходу до ідеї справедливого. Поставлені в контекст розвитку побажання доброго життя, ці дві ідеї розкриваються як конституюючі дві взаємодоповнюючі антропологічні засади етики справедливого.

V

Продовжимо наш огляд, поступово піднімаючись від одного рівня до іншого. За предикатом *доброго*, пов’язаним із телеологічним рівнем, наступним буде посилення на предикат *обов’язкового*, пов’язаним із рівнем *деонтологічним*. Це рівень норми, обов’язку, заборони. Наскільки моральна філософія не може відмовитися від посилення на добро, на побажання доброго життя під страхом проігнорувати укорінення моралі в житті, у прагненні, в нестачі і побажанні, настільки ж здається невідворотним перехід бажаного у форму імперативу і бажання в заборону. Чому? З тієї фундаментальної причини, що дія імплікує здатність до дії, яка виявляє себе в інтерактивному плані як *влада*, здійснювана одним провідником дії *над* іншим, який виступає в полі того, хто цю дію сприймає. Ця *влада над* іншим дає постійну нагоду для насильства в усіх його формах: від брехні, де зло чиниться лише відносно мови як інструменту, і до спричинення страждань, які кульмінуються в заподіянні насильницької смерті та у страшній практиці тортур, де прагнення принизити

домінує над прагненням змусити страждати. Коротше кажучи, саме внаслідок шкоди, що людина завдає людині, моральне судження стосовно дії повинно додавати до предиката доброго і предикат обов'язкового, звичайно у негативній формі захисного. У цьому відношенні дослідження, вибірково орієнтоване на ідею справедливого, не могло б мати тут вигляду неочікуваного. Те, що ми говорили вище про передування свідомості несправедливого усвідомленню справедливого, отримує в цьому пункті підтвердження й виправдання.

Із приводу чого ми обурюємося, коли йдеться про розподіли, обміни, винагороди, якщо не з приводу *шкоди*, якої люди завдають одне одному через *владу-над*, яку одна воля чинить над іншою волею?

Але хоч факт насильства і являє собою головну *обставину* переходу від телеологічного погляду до деонтологічного, він не може замінити *аргументу* на користь предиката обов'язкового. Про все, що стосується дієвості цього предиката, ще має бути сказано.

Два зауваження, висловлені вище, незалежно одне від одного, можуть після їх поєднання вивести нас на шлях вирішальної тези. Ми говорили в контексті наших рефлексій стосовно обурення, що саме за умов *безсторонності* обурення може йтися про бажання помсти, яке спонукає жертву до звершення справедливості шляхом самосуду. Як ми зауважували трохи вище, саме в особі судді як третього на другому рівні взаємостосунків набуває свого втілення правило справедливості, згадане в попередньому контексті. Спробуємо зблизити два зауваження. У чому полягає зв'язок між безсторонністю судження і незалежністю судді, якщо не в посиленні на закон? Отже, тут ми дісталися до серцевини деонтологічного погляду. Тим, що в зобов'язанні *зобов'язує*, є вимога універсальної валідності, приписувана ідеї закону.

Я підійшов у "*Сам як інший*" до розгортання спектра значень, імпліцитних цій вимозі універсальної валідності,

приписуваної ідеї закону, беручи знову, вже вдруге, за дороговказ тричлен власного, близького і віддаленого. Я не звертатимуся тут до аргументації кантівського стилю, на користь якого тричлен першого рівня може зазнавати переписування в термінах тричлена другого рівня, який в основному збігається з трьома формулами кантівського імперативу: універсалізацією максими дії, поваги до людства в моїй особі і в особі іншого та встановлення такого порядку цілей, в якому суб'єкти будуть водночас і законодавцями. Я збираюся зосередитися скоріше на тій важливій видозміні, якій властиве почуття справедливості при переході від телеологічного погляду до деонтологічного. Головна зацікавленість тут у *формальному* статусі, який пов'язується з універсальною вимогою, тоді як закон є не просто моральним законом, а законом юридичним. Я нагадаю тут у кількох словах тезу, яку обстоюю в "Сам як інший" і якій я надав початкового розвитку в статті 1991 року, передрукованій в "Читанні І. Навколо політики" під назвою "Справедливе між законним і добрим"⁵.

Хоча ідея справедливого ще аж ніяк не набирає на деонтологічному рівні тієї значимості, щоб звільнитися від будь-якого посилення на добро (і, як ми скажемо далі, від будь-якого наполягання на зверненні до практичної мудрості), причини, пов'язані із самою вимогою універсальності, призводять до того, що ця ідея виявляється розчленованою між обов'язковим посиленням на добро й тяжінням до чисто процедурних конститутивних операцій легальних практик⁶.

Щоб краще розгорнути мою аргументацію, я приймаю за вихідний той опис, який подає Джон Роулз у "*Теорії справедливості*" стосовно суспільства, яке розглядається як широко розгалужене підприємство із розподілення благ, починаючи від тих, що мають ринкову вартість, винагород, майна, соціальних вигод, включаючи блага ринкової цінності, – такі як громадянство, безпека, здоров'я, освіта й аж до благ, пов'язаних із нерівною позицією, владою й відповідальністю

в різноманітних інституціях. Усі ці блага становлять разом основну мету розподілення. Але таке розподілення ставить проблему тією мірою, якою вона постає в основному в розподілах, що є арифметично нерівними. Питання, отже, полягає в тому, щоб з'ясувати, чи існують нерівні розподіли більш чи менш справедливі, ніж інші. Відоме вирішення цього питання Роулзом: воно полягає, в основному, в поєднанні деонтологічного погляду з контрактуалістською традицією, де застосування прийнятих процедур розподілу підкріплює характерне для деонтологічного підходу загалом рішення не посилатися на субстанційний аспект благ, які належать розподілу. Щоб зробити це, уявімо нереальну первісну ситуацію, в якій партнери, гіпотетично поставлені у взаємовідносини *справедливості* (fairness), здійснюють вибір з-поміж багатьох принципів справедливості, які можуть бути прийнятними для всіх. Процедурний характер операції, який скеровує вибір правила справедливості і є здатним, про що нам уже відомо, максимізувати мінімальну частку в усіх керівних розподілах, призводить у такий спосіб до поєднання деонтологічного погляду з дуже особливою формою контрактуалізму, пов'язаною з гіпотезою про існування первісної ситуації в межах міфологеми *покриву невідання*. Теза, яку я пропоную для обговорення і з якої волів би сформулювати другу теорему моєї теорії справедливості услід за теоремою, згідно з якою сенс справедливості, піднесений до рівня формалізму, котрого вимагає контрактуалістська версія деонтологічного погляду, не міг би постати як цілком автономний від будь-якого посилання на добро внаслідок уже самої природи тієї проблеми, яку ставить справедлива дистрибуція, а саме – врахування реальної гетерогенності благ, що підлягають розподілу. Інакше кажучи, деонтологічний рівень, узятий в точному значенні слова за *привілейований* рівень референції ідеї справедливого, не міг би автономізуватися до такої міри, щоб стати *ексклюзивним* рівнем референції.

Саме під егідою цієї другої теореми передбачалася можливість перегрупувати певну кількість есе, перше з яких повертається із дещо критичнішим ставленням до щойно резюмованого питання про те, чи “чисто процедурна теорія справедливості є взагалі можливою”.

Це есе було побудоване відповідно до наступності розгляду Роулза, написаного після “Теорії справедливості”, де автор уточнює культурні й політичні умови, за яких теорія справедливості може вписуватись у практику демократичних суспільств; нічого не заперечуючи стосовно формальних аргументів, яких достатньо для вироблення теорії справедливості, доповнення й корективи, запропоновані Роулзом зі зразковою інтелектуальною чесністю, стануть орієнтирами для нашого власного обговорення умов здійснення справедливості, яке я передбачаю викласти далі у зв’язку з третім підходом у межах моєї теорії моралі, підходу, який подається мною під егідою практичної мудрості.

Наступне дослідження теорій, які виступають на захист *плюралізму* інстанцій справедливості, я присвячую саме прямому запереченню процедурного формалізму в Роулза. Тут я зіставляю тези Мікаела Вільзера з його праці “Сфери справедливості” як репрезентативні для того, що називають заокеанським “контекстуалізмом” чи “комунетаризмом”, із тезою Люка Болтанські та Лорана Тевено, де запропоноване вже інше розчленування традиційно неподільної ідеї справедливості, цього разу виходячи з ідеї *виправдання* у кваліфікаційно випробуваних, похідних від диференційованих економій величі.

Інший, крім неподільності, сенс ідеї справедливості, невіддільний від її формального статусу, висвітлюється ще у двох дослідженнях; йдеться про питання громадянства, отже, про модальність приналежності політичному тілу, а також про розподілюване благо, цей сенс гомогенний двом уже переліченим. Питання політичного таким чином виявляється знов уведеним у рефлексію стосовно справедливого, яке на

початку ми воліли звільнити від опіки з боку проблематики влади, суверенітету, насильства, політичного зла. Я не скажу, що при цій нагоді політичне помщається за вигнання, а скажу просто, що воно не дає про себе забути, і що його загадковий характер лише підсилюється спробами прирівняти його до інших проявів правочинності на користь погодженого розчленування унітарної ідеї справедливості. “Юридичне ціле”, заохочуване поширенням випадків справедливості, зазнає поразки не меншої, ніж “політичне ціле”, від якого ми на початку хотіли відмежуватися.

Зв’язок між цією групою досліджень і тією, яку ми до неї приєднали, особливо посилюється там, де ми бачимо, як Ханна Арендт намагається вивести теорію політичного судження з кантівської теорії судження за смаком у “*Критиці здатності судження*”. Крім мого захоплення, вже багато разів висловленого відносно праці Ханни Арендт, на думку включити це дослідження в даний том мене навело також виразне посилення на “акт судження” – саме такою була назва, обрана Арендт для третього, на жаль приреченого на незавершеність, тому її великої трилогії *Thinking, Willing, Judging*. На користь амбіцій цієї збірки можна нагадати також, що акт судження не захований у надрах судових трибуналів, як можна було б помилково зробити висновок, виходячи з нашого наполягання зробити із судового засідання привілейоване центральне місце юридичного. Добре, що повернення до Канта третьою “Критики” вводить у поле нашого розгляду проблематику *рефлексивного* судження, яка у самого Канта обіймає, крім судження за смаком, також телеологічне судження і, через нього, всю кантівську філософію історії. Таким чином стає зрозумілим, що теорія справедливості могла б бути по-новому переглянута в контексті широкої кантівської проблематики, якщо б ми змістили кут атаки “*Критики практичного розуму*” до “*Критики здатності до судження*”.

VI

У певному сенсі саме цій вимозі відповідає низка досліджень, віднесених до третього погляду, що ми його відрізняли в “Сам як інший” від погляду телеологічного і погляду деонтологічного під назвою *практичної мудрості*. Я користуюсь нагодою цього переходу, щоб попередити читачів щодо тенденції замикати мій внесок в обговорення проблеми моралі лише рамками опозиції між телеологічним і деонтологічним підходами. Я сказав би всупереч цій редукуючій тенденції, що два дослідження книги “Сам як інший” (VII і VIII) присвячені двом рівням морального судження, – керованого предикатом доброго і предикатом обов’язкового, являли собою лише підготовчі вправи до зіставлення, яке врешті мене більше турбувало, із ситуаціями, які я в цілому відношу до *трагічного в дії*. Саме на цій стадії моральна свідомість у своїй глибині сягає одиничних рішень, прийнятих в умовах непевності й гострої конфліктності. Саме структурі морального судження в одиничній ситуації присвячене ключове дослідження (IX), подане під знаком практичної мудрості. Під таким іменуванням ми повертаємося до аристотелівської доброчесності *phronesis*, реінтерпретованої Гайдеггером та Гадамером. Теза, попередньо намічена вище, згідно з якою деонтологічний погляд не міг би затінити телеологічний погляд у плані загальної теорії справедливості, одержує таким чином доповнення в тезі, згідно з якою справедливе визначає в останній інстанції одиничне рішення, прийняте в умовах конфлікту й непевності. Водночас із *внутрішнім переконанням* закінчується огляд вимог справедливості, започаткований побажанням жити у справедливих інституціях й підтверджене правилом справедливості, чий процедурний формалізм виступає гарантією безсторонності.

Дозволю собі тепер сказати, що коли моя власна рефлексія стосовно справедливого отримала в судових інституціях привілейовану референцію, то це стало можливим тією

мірою, якою в цій референції чітко прочитується вимога довести ідею справедливого до конечної фази процесу, де право виголошується тут і зараз. Але ми припустилися б помилки, протилежної ексклюзивності формалізму, якщо б вважали проблематику прикладання норми не лише за менш важливу, а за неістотну з погляду юридичної теорії, вартої цього імені. А ми можемо справді вдатися до такої помилково низької оцінки, або керуючись чисто механічним поняттям прикладання норми в одному випадку, або ж ідучи за довільним поняттям вимовленого в реченні. Уся проблематика, яку я ризикнув охарактеризувати прикметником *phronetique*, полягає в пошукові *середньої* зони, де формується судження на півдорозі до доказу, підпорядкованого логічному примусові й до софізму, мотивованого схильністю звабити чи спокусою ввести в сум'яття. Ця середня зона може бути визначена багатьма термінами в руслі обраної стратегії: *риторикою* тією мірою, яка, згідно з дефініцією Арістотеля, полягає в тому, щоб подавати “репліку” для діалектики, що сама розуміється як вчення про вірогідні міркування; *герменевтикою*, тією мірою, якою вона поєднана з накладанням на розуміння й експлікацію; *поетикою*, – тією мірою, якою знаходження рішення, відповідного одиничній ситуації, є похідним від того, що після Канта ми почали називати продуктивною уявою, аби відрізнити від уяви просто репродуктивної⁷.

Сьогодні я сказав би, що в рефлексивних судженнях третьої кантівської Критики сходяться усі три риси, відповідні цим трьом дисциплінам: вірогідність, пояснення, інновація. Отже, третя теорема концепції справедливого, що буде розгорнута в наших дослідженнях, очевидно, полягатиме в тому, що сенс справедливості, який зберігає своє укорінення в побажанні доброго життя, віднаходить своє найаскетичніше раціональне формулювання в процедурному формалізмі і може досягти конкретної повноти лише на стадії застосування норми в ситуативних судженнях.

Саме навколо цієї норми можуть бути згруповані чотири дослідження, які належать до третьої групи зібраних тут текстів. Внутрішній порядок наступності у цій групі відповідає подвійній зацікавленості: визначити епістемологічну специфічність акту судження і прослідкувати розгортання цього акту до його завершення в часі.

Таким чином в есе, названому “Інтерпретація та/або аргументація”, із фазою дебатів у рамках судового процесу ми пов’язуємо ту проблематику, яку щойно поставили під егіду рефлексивного судження. Справді, саме на стадії дебатів можна найкраще зіставити і взаємопов’язати *аргументацію*, в якій превалює логіка вірогідного, й *інтерпретацію*, де превалює інновуюча здатність уявлення в самому виробленні аргументів.

Після цього ми переходимо в наступному дослідженні до моменту, в якому йдеться про право: це момент *акту судження* в строгому сенсі терміна. Судження є не лише певним логічним змістом як акт дискурсу, але також змістом моральним тією мірою, якою фінальність акту судження, яка полягає у внеску в справу громадянського миру, виходить за межі безпосередньої фінальності акту, уникаючи непевності.

Хоч би яким значним був сенс цієї рефлексії, котра приводить нас до наших вихідних міркувань щодо співвідношення між миром і війною, яке розкривається на перехресті правового і політичного, нам не хотілося б зупинитися на тій мрії про мир, яка є конститутивною для певного роду утопії права. У дослідженні, названому “Санкція, реабілітація, прощення” ми взяли за прослідкувати подальшу долю акту судження по той бік вимовленого речення, а саме – у виконанні вироку. Нам хотілося в такий спосіб посвідчити, що побажання життя у справедливих інституціях й зокрема у відповідних судових інституціях не буде задоволене, якщо його реалізація обмежиться лише підведенням окремого випадку під норму, але отримає своє завершення у практикуванні покарання. Нам здається, що врешті-решт саме в міру

реабілітації, яка дозволяє винному відновитися у повноті своїх правових можливостей і виконанні громадських обов'язків, акт судження досягає своєї кінцевої фінальності: зміцнення громадянського миру.

Наприкінці ми вмістили есе під назвою “Закон і совість” із тієї простої причини, що ці два поняття, зближені у такій назві, означають, відповідно, дві великі проблематики, між якими розподіляється теорія справедливості: проблематику *самого* в пошуках його моральної ідентичності, і проблематику *предикатів*, яка є основною в моральній оцінці людської дії.

Для назви цієї збірки статей був обраний простий прикметниковий субстантив “Справедливе” (“Le Juste”). Цей термін може бути застосований до осіб, дій, інституцій. Про них усіх ми можемо сказати, що вони є несправедливими чи справедливими. Але з іншого погляду, а саме з погляду рівня, на якому формується *акт судження*, той самий предикат може бути розподілений між кількома значеннями. У плані телеологічного побажання жити добре справедливе є саме цим аспектом *доброго* відносно іншого. У плані деонтологічного зобов'язання справедливе ідентифікується з легальним. Залишається визначити ім'я справедливому у плані практичної мудрості, де реалізується ситуативне судження; я пропоную відповідь: справедливе не є тут вже ні добрим, ні законним, воно є *відповідним*. Відповідне є тим образом, в якому виступає ідея справедливого в ситуаціях непевності й конфлікту або, щоб висловитися до кінця, як в ординарному, так і в екстраординарному режимах трагічної дії.

ПРИМІТКИ

¹ Cf. “Le paradoxe politique”, in Lectures I, Paris, Ed. Du Seuil, 1991.

² Cf. p. 185 a 192.

³ Cf. p. 193 a 208.

⁴ Я сподіваюсь показати далі, що те ж саме розподілення визначає порядок зібраних тут текстів, навіть якщо обставини, в яких вони з'являлися,

не дозволяли кожного разу враховувати їхнє вірогідне місце в ієрархії рівнів моєї моральної філософії.

⁵ Це есе є продовженням доповіді, виголошеної 21 березня 1991 року в рамках інавгураційного засідання Інституту вищих юридичних студій (ІНЕУ).

⁶ Звідси й назва: «Справедливе між легальним і добрим» того есе, яке ми не можемо повторити тут, оскільки воно було вже подане в Читанні I.

⁷ Cf. "Rhétorique, poétique, herméneutique" in *Lectures II*, p. 479–493, Paris, 1992.

ХТО Є СУБ'ЄКТОМ ПРАВА?

Я хотів би показати, що питання юридичної форми – хто є суб'єктом права? – не відрізняється зрештою від питання моральної форми: хто є суб'єктом, гідним високої оцінки і поваги? (далі я розрізнятиму ці два поняття). Питання моральної форми, у свою чергу, відсилає нас до питання антропологічного характеру: якими є фундаментальні риси, що надають самому (*soi, self, Selbst, ipse*) здатності отримувати високу оцінку і повагу?

Цей регресивний демарш, який веде від права до моралі й від моралі до антропології, запрошує до того, щоб для початку ми зосередилися на специфіці питання хто? По відношенню до питання що? і чому? Питання що? передбачає описування; питання чому? – пояснення; щодо питання хто?, то воно передбачає ідентифікацію. Саме на природі цієї останньої операції, яка передбачається в усіх дискусіях щодо ідентичності чи то осіб, чи то історичних спільностей, я й збираюся зосередитися в першій частині мого викладу. Справді, саме розглядаючи найфундаментальніші форми питання хто? й відповіді на це питання, можна досягти повного сенсу поняття правомочного суб'єкта. Тоді в другій частині розгляду можна буде повернутися до попереднього порядку опосередкувань інтерперсонального й інституціонального, які забезпечують перехід від правомочного суб'єкта, котрий виражає себе в моральному, юридичному і політичному планах.

Правоздатний суб'єкт

Поняття правоздатності посідатиме центральне місце в моєму викладі. Воно, на мій погляд, являє собою граничну референцію моральної поваги й визнання людини суб'єктом права. Якщо такого роду функція може бути йому приписана, то це через його тісний внутрішній зв'язок із поняттям особової чи колективної ідентичності.

Найпряміший спосіб виявити цей зв'язок полягає у трактуванні різноманітних тверджень щодо ідентичності особи чи ідентичності колективу як відповідей на серію питань, імплікуючих особистий займенник хто? Хто промовляє? Хто здійснює ту чи іншу дію? Від кого походить ця оповідь? Хто є відповідальним за цю шкоду чи зло, заподіяних іншому?

Питання *хто промовляє?* є, безперечно, найпримітивнішим, остільки, оскільки усі інші запитання імплікують використання мови. Лише той, хто здатний визначити себе самого як автора своїх висловлювань, може дати відповідь на це запитання. Розгляд цієї позиції пов'язаний із прагматикою дискурсу, ілюстрованою добре відомою теорією *speech-acts* (мовних актів). Слід ще додати до цієї прагматики рефлексивне продовження, щоб піднятися від множинності актів висловлювання до акту, через який висловлювач визначає себе як ідентичний полюс, або, якщо скористатися іншою гуссерлівською метафорою, як джерело випромінення невизначеної кількості актів дискурсу.

У такий же спосіб ставиться й друге питання хто? – хто є автором такої дії? Питання що? – як ми це зазначили вище, можна задовольнити описом, який імплікує дієслова дії, а питання чому? – поясненням за допомогою причин і мотивів. Питання атрибутування комусь дії належить до іншого порядку і відповідає на питання хто? Стровсон і Гарт говорять у цьому відношенні про приписування як *ascription*, а ж говоритиму про приписування як *assignation*. Ідентифікація

провідника або визнання за ним дії чи сегмента дії є часто складною операцією, наприклад, якщо пропонується оцінити ступінь імплікованості тієї чи іншої особи до складного підприємства, яке об'єднує багатьох провідників дії. Ця проблема постійно постає в плані історичних досліджень, де в ході юридичних процедур, спрямованих на те, щоб ідентифікувати одиничність відповідного індивіда, який буде змушений в такому разі відшкодувати збитки чи має бути покараним за правопорушну або ж кримінальну дії. Як і в попередньому випадку дискурсу, здатність провідника людської дії визначати себе самого як автора своїх актів має велике значення для пізнішого приписування прав і обов'язків. Ми торкнемося тут серцевини ідеї здатності, а саме – дієспроможності того, що англійською мовою виражає термін *agency*. На жаль, філософський словник у цьому плані дуже бідний: або ми повинні задовольнитися метафорами (провідник, згідно з одним із визначень Арістотеля є “батьком” своїх дій, так само як він є батьком своїх дітей; він є також їхнім господарем); або ж нам доведеться повернутися до найпримітивнішого вживання первісної ідеї діючої причини; ця ідея, яку було вигнано з фізики ще за часів Галілея і Ньютона, тепер повертається певним чином до місця свого народження, яким є досвід влади над своїми власними членами спільноти і звідси – над ходом речей. Ця влада втручання є передбаченою в понятті етико-правової осудності, особливо істотному для приписування прав і обов'язків.

Зробимо ще один крок уперед на шляху дослідження поняття правоздатного суб'єкта, вводячи водночас із часовим виміром дії й самої мови, наративну складову особистої чи колективної ідентичності. Розгляд поняття наративної ідентичності дає нагоду розрізнити ідентичність самого від ідентичності речей; остання, в підсумку, досягає стабільності і навіть незмінюваності структури, як це ілюструє генетична формула живого організму; наративна ідентичність, за контрастом, допускає зміну; ця змінюваність є змінюваністю

персонажів історій, які ми розповідаємо; вони підвладні дії оповідної інтриги як і сама історія. Поняття наративної ідентичності має найбільшу вагу для визначення ідентичності народів й ідентичності націй, адже вона несе в собі той самий драматичний і наративний характер, який ми дуже часто ризикуємо сплутати з ідентичністю певної субстанції чи структури. На рівні історії народів, як і на рівні індивідів, збіг перипетій додає глобального значення історії, яка розповідається, як і значення її протагоністів. Упізнати – означає позбутися певного упередження щодо ідентичності, якої вимагають народи, охоплені жахом, страхом чи ненавистю.

Останньої стадії ми досягаємо, коли відновлюємо поняття правомочного суб'єкта через введення етичних і моральних предикатів, пов'язуючи його або з ідеєю блага, або з ідеєю обов'язку (я охоче зарезервую характеристику етичного для першого роду предикатів і характеристику морального для другого роду; але обговорення цього питання тут не має значення). Ці предикати прикладаються спочатку до дій, про які ми судимо і які оцінюємо як добрі чи погані, дозволені чи заборонені; крім того, вони прикладаються рефлексивно до самих провідників, яких ми вважаємо осудними за їхні дії. Саме тут поняття правоздатного суб'єкта досягає свого найвищого сенсу. Ми самі є вартими високої оцінки і поваги як правоздатні оцінювати, визначаючи свої вчинки як добрі чи погані, й оголошувати дозволеними чи забороненими дії інших чи нас самих. Суб'єкт осудності спричинює рефлексивне прикладання предикатів “добрий” і “обов'язковий” до самих провідників дії.

Додам ще дві ремарки до цих міркувань. Мені хотілося б спочатку зауважити, що існує певний зв'язок взаємних імплікацій між високою самооцінкою й етичною оцінкою наших дій, орієнтованих на “добре життя” (в сенсі Арістотеля), як існує зв'язок між повагою до себе й моральною оцінкою тих самих дій, підданих випробуванню універса-

лізації максим дії (в сенсі Канта). Сукупно, висока самооцінка і самоповага визначають етичний і моральний вимір самого, остільки, оскільки вони характеризують людину як суб'єкт етико-правової осудності.

Тут доречно зауважити, що висока самооцінка і самоповага не просто додаються до форм самовизначення, розглянутих вище. Вони включають їх у себе і певною мірою відновлюють. За якого статусу можемо справді спитати себе, чи варті високої самооцінки й самоповаги? Ми можемо це чинити передусім як правоздатні визначати себе висловлювачами наших висловлювань, провідниками наших дій, героями й оповідачами історій, які ми розповідаємо про самих себе. До цих здатностей додаються й ті, які дозволяють оцінювати наші дії в термінах “доброго” чи “обов'язкового”. Ми високо оцінюємо самих себе як правоздатних оцінювати власні дії, ми поважаємо себе через те, що здатні безсторонньо судити про наші власні дії. Висока самооцінка і самоповага адресують себе таким чином до правоздатного суб'єкта.

Діалогічна й інституціональна структура суб'єкта права

Чого бракує правоздатному суб'єктові, рівні конституювання якого ми щойно розглянули, для того, щоб бути справжнім суб'єктом права? Йому бракує умов актуалізації його здібностей. Ці здібності вимагають послідовного опосередкування інтерперсональними формами іншості й інституціональними формами асоціації для того, щоб стати реальними спроможностями, яким відповідали б реальні права. Уточнимо. Перш ніж звертатися до наслідків цього твердження, для політичної філософії і філософії права важливо зупинитись на тому, що ми назвали інтерперсональними формами іншості й інституціональними формами асоціації. Розглядові підлягає не лише необхідність опосередкування, яку можна назвати опосередкуванням іншим узагалі, але й

необхідність роздвоєння самої іншості на іншість інтерперсональну й іншість інституціональну. Для діалогальної філософії було б спокусливим обмежити розгляд лише відношенням з іншим, якого використовують, щоб поставити в рамки діалогу між “я” і “ти” (tu). Лише ці відношення заслуговують на визначення як інтерперсональні. Але такому відношенню обличчям до обличчя бракує третього, який здається так само первісним, як і відношення до “ти” (toi). Цей момент є найважливішим, якщо ми хочемо враховувати перехід від поняття правомочної людини до реального суб'єкта права. Насправді лише відношення до третього, поставленого на задньому плані відношення до “ти”, створює основу для інституціонального опосередкування, якого вимагає конституювання реального суб'єкта права, інакше кажучи – громадянина. Однак ця подвійна необхідність – необхідність опосередкування іншим узагалі й необхідність розрізнення між іншим як “ти” й іншим як “третім” – може бути встановлена саме в плані фундаментальної антропології, якого ми трималися при виробленні поняття правоздатного суб'єкта.

Саме для кожного з чотирьох рівнів, на які ми послідовно ставали, можна показати необхідність тріадичного конституювання, скеровуючого перехід від здатності до здійснення. Повернімося до першого рівня нашого антропологічного аналізу людини, правоздатної на рівні мовлячого суб'єкта. Ми зробили головний акцент на здатності висловлювача визначати себе самого як унікального автора своїх численних висловлювань. Але тоді ми зробили вигляд, нібито не знаємо про те, що саме в контексті розмови суб'єкт дискурсу може самоідентифікуватись і самовизначатись. У такому контексті висловлювачу в першій особі відповідає адресат у другій особі. Висловлювання, як наслідок, виявляється щонайменше біполярним феноменом, який зв'язує знову “я” і “ти”, чиї місця можуть бути змінені, тоді як особи лишаються незамінними. Опанування особових займенників при цьому залишається

неповним настільки, наскільки правила цього обміну ще не стали чітко усвідомленими. Таке повне опанування сприяє появі суб'єкта права в такий спосіб: як і я (moi) інший може визначати себе самого як "я" (je), коли він говорить. Вираз "я і я" повідомляє про визнання іншого як рівного мені в термінології прав і обов'язків. Після сказаного ми одразу бачимо, що такому аналізу, де інший фігурує лише як певне "ти" (tu) він/вона (il/elle) тріади займенників (той чи та, про кого йдеться), бракує посилання на сам інститут мови, в якому відображене інтерперсональне відношення діалогу. У цьому сенсі "він/вона" репрезентують інституцію, оскільки ця інституція охоплює усіх висловлювачів, носіїв однієї й тієї ж природної мови, знайомих і пов'язаних між собою лише завдяки визнанню спільних правил, які відрізняють одну мову від іншої. Однак це визнання не може бути зведене лише до прийняття усіма однакових правил, а включає в себе віру, яку кожен вкладає в правило *щирості*, без якого лінгвістичний обмін був би неможливий. Я очікую, що кожен інший означає те, що він каже, *means what he/she says*, ця довіра ставить публічний дискурс на фидуціарну, довірчу основу, де кожен виступає як третій, а вже не просто як "ти" (toi). Щоправда, ця фидуціарна основа є більшою за інтерперсональні відносини, вона є інституційною умовою будь-якого інтерперсонального відношення.

Таке саме тріадичне відношення я/ти/третій (moi/toi/tiers) зустрічаємо і в плані, який ми вирізнили за допомогою питання *хто діє? хто є автором дії?* Здатність визначати себе самого як автора своїх власних дій вписується в контекст взаємодії (interaction), де інший фігурує як мій антагоніст чи мій союзник, у стосунках, що перебувають між конфліктом і взаємодією. Але незліченні інші є також імпліковані в такого роду критерії. Кожний провідник дії пов'язаний із цими іншими завдяки перетину соціальних систем різного порядку. Можна услід за Жан-Марком Феррі позначити терміном "порядок упізнання" великі організації, які структурують

взаємодію: технічні системи, монетарні та фінансові системи, юридичні системи, бюрократичні системи, педагогічні системи, наукові системи, медіатичні системи etc. Спочатку про те як саме одна із цих систем – демократична система – вписується у наступність “порядків визнання” (ми повернемося далі до цього пункту, який може обернутися парадоксом). Те, що визнання стане метою цієї організації, слід одразу ж нагадати, всупереч систематичному абстрагуванню, з якого були б виокремлені ініціативи й виступи, через що особи постають перед лицем системи. І навпаки, те, що організації соціальних систем мають виступати обов’язковим опосередкуванням визнання, слід стверджувати всупереч персоналістському комунітаризму, який мріяв би реконструювати політичний зв’язок на основі моделі інтерперсонального зв’язку на зразок дружби чи любові.

Можна було б зробити припущення, що наративна ідентичність являє собою таку саму трієсту структуру як дискурс і дія. Це зовсім не так. Історії життя настільки переплетені між собою, що сповідь про своє життя, яку кожен здійснює чи сприймає, стає сегментом тих інших сповідей, якими є оповіді інших. Можна, отже, розглядати нації, народи, класи, спільності різного роду, як інституції, які визнають себе, кожна окремо себе й одні других завдяки їхній наративній ідентичності. Саме в цьому сенсі історія в історіографічному сенсі може сама розглядатися як інституція, призначена виявити і втримати часовий вимір порядків визнання...

Тепер ми стаємо на власне етичний рівень самооцінки. Ми підкреслили його внесок у конституювання правомочного суб’єкта, відкритого передусім для етико-юридичної осудності. Однак інтерсуб’єктивний характер відповідальності, яка на нього покладається, в цьому сенсі є очевидним. Приклад із обіцянкою робить це зрозумілим. Інший виявляється імплікованим у цьому випадку в кілька способів: як той, хто отримує щось завдяки обіцянці, як свідок, як суддя

і, глибше, як той, хто, розраховуючи на мене (тої), на мою здатність дотримувати слова, закликає мене до відповідальності, робить мене відповідальним. Саме в цю структуру довіри включається соціальний зв'язок, інституційований контрактами, пактами різного роду, що надають юридичні структури в обмін на дане слово. Принцип дотримання пактів конститує правило визнання, яке виходить за межі міжособового рівня обіцянки (особи перед особою). Це правило обіймає будь-яке життя за одними й тими ж законами і якщо йдеться про міжнародне чи гуманітарне право, то все людство як візаві вже виступає не ти (тої), але третій, який визначає у прикметний спосіб займенник “кожний”, займенник безособовий, але не анонімний.

Ми досягли тепер того пункту, де політика з'являється як *par excellence* – середовище здійснення людських потенцій. Засобами, за допомогою яких вона здійснює цю функцію, є передусім, створення того, що Ханна Арендт називала “простором публічної появи”. Цей вираз продовжує тему, що йде від Просвітництва, а саме – “публічності” в сенсі розголосу без обмежень і приховування цілої мережі виявів громадянської лояльності, на тлі якої кожне людське життя розгортає свою коротку історію. Це поняття публічного простору виражає, передусім, умову плюральності, що постає як результат поширення міжлюдських відносин на всіх тих, кого міжособові стосунки між я (je) і ти (tu) залишають іззовні як третього. У свою чергу ця умова плюральності характеризує бажання жити разом певної історичної спільності – народу, нації, регіону, класу *etc.*, – яка сама не може бути зведена до інтерперсональних відносин. Саме цьому бажанню жити разом політична інституція надає структуру, відмінну від усіх охарактеризованих вище систем як “порядків визнання”. Знов, услід за Ханною Арендт, назвемо владою спільну силу, яка є результатом цієї волі жити разом і яка існує лише доти, доки ця воля лишається ефективною, як свідчать гіркі досвіди, коли цей зв'язок руйнується, даючи таким чином негативну нагоду

підтвердження його значення. Як на те вказує саме слово, політична влада на всіх рівнях, розглянутих вище, перебуває в безпосередній наступності з владою і у зв'язку з якою ми характеризували людину як правомочну. У свою чергу, ця влада надає усій будові окремих форм влади перспективу тривалості й стабільності і, якщо дивитися глибше, формує горизонт публічного миру, зрозумілого як спокій і порядок.

Тепер можна поставити питання про те, які специфічні етичні цінності є пов'язаними із цим, власне політичним, рівнем інституцій. Скажемо, не вагаючись, що йдеться про справедливість. “Справедливість, – як пише Роулз, на початку *“Теорії справедливості”*, є першою достойністю соціальних інституцій; як істина є так само першою достойністю систем мислення”. Але, що виступає візаві відносно справедливості? Зовсім не “ти” (toi), яке може бути ідентифіковане завдяки твоєму обличчю, а кожний в якості третього. “Кожному своє”, таким є девіз. Прикладання правила справедливості до людських взаємодій передбачає, що суспільство можна розглядати як широку систему дистрибуцій, тобто розподілу ролей, навантажень, завдань, далеко виходячи за межі простої дистрибуції ринкових цінностей в економічному плані. Справедливість у цьому відношенні поширює свою дієвість так само широко, як порядки визнання, про які ми говорили вище.

Я не вступатиму тут у дискусію стосовно принципу чи принципів справедливості, що віддалило б мене від мого предмета¹.

Краще зосереджусь на питанні, яке дало поштовх цьому дослідженню: хто є суб'єктом права? Ми виробили дві відповіді. Спочатку сказали, що суб'єкт права є те ж саме, що й суб'єкт, гідний поваги, і що цей суб'єкт має своє визначення в антропологічному плані у переліку здатностей, засвідчених у відповідях, які ми даємо на серію питань стосовно *хто?*, котра досягає своєї кульмінації в питанні: хто може бути осудним за людську дію? Потім ми дали другу

відповідь, згідно з якою правоздатності залишалися б лише віртуальними, навіть будучи перерваними чи пригніченими за відсутності інтерперсональних чи інституціональних опосередкувань, серед яких місце Держави досить важко визначити.

Перша відповідь дає підставу для певної ліберальної традиції, згідно з якою індивід передусє за походженням Державі; права, пов'язані зі здатностями й потенціями, про які ми говорили, конституують права людини в точному значенні слова, тобто права, надані людині як людині, а не як члену політичної спільності, трактованої як джерело позитивних прав. Натомість, ультраіндивідуалістська версія лібералізму є фальшивою остільки, оскільки вона не враховує антропологічний стан можливості говорити, можливості щось робити, можливості розповідати, можливості осуджувати. Коротше кажучи, не бере до уваги – я можу – як фундаментальний і множинний прояв людини діючої й страждаючої, і звертається прямо до реальних звершень індивідів, щодо яких можна зробити припущення, що вони є сучасними позитивним правам у Державі. На закінчення зазначимо важливість розрізнення між здатністю і звершенням. Таке розрізнення зумовлює розрізнення між двома версіями лібералізму. Згідно з однією, яка найяскравіше втілена у традиції суспільного договору, індивід вже є суб'єктом повного права, перш ніж вступити в договірні відносини; він поступається реальними правами, які називають, відповідно, природними, в обмін або на безпеку, як у Гоббса, або на цивільність чи громадянство як у Руссо і Канта. Водночас його зв'язок з іншими індивідами в межах політичного тіла є алеатуарним і відмінним. Не так в іншій версії політичного лібералізму, якому я надаю перевагу. Без інституційного опосередкування індивід залишається лише певним ескізом людини, його належність політичному тілу, отже, є необхідною для його людського розвою, і в цьому сенсі, вона не може бути нетривкою. Навпаки громадянин, що постає із цього інституційного опосередкування, може

лише бажати, щоб усі людські істоти користувалися цим політичним опосередкуванням, яке, приєднуючись до необхідних умов, зазначених філософською антропологією, стає достатньою умовою для переходу людини, як правоздатної, у стан реального громадянина.

ПРИМІТКИ

¹ Див. наступні розділи “Чи можлива чисто процедурна теорія справедливості?”, а також “Після *Теорії справедливості* Джона Роулза” й “Множинність інстанцій справедливості”.

КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Есе семантичного аналізу

Робота*, яку я пропоную вашій увазі, обмежується самою своєю назвою: я назвав її “есе семантичного аналізу” або навіть точніше – “есе концептуальної семантики”, у тому сенсі, що Р. Козеллек надає цьому терміну в царині історії та історичних знань. Жанр есе мотивований певною невизначеністю в тому, щоб розглядати сучасні контекстуальні вживання терміна відповідальності. З одного боку, концепт здається добре визначеним в його класичному юридичному використанні: у цивільному праві відповідальність визначається зобов’язанням відшкодування збитків, що спричинилися через власну провину і в певних випадках встановлюються законом; у кримінальному праві відповідальність визначається зобов’язанням понести покарання. Можна розглянути місце, відведене поняттю зобов’язання: зобов’язанню відшкодувати збитки або нести покарання. Кожний відповідальний мусить коритися цим зобов’язанням. Це здається достатньо зрозумілим. Але, з іншого боку – чи, радше, у багатьох аспектах водночас – концептуальну сцену завойовує розпливчатість. Перш за все дивно, що такий стійкий у юридичному плані термін має вигляд настільки свіжий, – а й досі не існує його чіткого опису у філософській традиції. По-друге, заважають поширення й розпорошення вживання цього терміна в його пересічному використанні; і все це за межами, визначеними юридичним використанням. Прикметник відповідальний вимагає цілої низки доповнень: ви відповідальні за те, що спричинили ваші дії, але ви також відповідальні за інше – за те, що це робилося за вашим

дорученням або під вашим наглядом, а в деяких випадках ви відповідальні й за те, що робилося і поза межами вашої відповідальності. Врешті-решт ви відповідаєте за все і за всіх. У цих розпорошених випадках посилання на зобов'язання не зникло; необхідно виконувати певні обов'язки, брати на себе певні доручення, дотримуватися певних домовленостей. Коротше кажучи, це є зобов'язанням робити те, що виходить за межі відшкодування й покарання. Цей потік настільки бурхливий, що визначення терміна є вкрай необхідним сьогодні в моральній філософії, аби в остаточному вигляді всюди зайняти належне місце і стати "основним положенням" разом із роботами Ханса Йонаса та, у великій мірі, Емануеля Левінаса. Відщеплення прослідковується у будь-якому сенсі під прикриттям випадкових асиміляцій, що підтримує полісемія дієслова відповідати: не тільки відповідати за..., але також відповідати на... (запитання, виклик, наказ тощо). Але і це ще не все. У плані суто юридичному, окрім згаданих вище тлумачень, зокрема відповідальності за дії іншої особи або за дії із захисту чогось, – при тлумаченні досліджень, що виходять за рамки визначення – юридичне поняття відповідальності потерпає від суперництва концептів, що з'явилися пізніше, ніж концепт, який ми розглядаємо; Мірей Дельмас-Марті коротко торкається цього питання на початку своєї роботи "За загальне право", що стосується безпеки, ризику та солідарності¹. Таким є стан справ: з одного боку, сталість юридичного визначення ще з початку XIX століття; з іншого – відсутність філософських предків стосовно того ж іменника, розщеплення та зміщення центру ваги у плані моральної філософії, велика конкуренція нових кандидатів на структуруючу функцію, що розглядалася досі концептом відповідальності в його сталому визначенні, як зобов'язання відшкодувати збитки та зобов'язання нести покарання.

Виходячи із ситуації, я пропоную таку стратегію. У першій частині ми будемо вести пошук вище класичного юридичного концепту відповідальності, тобто нас цікавитиме предок,

концепт-засновник, який, як ми побачимо, має своє постійне місце у моральній філософії і виступає під іншою назвою, відмінною од відповідальності. Потім, у другій частині, ми віддамо належне тому, що лежить нижче класичного юридичного концепту, тобто його нащадкам, його родинним зв'язкам, його похідним, читай – відхиленням та відгалуженням, що призвели до зміщень у розумінні, про яке ми вже згадували, при звичному вживанні терміна відповідальності, так само, як і тиску із боку пізніших суперників, від якого він потерпав у суто юридичному плані. Питання полягатиме в тому, до якої межі сучасна, як видається анархічна, історія розумітиме концепт відповідальності, і наскільки чіткими для неї будуть семантичні відгалуження, що ведуть вище класичного юридичного концепту з першої частини нашого дослідження.

Між звинуваченням та винагородою

Головна думка цього роз'яснення така: поза семантичними межами дієслова відповідати, що означає відповідати за ... або відповідати на ..., необхідно шукати концепт-засновник. Розглянемо семантичне поле дієслова звинувачувати. У звинуваченні міститься примітивний зв'язок із зобов'язанням, в якому зобов'язання відшкодувати збитки або понести покарання визначається лише як наслідок або доповнення, що можна віднести до родового наділу відшкодування (або, у словнику теорії актів дискурсу, до категорії “вердиктів”).

Термін звинувачення був добре відомий, коли слово відповідальність не мало відомого вжитку поза межами політичної теорії, де воно було питанням відповідальності суверена перед британським Парламентом. Справді, ставлення до такого екстраюридичного вживання стає цікавим із того часу, як з'явилася ідея віддавати належне, ідея, місце якої – в концептуальній структурі звинувачення. Це суміжне вживання терміна відповідальності змогло відіграти важливу

роль в еволюції, що привела концепт відповідальності, взятий у юридичному сенсі, до його ідентифікації у моральному сенсі звинувачення. Проте нас цікавить інше. Спочатку потрібно окреслити концепт звинувачення у його власній структурі, перш ніж тлумачити всі семантичні прояви між звинуваченням та винагородою.

Як тлумачать наші найкращі словники – звинувачувати – означає зважати на чийось ганебну дію, провину, тобто на дію, яку можна порівняти з дією, що передувала звинуваченню, або із заборонаю, яку ця дія порушує. Запропоноване визначення допомагає з'ясувати як, виходячи із зобов'язання або із заборони щось робити, а також із тлумачення – спочатку правопорушення, а потім осуду, звинувачення призводить до винагороди, так само як і до зобов'язання відшкодувати або понести покарання. Але цей рух, що веде здатність звинувачення до здатності винагороди, не повинен змушувати забувати про те, що існує зворотний рух від винагороди до присвоєння, від дії до винуватця. Саме тут міститься основний стрижень у розумінні звинувачення. “Робер” (назва французького словника. – Прим. перекладача) цитує щодо цього важливий текст 1771 року (“Словник Треву”):

“Звинувачувати когось у певній дії, означає приписувати її йому, як вірогідному винуватцю, так би мовити, віднести цю дію на його рахунок і зробити його відповідальним за неї”.

Визначення є цікавим тією мірою, що висвітлює відгалуження, яке веде від визнавати до сплачувати. Підкреслимо: “...приписувати дію комусь, як вірогідному винуватцю”. Запам'ятаємо це посилення, хоча не тільки це нас цікавить: метафора рахунку – “так би мовити, віднести цю дію на його рахунок” – є ще цікавішою².

Вона аж ніяк не є зовнішньою щодо судження провини тією мірою, що латинське дієслово *putare* містить у собі підрахунок, *compt*, наводячи на думку про дивну моральну бухгалтерію чеснот і вад, подібно до бухгалтерської книги обліку, яка має дві частини: надходження та витрати, кредит

та дебет, з огляду на позитивний чи негативний баланс (цей останній вияв метафори міг би стати в пригоді для залікової книжки французького водія, чіткої та наглядної!). У свою чергу, ця особлива бухгалтерія наводить на думку про таке собі моральне досьє, *record*, як сказали б англійською, книгу обліку недоліків та можливих переваг (тут це буде нашими відомостями про судимість, що іще більше відповідало б ідеї цього досьє!). Отже, ми вже підходимо до образної системи напівміфічної книги обліку боргів: книги життя та смерті. Така метафора бухгалтерського досьє здається підпорядкованою, на перший погляд, банальній ідеї віддавати борги та має вигляд ще банальнішої ідеї – звітувати, у сенсі передавати, розповідати, подавати такий собі матеріал цього дивного бухгалтерського досьє³.

Саме на тло такого перебігу подій, характерне для звичайної мови, що має настільки багату метафору рахунку, потрібно перенести спроби концептуального закріплення звинувачення.

Внесок теології епохи реформаторів із цієї точки зору достатньо висвітлює картину: головною ідеєю є не звинувачення у провині (або з'ясування достойних дій) того, хто скоїв учинок, але всеблага імпутація достоїнств Христа, достоїнств, переданих на Хресті грішникові, що доводить свою віру у самій жертві. Термін звинувачення (*imputation*) – прив'язаний до грецького новозавітного *logizesthai* через латинське *imputare* – таким чином є втягнутим в поле тяжіння доктрини виправдання через віру. Фундаментом останнього є *justitia aliena* Христа незалежно від заслуг грішника. Правду кажучи, потрібно було б згадати речі, що лежать поза ідеями Лютера, дійти до номіналізму Окема і далі – до доктрини *acceptio divina* Дж. Данса Скота і ще далі – досягти інтерпретації Святого Павла щодо віри Авраама (Буття. 15, 6): "І ввірував Аврам Господеві, а Він залічив йому те в праведність". (Послання до римлян, 3, 28; 4, 3, 9, 22; Послання до галатів, 3, 6). Упродовж усієї цієї тривалої передісторії концепту

звинувачення головний наголос падає на те, яким чином Бог “приймає” грішника в ім’я своєї “вищої правди”. Саме в такому вигляді концепт звинувачення розглядала на концептуальній арені через теологічні конфлікти XVI століття католицька Контр-Реформа, відкидаючи лютеранську доктрину виправдання *sola imputatione justitiae Christi*. Як суміжною ідеєю, безумовно, не слід було б нехтувати місцем, що посідало питання звинувачення у злих вчинках при спробах теодицеї. Це свідчить лише про дискусивний характер питання, що означає юридичне поняття ставлення у провину в суто теологічному контексті. Наголос, поставлений на “здатність” (Fähigkeit) у понятті *imputativitas*, перекладений на німецьку як *Imputabilität*, а потім як *Zurechnungsfähigkeit*, читай *Schuldfähigkeit*, підказує наближення до аристотелівського концепту природного розміщення в напрямку до думки, протилежної форінській доктрині (в сенсі прибулої іззовні) “виправдання”, що ми бачимо у Лютера. Зовсім не здається протизаконним, що доктрина природного права людей вважає за правильне джерело, не тільки незалежне щодо джерела теологічного, а й цілком йому антагоністичне. Із працями Пуфендорфа головний акцент падає на “здатність” фактора, так само як на всеблагу “правду” Бога⁴.

Таке поняття ставлення у провину – в сенсі “здатності до звинувачення” (як морального, так і юридичного) – є ключем, необхідним для розуміння подальшого занепокоєння Канта щодо збереження подвійного трактування космологічного та етичного (ознаку якого ще має, у чому ми й переконалися, звичайна мова) терміна звинувачення (імпутації), в сенсі приписування комусь ганебного вчинку, як вірогідному винуватцю. У самого ж Канта сила ідеї звинувачення полягає в поєднанні двох простіших ідей, а саме: присвоєнні та моральному визначенні, головним чином негативному, такої дії. “Метафізика звичаїв” (*Metaphysique des moeurs*) визначає *Zurechnung* (*imputatio*) в моральному сенсі, як “судження, згідно з яким хтось вважає за безсумнівне *Urheber* (*causa*

libera), що вчинок, який після того, як почав називатися *Tat* (*factum*) підпадає під дію законів” (Ак, А, 6, 227). Це ж визначення ми знаходимо в незмінному вигляді в “Доктрині права” (*Doctrine du droit*):

“Факт (*Tat*) є дією, для якої закони є обов’язковими, а причина вільно розглядається точкою зору арбітра. Фактор (*agent*) тут розглядається як автор (*Urheber*) дії (*Wirkung*), і це, так само як і вчинок, може бути йому зараховане, у випадку, якщо попередньо були відомі закони, у добродійність, обов’язок якої зважати на всі ці речі... Особа є відповідальною, її вчинки можуть бути звинувачені. Річ ні в чому неможливо звинуватити”⁵.

Але, якщо ми хочемо дійти до основного рівня космологічно-етичної побудови кантівських ідей звинувачення й ставлення у провину, не слід починати ані з “*Метафізики звичаїв*”, ані з “*Критики практичного розуму*”, а ще менше з “*Доктрини права*”, потрібно починати з “*Критики чистого розуму*” і йти прямісінько до третьої “*Космологічної антиномії*” “*Трансцендентальної діалектики*”, де поняття звинувачення вміщено у апоретичну (тобто парадоксальну) ситуацію, звідки йому немає жодного виходу.

Нам відомі вирази антиномії. Теза:

“Послідовні причини природничих законів не є єдиним правилом для походження явищ природи в усій їхній сукупності. Для того, щоб їх пояснити, ще необхідно припустити причини свободи”.

Антитеза:

“Свободи не існує, але все у світі відбувається згідно із законами природи” (А 445, В 473).

Саме із цього слід починати, із цих двох способів пояснення того, що відбувається; відбувається через спонуку причин, чи відбувається через імпульс вільної спонтанності. Безумовно, це стосується, насамперед, тези розміщення ідеї звинувачення. Ось яким чином вона з’являється на сцені: спочатку в “*Доказі*”, потім у “*Примітці*” щодо третьої антиномії. Щоправда, слово як таке ще не з’являється у

“доказі”, там є лише те, що можна назвати його корінням, а саме значення “абсолютної спонтанності причин”, яка, як сказано, “полягає, починаючи із себе, (фон Сельбст) у серії явищ, перебіг яких відбувається згідно із законами природи, а, отже, згідно із трансцендентальною свободою”(ibid.). Таким чином коріння полягає у первинній здатності ініціативи. Звідси походить ідея ставлення у провину (Imputabilitat), що наводиться у “Примітці”:

“Трансцендентальна ідея свободи є насправді далекою від того, щоб сформувати повний зміст психологічного концепту цього іменника, концепту, значною мірою емпіричного; вона складає лише концепт абсолютної спонтанності дії, як фундаменту ставлення у провину цієї дії; проте вона є справжнім подразником філософії, яка зустрічає непереборні труднощі, визнаючи існування подібної необумовленої причинності” (А 448, В 476).

Звідси ставлення у провину, взяте у своєму моральному сенсі, є ідеєю менш радикальною порівняно з ідеєю “абсолютної спонтанності дії”. При всьому тому ціною подібного радикалізму є конфронтація у ситуації безповоротного антиномічній, коли дві форми причинності – вільної та обумовленої природою – протистоять одна одній без жодної можливості компромісу; до цього додаються ще й труднощі, пов’язані з відносним початком посеред дії, що зобов’язує дисоціювати ідеї “початку в причинності” (що є проявом вільної причинності) та “початку в часі” (що може розглядатися як початок світу й реальності у своїй сукупності)⁶.

Ось до чого може дійти в межах першої “Критики” концептуальний аналіз ідеї ставлення у провину в плані свого подвійного – космологічного та етичного – трактування. З одного боку, концепт трансцендентальної свободи залишається ненаповненим, в очікуванні свого зв’язку з моральною ідеєю закону. З іншого боку, він, так би мовити, залишається в запасі, оскільки є космологічним корінням етико-юридичної ідеї ставлення у провину.

І тут друга “Критика” вводить рішучий зв’язок між свободою й законом, зв’язок, через який свобода складається

із *ratio essendi* закону, і закон із *ratio cognoscendi* свободи. Лише тепер свобода і ставлення у провину збігаються.

Саме те, що Гегель згодом називатиме “моральним баченням світу”, поєднання двох обов’язків – обов’язку діяти згідно із законом та обов’язку відшкодовувати збитки або нести покарання – веде до самовдоволення, затінюючи проблематику космологічної свободи, від чого все ж таки залежить ідея зарахування вчинку комусь, як вірогідному винуватцю. Такий процес елімінації, посиляючись лише на “Критику практичного розуму”, призводить, як наприклад у Кельсена в його “Чистій теорії права”, до загальної моралізації та юридизації звинувачення⁷. Упродовж цього процесу ідея винагороди (провини), так би мовити, зайняла місце ідеї присвоєння (дії своєму винуватцю). Чисто юридична ідея відповідальності, як зобов’язання відшкодовувати збитки або нести покарання, може розглядатися як концептуальний результат цього переміщення. Залишаються два зобов’язання: діяти, що призводить до порушення, та зобов’язання відшкодовувати збитки або нести покарання. Юридична відповідальність функціонує таким чином на перехресті цих двох зобов’язань, де перше виправдовує друге, друге санкціонує перше.

*Сучасна ідея відповідальності:
концепт, що розколовся*

У другій частині моєї праці я хотів би запропонувати здійснити спробу віддати належне сучасному розгортанню ідеї відповідальності поза межами спадщини Канта.

Звинувачення та “аскрипція”

Це досить анархічне розгортання, слід сказати, стало можливим завдяки різнобічним новим інтерпретаціям ідеї вільної спонтанності, яка проходила у Канта на задньому плані

ідеї морального звинувачення під виглядом ідеї космологічної, що, як уже сказано, було оцінено як антиномія. Такі спроби мають зняти тягар зобов'язання, яке, разом із Кельсеном та всією неокантіанською школою, призводить до різнобічної моралізації щодо ланцюга, котрий складається з дії, її наслідків та різновидів винагороди, що базується на двох згаданих наслідках, протилежних законові. Тут можна вести мову у протилежному сенсі про процес деморалізації коріння звинувачення, щоб охарактеризувати спроби реставрації концепту “здатності” діяти, а, отже, і концепту “ставлення у провину”, про місце якого згадують юрис-натуралісти. Якщо це вдасться, тоді концепт відповідальності, який завершився перетворенням концепту звинувачення на його синонім і, насамкінець, навіть підмінився ним у сучасному словнику, знову зможе зазнати нових перетворень. Це не виключає нових спроб реморалізації відповідальності, але на основі, відмінній від основи зобов'язання, в розумінні морального або внутрішнього громадського впливу. Певний порядок впливатиме, можливо, із взаємного зближення того, що я називаю спробою деморалізації коріння звинувачення та спробою реморалізації здійснення відповідальності.

Думаю, що можна вибачити схематичний характер цього, безумовно надмірного, починання, оскільки воно має на меті дати читачеві лише загальні орієнтири.

Думки щодо ідеї вільної спонтанності, до якої мені доводилося звертатися у багатьох працях, я, власне, спромігся звести разом у теорії людини, що діє і страждає. З одного боку, це була данина аналітичній філософії, а з іншого – феноменології та герменевтиці.

Філософічна гілка міркувань розподіляється в ній між філософією мовлення й теорією дії. У філософії мовлення я дотримуватимусь висновків, виходячи з теорії “аскрипції” П. Стреусона, викладеній в *Individuals*⁸, теорії, що вплинула на правників не менше ніж Л.А. Харт, чию відому статтю “*The Ascription of Responsibility and Rights*”⁹, я хотів би тут згадати.

Стреусон придумав термін аскрипції для того, щоб означити предикативну операцію єдиного роду, яка полягає в тому, аби присвоїти вчинок кому-небудь. Його аналіз стосувався головної теорії ідентифікації “основних деталей” (або ж “основних осіб”), тобто речей, якими не можна знехтувати, отже, припустимих у будь-якій спробі відгалуження, починаючи з будь-яких так званих індивідів, котрі більш-менш можуть слугувати основою. Виходячи із теорії Стреусона, їх існує всього два види: просторово-темпоральні “тіла” та “особи”. То які ж предикати ми в основному можемо віднести до осіб? Відповісти на це питання – означає дати визначення “аскрипції”. Дано три відповіді:

1. Ми присвоюємо собі два види предикатів – предикати фізичні та предикати психічні (Х важить 60 кілограмів, Х згадує про останню подорож).

2. До тієї ж сутності, до особи, належить те, що ми називаємо душею та тілом, хоча душа й тіло мають різні властивості.

3. Психічні предикати є такими предикатами, що зберігають одне й те ж саме значення, незалежно від того, кого вони стосуються – себе чи когось іншого (маю на увазі заздрість, незважаючи на те, кого вона стосується – Петра. Павла чи, власне, мене самого). Разом ці три правила “аскрипції” визначають особу як “основну деталь”, що, водночас, і пов’язана з тілами, і відрізняється від них. По суті, немає жодної потреби приписувати цей вид *suī generis* метафізиці субстанцій. Уваги, яку приділяли правила лінгвістики щодо ідентифікації, визначеної “аскрипцією”, цілком достатньо.

На даній стадії наших досліджень теорія аскрипції цікавить нас тією мірою, що поміж усіма предикатами саме її предикат визначено терміном дії, який справді розміщується безпосередньо у центрі всієї теорії “аскрипції”. Відношення між дією та фактором (чинником) також розглянуто з позицій теорії “аскрипції”, а, отже, приналежності особливих

предикатів до особливих основних подробиць, не беручи до уваги відношення до морального зобов'язання і самої точки зору ідентифікуючого посилення на основні деталі. Ось чому я класифікую теорію "аскрипції" як одну зі спроб деморалізації поняття звинувачення.

Я зовсім не маю на увазі, що теорії "аскрипції" достатньо для реконструкції концепту відповідальності менш залежного від ідеї зобов'язання, коли йдеться про зобов'язання зробити або відшкодувати збитки чи понести покарання. Але їй належить заслуга започаткування морально нейтральних досліджень щодо дій. Нехай теорія "аскрипції" у цьому відношенні є лише першим кроком, доведено, що її необхідно доповнювати в царині суто лінгвістичній; семантика дискурсу, яка концентрується довкола питання ідентифікуючого посилення, що розглядає особу лише як одну з речей, про яку йдеться, із прагматичних міркувань мовлення, робить наголос не стільки на зміст (сенси, посилення), скільки на манеру висловлюватися, позаяк це окремий випадок в актах дискурсу (Speech acts): обіцянка, попередження, команда, спостереження тощо. Звідси цілком справедливим постає намагання в іншому плані десимплікувати автора висловлення, а, отже, продовжити процес перенесення акту манери висловлення на висловлення-пропозицію. Звідси можна буде окреслити акт самовизначення суб'єкта, що говорить, та суб'єкта, що діє, і порівняти теорію аскрипції, яка ще раз нагадує нам про особу іззовні, з теорією висловлювача (де особа визначає себе як таку, що говорить і діє, або навіть діє, висловлюючись, як, наприклад, у випадку обіцянки) і споруджує модель щодо всіх актів дискурсу.

Таким у аналітичній філософії може бути перша половина графіка реконструкції ідеї вільної спонтанності. Друга половина може бути зайнята внесками теорії дії. "Філософські дослідження" Вітгенштейна-другого та копіткий аналіз Д. Девідсона у роботі "Essays on Actions and Events"¹⁰ слугують тут найкращими путівниками. Звідси виходить, що

теорія дії також постає семантичною фазою, вивчаючи речення дії (Брут убив Цезаря), а також прагматичною фазою, вивчаючи ідеї мотиву та можливості дії. Вивчення цього останнього значення (що англійською називають *agency*), знову приводить аналіз дії до аристотелівської теорії *praxis*'у.

Саме на цьому рівні (коли йдеться про дію, як про громадську подію, де розглядаються і її наміри, і мотиви; або як про подію приватну, де чинник розглядається як такий, що може) відкриваються можливості щодо зіставлень у царині аналітичної філософії, філософії феноменологічної та герменевтичної.

Звернімося до цієї останньої, аби розглянути питання, яке й досі залишилося невирішеним значенням самовизначення суб'єкта дискурсу та суб'єкта дії. Перехід від висловлення до висловлювача, а також від дії до чинника пропонує до розгляду проблематику, що значно переважає засоби, якими оперує лінгвістична філософія. Йдеться про сенс, пов'язаний із відповідями на питання хто? (хто говорить? хто діє? хто розповідає про своє життя? хто визначає себе як такого, що несе моральну відповідальність щодо своїх вчинків?). Відношення дії до свого чинника, отже, є лише окремим випадком (щоправда таким, котрий багато значить) відношення я до сукупності своїх вчинків, чи то думок, слів або дії. Однак це відношення протиставляє нашим роздумам значну непрозорість, що настійливо описують метафори, які свідчать про нашу можливість дії. Арістотель, котрий першим вдався до детального опису "переважного вибору" та "обговорення" не мав у розпорядженні жодного чистого концепту стосовно людської дії, який відрізняв би можливість людського вчинку від внутрішнього принципу щодо фізичного руху. Дії, які "залежать від нас"¹, "відносяться до чинника так само, як діти відносяться до своїх "батьків" або знаряддя праці та раби до своїх "хазяїв". Після Лока сучасні вчені додають лише одну метафору, як видно у Стреусона в його теорії аскрипції, коли останній декларує, що фізичні та психічні предикати особи

“належать їй у чистому вигляді”, бо особа “володіє” ними, оскільки вони є “її”. Це “присвоєння” можливості (влади) діяти здається означенням примітивного вчинку (факту), знаменитого “я можу”, що з такою настійливістю бралось на себе Мерло-Понті.

Єдиним шляхом для концептуального перевищення метафор спадкоємності, володіння, приналежності залишається довгий шлях звернення до апорій, що належать до кантіанської антиномії причинного зв'язку, про яку йшлося вище. Справді, чисте і просте повернення до Арістотеля виявляється неможливим. У його філософії не знайшлося місця антиноміям причинності, тоді як Галілей та Ньютон вважали їх розгляд необхідним та незворотним. Його філософія дії зведена на основі філософії природи, що залишається в широкому розумінні анімістичною. Для нас безперервність розривається між природною та вільною причинністю. Потрібно перебороти шок причинних зв'язків і пробитися до феноменології через усю їх плутанину. І тут живлення для нашої думки дають такі явища, як ініціатива та інтервенція, де йдеться про втручання чинника дії у перебіг світових подій, втручання, яке справді спричиняє зміни у світі. І нехай ми можемо показати вплив людського чинника на перебіг світових подій лише як поєднання багатьох видів причинного зв'язку, все це може сміливо розглядатися як концептуальне протиріччя, пов'язане зі структурою дії, такої як ініціатива, тобто з початком цілої серії наслідків, що впливають на світ. Ми, безумовно, маємо живе почуття, впевненість у “можливості вчинку”, щоразу, коли змушуємо до збігу вчинок, на який ми здатні, із випадками втручання будь-якої закінченої та відносно закритої фізичної системи. Але це миттєве розуміння, ця оцінка “можливості вчинку”, концептуально може розглядатися лише як збіг багатьох причинних зв'язків. Перехід, здійснений у кантіанській антиномії стилю, потім її перевищення у різних моделях *ad hoc* ініціативи або втручання¹² мають на меті лише піднесення

до рефлексивного рівня впевненості, пов'язаної з явищем “я можу”, оцінки, закладеної у самій особі людини, спроможної до вчинку, оцінки, яку неможливо викорінити.

Реформулювання юридичного концепту відповідальності

Я хотів би розташувати під знаком нового бачення концепту відповідальності, з одного боку – трансформації, що відбуваються в царині суто юридичній, а з другого – розвиток концепту, що стосується моральності, яка лежить поза межами права.

Торкаючись відновлення ідеї відповідальності у плані юридичному, я хотів би наполягати на тому аспекті проблеми, що має свої витoki у цивільному праві, де, як ми вже згадували, відповідальність полягає у тому, аби відшкодувати збитки. Певна депеналізація відповідальності вже безумовно була внесена простим зобов'язанням відшкодування. Тоді можна подумати, що поза межами ідеї покарання мусила б зникнути й ідея провини. Та чи не розглядаємо ми провину, як фактор, що у найвищій мірі заслуговує покарання? Утім, річ зовсім не в тому. Цивільний кодекс усе ще розглядає провину, як видно, зберігаючи три основні ідеї – по-перше – правопорушення вже відбулося, по-друге – винуватець знав норми суспільної поведінки, і, нарешті, він був господарем своїх вчинків, тобто міг вчинити якимось інакше. Таким чином, у класичному цивільному праві ідея провини відділяється від ідеї покарання, але при всьому тому вона тісно пов'язана з ідеєю зобов'язання відшкодувати збитки. Однак таке положення видається сьогодні досить хитким. Уся сучасна історія того, що називають правом відповідальності, у технічному сенсі терміна, веде до того, аби віднайти місце ідеї відповідальності без провини, що обумовлено тиском таких концептів, як солідарність, безпека, ризик, які намагаються зайняти місце ідеї провини. Усе це відбувається

так, ніби депеналізація громадянської відповідальності теж мусить містити в собі всю свою безвинність.

Та чи призведе така операція до розуміння терміна? Поставлене питання має на меті висвітлити: чи не призведе підміна ідеї ризику ідеєю провини до загальної дереспонсабілізації вчинку. Посилання на провину в царині громадянської відповідальності стало б тоді нездоланною перешкодою. Це питання широко розглядалося у роботі Мірей Дельмас-Марті “За загальне право”, а також у праці Ф. Евальда “Держава-привид”¹³. Згадаємо ще і статтю Лоренса Енгеля “Новий підхід до відповідальності”¹⁴. Усі названі автори виходять із констатації того, що криза права відповідальності має за вихідну точку зміщення наголосу, яке сталося в недавньому минулому, на допустимого винуватця збитку, з наголошенням нині на жертві, яку збиток ставить у необхідність вимагати відшкодування, тобто найчастіше – матеріальної винагороди. У законі 1898 року про нещасні випадки на виробництві, віддаючи належне приватним видовищним підприємствам, де ризик є обумовленим, було продемонстровано перший витяг із пасажу про межі, які ми розглядаємо, “індивідуальний розгляд провини та соціалізований розгляд ризику” (Л. Енгель, цитована робота, с.16). “Приведення в порядок системи винагородження в автоматичному випадку та у випадку підряду розглядає винуватця і тлумачить потребу бачити безперечну винагороду при відсутності навмисно неправильної поведінки” (там же). Об’єктивна оцінка збитків, звідси, призводить до того, що стирається вартість суб’єктивного зв’язку між вчинком та його винуватцем. Саме тут народжується ідея відповідальності без провини.

Можна було б втішатися з такого розвитку, якби необхідна моральна сторона оцінювалась такою ж екзальтованою особою, а саме, коли йдеться про моральну оцінку солідарності, яка, безумовно, заслуговує на більшу повагу, ніж така утилітарна безпека. Проте перверсійні результати такого зміщення мусять насторожувати. Вони заохочуються неймовірним розширенням

сфери ризиків і в зміні їх масштабів у просторі й часі (всі міркування Ганса Йонаса, про які йтиметься далі, виходять саме звідси); кінець кінцем – уся набута непрацездатність, що сприймається, як заподіяний збиток, може привести право репарації до відсутності будь-якої доведеної провини. Перверсійний результат полягає в тому, що чим більшою стає сфера ризиків, тим відчутнішим та необхіднішим стає пошук відповідального, тобто певної особи, фізичної або юридичної, що здатна відшкодувати збитки. Усе це відбувається так, ніби збільшення випадків та обставин віктимізації викликає пропорційну екзальтацію того, що можна було б назвати новою соціальною необхідністю звинувачення. І ось величезний парадокс: у суспільстві, де тільки й мови, що про солідарність, переймаючись переважним посиленням філософії ризику, мстивий пошук відповідального ототожнюють із новим обвинуваченням ідентифікованих винуватців збитків. Достатньо поглянути, з яким сарказмом громадська думка сприйняла “відповідального, але невинного” пані Жоржини Дюфуа...

Та є й інші, тонші результати. Коли йдеться про процеси, із випадками винагородження за понесені збитки (це перш за все договірні відносини, що, в основному, діють в даний час), підозра та недовіра, що підтримуються полюванням на відповідального, намагаються корумпувати капітал довіри, на якому базуються всі підлеглі грошові системи в договірних відносинах. Але і це ще не все: чеснота солідарності, що закликає спиратися на виключні вимоги філософії ризику, є близькою до того, щоб бути усунутою зі своєї високої етичної позиції тією ж ідеєю ризику, яка її породила, у тій мірі, що захист проти ризику орієнтується, скоріше, на пошуках безпеки, ніж на ствердженні солідарності. Фундаментальність цих пошуків збільшується, якщо віктимізація є непевною, залежить від випадку; її витoki також призводять до того ж висновку на основі підрахунку можливості всіх випадків, що можуть трапитись. Отже, виключена з проблематики рішення, дія сама собою займає місце під знаком фатальності, що,

якраз, і протистоїть відповідальності. За фатальністю ніхто не стоїть, відповідальність – це хтось.

При всіх цих перверсійних результатах сьогодні подекуди лунають голоси на користь дещо врівноваженішої проблематики – так, наприклад, Мірей Дельмас-Марті веде мову про “рекомпозицію пейзажу”, проблематику, згідно з якою, звинувачення у відповідальності та вимогу винагороди за збитки потрібно було б чіткіше розділити з огляду на те, аби в подальшому вони були координованіші; ідея винагороди переходить тоді в розряд технічного керування мірою ризику в людських взаємовідносинах. Тут може стати помітною ще одна похідна загадка – загадка провини, що зберігається на другому плані ідеї відповідальності – чи не підміниться вона ідеєю покарання. Постає питання: до якої міри ідея провини може відриватися від ідеї покарання. Шлях пошуків істини, певно, міг би проходити через навіювання, до якого серед інших вдавався Антуан Гарапон, генеральний секретар Інституту вищих правових досліджень (IHEJ, l’Institut des hautes etudes sur la justice), – навіювання того, що виказування права у визначеній ситуації, ставлячи на належне місце і розводячи на належну відстань звинуваченого та його жертву, має таку ж цінність, як і моральне відшкодування для жертви. Однак виказування права має сенс лише в тому випадку, якщо кожен визнає свою роль. Чи не в цьому зосереджується найголовніше ядро ідеї звинувачення, так само, як визначення “можливого” винуватця вчинку?

Отже, якщо існує потреба “рекомпозиції пейзажу”, вона полягає в тому, щоб в юридичній відповідальності звинувачення, солідарність та ризик посіли свої відповідні місця.

Трансформації морального концепту відповідальності

Питання полягає в тому, щоб визначитись – чи можуть інші рухи, трансформації та зміщення, які сталися у моральному плані, сприяти цій рекомпозиції.

На перший погляд, усе це не залишає надії на швидке вирішення стану справ. Одразу ж впадає в око контраст між відступом од ідеї покарання в юридичному плані під тиском конкуруючих концептів, про які вже йшлося, та дивовижним розростанням та розсіюванням вживання терміна відповідальності у плані моральному. Все відбувається так, ніби звуження юридичного поля компенсується за рахунок розширення моральної царини відповідальності. І все ж таки, при повторному розгляді, парадокс здається менш грандіозним, ніж здавався спочатку.

Перша інфляція торкнулася царини саме юридичної: вона набула вигляду розширення поля ризиків, нещасних випадків та випадковостей завдяки жертвам суспільства, де всі заподіяні збитки вимагали винагороди за скоєне. Однак, як ми вже встигли відзначити у роздумах про перверсійні результати, та ж інфляція підштовхнула громадську думку до пошуків відповідальних, які були б здатні відшкодувати збитки та винагородити жертви. Цілком законно – постає питання: чи не має зв'язку очікувана інфляція морального концепту відповідальності із зміщенням до витоків самої юридичної ідеї відповідальності, піднесена вище, ніж вчинок та його збиткові результати, у напрямку до належних заходів перестороги та обережності, що були б здатні запобігати збиткам. Кінець кінцем може вийти так, що при еволюції ідеї, де ризик прагне завоювати весь правовий простір відповідальності, лише обов'язок буде єдиним забезпеченням будь-якого ризику! Правник подає руку моралістові для віднайдення превентивної перестороги.

Ось що підказує постійний розвиток моральної ідеї відповідальності.

Гадаю, перш за все слід розглянути зміщення, що представляє зміну об'єкта відповідальності, зміщення, яке має своє власне вираження у новітніх граматичних конструкціях. У юридичному плані йдеться про винуватця, відповідального за наслідки своїх дій, а відтак, і за нанесені збитки. У плані

моральному йдеться про іншу людину, когось іншого, притягнутого до відповідальності. Ясна річ, що такий сенс не лишився поза увагою цивільного права. Уже згадана нами знаменита стаття 1348 поміж іншим розглядає відповідального за нанесені збитки, виходячи з “дій осіб, за які він мав би відповідати або за речі, що він мав під наглядом”. Ідея особи, за яку потрібно відповідати, у цивільному праві, безумовно, залишається у підлеглих до ідеї об’єктивних збитків. При всьому тому зміщення, внаслідок яких комусь іншому доручено відшкодовувати збитки, передаючи відповідальність, легко розв’язується проміжною ідеєю наданого доручення. Я є відповідальним через іншого, хто мені доручив. Відповідальність уже не стає меншою, коли переходить у судження щодо зв’язку між винуватцем вчинку і його світовими наслідками; відповідальність поступово поширюється на відношення між винуватцем вчинку і тим, хто через цей вчинок постраждав, на відношення між винуватцем та потерпілим (або приймачем) цього вчинку. Ідея особи, яка має доручення, поєднується з ідеєю речі, що перебуває під її наглядом, а, отже, призводить до помітного поширення, роблячи її нестійкою й такою, що може ушкодитись, оскільки річ підлягає нагляду уповноваженого, тобто об’єкт підпорядковується його прямій відповідальності. Питають: відповідальний за що? За нестійкість віднині треба відповідати. Справді, таке зміщення й таке розширення не були неочікуваними: тоді як жертва, ризик нещасних випадків, понесені збитки займають центральне місце у проблематиці права щодо відповідальності, не дивно, що вразливість та нестійкість у моральному плані незалежно стосуються можливого об’єкта відповідальності та того, хто є відповідальним. Однак можна також вказати на чітке походження цього зміщення об’єкта відповідальності в моральному плані, це стає необхідним у зв’язку з підвищенням значення інтерсуб’єктивізації як домінуючої філософської теми. Точніше, якщо слідувати висновкам Емануеля Левінаса, саме інша

особа, більше, ніж совість, ніж моральна норма, виступає тут, як основна одиниця дії. Стаючи джерелом моральності, інша особа підноситься до рангу об'єкта клопотів, по мірі нестійкості та вразливості самого джерела поєднання. Зміщення породжує тоді справжню плутанину: відповідальним за збитки стаєш тому, що спочатку за це відповідав інший.

Але й це ще не все. До цього зміщення об'єкта відповідальності, що віднині спрямований в бік іншого вразливого, а, отже, в бік самої умови вразливості, додається ще одне зміщення, яке передає попередньому зміщенню нове відхилення. Тут можна було б вести мову про безмежне розширення радіуса відповідальності, майбутня вразливість людини та її оточення стають фокусною точкою клопоту відповідального. Необхідно відчувати розширення, як часове, так і просторове, що надано значенню “наслідки” наших дій. Питання поставлено так: до якої межі поширюється в часі та просторі відповідальність за наші дії? Питання набуває повної своєї вагомості тоді, коли ці наслідки вважають збитковими щодо інших людей, одне слово, коли ці наслідки вважають лихом. До якої межі тягнеться ланцюг збиткових наслідків наших дій, які можна вважати за такі, що несуть у собі той початок, *initium*, через який людину вважають винуватцем. Частково відповідь на такі питання можна одержати, розглядаючи розширення повноважень, що мають одні люди у відношенні до інших людей та їх спільного середовища. Щодо радіуса дій, відповідальність поширюється настільки далеко, наскільки наші повноваження дозволяють це у просторі та часі. Однак лихо, що пов'язується із втіленням цих повноважень, якщо воно може бути передбаченим, можливим або просто ймовірним, поширюється настільки ж далеко, наскільки поширюються самі наші повноваження. Звідси триєдність: повноваження-лихо-відповідальність. Інакше кажучи, наскільки поширюються наші повноваження, настільки ж поширюються й наші здатності скоїти лихо та

наша відповідальність за збитки. Звідси можна, на зразок Ханса Йонаса в “Принципі відповідальності”, зробити уточнення: цей подвійний репорт відповідальності міститься вище заходів безпеки та необхідної перестороги (через що його і називають “вдачею страху”) і нижче руйнівних наслідків нашого вчинку.

Але ми також помічаємо, які нові ускладнення породжує це потенційне безмежне поширення радіуса наших дій, а відтак, і нашої відповідальності. Принаймні у трьох відношеннях. Спочатку постає складність ідентифікації відповідального у сенсі, власне кажучи, винуватця наслідків, що призвели до лиха; таким чином знову підлягає обговоренню необхідний для карного права досвід індивідуалізації покарання. Тут ми маємо справу з міріадами поодиноких мікрорішень, що змішуються з безмежною кількістю втручань, які, у свою чергу, мають значення на рівні встановлених систем, таких, як наприклад, екологічна, бюрократична, фінансова тощо, коротше кажучи, на рівні всіх систем перерахованих Ж.-М. Фері і названих “порядками визнання”¹⁵. Усе відбувається так, ніби відповідальність, подовжуючи та поширюючи свої промені, розріджувала наслідки до того, що винуватець або винуватці наслідків скоєного лиха стають недоторканими. Друге ускладнення: до якої межі в часі та просторі може поширюватись відповідальність, аби допустимі винуватці скоєного лиха брали її на себе? Ланцюг емпіричних наслідків наших дій, як це зауважив Кант, є потенційно нескінченним. У класичній доктрині звинувачення існує інша складність, у визначених межах не враховуються вже приведені наслідки, тобто збитки денонсуються. Але що було причиною лиха, про яку в космічних масштабах буття ми дізнаємося лише через століття? Третє ускладнення: що важить ідея відшкодування, навіть заміненна ідеєю винагороди за збитки, читай страхування проти ризику, якщо не існує жодного зв’язку, навіть розпливчатого, у відношеннях між винуватцями лиха та їхніми жертвами?

На всі ці складні запитання можна відповісти лише частково. У минулому моральна ідея відповідальності збігалася з ідеєю юридичною і була орієнтована на те, що ми найвищою мірою відповідальні за те, що скоїли. Згодом орієнтація її рішуче змінилася на відкритішу до пошуку, де б ідея превентивності, тобто запобіжна ідея, могла б поєднуватися з ідеєю відшкодування уже заподіяних збитків. На цій ідеї превентивності можна було б реконструювати ідею відповідальності, сумірну відразу трьом темам нашого занепокоєння. Перш за все, слід сказати, що тут суб'єкт відповідальності й суб'єкти повноважень, які призвели до лиха, тобто поодинокі особи та системи, де коїлися індивідуальні вчинки – неподільні. Але цей збіг існує у зовсім невеликій та “гомеопатичній” кількості. Саме в цих вимірах, хоча й незначних, але цілком реальних, виявляв себе дух розсудливості, чеснота чистої обережності часів ранньої відповідальності. Що ж до неосяжного значення, яке приписує нашим діям ідея скоєного лиха в космічному масштабі, то воно може бути прийнятним, якщо ми введемо поняття естафети поколінь. Ханс Йонас аж ніяк не помиляється, коли вводить між кожним фактором та віддаленими наслідками міжлюдський зв'язок родинного наслідування. І тут постає потреба в новому імперативі, який зобов'язує нас пам'ятати про те, що після нас житимуть інші люди. На відміну від другого імперативу Канта, який несе в собі певну єдність у часі між чинником та його візаві, цей імператив є беззастережно довгостроковим. Але (і тут ми знайдемо відповідь щодо третього ускладнення) беззастережно довгострокова відповідальність може стати відповідальністю, що не має ні родинних зв'язків, ні обопільних відношень. Можна запитати: чим же тоді стає ідея солідарності у перебігу тривалого терміну.

І тут постають нові ускладнення, пов'язані з таким пошуком, що не обмежується подовженням в часі ланцюга наслідків вчинку. Ще потрібно, і це здається найважливішим, врахувати відкритий конфлікт між – з одного боку – навмисними наслідками вчинку, тобто наслідками передбаче-

ними та бажаними, а з іншого боку, тим, що Роберт Спаман називає латеральними (побічними) наслідками (в тому сенсі, коли йдеться про побічну дію медикаменту)¹⁶.

Ця проблема, відверто кажучи, добре відома ще із середньовіччя, вона піднімалася Августином потім Абельяром в *Ethica seu Scito teipsum*¹⁷ під назвою *Dolus Interectus* у поєднанні навмисного та небажаного. Велика казуїстика XVII століття, – включаючи казуїстику “Провінціалів” Паскаля – визнавала цю дилему, що призводила до розгляду, так би мовити, супутніх наслідків, від яких походять такі перверсійні наслідки, що стають чи не найголовнішими. Дилема полягає ось у чому: з одного боку, виправдання добрим наміром повертається до того, щоб відкинути сферу відповідальності за побічні наслідки із самого вже моменту, коли їх вирішили проігнорувати; правило “закривати очі на наслідки” переходить у недоброчесність, коли “умивають руки” і знімають із себе причетність до всього, що буде потім. З іншого боку, взяти на себе тягар усіх наслідків, зокрема й зовсім протилежних початковому задуму, призводить до приписування відповідальній людині (якщо ця відповідальність невизначена) такої відповідальності за неіснуюче, яку людина могла б узяти на себе. Як зазначає Р. Спаман, брати під свою відповідальність увесь загаль наслідків – означає обернути відповідальність на фаталізм у найтрагічнішому значенні цього слова, згадаємо хоча б терористичне: “Ви відповідальні за все і винні в усьому!”.

Гегель довершено розглянув цю дилему у першому розділі другої частини “Принципів філософії права”, присвяченій суб’єктивній моральності (*Moralitat*)¹⁸. Такі рамки морального бачення світу не є сторонніми для розуміння згаданої дилеми. Проблема справді виникає з кінцевого характеру суб’єктивної волі. Ця конечність, ця доконаність полягає в тому, що суб’єктивна воля може стати вчинком лише у виявленні почуттів, підпадаючи таким чином під закон зовнішньої необхідності¹⁹. Велика кількість наслідків впливу наших

задумів на перебіг справ уникає таким чином контролю навмисного наміру й переплітається із зовнішньою необхідністю. Звідси – моральна дилема: з одного боку, хотілося б мати можливість поставити у вину (Zurechnen) суб'єктові дії лише наслідки навмисного наміру, який несе ознаку (Gestalt) заповітної (Seele) мети. Цей тісний зв'язок дозволяє розширити предикат мого щодо наміру на результати, які певним чином із цього наміру випливають, а, отже, все ще йому належать. З іншого боку, мої наслідки не вичерпують наслідувальності вчинку: під прикриттям пов'язання бажаних результатів із зовнішньою необхідністю – вчинок має наслідки, про які можна сказати, що вони уникають обмеження наміру. Із цієї дилеми виходить, що максима “Ігноруй наслідки вчинку” та інша максима “Суди про вчинок за його наслідками і саме це роби критерієм справедливого і доброго” знову стають протилежними одна одній, як максими абстрактного судження. Тому, до якої межі доходить характеристика “мої” щодо “наслідків”? І де саме починається “чуже”²⁰? Із цієї дилеми Гегель наважився вийти, лише перевівши свою точку зору щодо моральності у площину Sittlichkeit, конкретної соціальної моральності, яка привнесла із собою мудрість звичаїв, традицій, окремих вірувань і тих інституцій, що несуть на собі ознаку історії.

Питання, поставлене Хансом Йонасом про поширення нашої відповідальності на прийдешні покоління та середовище їхнього існування, повинно бути, як на мене, поставленим на попереднє місце під гасло гегелівської дилеми. Отже, вкрай необхідною є глибша відповідь, ніж просте поширення на майбутні покоління імперативу Канта. Не беручи на себе тягар гегелівської теорії Sittlichkeit, можна, услід за Р. Спаманом стверджувати, що людський вчинок стає можливим лише при умові конкретного третейського суду, що чиниться між близьким баченням обмеженої відповідальності за передбачувані та приборкувані наслідки і перспективним баченням безмежної відповідальності. Загальне зневажання побічних

наслідків вчинку було б з усіх точок зору нечесним, проте безмежна відповідальність робить вчинок неможливим. Ознака людської конечності, розпростерта між бажаними результатами та величезною кількістю наслідків вчинку, є сама по собі неконтрольованою і залежить від практичної мудрості, яку випестила вся історія попередніх третейських судів. Між втечею од відповідальності за наслідки та знеціненням безмежної відповідальності потрібно знайти справедливую міру і повторювати разом із Р. Спаманом грецьку настанову: “Ніщо не занадто”.

Саме на цій останній розгубленості ми і зупинимо наше дослідження. Щоб зробити висновки, просто спитаємо себе, яким може бути наслідок розвитку, випадки якого ми щойно описали в попередній дискусії щодо права відповідальності. Я наважусь відповісти: двозначний наслідок.

З одного боку, зміщення об'єкта відповідальності на нестійкого та хиткого іншого безсумнівно прагне посилити вісь – покарання в парі зі звичайним покаранням\поділений ризик: у тій мірі, коли стаєш відповідальним через моральний наказ, що походить від іншого, вектор подібного наказу націлений на суб'єкт, що має здатність означити себе винуватцем своїх дій. Отже, межею тут можна назвати соціалізацію ризиків та анонімну двосторонню взаємність винагород за збитки.

З іншого боку, розтягненість у просторі, а особливо протяжність у часі радіуса відповідальності, можуть мати зворотній наслідок, при тому, коли суб'єкт відповідальності стає недоторканим і невловимим, оскільки він множитья кількісно та розпорошується. Більше того, різниця в часі між лихим вчинком та його лихими наслідками, відкидаючи будь-який сенс ідеї відшкодування, схиляється до підсилення полюса соціалізації ризиків витратами полюса покарання за вчинок. Але також можна сказати, що одного разу ідея перестороги підміняється ідеєю відшкодування, тоді суб'єкт, знову ж таки, буде таким, що несе відповідальність, через

заклик до обережності. Чи не можна також сказати, не протиставляючи полюси один одному, що ставлення у провину й ризик взаємно засуджуються та взаємно підсилюються, коли у превентивній концепції відповідальності ризику, які нам ставлять у провину, є прозорими та відкритими?

Насамкінець дилема, породжена питанням про побічні наслідки вчинку, серед яких і такі, що призводять до лиха, знову привела нас до чесноти обережності. Але тепер уже не йдеться про обережність в її слабкому значенні запобіжності, а у сенсі *prudentia*, що є нащадком грецької чесноти *phronesis*, інакше кажучи, у значенні детального морального судження. Саме така обережність, у переконливому значенні цього слова, і містить у собі спробу розпізнати поміж величезною кількістю наслідків вчинку такі, за які ми можемо законно бути притягнутими до відповідальності в ім'я моралі почуття міри. Кінець кінцем саме заклики до судження (здорового глузду) стає на захист ідеї звинувачення, підкореної відповідними ідеями солідарності та ризику. Якщо це останнє навіювання є прийнятним, тоді теоретики права відповідальності, заклопотані збереженням чіткої дистанції між трьома ідеями – звинувачення, солідарності та розподіленого ризику – могли б знайти підтримку та заохочення в наших роздумах, які відразу примусили ідею відповідальності відійти досить далеко від початкового концепту зобов'язання відшкодовувати збитки або нести покарання.

ПРИМІТКИ

* Даний текст становить єдине ціле із двома іншими статтями, опублікованими в "Esprit" – "Справедливе між законним і добрим" (ця стаття вийшла у книзі "Навколо політики", К., "Дух і літера", 1995) та "Справа судити" (відп. вер. 1991, лип., 1992 р.).

¹ Mireille Delmas-Marty "Pour un droit commun", Paris, Le Seuil, 1994.

² Варто зазначити, що інші мови, так само як і французька, для яких характерне вживання латинських термінів *putare* та *imputatio*, залишаються залежними від метафори "compte" (рахунок), як бачимо в німецькому

Zurechnung та в англійському accountability: "Oxford English Dictionary" дає таке визначення слова accountable: "liable (ligabilis, that can be bound) to be called to account, or to answer to responsibilities and conduct: answerable, responsible." Спорідненість від accountable до responsible зберігається у визначенні останнього терміна: Responsible: morally accountable for one's own actions: capable of rational conduct.

³ Аж до середини ХІХ століття дієслово звинувачувати (imputer – Прим. пер.) могло вживатися "у доброму розумінні", в сенсі приписувати (комусь) щось схвальне, прихильне. Таке приписування могло також не мати характеру осуду чи схвалення: приписувати твір можливому авторові. Звідси походить вираз: звинувачувати у злочині або "звинувачувати" у славі. Отже, дія звинувачення (d'imputer – Прим. пер.) не обов'язково пов'язана з осудом, несхваленням чи провинною. Теологічне застосування терміна, згідно з яким достоїнства Христа приписуються людині, підтверджує це.

⁴ Про все це cf. Ritter, art Imputation (Zurechnung), стор. 274–277. Про Пуфендорфа (De jure naturae et gentium, Lund, 1672), cf. Simone Goyard-Fabre, Pufendorf et le droit naturel, Paris, Puf, 1994; крім того, можна прочитати сторінки, що стосуються теорії "моральних істот" (entia moralia), їхньої здатності інституції або імпозиції (impositio), а також звинувачення, що впливає із цієї здатності, стор. 51–56.

⁵ Kant, Doctrine du droit, "Introduction generale", trad. A. Philonenko, Paris. Ed. Vrin, p. 97–98.

⁶ Текст "Діалектики" започаткував дві важливі ідеї. Згідно з першою, розум у цій непереборній контроверзії ангажовано протилежними інтересами. Кант розрізняє в цьому розумінні велику кількість форм щодо інтересу. По-перше – інтерес практичний: саме він є домінантним у пасажі про ідею трансцендентальної свободи щодо ідеї ставлення у провину (Кант щодо цього веде мову про "наріжні камені моралі та релігії", А 467); але не меншим є й інтерес спекулятивний, він необумовлений, його неможливо уникнути, не залежить ні від можливості мислення, ні від умов; до цього додається й те, що Кант називає популярним інтересом: "загальне розуміння, – пише він, – не знаходить жодних труднощів у ідеях необумовленого початку будь-якого синтезу" (А 467). Зате, "емпіризм виключає популярність", настільки він є складним, "залишаючись абсолютно німим і доводячи своє невігластво" (А 472). Друга ідея – це вдатися до дискусії щодо стилю вирішення третьої антиномії. Тоді як дві перші антиномії, названі "математичними" (які включають у себе абсолютне безмежжя всесвіту у просторі та часі) дозволяють лише можливість скептичного вирішення, повертаючи спинами одна до одної тезу та антитезу, "динамічна" антиномія вільної причинності та причинності, пов'язаної з природою, дозволяє примирення, являючи собою збереження тези та антитези у двох різних планах, плані кінцевої регресії ланцюга умов у безумовності, та плані безкінечної регресії від умов до умов.

⁷ “Звинувачення – означає нормативні відносини: це лише такі відносини й нічого іншого, крім того, що розуміється під терміном *sollen*, коли його вживають у моральному або юридичному законі” (переклад французькою Ш. Ейзенмана, стор. 124). То що ж лишається тоді від космологічного укорінення звинувачення, яким його зберігає третя кантіанська антиномія? Нічого, врешті-решт: “Це зовсім не свобода, взята як причинна невизначеність волі, передає можливе звинувачення, а навпаки, звинувачення припускає можливість причинного визначення волі. Не людині ставлять щось у провину, через те, що вона вільна, а людина вільна, через те їй щось ставлять у провину” (*ibid.* стор.134). Друга “Критика” Канта, можна було б сказати, очистила першу, і найдраматичнішою її частиною є теорія антиномій. Тут виявляється таке останнє визначення звинувачення, звідки будь-які сліди апорії здаються елімінованими: звинувачення – “зв’язок між людською поведінкою та умовою, за якої цю поведінку затверджено або захищено нормою” (*ibid.*, стор. 127). Ці цитати були запозичені Сімоною Гуаяр-Фабр для її роботи “Кант і проблема права” (*Kant et le probleme du droit*, Paris, Ed. Vrin, 1975, p. 47–52).

⁸ P. Strawson, *Individuals*, Londres, Methnen and Co, 1959; trad. fr. A. Shalom et P. Drong, Paris, Le Seuil, 1973.

⁹ L.A. Hart, *The Ascription of Responsibility and Rights*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1948, p. 171–194.

¹⁰ D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

¹¹ Та еплі’hemин, *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 a 30–34.

¹² Серед різних моделей поєднання гетерогенних причинних зв’язків я віддаю перевагу моделі Г. фон Райта, наведений у роботі “*Explanation and Understanding*”, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

¹³ F. Ewald, *L’Etat-providence*, Paris, Grasset, 1986.

¹⁴ L. Engel, “*Vers une nouvelle approche de la responsabilite. Le droit francais face a la derive americaine*”, *Esprit*, juin, 1993.

¹⁵ Jean-Marc Ferry, *les Puissances de l’experience* (“Повноваження досвіду”. – В.К.), t.II, *les Ordres de la reconnaissance* (“Порядки визнання”. – В.К.), Paris, Ed. du Cerf, 1991, en particulier p. 7–15.

¹⁶ R. Spamann, “*Nebenwirkungen als moralisches Problem*”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1975 (82).

¹⁷ Процитовано Р. Спаманом у згаданій роботі. Відмінність між передбаченими та непередбаченими наслідками “визначена людським вчинком. Історія людства є історією вирішення тих проблем сьогодення, які існують завжди і впливають із ненавмисних наслідків дій, полишаючи за собою вирішення проблем попередніх”.

¹⁸ *Principes de la philosophie du droit*, II-e partie, *la Moralite subjective* (Moralitat), premiere section: “Задум (der Vorsatz) та відповідальність (die Schuld)”, нар. 115–118.

¹⁹ “Конечність суб’єктивної волі в безпосередній поведінці безпосередньо полягає в тому, що вона для своєї ефективності припускає існування зовнішнього об’єкта в оточенні різноманітних умов. Дія вводить зміну в дане існування і воля має це враховувати (hat Schuld überhaupt darin), оскільки змінена реальність містить у собі абстрактний предикат бути моїм” (пар.115).

²⁰ З усіх наслідків мого вчинку я “приймаю на свій рахунок (nur an dem Schuld zu haben) тільки те, що воля знає за умови досягнення своєї мети те, що було в її задумі”. Це і є “право волі”, що “присвоюється (zurechnen) лише моїм наслідкам”, пар.117–118.

ЧИ МОЖЛИВА ЧИСТО ПРОЦЕДУРНА ТЕОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ?

До “Теорії справедливості” Джона Роулза

Чим зумовлене звернення Джона Роулза до дослідження ідеї справедливості?¹

Двома основними причинами. Перша причина: Роулз відкрито репрезентує себе скоріше як послідовника Канта, ніж Арістотеля. Нагадаю, що теорія справедливості, яку Арістотель вважав особливою доброчесністю, а саме – доброчесністю дистрибутивною і корективною, набуває чинності, як усі інші доброчесності, в рамках теологічної думки, що ставить її у зв'язок із благом відповідно до розуміння останнього людьми. Однак у Канта спостерігається таке зміщення пріоритету на користь справедливості, порівняно з добром, яке призводить до того, що справедливість отримує свій сенс у рамках деонтологічної думки.

Друга причина: тоді як у Канта ідея справедливості спочатку прикладається до відносин між особами, у Роулза справедливість спочатку прикладається до інституцій – вона виступає доброчесністю *par excellence* саме інституцій – і лише в другу чергу до індивідів і до держав-націй, що розглядаються як певні індивіди на історичній сцені. Однак такий деонтологічний підхід у сфері моралі може бути прийнятним в інституційному плані лише при опорі на вигадку суспільного контракту, завдяки якому певне зібрання індивідів може вийти за межі вихідного первісно-природного стану і досягти правового стану. Цей збіг між деонтологічною перспективою у сфері моралі й контрактualістською течією у плані інституцій і конститує центральну проблему, до якої

звертається Роулз. Питання може бути сформульоване таким чином: чи є такий зв'язок стійким? Чи є деонтологічний підхід у сфері моралі логічно-відповідним контрактуалістській процедурі, за якої поняття доброчесності прикладається скоріше до інституцій, ніж до індивідів, як це ми бачимо у випадку з доброчесністю справедливості? Якого роду зв'язок існує між деонтологічною перспективою і контрактуалістською процедурою?

Моя гіпотеза полягає в тому, що цей зв'язок зовсім не випадковий, оскільки мета контрактуалістської процедури полягає саме в тому, щоб забезпечити примат справедливого над добрим шляхом підміни самої процедури вибору на ангажованість відносно передбачуваного спільного добра. Згідно з цією гіпотезою саме контрактуалістська процедура породжує принцип чи принципи справедливості. Якщо саме добро постає головною метою, то вся проблема обґрунтування ідеї справедливості обертається навколо ось якої складності: чи є контрактуалістська теорія здатною замінити процедурний підхід на будь-яку спробу обґрунтування справедливості, спираючись на кілька попередніх упевненостей щодо загального блага, спільного блага політеї (*politeia*), блага Держави чи блага всього людства (*Commonwealth*)?

Саме на це центральне питання Роулз дає найпереконливішу відповідь з тих, що були запропоновані в сучасну епоху. Його спроба полягає в тому, щоб вирішити проблему, залишену Кантом без вирішення у праці *Rechtslehre* (46 – 47): як перейти від першого принципу моральності, автономії, трактованої в її етимологічному сенсі (а саме, що свобода, як раціональність, покладає сама для себе закон як правило універсальності своїх власних максим дії), до соціального контракту, за яким більшість відмовляється від своєї зовнішньої свободи заради отримання її громадянину Держави? Інакше кажучи, яким є зв'язок між автономією і соціальним контрактом? Цей зв'язок передбачався Кантом, але не був обґрунтований.

Тепер, якщо б спроба Роулза могла досягти успіху, нам слід було б визнати, що чисто процедурна концепція справедливості може набирати сенсу без жодних попередніх умов, пов'язаних з уявленням про добре, і навіть визволяти справедливе від опіки доброго в тому, що стосується передусім інституцій, відповідно до того, що стосується індивідів і держав-націй, які розглядаються як індивіди.

Випереджаючи дискусію, дозвольте мені сказати, що головне заперечення полягатиме в тому, що моральний сенс справедливості, який спирається на Золоте правило – “Не роби іншому того, чого собі не бажаєш”, – завжди є вже передбачуваним в обґрунтуванні чисто процедурного принципу справедливості. Але треба чітко усвідомлювати, що це заперечення аж ніяк не відкидає роулзівську теорію справедливості, що було б зовсім нецікаво і навіть мало б смішний вигляд. Навпаки, воно виявляється певного роду непрямым захистом примату морального сенсу справедливості, оскільки екстраординарна теоретична будова Роулза запозичує свою внутрішню динаміку від самого принципу, так би мовити, породження самої чисто контрактуалістської процедури. Інакше кажучи, саме колоподібність доказу Роулза, на мій погляд, у непрямої спосіб сприяє пошукові певної етичної основи поняття справедливості. Внаслідок цього саме зазначена колоподібність буде постійно в центрі розгляду протягом усього дослідження мною теорії справедливості Роулза.

Те, що його “*Теорія справедливості*” обстоює примат справедливого над добрим, – цілком зрозуміла річ, до того ж, відкрито проголошується. А те, що звернення до контрактуалістської традиції забезпечує цей примат, прирівнюючи справедливе до специфічної процедури, призначеної для *fair* – відповідного, є тим, що нам слід тепер показати.

Важливо зауважити передусім, що вся його теорія є спрямованою проти іншої версії теологічного погляду на справедливість, а саме – утилітаризму, який домінував протягом двох століть в англomовному світі і знайшов собі найкрасномов-

ніших адвокатів в особі Джона Стюарта Мілля й Седжвіка. Про це не можна ніколи забувати в ході наступної дискусії. Коли Роулз говорить про телеологічний підхід, він має на увазі не Платона чи Арістотеля, які спричиняють лише кілька нагод для приміток унизу сторінки, а утилітаристську концепцію справедливості. Утилітаризм є справді телеологічною доктриною, оскільки визначає справедливість через максимізацію добра для найбільшого числа осіб. Щодо добра, про яке йдеться у випадку інституцій, то воно виступає лише екстраполяцією принципові вибору, сконструйованого на рівні індивіда, згідно з яким проста насолода чи безпосереднє задоволення мають бути принесеними в жертву насолоді чи задоволенню більшому, хоча й віддаленішому. Ми побачимо нижче, в який спосіб другий принцип справедливості, за Роулзом, діаметрально протиставляється утилітаристській версії справедливості: максимізувати мінімальну частку в ситуації нерівного розподілу, і це правило, яке буде назване правилом максиміну – *maximin*, цілком відрізняється від правила максимізації вигоди якнайбільшої кількості осіб. Перша ідея, яка спадає на думку з цього приводу, полягає в тому, що між телеологічним поняттям утилітаризму й загальним деонтологічним поняттям пролягає етична прірва: при перенесенні поняття жертви з індивіда на соціальне ціле, як це робить утилітаризм, воно набирає небезпечного звороту: в жертву приноситься вже не приватна насолода, а цілий соціальний прошарок; утилітаризм у тому вигляді, в якому його обстоює французький учень Рене Жірара Жан-П'єр Дюп'юї, приймає без оголошення принцип жертви, який дорівнює легітиматії стратегії “козла відпущення”. Кантівська відповідь на це полягала б у тому, що при нерівному розподілі переваг не можна приносити в жертву того, хто перебуває у найнесприятливішому стані, оскільки він є особою, тобто, що згідно із принципом принесення в жертву, потенційна жертва розподілу розглядалася б як засіб, а не як самоціль. У певному сенсі в цьому ж полягає також переконання й Роулза, як я намагатимусь

показати далі. Але якщо саме в цьому полягає його переконання, то зовсім не в цьому – обґрунтування. Однак істотним є саме останнє. Вся книга є спробою підмінити питання про основу питанням про взаємну згоду, в якій, власне, і полягає основний зміст теорії справедливості. Роулзівська теорія справедливості є, безсумнівно, теорією деонтологічною, оскільки вона протиставляє себе телеологічному підходові утилітаризму, але це деонтологія без трансцендентальної основи. Чому? Тому, що функція суспільного контракту саме й полягає в тому, щоб виводити зміст принципів справедливості з відповідної (fair) процедури, без жодного зв'язку з якимись об'єктивними критеріями справедливого з остраху ввести знов, як гадає Роулз, якісь граничні умови доброго. Дати процедурне вирішення питанню справедливості – саме такою є мета, оголошена в *“Теорії справедливості”* Роулза. Відповідна процедура для справедливого упорядкування інституцій – ось точне значення назви розділу: “Справедливість як відповідність” [fairness].

Відповідність характеризує, передусім, процедуру обговорення, яка повинна привести до вибору принципів справедливості, висунутих Роулзом, тоді як справедливість означає зміст обраних принципів. У такий спосіб уся книга призначена представити контрактуалістську версію кантівської автономії. Для Канта закон є тим, що свобода покладала б самій собі, якби вона була позбавлена схильності до бажань і насолод. Для Роулза справедливою інституцією могла б вважатися така, яку б більшість розумних і неупереджених індивідів обрала б, якщо б могла вибирати в ситуації, що сама була б відповідною, інакше кажучи, в позиції, умови і наслідки якої ми зараз розглянемо. Я наголошую, що основна тенденція книги полягає в тому, щоб замінити, наскільки це можливо, процедурне рішення питання справедливості на фундаментальне. Звідси й той конструктивістський, якщо не артифісталістський підхід, який книга поділяє з рештою контрактуалістської традиції. Коли йдеться про справедливе,

підпорядковане доброму, воно має бути відкритим; коли йдеться про те, що справедливе породжується чисто процедурними засобами, то воно має бути сконструйоване: наперед невідомо; передбачається, що справедливе може бути результатом обговорення в умовах абсолютної відповідності. Аби драматизувати завдання, я хочу сказати, що справедливість як відповідність, – як відповідність процедурна – націлена на вирішення відомого парадокса законодавця в Руссо. Зачитаю його *“Суспільний контракт”*:

“Щоб відкрити найкращі правила суспільного життя, які підходять націям, необхідний був би вищий розум, який пережив би усі пристрасті людські й не потерпів би від жодної з них, і який не має ніякого відношення до нашої природи, і який пізнав її до глибин; чиє щастя ніяк не залежить від нашого і який, однак, переймається ним; нарешті, який виявляється в часі як відсторонений від слави, працюючи в одному столітті, одержуючи плоди цієї праці лише в столітті наступному. Отже, щоб люди одержали закони, потрібні були Боги”².

Справедливість як відповідність можна зрозуміти як земне вирішення цього парадокса. Разюча амбіція може пояснити те зачарування книгою Роулза, яке спостерігалось протягом двадцяти років як серед його друзів, так і супротивників.

Після такої довгої інтродукції я хотів би представити відповіді, які Роулз дає на три наступних питання:

1) Що забезпечує відповідність у ситуації обговорення, з якого могла б постати згода щодо справедливого упорядкування інституцій? Цьому питанню відповідає уявлення про “вихідний стан” і знаменита алегорія, яка його супроводжує, а саме – про “покрів невідання”.

2) Які принципи були б обрані під “покрівом невідання”? Відповідь на це питання знаходимо в описі й інтерпретації двох “принципів справедливості” і в їхньому правильному упорядкуванні.

3) Який аргумент міг би переконати дискусуючі партії обрати одноголосно роулзівські принципи справедливості скоріше, ніж, скажімо, якийсь варіант утилітаризму?

Відповідь полягає в аргументі *maximin*, запозиченому з теорії ігор і введеному в економічний план.

Лише після того, як ми представили в найнейтральніший спосіб ці три кардинальні тези, хай нам буде дозволено повернутися до філософського питання, поставленого вище, а саме: чи (і в якій мірі) чисто процедурне поняття справедливості може замінюватися на етичну основу нашого соціополітичного чуття справедливості?

Вихідна позиція

Як ми вже зазначали, згода є відповідною, якщо вихідна ситуація є відповідною. Звідси справедливість, зрозуміла як відповідність, спирається на відповідність того, що Роулз називає вихідною ситуацією чи позицією. Слід сказати дві речі для початку. По-перше, ця ситуація, цей стан є не історичним, а гіпотетичним, уявним:

“Нам слід уявляти, що ті, хто вступає в соціальну кооперацію, обирають разом у спільному акті принципи, призначені приписувати базові права і обов’язки й визначати розподіл соціальних вигод”.

Я повернуся в наступному підрозділі до залежного поняття соціальної справедливості як процесу чи процедури розподілення, наскільки це дозволяють розуміти два терміни: приписувати і розподіляти. Акцент, який я ставлю тут, буде таким: “Нам необхідно звернутися до уявного”. Це підводить мене до моєї другої вступної ремарки: “У справедливості, як відповідності, вихідна позиція рівності відповідає природному станові в традиційній теорії суспільного контракту”. Фактично вихідна позиція замінює собою природний стан, оскільки останній є позицією рівності. Ми пам’ятаємо, що у Гоббса природний стан характеризувався як війна всіх проти всіх. І, за Лео Строссом, як певний стан, в якому кожний мотивує свою поведінку страхом насильницької смерті. Те, що ставиться на кін у Гоббса, отже, не є справедливістю, а безпекою. Руссо і Кант, не поділяючи песимістичної

антропології Гоббса, описують природний стан як стан без закону, тобто без жодної можливості арбітражу між протилежними вимогами. Натомість принципи справедливості можуть стати приводом для спільного вибору, якщо і лише якщо вихідний стан є відповідним, тобто рівним. Однак вона (справедливість) не може бути відповідною лише в чисто гіпотетичній ситуації.

Окреслення вимог, які має задовольняти вихідна умова, щоб вважатися рівною в усіх відношеннях, вимагає значної частки спекуляцій: така спекуляція знаходить у вигадці про “покрив невідання”, – і Роулз значною мірою завдячує цьому своєю репутацією – певну інтуїтивну опору.

Ідея є такою:

Одна з істотних рис цієї ситуації полягає в тому, що ніхто не знає свого місця в суспільстві, своєї класової позиції і свого соціального статусу, так само ніхто не знає і свого набутку в розподіленні натуральних благ, своєї розумності, своєї сили тощо. Я допустив би навіть, що сторони не знають свого поняття про добро і своїх особливих психологічних нахилів.

Можна було б вважати, що цей дивний стан невідання вводить щось рівнозначне трансцендентальній волі, згідно з Кантом, яка так само є незалежною від будь-якої емпіричної основи і, як наслідок, від будь-якої референтності щодо цілей і цінностей, коротше кажучи, позбавлена будь-якої телеологічної імплікації. Однак ця подібність є оманливою. Суб'єкт, згідно з Роулзом, має земні інтереси, але не знає того, як вони реалізуються. Можна було б говорити в цьому відношенні про проміжну філософську позицію між трансценденталізмом і емпіризмом, що не сприяє полегшенню точного опису того, що Роулз розуміє під вихідною позицією. Ця нечіткість відбивається, в основному, на відповідях, які Роулз дає на питання про те, що індивіди повинні знати під “покривом невідання”, аби їхній вибір стосувався реальних земних речей, тобто не лише прав і обов'язків, але й розподілу соціальних вигод. Інакше кажучи, оскільки вибір стосується конфлікту-

чих інтересів, партнери, поставлені під “покрів невідання”, повинні знати, що означає: “бути зацікавленим”. Справді, тут виникає проблема справедливості, у зв’язку із заведеним розподілом соціальних переваг. Із цього моменту партнери мають виступати не лише вільними й розумними особами, але й особами, які піклуються про свої власні інтереси. Звідси постає перша обов’язкова умова для вихідної позиції, а саме, – щоб кожен партнер мав достатнє знання загальної психології людства в тому, що стосується основоположних пристрастей і мотивацій. Роулз відверто визнає, що його філософська антропологія є дуже близькою до філософської антропології Юма у *“Трактаті про людську природу”* (кн. III), в тому, що стосується потреб, інтересів, цілей, конфліктуючих вимог, а також “інтересів особистості, яка розглядає своє поняття про добре, як достойне визнання, і яка висуває вимоги на користь цього поняття як такі, що заслуговують на те, щоб бути задоволеними”. Роулз називає ці необхідні умови “обставинами справедливості” (§ 22).

По-друге, партнери повинні знати, що будь-яка розумна істота виступає як така, що бажає володіти первісними соціальними благами, без яких вимога свободи залишається безпредметною. У цьому відношенні важливо відзначити, що самоповага належить до цього переліку первісних благ. У такий спосіб чисто деонтологічний підхід до поняття справедливого виявляється не без телеологічних міркувань, оскільки ці міркування вже були наявні в первісній ситуації. (§ 15. “Перші соціальні блага як основи очікувань”). У первісній ситуації індивіди не знають того, якою буде їхня власна концепція блага, але вони знають, що людські істоти прагнуть мати щонайбільше первісних соціальних благ.

По-третє, оскільки йдеться про вибір між багатьма концепціями справедливості, партнери, котрі обговорюють їх під “покрівом невідання”, повинні мати певну інформацію щодо конкретних принципів справедливості. Вони повинні знати аргументи утилітарного підходу й, – трохи іронії, – про

роулзовські принципи справедливості, оскільки вибір відбувається не між частковими законами, а між глобальними поняттями справедливості. Ось чому в праці Роулза принципи справедливості описуються й інтерпретуються перед тематичним розглядом вихідної позиції (ми повернемося ще в критичній частині цієї презентації до проблеми, яку я називаю “порядком причини”). Альтернативи, розкриті перед особами у вихідній ситуації повинні бути детально розглянуті з усіма їхніми варіаціями (§ 21. “Презентація альтернатив”). Контракт полягає саме в тому, щоб звести у ряд альтернативні теорії справедливості (ranking options).

І це не все: Роулз бажає додати, крім того, ще й те, що він називає “формально необхідними умовами концепції справедливості”, тобто умови, які є важливими для вибору будь-якого логічного принципу і не лише тоді, коли це стосується справедливості. Найважливішим із них є публічність. Пізніше ми побачимо, що утилітаризм не терпить такого роду прозорості, оскільки принцип жертви, який ним передбачається, повинен залишатися прихованим і неоголошеним. Усі партнери мають бути рівними щодо володіння інформацією, ось чому презентація альтернатив і аргументів має бути публічною. Іншою обов’язковою умовою є те, що Роулз називає стабільність контракту, тобто передбачення, що він залишатиметься необхідною умовою в реальному житті, хоч би якими були превалюючі обставини³.

Резюмуємо:

а) “Покров невідання” має за основний мотив “запровадження процедури відповідності, згідно з якою всі принципи, щодо яких буде досягнуто згоди, вважатимуться справедливими. Мета ж полягає в тому, щоб використати поняття процедурної справедливості як основу теорії”. Цей зв’язок між уявністю “покрову невідання” і пошуком чисто процедурного поняття справедливості не слід недооцінювати. Процедурна справедливість виступає суцільною альтернативою щодо справедливості субстантивної, яка визна-

чається погодженими передположеннями стосовно спільного блага.

б) Процедурна справедливість є справедливістю тією мірою, якою за “покровом невідання” наслідки *специфічної випадковості* анулюються. “Покров невідання” забезпечує відповідність у вихідній ситуації.

в) Звідси продовження аргументації: “Оскільки незмінності між сторонами їм невідомі і кожна є в рівній мірі раціональною і перебуває в подібній позиції, то кожна може бути переконана за допомогою однакової аргументації”. І ще: “Якщо хтось після обмірковування надає перевагу одній концепції справедливості над іншою, то й усі зроблять так само, і спільна згода може бути досягнута”.

Я резюмував би сказане так: у вихідній ситуації рівність між кожним і всіма є довершеною.

Які принципи справедливості вважаються обраними під “покровом невідання”?

Перш ніж детально розглянути точне формування двох принципів справедливості, зробимо два загальних зауваження стосовно “суб’єкта справедливості”.

Перше зауваження: “Справедливість є першою доброчесністю соціальних інституцій так само, як істина є першою доброчесністю системи мислення”. Це перше твердження, схоже, більшою мірою узгоджується з платоністичним поняттям про справедливість, ніж із поняттям Арістотеля. Справедливість є доброчесністю усього (“Держава”, Книга IV), тоді як в “Етиці до Нікомаха”, книзі V, Арістотель розглядає дистрибутивну справедливість як особливу або часткову справедливість справедливості загалом, яка є нічим іншим як поважанням законів Поліса. Чому йдеться про часткову чи особливу справедливість? Передусім тому, що вона пов’язана зі специфічною ситуацією дистрибуції чи розподілення благ, почестей, переваг. Крім того, певний вид рівності, притаманний

справедливості, є не арифметичною, а пропорціональною рівністю, тобто рівністю між відношеннями: партнерів і часток; відношення партнера до частки повинно бути рівним відношенню іншого партнера до іншої частки. У такий спосіб тією мірою, якою Платон здається більш холістичним, ніж Арістотель, Роулз, схоже, продовжує, скоріше, лінію Платона, ніж Арістотеля.

Але наше друге зауваження має скоригувати такий висновок: роулзівська позиція справедливості є, водночас, холістичною і дистрибутивною. Тому Роулз приєднується до Арістотеля, не зраджуючи при цьому Платона. Цитата, наведена нижче, пояснює, що я маю на увазі:

“Першим суб’єктом справедливості є базова структура суспільства або той спосіб, в який основні соціальні інституції розподіляють фундаментальні права та обов’язки і визначають розподіл переваг від суспільної кооперації”.

Так, суспільна система в її першому визначенні є процесом дистрибуції: розподіленням ролей і статусів, переваг і невигод, прибутків і збитків, зобов’язань і обов’язків. Індивіди є партнерами: вони *беруть участь* (у суспільстві) тією мірою, якою суспільство розподіляє частки. Ця концепція суспільства, як дистрибутивного процесу, дозволяє подолати класичну опозицію між холістичною концепцією суспільства такою, яку бачимо у Дюркгейма, й епістемологічним індивідуалізмом Макса Вебера. Якщо ця опозиція й має якусь ціну, то саме тому, що в ній виявляється очевидна суперечність між претензією на те, що першим суб’єктом справедливості є базова структура суспільств й спробою позбавити базові правила певного контракту. Тією мірою, якою суспільство є “кооперативним підприємством, націленим на взаємні вигоди”, слід уявляти його, водночас, як ціле, що не може бути зредукованим, і як систему відношень між індивідами. Справедливість у такому разі може розглядатися як добродійність інституцій, але інституцій, націлених на сприяння благу тих, хто бере в них участь. Участь не є при цьому маргінальною рисою остільки, оскільки

інституції, з одного боку, мають дистрибутивну функцію, з другого боку, індивіди визначені як партнери. Ось чому раціональний вибір має бути зроблений спільно в перспективі фінальної угоди щодо найкращого способу управління суспільством. Це пояснює також, в якому сенсі справедливість, як справедливість дистрибутивна, може мати своїм першим предметом базову структуру суспільства: ця базова структура сама є дистрибутивним феноменом (це робить недовірливими заперечення Р.-П. Вольфа⁴, який неправильно розуміє дистрибуцію як феномен чисто економічний, що протиставляється виробництву у квазімарксистському стилі). Крім того, оскільки суспільство, як система, виступає дистрибутивним феноменом, воно такою ж мірою є феноменом проблематичним і полем можливих альтернатив; оскільки існує кілька способів дистрибуції, розподілу переваг і невигод, суспільство від самого початку є феноменом конфліктно-узгоджувальним, з одного боку, кожний видаток може бути заперечений, як ми це побачимо в контексті нерівного розподілу, і, з іншого боку, стабільна дистрибуція вимагає згоди щодо процедур арбітражу між конкуруючими вимогами. Принципи справедливості, які ми зараз розглядатимемо, стосуються якраз цієї проблематичної ситуації, породженої вимогою відповідного і стабільного розподілу.

Після сказаного ми можемо тепер розглянути два принципи справедливості.

Я відкладаю в бік повне дефінітивне формулювання, яке вимагає складного обґрунтування, що стане предметом третьої частини викладу. Цитую Роулза (стор. 91):

“Перша репрезентація двох принципів є такою: на першому місці, – кожна особа повинна мати рівне право в найпоширенішій системі базових свобод, що є рівними для всіх, хто є сумісним із такою ж системою для інших. На другому місці, – соціальні й економічні нерівності повинні бути організовані в такий спосіб, щоб водночас: а) можна було б резонно очікувати на те, що вони слугуватимуть вигоді кожного і б) що вони будуть пов’язані з позиціями й функціями відкритими для всіх”.

Перший принцип забезпечує, отже, рівні свободи громадянства (свободи висловлювання, зібрань, голосування і свободи бути обраним для виконання публічних функцій). Другий принцип прикладається до умови нерівності і означає, що певні нерівності мають вважатися навіть прийнятнішими, ніж егалітарний розподіл. Читаємо далі (стор. 92):

“Другий принцип прикладається в першому наближенні до розподілу заходів і багатства, й до основних напрямків організацій, які використовують відмінності влади і відповідальності. (Звідси назва принципу відмінності). Якщо розподілення багатств і доходів не потребує рівності, воно має здійснюватися на користь кожного, то позиції влади і відповідальності повинні бути доступними для всіх. Ми прикладаємо другий принцип, залишаючи наші позиції відкритими і, зважаючи на цю необхідну умову, організовуємо економічні та соціальні нерівності у вихідний для всіх спосіб”.

Важливо також, що зміст цих принципів є правилом пріоритету, яке зв'язує їх один з одним. Роулз говорить тут про серійний порядок:

“Ці принципи повинні бути виставлені в лексичному порядку, згідно з яким перший принцип передує другому. Такий порядок означає, що доступ до базових свобод, рівний для всіх, хто підпадає під протекцію першого принципу, не може бути виправданим чи компенсованим більшими соціальними чи економічними перевагами” (р. 92).

Ця ідея лексичного порядку спрямована проти марксизму так само, як і проти утилітаризму. Роулз називає цей порядок лексичним чи лексикографічним з однієї простої причини: у словнику перша літера є лексично першою в тому сенсі, що ніяка компенсація на рівні наступних літер не зможе стерти негативний ефект, похідний від заміни будь-якою іншою літерою цієї першої; ця неможлива заміна надає першій літері нескінченної ваги. Проте цей порядок, звичайно, також не позбавлений ваги, оскільки наступні літери створюють відмінність між двома словами, що мають однаковий початок. Лексичний порядок надає цим складовим специфічної важливості, не перетворюючи їх на взаємозамінимі. У

прикладенні до теорії справедливості це має такий вигляд: жодна втрата свободи, хоч би якою була її міра, не може бути компенсована зростанням економічної ефективності. Не можна купити достаток ціною свободи. Коментатори, які концентрують увагу на другому принципі поза лексичним порядком, глибоко зневажають самих себе; лексичний порядок діє не лише між двома принципами, а й між двома сторонами другого принципу. Ті, хто перебуває в найнесприятливішому положенні, в термінах економіки повинні розглядатися як лексично пріоритетні по відношенню до всіх інших партнерів. Саме це Жан-П'єр Дюп'ю визначає як антижертвовну імплікацію принципу Роулза. Той, хто міг би бути жертвою, не може бути принесений в жертву заради спільного блага.

Тепер може виникнути запитання, чому йдеться про два принципи, а не про один: про принцип егалітарний і нонегалітарний? А тому, що на економічному рівні загальна сума, що підлягає розподілу, не є фіксованою наперед, а залежить від способу, яким вона розподіляється. Відмінності у продуктивності є результатом способу, яким упорядковується дистрибуція. В арифметичній рівності продуктивність могла б бути настільки низькою, що навіть ті, хто перебуває у найсприятливішому становищі, були б ображені. Існує ступінь, на якому соціальний перерозподіл стає контрпродуктивним. Саме в цей момент вступає до гри принцип відмінності. Роулз таким чином опиняється між двома групами супротивників. Ті, що справа, звинувачують його в егалітаризмі (за абсолютний пріоритет, котрий надається найзнедоленішим). Зліва його звинувачують у легітимації нерівності. Першій групі Роулз відповідає: в ситуації довільної нерівності перевагам тих, хто має найсприятливіші позиції, може загрозовувати спротив бідних або просто брак кооперації з їхнього боку. Другій групі він заявляє: більш егалітарне рішення було б одноголосно відкинуте, оскільки через нього всі терпіли б втрати. Принцип відмінності дозволяє вибрати ситуацію найбільшої рівності, яка була б сумісною водночас із правилом одноголосності.

Це останнє твердження веде до третього питання: з яких причин партнери, поставлені під “покрив невідання”, могли б надати переваги цим принципам в їх лексичному порядку скоріше, ніж будь-якій версії утилітаризму? Саме тут антижертвна імплікація роулзівської теорії справедливості виходить на перший план і саме тут також починається моя власна аргументація.

Аргументація

Аргумент стосується, в основному, принципу відмінності. Запозичений із теорії рішення в контексті непевності, цей аргумент визначається терміном *maximin*: партнери, як передбачається, мають обрати таке влаштування, яке максимізує мінімальну пастку. Тут важко утриматися від зіставлення із вихідною ситуацією індивідуальної психології, скажімо, гравця в покері; але це неможливо, оскільки особиста психологія є саме тим, що кожен партнер ігнорує. Звідси – єдиною мотивацією, яка залишається у вихідній ситуації, виступає мотивація партнерів, які зобов’язалися одне щодо одного дотримуватися контракту, позиції якого були публічно визначені й спільно прийняті: контракт започатковує зв’язки і певні зобов’язання. Ніхто не буде зв’язувати себе договором, якщо матиме якийсь сумнів щодо своєї здатності виконати обіцянку. Мотив виявляється тим більше дієвим, внаслідок того, що згода має бути остаточною і що її об’єктом виступає ніщо інше, як базова структура суспільства. Якщо дві концепції справедливості вступають між собою в конфлікт, і якщо одна з них робить можливою ситуацію, яку хтось не міг би прийняти, тоді як інший виключав би таку можливість, то тоді перевага мала б бути за другою концепцією. Усі намагання Роулза кружляють навколо доказу того, що в утилітарній гіпотезі той, хто має найнесприятливішу позицію, є тим, хто приноситься в жертву, тоді як концепція справедливості, котра ним захищається, може бути

єдиною, яка зробить із знедоленого рівноправного партнера. Цього досить, щоб довести вищість другої тези.

Це положення може бути доведеним без прийняття всіх складностей, пов'язаних із аргументом *maximin*. У суспільстві, яке публічно проповідувало б принципи Роулза, найзнедоленіший знав би, що його позиція пов'язана з максимальними перевагами, через нерівність його становища. Менш важливі нерівності навіть більшою мірою віктимізують його, ніж вихідні. Щодо того, хто перебуває у сприятливішій позиції, що має менш сприятливий вигляд порівняно з позиціями тих, хто користується такими ж перевагами в усіх відомих суспільствах, то він був би переконаний аргументом, згідно з яким його відносна втрата порівняно з його сприятливішою позицією, яку менш відповідна дистрибуція могла б йому забезпечити, може бути компенсованою завдяки кооперації його партнерів, без якої будь-яка відносна привілейованість опинилася б під загрозою. Водночас у суспільстві, яке саме проголосило б себе утилітаристським, найзнедоленіші опинилися б у ситуації цілком відмінній. Від них вимагалось б вважати, що найбільший добробут спільності є достатньою причиною для легітимації їхньої гіршої долі. Їм слід було б погодитися дивитись на себе самих і дозволяти дивитися на себе іншим як на "козла відпущення" системи. Фактично ситуація була б найгіршою; цинічно утилітаристська система є нездатною відповідати правилу публічності. Жертовний принцип, який імплікується утилітаризмом, щоб бути ефективним, має залишатися прихованим. У цьому полягає ще одна причина для того, щоб відкинути утилітаристську концепцію справедливості в первісній ситуації.

Дискусія

Тепер я можу повернутися до мого початкового запитання. Чи можна замінити чисто процедурну концепцію справедливості на етичне обґрунтування. Зрештою, саме в цьому полягає мета будь-якої контрактуалістської теорії справедливості.

Моя теза полягає в тому, що процедурна концепція справедливості якнайкраще сприяє раціоналізації почуття справедливості, яке завжди є передуючим. За допомогою цього аргументу я в жодному разі не збираюся заперечувати Роулза, а лише хотів би розвинути передположення, які мені здаються неунікними. Спробую зробити це в три етапи.

1. Розглянемо спочатку “порядок причин” викладений у праці Роулза (з використанням картезіанського виразу). Як на мою думку, у праці, в цілому, превалює не лексичний порядок у тому вигляді, в якому він функціонує щодо принципів справедливості, а порядок колоподібний, який, так само на мій погляд, є характерним для всієї етичної рефлексії. Читач може бути здивований тим, що принципи справедливості визначаються і навіть розвиваються (§ 11–12) до розгляду умов вибору (§ 90–28) і, як наслідок, до тематичного розгляду “покрову невідання” (§ 24) і, що найприкметніше, до доведення, що ці принципи є єдино раціональними (§ 26–30). Це не заважає Роулзу наперед характеризувати два принципи справедливості як такі, що мали б бути обранням у вихідній ситуації. Фактично, починаючи з §3, Роулз стверджує, що принципи справедливості є:

“принципами, що їх вільні й розумні особи, які піклуються про свої власні інтереси, прийняли б у первісному стані рівності, визнаючи основоположні характеристики їхньої асоціації”.

У такий спосіб теорія розглядається як певне ціле, незалежно від будь-якого реально серійного порядку, який включає в себе формулювання двох принципів, вихідну ситуацію, “покров невідання” і раціональний вибір. Без такого попередження не можна було й ідентифікувати справедливість як відповідність:

“Вихідна позиція є, якщо можна так сказати, певним прийнятим вихідним status quo і таким чином досягнута основоположна згода є тому відповідністю”.

Це пояснює доречність назви першого розділу: “Справедливість як відповідність, оскільки таким чином вводиться ідея.

що принципи справедливості приймаються в первісній ситуації, яка сама є відповідною". Отже, виявляється необхідним передпокласти не лише критерій вихідної ситуації, а навіть її основні характеристики, а саме – ідею, що партнери мають інтереси, але не усвідомлюють які, і, крім того, що "вони не цікавляться інтересами одні одних".

Ось таким дивним є положення про "порядок причин". З одного боку, принципи справедливості широко визначаються й інтерпретуються до того, як буде поданий доказ, що ці принципи є тими, які мали б бути обраними в первісній ситуації; з іншого боку, вихідна згода повинна передбачатися, щоб формулювання двох принципів набрало певної істотності. Сам Роулз підтверджує цю колоподібність; коли він вводить уперше принципи справедливості, то зауважує:

"Я представляю тепер у попередній формі два принципи справедливості, на яких має будуватися згода у вихідній ситуації. Перше формулювання цих принципів є лише простим начерком. По мірі можливості я розглядатиму низку формулювань і поступово наближуватимусь до фінальної рсцензії, яка буде наведеною значно пізніше. Гадаю, що такий метод дозволяє викладові розвиватися у природний спосіб". (с. 91).

Цю декларацію можна інтерпретувати так: до введення аргументу тахімін дефініція справедливості може бути лише пошуковою; після введення аргументу тахімін вона стане визначальною. Внаслідок цього ми матимемо справу не з лінійною аргументацією, а з поступовим проясненням попереднього розуміння нами того сенсу справедливості.

2. Це перше міркування, одержане з формальної диспозиції доведення, веде далі до основного аргументу, згідно з яким процедурна дефініція справедливості не призводить до незалежної теорії, а спирається на попереднє розуміння, яке дозволяє нам визначати й інтерпретувати два принципи справедливості, вже до того, як ми могли б довести, – якщо це колись вдалося б, – що саме ці принципи були б обрані в первісній ситуації, тобто за покровом невідання". Із цим пов'язана друга стадія моєї аргументації.

Мое заперечення, схоже, кидає виклик усій контрактуалістській школі, для якої процедурний вимір має бути незалежним від будь-якого передположення стосовно добра в телеологічному підході до поняття справедливості чи навіть стосовно справедливого в трансцендентальній версії деоктології. У цьому сенсі весь виклад *Теорії справедливості* може бути зрозумілим як гігантське зусилля для забезпечення автономії двох моментів аргументації, а саме – теорії первісної ситуації і причини вибору двох принципів, ніж будь-якої утилітаристської версії справедливості. Моя теза полягає в тому, що колоподібність превалює над лінійністю, якої вимагає теорія справедливості на користь автономії теоретичного ядра праці.

а) Розглянемо спочатку первісну ситуацію: всі необхідні умови, які її визначають є, певна річ, сформульованими як досвід думки і створюють цілком гіпотетичну ситуацію, незакорінену в історії досвіду; але ці уявні умови формулюються в такий спосіб, що виступають як задовільні відносно ідеї відповідності, яка постає трансцендентальною умовою процедурного розвитку. Тепер запитаємо, чим тоді є відповідність, якщо не рівністю партнерів, які опинилися перед вимогами раціонального вибору? І чи не в сенсі тієї *isotes* за Конратом і Арістотелем, яка, у свою чергу, імплікує повагу до іншого як до рівного партнера у процедурному процесі?

б) Ця підозра, що саме моральний принцип керує вочевидь штучною конструкцією, підтверджується роллю, яку фактично виконує аргумент *maximin* в усьому доказі. Роулз, здається, хоче сказати, що правило *maximin*, як таке, формує незалежну основу для вибору двох принципів справедливості, надаючи їм перевагу порівняно з утилітаристським поняттям справедливості. Він презентує свій аргумент як евристичний засіб, що дозволяє оцінити два принципи як *maximin* – вирішення – проблеми соціальної справедливості. Згідно з Роулзом можна було б провести певну аналогію між двома принципами і правилом *maximin* для будь-якого вибору в ситуації непевності. На перший погляд, аргумент має чисто

раціональний вигляд, подаючи етичний висновок із неетичних передположень. Але якщо ми придивимося ближче до вирішального аргументу спрямованого проти утилітаризму, а саме – проти твердження про те, що слід бути готовим принести в жертву кількох індивідів чи навіть кілька груп знедолених, якщо цього вимагає добро більшого числа, то ми не зможемо не досягнути, що тут маємо справу з етичним аргументом, підведеним під аргумент технічний, запозичений з історії рішень у найелементарнішій формі з теорії ігор, де є ті, хто виграв, і ті, хто програв, безвідносно до етичного аспекту того, що відбувається. Гріх утилітаризму полягає саме в екстраполяції індивіда на суспільство. Одна річ – говорити, що індивід може принести в жертву негайну насолоду заради насолоди пізнішої, але більшої, а інша річ – казати, що задоволення меншості перебирається на користь задоволення більшості. Так само лексичний порядок між першим і другим принципами і правило *taximin* виступають проти легітимації екстраполяції індивіда на суспільство узяті в цілому. Аргумент тут, здається, є аргументом моральним. Він спрямований проти того, що я називаю разом із Жан-П'єром Дюп'юї принципом жертви, який звертається до логіки “козла відпущення”. Аргумент, отже, як на мій погляд, є аргументом моральним і, навіть більше, аргументом кантівського типу: згідно із принципом жертви індивіди розглядаються як засіб, а не як цілі в собі з погляду певного спільного блага. Таким чином, ми опиняємося перед другим формулюванням категоричного імперативу й, відповідно, Золотого Правилу: “Не роби своєму ближньому того, чого собі не бажаєш”. Я вже зазначав в іншому місці, що Золоте Правило має перевагу над кантівським формулюванням, оскільки враховує посилення на певні блага. Саме так у випадку Роулза, який дистанціюється від Канта в цьому пункті: за “покровом невідання” партнери знають, що людські істоти мають свої інтереси. Вони лише не знають, які з них будуть їхніми в реальному житті.

Така інтерпретація правила *maximin*, як неявно етичного аргументу, може бути передбачена вже від початку. На першій сторінці ми читаємо:

“Справедливість є першою доброчесністю соціальних інституцій, як істина є першою доброчесністю систем думки. Хоч би якою елегантною й економічною була теорія, вона мала б бути відкинута чи переглянута, якщо б виявилась неістинною; так само, хоч би якими ефективними і добре організованими були б інститути й закони, вони повинні бути реформовані чи скасовані, якщо несправедливі. Кожна особа має право на ненасильство, оперте на розуміння справедливості. Яке навіть в ім'я добробуту всього суспільства не може бути порушене. З цієї причини справедливість забороняє, щоб втрата свободи кількома особами могла бути виправданою одержанням іншими більшого блага”.

Після прочитання цих рядків можна себе запитати, як може бути можливе водночас підтримання визнання певного етичного передположення і спроби звільнити процедурну дефініцію справедливості від будь-якого передположення стосовно опосередкування між тим, що я назву в короткому викладі *етичною* тенденцією, чисто *процедурною* роулзівською теорією справедливості? Це питання приводить мене до третьої стадії моєї дискусії.

3. Очікування опосередкування між етичним передположенням і теорією справедливості в цілому й чисто технічним аргументом *maximin* подається самим Роулзом у §4, коли він уперше вводить поняття вихідної позиції. Після твердження про те, що принципи справедливості слід визначати як:

“такі, на які погодилися б розумні особи в позиції рівності і піклування про власні інтереси, при ігноруванні переваг і невідгод, пов'язаних із природними та соціальними можливостями” (§46).

Роулз заявляє:

“Можна, щоправда, в інший спосіб обґрунтувати особливий опис вихідної позиції, а саме, дивлячись, чи принципи, які можна було б обрати, узгоджуються з нашими добре зваженими переконаннями щодо того, чим є справедливість або чи виступають ці принципи продовженням наших переконань у прийнятний спосіб” (Ibid.).

Зупинимось коротко на цьому понятті “добре зважених переконань” (considered connections). Вони резюмують усе попереднє розуміння, яке Роулз називає “інтуїтивним”, а саме – моральні судження “яким ми найбільше довіряємо” (Ibid.). Ці добре зважені переконання чи не є укоріненими в їхньому вищому сенсі в почутті справедливості, еквівалентному Золотому Правилу, прикладеному до інституцій, які розглядаються з точки зору їхніх дистрибутивних функцій? Адже справді, наше почуття несправедливості є, зазвичай, тоншим, ніж почуття справедливості, як наприклад, зазначає Роулз:

“Ми не маємо жодного сумніву, що релігійна нетерпимість і расова дискримінація є несправедливими” (Ibid.).

Виходячи із цього, Р.-Ж. Лукас⁵ починає свою чудову книжку про справедливість із розділу під назвою: “Несправедливе!”. Крик про несправедливість – це крик жертви, тієї жертви, яку утилітаризм готовий принести заради загальної вигоди. Однак, якщо наш сенс несправедливості звичайно є правильним,

“ми маємо значно менше певності, коли йдеться і про те, як правильно розподілити багатство і владу. Нам необхідно, отже, шукати засіб для подолання сумнівів” (Ibid.).

Саме тут потрібні раціональні аргументи. Але вони не можуть замінити добре зважених переконань:

“Ми можемо [...] перевірити цінність інтерпретації початкової ситуації здатністю принципів, які її характеризують, узгоджуватись з іншими добре зваженими переконаннями і спрямовувати нас там, де це потрібно” (§46).

Ми можемо навіть сказати, що лексичний порядок двох принципів справедливості є віртуально передусвідомлений на рівні цих добре зважених переконань.

“Здається, отже, резонним і прийнятним, що ніхто не повинен мати переваг чи невиконань через втручання випадку, природи чи соціальних обставин при виборі цих принципів” (§ 45).

Увесь апарат аргументації може таким чином розглядати-

ва, як прогресивна раціоналізація цих переконань, коли вони затьмарені упередженнями чи ослаблені сумнівами. Роулз дає назву цьому взаємному вирівнюванню переконань і теорії:

“Завдяки процесу вирівнювання, часом змінюючи умови обставин контракту, а в інших випадках – вилучаючи судження і адаптуючи їх до принципів, я передбачаю, що ми, врешті, знайдемо опис вихідної ситуації, яка, водночас, виражає попередні раціональні умови й веде до принципів у згоді з нашими добре зваженими судженнями як слід “підрізаними” і переробленими. Я визначаю цей фінальний стан як *рефлектовану рівновагу* [reflective equilibrium]” (§ 47).

Можна говорити про рівновагу, оскільки наші принципи і наші судження, зрештою, збігаються, і вона є результатом рефлексії, оскільки ми знаємо, яким принципам наші судження відповідають і знаємо передумови їхньої видозміни (Ibid.). Уся книга може таким чином розглядатися як пошук цієї рефлектованої рівноваги. Але якщо я добре зрозумів хід аргументації, колоподібному характерові, що його, здається, передбачає пошук рефлексивної рівноваги, схоже, загрожують доцентрові сили, що приводяться в рух контрактуалістською гіпотезою. Ми на початку підкреслювали цей прояв конструктивістської і навіть артефіціалістської тенденції, і теорії вихідної позиції, і аргументу *maximin* на користь принципу відмінності. Чи можемо ми водночас зберегти відношення відповідальності між теорією і переконанням та повною автономією аргументу на користь двох принципів справедливості? Такою є амбівалентність, яка, на мій погляд, превалює в роулзівській теорії справедливості. Вона хотіла б мати виграш на двох столах: з одного боку, задовольнити принцип рефлексивної рівноваги, з другого боку, – конструюючи автономний аргумент, який вводиться гіпотетичним шляхом рефлексії. Це пояснює очевидну неузгодженість між деклараціями, зробленим на початку, які приписують регулятивну роль добре зваженим переконанням, і пізнішим захисним наступом на користь незалежного аргументу типу правила *maximin*. Таким, можливо, є тягар кожної контрактуалістичної теорії, який полягає в тому, щоб виводити з

узгодженої процедури принципи справедливості, які парадоксальним чином вже мотивують пошук незалежного аргументу.

Ця двозначність стосується в підсумку ролі раціональних аргументів в етиці. Чи можуть вони підмінити попередні переконання задля гіпотетичної ситуації вибору? Чи їхня функція полягає в тому, щоб висвітлити у критичний спосіб попередні переконання? Роулз, як мені здається, намагається to have the best of both worlds: а саме, – мати можливість конструювати чисто процедурну концепцію справедливості, не втрачаючи гарантій безпеки, які надає рефлексивна рівновага між переконанням і теорією. Щодо мене, то я скажу, що саме наше попереднє розуміння несправедливого і справедливого й забезпечує деонтологічну спрямованість так званого автономного аргументу із правилом *maximin* включно. Вилучене з контексту Золотого Правила, правило *maximin* залишилося б чистою вимогою обережності, характерною для торговельної гри. Не лише деонтологічна спрямованість, а й сам історичний вимір сенсу справедливості не є просто інтуїтивним, а виявляються вони результатом певної довгої *Bildung*, похідної від юдейської і християнської традицій, так само, як грецької і романської. Відокремлене від цієї культурної історії правило *maximin* втрачає свою етичну характерність. Замість того, щоб бути чимось квазіекономічним, я маю на увазі аналогом економічного аргументу, позбавленого закріпленості в наших добре зважених переконаннях.

Але це перше твердження стосовно епістемологічного статусу раціональних аргументів в етиці матиме сенс лише у зв'язку із другим. Ми не можемо обминути критичну оцінку нашого сенсу справедливості. Завдання полягатиме в тому, щоб визначити, які складові і які аспекти наших добре зважених переконань вимагають послідовного викорінення ідеологічних упереджень. Ця критична робота повинна на першому етапі здійснення мати полем прикладання упередження, які

маскуються під те, що моралісти назвали “специфікуючі передположення”, як, наприклад, обмеження принципу справедливості, який протягом століть дозволяв уникати віднесення рабів до класу людських істот. Хтось мене запитав, чи не є чистою утопією довіряти здатності і розуму ординарних громадян, тобто їхній здатності поставити себе на місце іншого раба. Але без цього акту довіри філософська фікція первісної вихідної позиції залишалася б лише неймовірною і не вартою уваги гіпотезою. Ми матимемо додаткову причину вважати, що це подолання упереджень, ця відкритість для критики є можливими. Ця причина пов’язана з тим, що ми казали на початку про проблематичний характер суспільства, визначений у термінах його дистрибутивної функції. Таке суспільство є, в принципі, відкритим для різноманітності можливих інституційних усталень. Із тієї ж причини і справедливість може бути лише дистрибутивною і вимагати відповідного способу обґрунтування, яке Арістотель розпочав, розрізнівши рівність арифметичну і пропорційну.

На завершення зауважу, що у виразі “добре зважені переконання” епітет “добре зважені” має таку ж вагу, як і субстантив “переконання”. У цьому контексті *добре зважені* – означає відкритість для критики з боку іншого або, як зазначали К.О. Апелъ і Ю. Хабермас, підпорядкованість правилу аргументації.

ПРИМІТКИ

¹ John Rawls *Theorie de la Justice*. Paris, Seuil, 1987 (trad. par. Cathorine. Audard Hitre original *A theory of Justice* Cambridge (Mass), The Belknap Press of Harward University Press, 1871.

² J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*. Оригінальний текст опубл. Halbwachs Paris: Aubier, édition Montaigne 1943, livre II, chap. 7, p.179–180. Порівн. також (р.183): “Той, хто редагує закони, повинен не мати жодного законодавчого права”; і ще: “Підприємство, що вимагає надлюдської сили, і щоб його здійснити – авторитету, який сам по собі є нічим”. Ще далі парадокс набирає колоподібності: “Слід було б, щоб наслідок міг стати причиною і щоб соціальний дух, який має бути витвором інституції, головував у самій інституції; і щоб вони були для законів тим, чим повинні

стати за їхньою допомогою... Отже, необхідно, аби законодавець звертався до авторитету іншого порядку, що дозволяло б запроваджувати закони без насильства і давати певність без переконування”.

³ Ми побачимо, в дослідженні, присвяченому статтям, опублікованим Роулзом після “Теорії справедливості”, що саме ця вимога *стабільності* дала нагоду для наступної перебудови теорії.

⁴ R.-P. Wolf, *Understanding Rawls*, – Princeton, Princeton University Press, 1977.

⁵ R.-J. Lucas, *On Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

ПІСЛЯ “ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ” ДЖОНА РОУЛЗА

Перший текст Джона Роулза під визначальною назвою “Justice as Fairness” був опублікований ще в 1957 році. Саме навколо цього концептуального ядра і формувався пізніше шар за шаром зміст ґрунтовного тому під назвою “*A Theory of Justice*”, опублікованого в Гарварді в 1971 році. Протягом наступного десятиріччя авторові довелося зустрітися з критичними зауваженнями, адресованими його праці, яка викликала велику дискусію в усьому світі. У 1980 році була розпочата нова серія статей, спрямованих не на те, щоб переглянути визначення принципів справедливості, проголошених у новій праці, чи аргументацію, за якою ці принципи є саме тими, яким слід було б надати перевагу порівняно з будь-якими іншими в ситуації, котру слід було б охарактеризувати як вираз *fairness*. Перегляд стосувався лише поля прикладання і засобів застосування теорії, яка залишається, по суті, незмінною. Можна, отже, не вагаючись розглядати “*Теорію справедливості*” як канонічну. Водночас, не варто звертатися до неї через двадцять п’ять років, не зважаючи на ті елементи доктрини, які були піддані певного роду самокритиці, про яку ми поговоримо трохи далі. Мета Джона Роулза в “*Теорії справедливості*”, як він нагадав про це в 1992 році у передмові до французького перекладу своїх пізніших творів, полягала в тому, щоб “узагальнити і довести до вищого рівня абстракції традиційну доктрину суспільного контракту”¹.

Тут під запитання має ставитися не друга, а перша частина формули. На самому початку праці 1971 р. було зазначено, що справедливість є першою доброчесністю суспільних інститу-

цій, так само як істина щодо систем мислення². Точніше, предметом справедливості виступає “базова структура суспільства”, тобто не окремі інституції чи взаємодії в одиничних ситуаціях, а об’єднання основних інституцій в єдину систему, вписуючи в неї в такий спосіб основні права й обов’язки та структуруючий розподіл переваг і навантажень, що постають результатом суспільної кооперації. У контексті критики, адресованої Роулзу в основному авторами з континентальної Європи, важливо наголосити від самого початку: суспільний зв’язок, що Роулз вважає фундаментальним, має бути охарактеризованим як *кооперація*, а не *домінування*. Це важливо для інтерпретації тези 1985 року, яка визначає теорію справедливості саме як політичну. Але у належний момент ми побачимо – відносно чого епітет “політичний” виступає як протилежний. “Базова структура” виступає таким чином як синонім схеми кооперації: за своєю структурою й кінечністю інституції, конкуруючі між собою в рамках базової структури, виступають зацікавленими сторонами в “кооперованім підприємстві, націленім на взаємну вигоду”. Справедливість зможе тоді розглядатися як головна добродійність цих структур, якщо допустити, що її метою є встановлення взаємності між зацікавленими індивідами. Саме це цілком об’єднує Роулза з контрактуалістською традицією: через контракт суспільство в цілому трактується як взаємоконгрегаціоналістський феномен. Це фундаментальне попереднє наголошення має з епістемологічного погляду ту перевагу, що виводить за межі замкненості альтернативу між холізмом, на зразок Дюркгейма, й методологічним індивідуалізмом, на зразок Вебера. Якщо суспільна система охарактеризована із самого початку як процес дистрибуції прав і обов’язків, переваг і навантажень, то не буде різниці в тому чи сказати, що базова структура розподіляє частки, чи, що зацікавлені індивіди беруть участь у дистрибуції; отже, в “Теорії справедливості” не можна помітити якихось ознак дебатів, які так довго привертали до себе увагу на сцені суспільних наук континентальної Європи.

I

Після сказаного постає питання, в чому ж полягає внесок "Теорії справедливості" в досягнення вищого ступеня абстракції в розвитку традиційної доктрини суспільного договору? Згідно з третім параграфом, названим "Головна ідея теорії справедливості", принципи справедливості (як ми побачимо, їх два, і другий, у свою чергу, ділиться на два підпринципи) є такими, що вільні і раціональні особи, які прагнуть здійснити свої власні інтереси, поставлені у вихідну позицію рівності, могли б прийняти, і якими визначались основоположні характеристики їхньої асоціації (с.37).

Це посилення на справедливість принципів, що постають як наслідок вибору над *fairness* ситуації, яка пізніше буде названа "первісною ситуацією" пояснює назву I глави "Justice as fairness". *Fairness* характеризує конечний вибір, оскільки вона характеризує на початку вихідну ситуацію. Вибір принципів справедливості буде *fair* (відповідним), якщо первісна ситуація сама буде такою (принципи справедливості є похідними від угоди, укладеної у вихідній ситуації, яка сама є *fair* (р.39). Фікція первісної ситуації, отже, тримає на собі всю вагу пізнішого доказу. Ця риса є класичною для всієї контрактуалістської традиції. Перш ніж сказати те, що партнери знають і не знають у первісній ситуації, важливо підкреслити процедурну орієнтацію всього характеру доказу, зумовлену цим відсиланням до первісної ситуації. При цьому беруться в дужки протилежні концепції "доброго життя", характерні для телеологічних доктрин. Серед цих доктрин і телеологічна версія, яка домінує в англomовних країнах, а саме – утилітаризм, що знайшов у Джона Мілля і Седневіка собі найкрасномовніших адвокатів. І також саме утилітаризм – і, очевидно, лише він – виступає репрезентативним для телеологічної орієнтації, оскільки він визначає справедливість як максимізацію благ для найбільшого числа людей. Цей підхід одразу переставляє "Теорію справедливості" з ряду

деонтологічних до класу теорій, похідних від Канта, як буде пізніше зазначено у статті Роулза, написаній ним у 1980 році: "Кантівський конструктивізм у моральній теорії". Ця стаття уточнює, що від Канта було запозичено не протиставлення обов'язку, похідного від прагматичного розуму й емпіричної схильності (іншими словами – трансценденталізму, як це ми спостерігаємо у Хабермаса), а ідею, що справедливе постає як наслідок розумного вибору, тоді як про добро відомо, що воно розвивається відповідно до його інтуїтивного осягнення. Паралель із Кантом не може заходити за ті межі, які допускає сама "Доктрина права"³, а саме – межі глибокої спорідненості між самозаконодавством, яке визначає моральну автономію і актом, в якому народ конститує себе в державу⁴. Саме це Кант сам називає "власною законодавчою волею людини в державі"⁵. Ідеться не про те, що ідея добра виявляється цілком відсутньою у теорії, де справедливе має пріоритет над благим: ідея первісних соціальних благ посідає привілейоване місце в плані переліку речей, які мають бути розподілені і через те належать до базової структури суспільства. Саме процедуру дистрибуції ідея блага строго визначає. Процедура, що відповідає дистрибуції, повинна визначатися без посилання на оцінки, пов'язані з характеристикою як "благих" переваг і утисків, передбачених стосовно партнерів із контракту; ми повернемося до цього, коли називатимемо основні моменти дискусії, викликані "Теорією справедливості". Але, якщо схеми блага мають розділятися у відповідності, то відповідність розподілення не обумовлена ані їх характером як благ, а цілком лише процедурою вибору. Якщо справедливе підпорядкування благому, то справедливе має бути розкритим, якщо ж воно започатковується процедурними засобами, то має бути сконцентрованим; наперед це невідомо, воно може бути результатом вибору в умовах абсолютної відповідності. Отже, саме на відношеннях між процедурою вибору і первісною умовою відповідності і будуть зосереджені всі зусилля при формуванні Роулзом суспільного контракту. Це

формулювання, таким чином, імплікує такі три проблеми. Перша проблема: що забезпечує відповідність ситуації вибору, в якій могла б бути досягнута згода стосовно справедливого впорядкування інституцій? Друга проблема: які принципи слід було б обрати в цій фіктивній ситуації вибору? Третя проблема: який аргумент міг би переконати сторони обговорення одноголосно обрати саме роулзівські принципи, а не, скажімо, якийсь варіант природного стану перших контрактуалістів тією мірою, якою вона визначається як позиція рівності. Визнаємо, що у Гоббса природний стан характеризувався як війна усіх проти всіх, і за Лео Штраусом, стан, в якому поведінка кожного мотивована страхом насильницької смерті. Предметом зацікавлення у Гоббса, отже, є не справедливість, а безпека. Руссо і Кант, не поділяючи песимістичної антропології Гоббса, описують природний стан як закон, тобто без жодної можливості арбітражу між вимогами, що протистоять одна одній. Натомість принципи справедливості можуть виступати предметом спільного вибору, якщо, і лише якщо, вихідна позиція є відповідною, тобто рівною.

Однак вона може бути рівною лише в гіпотетичній ситуації. Значна частка спекуляцій, була переглянута тоді Роулзом, – стосовно умов, яким вихідна ситуація повинна бути відповідною в усіх відношеннях. Саме для того, щоб підсумувати усі подібні суперечності необхідності і була призначена вигадка про “покрив невідання”. Головний пункт стосується питання про те, що індивіди повинні знати під “покривом невідання” для того, щоб від їхнього вибору залежали відповідні розподілення переваг і невгод у тому реальному суспільстві, де завуальовані правила гри визначають інтереси. Звідси – перша необхідність: щоб партнери мали достатнє знання загальної психології людства стосовно фундаментальних пристрастей і мотивацій. Роулз відверто визнає, що його філософська антропологія дуже близька до антропології Юма в “Трактаті про людську

природу”(книга 3). Зокрема в тому, що стосується потреб, інтересів, цілей, конфліктуючих вимог, аж до потреб й інтересів певного “я”, котре вважає, що концепція блага заслуговує на те, щоб бути визнаною, яке висуває вимоги на свою користь, вимагаючи їхнього задоволення⁶.

Друга необхідність: партнери повинні знати, що будь-яка розумна істота передбачається такою, яка має бажання володіти, а саме – володіти соціальними первісними благами, без яких вимога свободи була б безпредметною. У цьому відношенні важливо зауважити, що “самоповага” належить до цього переліку первісних благ. Третя необхідність: аби зробити вибір між кількома концепціями справедливості, партнери повинні мати належну інформацію, яка б стосувалася *принципів* справедливості, що змагаються між собою. Вони мають досягнути утилітаристські аргументи і, певна річ, роулзівські принципи справедливості, оскільки йдеться про вибір не між окремими особливими законами, а між глобальними концепціями справедливості. Проблема полягає в тому, щоб належно визначити риси альтернативних теорій справедливості. Інша необхідність: усі партнери мають бути рівними щодо володіння інформацією, ось чому презентація альтернатив і аргументів повинна бути *публічною*. Ще одна необхідність: вона полягає в тому, що Роулз називає *стабільністю* контракту, тобто припущенням, що він буде, за необхідності, дієвим у реальному житті, хоч би якими виявилися превалюючі обставини. Ми побачимо трохи далі, що саме ця необхідність здавалася Роулзу настільки ірреалістичною, що він вирішив знову повернутися до обговорення питання про умови здійснення контракту, який вважається вигідним. Така кількість засторог свідчить про складність проблеми, яку потрібно вирішити, а саме: проблеми встановлення відповідної процедури такого роду, щоб усі принципи, щодо яких буде запроваджена згода, виступали як справедливі. Мета, отже, полягає в тому, щоб використати поняття чисто процедурної справедливості як

базу для теорії⁷. Те, що первісна ситуація повинна анулювати, перш за все є ефектами випадковості, зумовленої як природою, так і специфічними обставинами, що заслуговують на врахування Роулзом у його переліку ефектів випадковості.

Тепер постає друге питання: які принципи були б обрані під "покривом невідання"? Відповідь на це питання полягає в описові двох принципів справедливості і в їхньому правильному впорядкуванні. Ці принципи, як було сказано на початку, є принципами розподілення. Одержуючи свої частки, індивіди стають партнерами певного "підприємства-кооперації" (*cooperative venture*). Оскільки суспільство репрезентує себе як система розподілення, будь-який проблематичний розподіл є відкритий для рівноцінної обґрунтованих альтернатив; ось чому специфічні причини приймаються як такі, що забезпечують відповідний, – і доказано, стабільний, – характер процедури, призначеної для арбітражу між вимогами, що конкурують. Принципи, які будуть проголошені, пов'язані саме потребою у відповідному і стабільному розподілі. Щодо двох принципів справедливості, то вони такі:

1. Кожна особа повинна мати рівне право в загальній системі свобод, рівних для всіх і сумісних із такою ж системою для всіх інших.

2. Економічні й соціальні нерівності мають бути такими, якими вони є: а) для найбільшої влади і більших переваг у межах справедливого принципу збереження; б) пов'язаними з функціями і позиціями, відкритими для всіх, відповідно до принципу справедливої рівності шансів⁸.

Ці принципи є принципами рівної свободи (2а), відмінності (2б) та рівності шансів. Перший принцип вочевидь забезпечує рівні свободи громадянства (свободу висловлювання, зібрань, голосування, обрання для виконання публічних функцій). Але чому потрібен ще й другий принцип? Примітно, що у Роулза, як, безсумнівно, й у більшості моралістів до нього, саме

скандальність факту нерівності виступає імпульсом для розвитку думки. Роулз розмірковує спочатку про нерівності, які відбиваються на вихідних шансах, що можна було б назвати “вихідною позицією”. Він розмірковує також, вочевидь, про нерівності, пов’язані з різноманітністю внесків індивідів у хід розвитку суспільства й про відмінності в рівні кваліфікації, компетентності, ефективності у виконанні відповідних відповідальних функцій, etc., про нерівності, яких жодне суспільство не може чи не хоче позбутися. Проблема, отже, полягає в тому, щоб визначити відповідність того роду, який зводив би ці нерівності до їхнього мінімуму. Питання можна було б резюмувати в такий спосіб: чи можна говорити з цілковитою відповідальністю про *нерівності, справедливіші чи, принаймні, менш несправедливі, ніж інші*? Звідси постає другий принцип справедливості: він встановлює у своїй першій частині умови, за яких нерівності повинні вважатися за прийнятніші від ще більших нерівностей, але, водночас, прийнятнішими і за егалітарний розподіл, звідки пояснюється й сама назва цього принципу як принципу розрізнення; у своїй другій частині він урівнює, наскільки це можливо, нерівності, пов’язані з відмінностями влади і відповідальності. Принцип розрізнення, таким чином, дає можливість обирати ситуацію найбільшої рівності, сумісну з правилом однастайності. Важливим є також те, що змістом цих принципів виступає правило пріоритету, яке їх пов’язує один з одним. Роулз говорить тут про серійний чи лексичний порядок, прямо виступаючи як проти марксизму, так і проти утилітаризму. Прикладений до принципів справедливості, серійний чи лексичний порядок означає, що “доступ до рівних базових свобод для всіх тих, хто перебуває під захистом першого принципу, не може бути виправданий чи компенсований більшими соціальними чи економічними перевагами”⁹.

Крім того, лексичний порядок, за необхідності, виникає між двома частинами другого принципу: ті, хто перебуває у менш сприятливому економічному стані мають бути лексично

пріоритетними відносно всіх інших партнерів. Саме це д-р Дириу визначає як штучну імплікацію принципу Роулза: той, хто міг би бути жертвою, не повинен бути принесеним у жертву навіть заради спільного блага. У цьому полягає антиутилітаристська спрямованість Роулзівської теорії справедливості.

Тепер щодо *третього* питання: з яких причин партнери, поставлені під "покров невідання", мали б надавати перевагу принципам в їх лексичному порядку скоріше, ніж будь-який інший версії утилітаризму? Аргумент, якому відведено значне місце в "Теорії справедливості", запозичений із теорії рішень у контексті з тієї причини, що партнери розглядаються як такі, що схильні до вибору, який *максимізував* би мінімальну частку. Цей аргумент має повну силу в первісній ситуації під "покривом невідання". Ніхто не знає, яким буде його місце в реальному суспільстві. Він є, отже, залежним від простих можливостей. Однак, обидві сторони договору беруть на себе зобов'язання одні щодо одних унаслідок контракту, положення якого були публічно визначені й одноголосно прийняті. Якщо дві концепції справедливості вступають між собою у конфлікті, якщо одна з них робить можливою ситуацію, яку хтось міг не прийняти, тоді як інший виключив би таку можливість, то в такому разі перевага була б на боці другого.

II

Перш ніж розглянути важливі зміни в "Теорії справедливості", що сталися в публікації 1980 – 1987 років, важливо наголосити, з одного боку, на тих аспектах теорії, які повинні згодом послугувати для перегляду позицій, про які буде сказано, і, з іншого боку, на тих аспектах, які сам автор має розглядати як такі, де відсутня належна точність аргументації, аж до безпосередніх помилок.

1. На перше місце з-поміж аспектів першого ряду слід поставити положення, яке з'являється, починаючи з розділу 4

“Теорії справедливості” і стосується функції, якщо можна так сказати, не лише попереднього розуміння, а й безперервного супроводу, підтримуваного тим, що Джон Роулз називає нашими “добре зваженими переконаннями” (considered convictions) стосовно справедливості, і ці переконання такі повинні бути “добре зваженими”, якщо у певних випадках несправедливості постає релігійна нетерпимість, расова дискримінація. Ординарне моральне судження здається надійним, але ми маємо значно менше певності, якщо йдеться про відповідний розподіл багатств і влади. Нам необхідно, каже Роулз, шукати засіб для розвіювання сумнівів. Теоретичні аргументи відіграють при цьому ту ж саму роль випробовування, що Кант приписував правилу універсалізації максим. Увесь апарат аргументації, отже, має розглядатися як прогресивна раціоналізація таких переконань, тоді, коли вони виявляються афектованими через упередження, чи, навпаки – ослабленими через сумніви. Ця раціоналізація полягає у складному процесі взаємного узгодження між переконанням і теорією: під процесом узгодження, часом, при зміні умов і обставин контракту, а в інших випадках – зміні судження і його адаптації до принципів, я розумію те, що ми, нарешті, знайдемо такий опис початкової ситуації, який, водночас, виражає попередні обґрунтовані умови і веде до принципів відповідно до наших добре зважених суджень, належно сформульованих і видозмінених. Я оцінюю цей підсумковий етап як рефлексивну рівновагу (reflexive equilibrium)¹⁰.

Перш ніж відіграти певну роль у наступному перегляді доктрин, це поняття *рефлексивної рівноваги* надає особливого звороту розвитку доведення. Саме в ситуації, де панує вже певна моральна згода, і формується те, що можна було б назвати порозумінням принципів справедливості. Це дозволяє їх виголошувати навіть перед тим як буде запроваджено процес формалізації. Це не заважає, щоправда, увесь розвиток Гвареладу в “Теорії справедливості” розглядати як гігантське

зусилля для забезпечення автономії двох моментів доказу, а саме – теорії первісної ситуації й підстави для вибору цих двох принципів скоріше, ніж будь-яких інших утилітаристської версії. Стосовно вихідної ситуації, всі необхідні умови, які її визначають, конструюються як певний досвід думки і створюють ситуацію, що є цілком гіпотетичною і не вкоріненою в історії та досвіді; але ці умови інтерпретуються в такий спосіб, що задовольняють вимогам ідеї відповідності, щодо якої ми не маємо попереднього відчуття в ситуаціях, де наше моральне судження вже є добре усталеним. Щодо аргументу *maximut*, то як ми вже зауважили, цей технічний аргумент, запозичений з теорії ігор, де є ті, що виграють і ті, що програють, позбавлений будь-якого етичного забарвлення. Але можна запитати себе, чи цей аргумент міг би відрізнитися такою витонченою формою утилітаризму як консеквенціалізм, якби не був від самого початку спарований з моральним аргументом, запозиченим із наших, добре зважених переконань, а саме про те, що в кожному неегалітарному розподілі саме для тих, хто перебуває в найменш сприятливих умовах, він повинен розглядатися як пробний камінь відповідності розподілу?

Трохи далі ми покажемо, в який спосіб поняття рефлексивної рівноваги могло слугувати опорою для перегляду "Теорії справедливості", запровадженої з 1980 року. Але спочатку варто сказати кілька слів про ті положення вчення Джона Роулза, які він сам вважав за недостатньо аргументовані, і навіть за такі, що не витримують критики. І це незалежно, згідно з його оцінкою, від критики, яка, в основному, походила від "комунітаристів"¹¹. Саме останні, в основному, заперечували, що ми якимось чином могли не бачити як "історичний" факт, подібний до того, що був закладений у вихідній ситуації "під покровом невідання" міг би з'єднувати суспільство історичне; свій аргумент вони, загалом, основували на тому, що в "роулзівській версії "контрактуалізму" речі, які належать до розподілу, – це первинні соціальні блага, котрі за самою своєю

природою не можуть не впливати на формальне правило розподілення. Однак, що визначає як добрі ці соціальні блага, якщо не оцінки, котрі через порівняння одні з одними виявляються гетерогенними? Саме виходячи з цієї *реальної* відмінності між благами, втіленими в речі, які підлягають розподілові (блага товарні і нетоварні, позиції влади і відповідальності), Мікаель Вальцер робить висновок про необхідність співвідносити ці, щоразу відмінні, дефініції справедливості з багатоманітними і конкуруючими сферами, кожна з яких керується спільним розумінням у надрах конкретної спільності. Якщо Роулз не взяв до уваги це заперечення, то передусім тому, що він вважає, ніби правило розподілу було досить примусовим у раціональному плані, аби нейтралізувати реальну гетерогенність благ; але саме тому ідея “базової структури суспільства” вимагала такого повного роз’єднання між базою і особливими інститутами, реально залежними від цієї гетерогенності благ та відповідних оцінок. Лишаючись осторонь того, щоб поступатися в даному пункті, Роулз не перестає наголошувати на кантівському аспекті своєї доктрини перед лицем не лише утилітаризму чи лібералізму Нозіка¹², але також і різноманітних версій комунітаризму, як можна це бачити в його есе 1978 року, “*The basic Structure as Subject*” (“Базова структура як предмет”) і в іншому есе, 1980 року, “*Kantian constructivism in moral theory*” (“Кантівський конструктивізм у моральній теорії”). Це утруднення зовні має вигляд, подібний до ускладнень, з якими зіткнулися не тільки комунітаристи, але, зокрема, вже й автор “Теорії справедливості” в його великій праці, яка спричинила зміни в підході, про які буде сказано далі.

Трудність, як зазначає Роулз, є внутрішньою щодо “*Теорії справедливості*”, як відповідності, і полягає в тому, що її аналіз стабільності демократичного суспільства в третій частині не узгоджується з усією теорією, узятою як ціле¹³.

Під стабільністю Роулз мав на увазі, починаючи з 1971 року, притаманність контракту міцності, здатній зв’язувати між

собою кілька поколінь й для цього вписуватися в історію чи в політику, як нам це відомо після Макіавеллі, амбіція яких (поколінь) виходить за межі плинності окремих індивідуальних доль, мінливості пристрастей та нестійкості певних інтересів.

2. Саме для того, щоб зв'язувати ці труднощі, Джон Роулз вирішив нічого не змінювати ні в дефініції принципів справедливості, ні в аргументації стосовно того, що робить ці принципи прийнятнішими, порівняно з принципами іншого роду, але обмежити поле їхнього прикладання до меж певного типу суспільства, а саме – типу демократій, які він називає конституційними чи ліберальними. І здійснити це внаслідок обмежуючих умов, які належать саме історії цих суспільств і функціонують, водночас, як умови *прийнятності* чи *допустимості* абстрактних принципів теорії справедливості та аргументів на її користь.

А) Щоб прояснити природу цього фундаментального обмеження поля прикладання Теорії справедливості, необхідно зазначити – від яких амбіцій таке обмеження змушує відмовитися. Істотною є відмова від претензії розглядати теорію справедливості як теорію “comprehensive” (це було перекладено французькою як “comprehensif” (“пізнавальну”), тоді як слід було б перекласти як “englobant” (“всеосяжну”), тобто, як чинну для раціональних інституцій вищого рангу, врешті, для всіх різновидів соціальної взаємодії. Теорія справедливості 1971 року була без експліцитного оголошення саме такою всеосяжною теорією. У цьому вигляді вона вступала в змагання з концепціями такої ж амплітуди як утилітаризм Мілля й трансценденталізм Канта, чії претензії полягали в тому, щоб охопити всю тотальність людських взаємодій та інституцій, які їх оформлюють. Але, водночас, вона вступила в конфлікт із концепціями “доброго життя”, що сповідувалися як індивідами, так і спільностями під егідою ідеї блага. Це останнє спостереження є найважливішим, оскільки так багаторазово повторювана протилежність між

справедливим і добрим виявилася розмальованою на найвищому рівні узагальнення. Із цього моменту поняття, поширені в античності й середньовіччі, і вже ближче до нашого часу – поняття утилітаристів різних напрямків, хоч і залишилися на своєму всеосяжному рівні узагальнення, але вже у межах правила справедливості, проголошуваного одним певним типом суспільства, суспільно конституційної ліберальної демократії. В цьому сенсі протилежність справедливого й доброго вже перестає бути гомогенною і стає асиметричною; добре виступає як наслідок всеосяжної доктрини, яка сповідується індивідами чи специфічними спільностями; справедливе виявляє себе як нерівний принцип конституційних і ліберальних суспільств. Саме ця асиметрія і визначатиме назву доповіді 1985 року: “Justice as Fairness: political not metaphysical” (Теорія справедливості як відповідності: теорія політична, а не метафізична). “Метафізична” тут береться як синонім “всеохоплюючої”, що має вигляд досить дивний, коли йдеться про Канта чи Мілля; щодо “політика”, то це слово тут береться в обмежуючому сенсі: як така, що керує конституційними і ліберальними демократіями. (Дж. Роулз інстинктивно вживає два кваліфікативи, але ніколи не вирізняє другий від першого настільки, наскільки сам лібералізм може розглядатися то як всеосяжна теорія, – а, отже, метафізична, скажімо, як світогляд, що обіймає тотальність приватних і публічних комунікаторних і державних, національних та інтернаціональних відносин, то як кваліфікування базової структури певного типу суспільств, – суспільств розвинутої демократії. Ось чому Джон Роулз намагається відрізнити лібералізм політичний від лібералізму, який слід було б називати лібералізмом метафізичним.

Які ж підстави були висунуті на користь цієї схематичної редакції поля операцій *теорії справедливості*? По суті, це історичні підстави двох категорій. Перші – стосуються розділення, про яке було щойно сказано, другі – аргументують нову категорію позитивних відношень між процедурним

рівнем ідеї справедливості та субстанціальним планом релігійних, філософських і моральних концепцій, сповідуваних індивідами чи спільностями, які складають разом суспільство. Саме із цього другого виду підстав є похідним відоме есе "*The idea of an Overlapping Consensus*" ("Ідея консенсусу за збігом"). Лише завдяки цій другій серії міркувань може бути надана цілісна відповідь на те заперечення, яке Роулз зробив сам собі стосовно стабільності суспільного контракту за теорією справедливості.

В) Але зупинимось трохи на підставах, які ми оголосили негативними. Головною підставою розбіжності, яка почалася з 1973 року, є історичний та соціологічний порядок, що зумовлює "факт плюралізму". Роулз розглядає його як похідний від релігійних війн XVI і XVII століть. Ці війни закріпили факт одночасного існування багатьох віросповідань в одному й тому ж політичному просторі. Вирішенням цього невичерпного конфлікту було досягнення ідеї толерантності, яка розумілася спочатку в темі певного *modus vivendi* на зразок Гоббса як, скажімо, вичерпність стратегії стратегічного й утилітаристського характеру («якщо ми не хочемо повбивати одні одних, то мусимо мати взаємотерпіння»). Але важливим моментом у цьому є те, що ідея толерантності може бути стверджена як позитивна цінність рангу вищого, ніж релігійні вірування й інші філософські чи моральні переконання, які не можуть бути зведені одні до одних. Звичайно, слід відзначити, що історично саме лібералізм, як всеосяжна філософія, дозволив зробити рішучий крок. Але саме завданням теорії справедливості в тому вигляді, в якому вона була розглянута Джоном Роулзом, є відокремити *політичний* лібералізм від лібералізму «метафізичного», який продовжує змагання з іншими видами світогляду, такими, як релігія, філософія, мораль. Із погляду Роулза, це завдання є неуникним, оскільки зростаюча складність світу не залишає жодного шансу для субстанційного погляду на добре, чи для метафізичного погляду на справедливе, які могли б послугу-

вати основою зв'язку для суспільства. Такою альтернативою могло б бути впровадження єдиного світогляду, нав'язаного тиранічним режимом. У цьому сенсі *політична* свобода позбавлена своєї «метафізичної» оболонки завдяки оновленій теорії контракту, яка виявляється як єдиний логічний вихід за межі альтернативи між війною всіх проти всіх і тиранією. Загалом лише процедурна справедливість може забезпечити співіснування між ворогуючими світоглядами, якщо вони зцентровані на відмінних ідеях блага, як про це стверджується у статті 1988 року. “*The priority of right and Ideas of the Good*” (“Пріоритет справедливого і концепції блага”).

Аргументація не була б повною, якби ми не додали до політичної теорії справедливості її найважливішого короларія, що стосується ідеї *особи*. Ця ідея є невіддільною від первісної ідеї соціального зв'язку як рамок кооперації. Кооперація передбачає, що дбайливі особи прагнутимуть зберегти й примножити свої переваги. Але ідея особи як ідея справедливості повинна бути розділена надвоє, відповідно до того, яким чином вона є визначеною – через спрямованість до блага чи через зв'язок з інституціями, керованими принципом справедливості. У першому випадку розвивається “метафізична” концепція особи. У другому – лише суто політична ідея. У *Теорії справедливості* громадяни розглядаються як вільні і рівні, тобто як наділені моральною особистістю, яка дозволяє їм брати участь у житті суспільства, як системі відповідної кооперації з метою взаємної вигоди”¹⁴.

У певному сенсі праці, написані у вісімдесяті роки, не засвідчують нічого іншого, окрім того, що “суспільство є системою відповідної соціальної кооперації між вільними і рівними особами” (*passim*). Але характеристика осіб як *вільних* є тісніше пов'язаною з першим принципом справедливості, а їхня *рівність* із другим принципом справедливості. Це зведення поля значень особи до громадянина конституційної демократії, врешті, є надто “довільним”, оскільки покриває собою лише обмежену сферу відношення до базової

структури суспільства, проголошуючи захоплення її ідеями толерантності і засудження рабства. Таким чином, залишається вільним поле для всіх проявів особистого і комунітарного життя, некерованого цим базовим інституційним відношенням. Вільне поле отримують для свого прояву не лише контрверзи, що стосуються поглядів на світ, а й політика, яка знаходить у цих контрверзах свій притулок і свою абстракцію. Саме до цієї моделі наближаються сучасні конституційні демократії. І саме її "Теорія справедливості" піддала формалізації, не передбачаючи чітко лише цього задуму.

Таким чином була одержана часткова відповідь на внутрішнє заперечення, сформульована на базі умов і стабільності контракту. У негативній формі можна сказати з певністю, що "у сфері практичної політики жодна загальна моральна концепція не може представити поняття публічно визнаним, як поняття справедливості в рамках сучасної демократичної держави"¹⁵.

Важливим тут є слово "визнаним", тобто таке, що історично прикладається з належною точністю. Фактично, наведена відповідь на заперечення вже більше не є лише негативною; вона виявляється позитивною, якщо вважати, що другий принцип справедливості, а точніше – друга частина цього принципу ("соціальні й економічні нерівності" повинні перетворюватися на найбільшу користь найзнедоленіших членів суспільства") звертається до вимог рівності, які постають у спільностях із суми протилежних думок: інституціональний захист прав, свобод і можливостей, пов'язаних із цими вимогами. Ліберальна демократія призначена для громадян у ситуації віртуальної незгоди щодо найістотнішого. Вона застосовується для обмеження тривалості публічної незгоди.

Важко було б, однак, обмежитися лише цим, надто скромним моментом. Маємо підстави сподіватися на більше, а саме – спробувати реконструювати позитивніший зв'язок

між правилом справедливості і основою вірувань реально проповідуваних у наших сучасних суспільствах. Саме цій вимозі відповідає ідея консенсусу за збігом. Слід сказати одразу, що ця ідея знаходить своє місце в руслі точної пролонгації ідеї рефлексивної рівноваги між теорією і нашими добре зваженими переконаннями. Але *Теорія справедливості* не вказувала які саме зважені переконання задовольняли умови рефлексивної рівноваги. І це тому, що обмеження *Теорії справедливості* в історичному колі ліберальної демократії не були помічені. Однак *Теорія справедливості* передбачала в існуванні партнерів із соціального пакту існування *інтуїтивної* базової ідеї, згідно з якою громадяни є вільними і рівними внаслідок їхньої певної моральної здатності, а саме – на чуття справедливості, тобто “здатності розуміти приклади і шанувати у своїх діях публічне поняття справедливості, яке характеризує межі відповідної кооперації”¹⁶.

Однак, звідки ж береться мотивація і, якщо можна так сказати, інструкція стосовно такої моральної здатності? Саме тут вступає у своє право ідея консенсусу за збігом. По цей бік даного пункту теорія справедливості спирається лише на стратегію *уникання* контроверз, у руслі ідеї толерантності, на основі якої були припинені релігійні війни християнського заходу. Тепер необхідно зробити крок щодо *pari*, пов’язаного з тим, що “метафізичні” концепції, які змагаються між собою і живлять міцні переконання громадян західних демократій, можуть мотивувати, виправдовувати, обґрунтовувати той самий мінімальний перелік переконань, здатних сприяти рефлексивній рівновазі, якої вимагає *Теорія справедливості*. Стаття 1989 року, що має назву: “Domain of the Political and Overlapping Consensus” (Сфера політичного консенсусу за збігом), є спеціально присвяченою цьому рагі, яке виступає відповідним до методу *уникання*, про який було щойно сказано. Спочатку тут стверджується, що теорія справедливості, як відповідності, являє собою незалежну політичну концепцію, інакше кажучи, таку концепцію, яка не може бути

виведена із загальної теорії інституцій чи спільностей. Вона вимагає, отже, відмінного обґрунтування і власної гарантії стабільності. Звичайно, лише кілька "всеосяжних" доктрин, хоч би якими вони були моральними, філософськими чи релігійними, можуть, незважаючи на їхню взаємну опозицію конкурувати в міру їхнього збігу на спільній основі цінностей, притаманній демократії, яка є відповідною і стійкою.

Рамки *pari* окреслюються ідеєю, що виступає комплементарною, відповідно до ідеї консенсусу за збігом, а саме – ідеєю "розумної незгоди", яка конститує істинне ядро цієї важливої статті: "Ми можемо говорити, що розумна незгода є незгодою між особами розумними, які розвинули свої дві моральні здатності (ці здатності є здатностями мати почуття справедливості і уявлення про благо до ступеня, достатнього для того, щоб бути вільними і рівними громадянами демократії, які постійно прагнуть бути цілком активними членами суспільства упродовж їхнього життя)"¹⁷. Із цієї декларації випливає те, що опозиція між політикою і "метафізикою", прикладеною до ідеї справедливості, не імплікує ні зневаги, ні байдужості, ні ворожості по відношенню до "метафізичних" концепцій блага тою мірою, якою саме в конкуруванні щодо окремих позицій політичної справедливості ми можемо очікувати, що обидві ідеї якраз і надають стійкості й сили принципам справедливості. Врешті, як можуть бути розумними незгоди? Якщо ми будемо дотримуватися вірувань, виголошуваних через прості забобони чи пережитки? Слід зробити припущення разом із Нагелем у "Смертельних питаннях"¹⁸, що розум має свої складності ("складності розуму")¹⁹ саме у сфері його практичної і нормативної дії, й разом із І. Берліном, що будь-яка система інституцій може прийняти лише обмежену кількість основоположних цінностей у простір своєї реалізації. Конституційна демократія не могла б, отже, скористатися "рецептами розумної дискусії"²⁰, – тут Джон Роулз наближається до хабермасівської етики дискусії, – без відмови від своїх обмежень щодо трансцендентальної аргументації. Ідея консенсусу за збігом залишається ідеєю прагматичною,

одержаною завдяки щонайменше півстолітньому досвідові практичної демократії. Крім того, саме ідея консенсусу повинна бути доповнена очікуванням денотації “підтримки істотною більшістю своїх політично активних громадян”²¹.

Чи можна дорікнути Джону Роулзу незнанням проблематики домінування в континентальній Європі, яка, принаймні, посідала помітне місце на сцені політичної філософії від Гегеля до Макса Вебера й Карла Шмідта? Дж. Роулз вважає своєчасним введення двох важливих характеристик політичних відношень²² – закритий характер суспільства, в яке ми не входимо і з якого не виходимо добровільно; примусовий характер політичної влади на етапі прикладання законів. Але якщо ці дві характеристики необхідні лише для делімітації “спеціальної політичної сфери,” вони нам не повідомляють нічого про умови справедливості, які роблять із держави – Правову державу і з політичного режиму – режим конституційний. Саме прояв громадян як вільних і рівних осіб і визначає загальну структуру політичної влади. Розумно обґрунтований характер цього прояву полягає в тому, що жодна спільність на основі релігійних, віросповідних чи моральних вірувань не вважала б розумним звернення до державної влади для того, щоб одержати прихильність інших своїм власним доктринам.

Дж. Роулз трохи відступає від своєї оцінки сучасної духовної ситуації, коли розглядає те, що вважає за *cas-type* консенсусу за збігом: йдеться про моменти, де політична концепція отримує схвалення з боку трьох “всеосяжних” доктрин, а саме: з боку релігійної концепції, яка пов’язує толерантність із самим розумінням закону; форми філософського лібералізму, на основі якого Кант і Міль розглядали теорію справедливості як відповідність, похідну від їхнього загального погляду на світ; політичної концепції, яка є самодостатньою у виразі політичних цінностей, які у відносно сприятливих умовах роблять можливою конституційну демократію, що є більш чи менш справедливою. І, звичайно, переносить їх на будь-які інші, які б їй суперечили²³.

Джон Роулз не розкриває, де він розміщує себе самого як одиничну особу по відношенню до цього *cas-type* консенсусу на збігом. Його роль філософа припиняється у той момент, коли він наголошує на аматорному характері самих умов стабільності, без яких залишалося б нездоланим заперечення ірреалізму, яке Роулз адресує ідеї добре впорядкованого і керованого суспільства на основі теорії справедливості, як відповідності, в сенсі "Теорії справедливості"²⁴.

ПРИМІТКИ

¹ John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, 387 p., p. 8.

² *Théorie de la justice* (1971), trad. fr., Paris, Seuil, 1987, p. 29.

³ E. Kant, *Métaphysique du moeurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.

⁴ *Ibid.*, § 47.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Théorie de la justice*, p.160.

⁷ *Théorie de la justice*, p.168.

⁸ *Théorie de la justice*, p.341.

⁹ *Théorie de la justice*, p.92.

¹⁰ *Théorie de la justice*, p.47.

¹¹ N.Daniels, *Reading Rawls*. New York, 1975; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; Ch.Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge, 1985; M.Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983.

¹² R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. New York.

¹³ Передмова до французьких видань есе 1978 р., 1990 р.; під заголовком "Справедливість і демократія".

¹⁴ *Théorie de la justice*, p. 211.

¹⁵ *Théorie de la justice*, p. 208.

¹⁶ *Théorie de la justice*, p. 218.

¹⁷ *Justice et démocratie*, p. 327.

¹⁸ T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press. 1979.

¹⁹ *Théorie de la justice*, p. 326.

²⁰ *Justice et démocratie*, p. 329.

²¹ *Ibid.*, p. 331.

²² *Ibid.*, p. 335.

²³ *Justice et démocratie*, p. 259.

²⁴ Передмова 1992 року до *Justice et Démocratie*, р.9. Франкомовний читач знайде тут детальний критичний аналіз теорії справедливості Роулза в працях, рекомендованих видавцями "Justice et démocratie", p. 372.

МНОЖИННІСТЬ РІВНІВ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Тема цього розгляду може здатися невчасною й навіть недоречною в буквальному розумінні цього слова. Тоді як суспільна думка й публічна влада переймаються питанням про природу передачі тих владних функцій, на які мають погодитися національні держави відносно існуючих і майбутніх європейських інституцій, а також питанням про те, чи йдеться про звичайний трансфер компетенції, чи про реальний трансфер суверенітету, який вважався досі неподільним й невідчужуваним, – саме в цей час ми збираємося розглянути проблему, яка видається елементарною щодо зазначених питань, хоча й орієнтованою у протилежному напрямку. Тут уже не йдеться про верхні, граничні, обмеження того, що можна назвати юридичною силою держави, а про певне обмеження знизу, тобто по нижній межі тієї ж юридичної сили. Йдеться про історичний імпульс, діючий на інфрадержавному рівні. стосовно якого різні автори тепер намагаються побудувати свою теорію. Я розгляну два таких виклади на користь диференціації інфрадержавних інстанцій, продукуючих феномен права. Першим є виступ Майкла Вальзера з працею “Сфери справедливості”¹, він вважається одним із найблискучіших опонентів Джона Роулза та його абстрактного, формального і строго процедурного поняття справедливості. Другим є виступ Люка Больтанскі та Лорана Тевено в публікації “Виправдання”². Тут ідеться саме про виправдання, а не про справедливість у прямому смислі, і саме розташування та множинність світів керованих, на основі того, що між рядками називається економією статусу, вводить множину в саму

серцевину вимоги виправдання. Референтним терміном тут виступає вже не процедурна абстракція Роулза, а очевидна антиномія між холізмом соціологів дюркгеймівського напрямку й методологічним індивідуалізмом, який проголошується економічною теорією. Залишається сказати, що обидві праці, незважаючи на відмінності, про які було сказано, мають справу із плюралізмом, який виступає, до певної міри, зворотним боком унітарного осередку юридичності, що в нашій західній і, ще точніше, республіканській традиції є конститууючим для держави-нації.

Існує, проте, пастка, в яку я не хотів би тут потрапити, а саме: таке порівняння термінів, яке, врешті, призводить до простого рядоположення двох коротких описів.

Крім відмінності в розрізненні між тим, що називають сферою та осередком, мене цікавитимуть два питання. Перше стосується відмінної природи проектів і критеріїв розрізнення, які з неї випливають. Друге, найважливіше, але залежне від попереднього, стосується нових можливостей поєднання політичної спільності й відповідної їй справедливості, що залишаються відкритими в ході цих підприємств, які можна розглядати як пов'язані з юридичним плюралізмом. Справді, якщо ці дві праці трактують із протилежного боку нашу республіканську концепцію єдності осередку правомочності, що резюмується за поняттям суверенності народу, чи не заохочує це нас розглянути їх, у свою чергу, із протилежного боку, ставлячи запитання про те, чим же є врешті-решт справедливість і виправдання як одиничні терміни наприкінці великого огляду множинності й різноманітності осередків права.

Два проекти плюралізації

Підходячи до обох праць з огляду на мету, яку вони ставили перед собою, і на ті критерії розрізнення, які випливають із цієї мети, ми спочатку зосередимо увагу на відмінностях, які

відбилися в підзаголовках обох праць. З одного боку – захист плюралізму й “рівності”, з іншого – “економія статусу”. Про що це говорить? Проект Вальзера, отже, має справу з рівністю; але критерій розрізнення запозичується від поняття соціальних благ. Істотно, отже, розглянути природу цього поєднання. Рівність, із часів Солона, Перикла, Ісократів, Арістотеля, стала синонімом справедливості, оскільки справедливість пов’язувалася з розподіленням рівних чи нерівних часток у тому змінювальному значенні, яке ми називаємо кваліфікативним. Скажемо також, що справедливість у дистрибутивному сенсі ідентифікує ідею рівності з ідеєю справедливого розподілу. Труднощі починаються, однак, тоді, коли ми відходимо від простої рівності, – тобто рівності арифметичної, як говорив Арістотель, – за формулою: кожному – однакову частку. Можна припустити, що лише репресивне суспільство могло б нав’язати таку рівність, причому на шкоду всім. Чим же є складна рівність? Вимога такої рівності виявляється, по суті, як реакція корегуюча: те, що вона має скасувати, є домінуванням. Ось яким, відповідно, є проект: “Мета, на яку зорієнтовані егалітаристи, є суспільством, позбавленим домінування” (с. XIII).

Нічого подібного ми не зустрінемо у праці Больтанські – Тевено. Проте, як же виявляє себе домінування в суспільстві? В основному – через спосіб розподілу соціальних благ. Як можливо досягти, щоб ніяке соціальне благо не слугувало засобом домінування? За допомогою цього питання ми зв’язуємо проект із критерієм, а саме – з принципом диференціації соціальних благ. Дороговказом тут послужать три пов’язані між собою твердження:

1. Соціальні блага є множинними і не зводяться одне до одного.

2. Кожне благо спирається на погоджений символізм (Вальзер говорить *shared understanding*).

3. Виходячи з розуміння, яке зацікавлені групи мають щодо цього, кожне благо характеризується розвитком

внутрішньої логіки. А саме – підстав, що скеровують водночас межі валідності і вимоги.

Ці три твердження слугують критерієм ідентифікації благ предмета зацікавленості, диференціації передбачуваного символізму й окреслення сфер інтересів.

Ми бачимо, таким чином, як проект – протистояти домінуванню – і потрійний критерій, пов'язаний із поняттям соціальних благ, накладаються один на одний. Поняття складної рівності з'являється, отже, як таке, що постає в результаті перетину і взаємодії проекту подолання домінування і програми диференціації сфер справедливості. Настільки ж, наскільки й ідея простої рівності, ідея складної рівності є поняттям протестуючим, "аболіціоністським". Ми можемо із цього моменту припускати, що турбота про диференціацію приведе його до такого ж протистояння інтеграції. Але це буде темою нашої другої частини.

Якщо тепер ми кинемо погляд на відкритий перелік (open ended), запропонований Вальзером, то будемо вражені численними рисами, які можуть здивувати. Передусім виникає враження якоїсь мішанини решток; щось на зразок бріколажу у сенсі Леві-Строса. Такий ефект, безперечно, очікуваний і, якщо правда, що соціальні блага є гетерогенними, то й підстави упорядкування їхньої оцінки також є неоднопорядковими. Побіжний перегляд назв це підтверджує. Почнемо з громадянства (membership): як розподіляється всередині та зовні політична спільність між її членами й чужинцями? Продовжимо, звернувшись до поняття соціального захисту (provision), що означає, по суті, захист і підтримку для найменш забезпечених, поставивши питання: які потреби (needs) зумовлюють обов'язок піклування й відповідне право? Далі перейдемо до грошей і товарів, ставлячи питання, що може бути придбане чи ні за гроші?; і саме склавши якнайповніший перелік того, що не продається, можна буде одержати відповідь на це питання. Отже, саме розглядаючи легітимні значення, пов'язані з поняттям благ, що виступають товаром, можна окреслити межі

поняття ринку і ринкової економії. Після цього розглядові підлягають доручення (office) і регламентовані змагання в супроводі питань: які випробування? хто судді? і особливо такого: чи всі види робіт (jobs) повинні бути винесені для розподілу? Це, загалом, питання доброї волі і меж поняття суспільного обслуговування і розподілу функцій. Далі постає звернення до такого цікавого питання як тяжкі, брудні чи ганебні справи (hard work), які розглядаються як негативні чинності, які необхідно розподілити, не залучаючи всіх. Звідси переходимо до сфери дозвілля, яка, виступаючи позитивним благом, не зводиться ні до лінощів, ні до вакацій, а виступає провідною при розподіленні всього соціального часу і ритмів активності в місцях розселення. Після цього не матиме дивного вигляду те, що значну кількість сторінок аналізу буде присвячено освіті, вона виступає соціальним благом тією мірою, якою трапляється знань і формування особливої автономії є похідними від соціального символізму; певна низка питань, пов'язаних зі справедливістю, виникає саме з характеру розміщення цього блага: хто навчає? кого? під контролем яких інстанцій? і особливо, як забезпечити рівність шансів, не потрапляючи знов у тенета репресивної системи внаслідок ексцесів педагогічного запалу? Читач, призвичаєний до політичної філософії, буде здивований, натрапивши після всього сказаного на три розділи, присвячені родинним стосункам і приязні, Божій благодаті, боротьбі за визнання: розгляд цих тем використовується як нагода наголосити, що перелік соціальних благ є величезним і ніколи не може трактуватися як остаточний, оскільки слід враховувати амплітуду символізму, який поділяється членами суспільства, внутрішню логіку благ, які розглядаються, і особливо розмежування сфер валідності, яка із цього впливає: хто заперечить, що дітнародження, одруження, рівність двох статей ставлять питання у сфері розподілу? І що незгода між церквами та державами спричиняє появу й нагромадження зустрічних претензій, що поступово зростають із того чи іншого

боку лінії розмежування, яка ретельно дотримується? Нарешті, саме визнання є соціальним благом, що виражається у формі титулів, почестей, винагород, призів, але також і покарань:

“Те, що ми розподіляємо таким чином між собою, це оцінка, а не самооцінка, повага, а не самоповага, поразка, а не почуття поразки; і відношення першого терміна до другого в кожній карі є непрямым і непевним” (с. 273).

Як бачимо, поняття соціальних благ сягає дуже далеко, аж до сфер інтимного життя, і проблеми справедливого розподілення переслідують нас на шляху до самих глибин нашої особистості.

Але я вже підійшов до останнього розділу, місце якого в загальній розбудові концепції чи, скоріше, переліку, перебуватиме в центрі критичних рефлексій нашої другої частини, коли ми поставимо перед собою запитання про ресурси возз'єднання, які ще мають в собі одна і друга форми політичного плюралізму. Цей розділ має назву “Політична влада”. Прикметно, що тут ми не знаходимо ніякої формальної дефініції держави, хоча в переліку і згадуються, щоправда без відповідного розгляду, суверенність, авторитет, влада приймати рішення. Саме як благо серед благ, а, отже, як благо, що підлягає розподілу, влада тут виступає як сфера прагнень, страху, поразки. Якщо це так, то саме тому, що жодне інше благо не ставить у такій критичній формі питання про межі: як у випадку, коли вона обмежується завдяки грошам, компетентності експертів, навіть статевими чинниками, і тоді, коли вона сама захоплює інші сфери, доходючи до найпомітнішої форми такого захоплення у вигляді тиранії. Як втримати її в її межах? Звичайно, можна міркувати подібно до того, як це стосувалося грошей, тоді, коли ставилось питання про те, що не може бути купленим з погляду внутрішньої логіки товарних благ; відповідно, можна виставляти в такий же спосіб перелік того, чого не може чинити політична влада: терпіти рабства, корумпувати судочинство, допускати дискримінацію між суб'єктами права, контролювати релігію.

Конфіскувати або зловживати оподаткуванням стосовно власності, впроваджувати монополію у сфері освіти, обмежувати фундаментальні свободи. Для Вальзера питання про те, що може і чого не може собі дозволити політична влада, передус і визначає питання про те, хто править. Повертаючись до метафори пілота і навігації, він гордо проголошує, що саме пасажирам обирати призначення руху й міру ризику, а не пілоту. Тут Вальзер виявляється дуже близьким до Ханни Арендт, для якої влада є похідною від поєднання воль, а не від якоїсь вищої інстанції. У цьому відношенні найбільша шкода для наших суспільств походить від коаліції між власністю як владою над людьми. Звідси впливає перманентна негайна потреба у справедливому розмежуванні сфер. Врешті, читач не може не занепокоїтись: чи політична влада, запитає він себе, є таким же благом як інші? В якості “чи не є вона сама охоронцем власних кордонів”? І під цим виглядом чи не ставить це специфічну проблематику самообмеження, хай то буде конституційним чи якимось іншим шляхом? Ми торкаємось тут того, що в другій частині я назву парадоксом політики, а саме, – що політика, схоже, водночас констатує сферу справедливості серед інших сфер і охоплює всі сфери.

Переходячи від Вальзера до Больтанські – Тевено, ми одразу ж вражаємось відмінністю як на рівні загального проекту, так і критеріології, що впливає із цього; парі, яку складають разом вимога складної рівності і дотримання соціальних благ, відповідає інше поєднання: між вимогою виправдання і дослідженням економії статусу. Ці значні відмінності є референтними відносно первісно відмінних ситуацій: у Вальзера це тиранія, як збочена форма домінування, у Больтанські – Тевено – це конфлікт, диспут, розбіжність, коротше кажучи, незгода. Домінування апелює до стратегії захоплювання, а незгода до стратегії виправдання, яка постає у вигляді батареї аргументів на свою користь у суперечці. Асоціювання в такий спосіб із вимогою виправдання почуття несправедливості концептує

мотивацію не менш сильну в рамках незгоди, ніж в умовах домінування: адже саме насильство викликає незгоду, коли йому не вдається піднятися на рівень дискурсу. Питання, з якого постає вся праця, є таким: як виправдати згоду і владнати незгоду, не вдаючись до насильства?

Цей проект потребує методології або, краще сказати, критеріології, яка полягає у Вальзера в роботі диференціації. Ось чому ідентична робота возз'єднання постає саме в другій частині. Але диференціація не торкається тут несоціальних благ і спільного уявлення про них, яке ми поділяємо, а передусім принципів авторитету. В чому точно полягає відмінність сказати важко: зазначимо, що спочатку йдеться про пошук форм еквівалентності, – а, отже, загального виміру, – між соціальними діями, виходячи з їхнього відношення до граничних принципів легітимності в ситуації згоди і незгоди. Це ті принципи, які виявляються в останній інстанції множинними.

У ході регресії в напрямку дедалі попередніших аргументів, слід десь зупинитися: необхідність цієї зупинки в чергуванні операцій виправдання не може не зацікавити юриста, який розмірковує про відношення між судженням і зупинкою: зупинка в обговоренні, зупинка в конфронтації вимог, останнє слово, вимовлене в дебатах самого із самим, тобто самого з іншим. І це не все: ми ще не ввели ідею економії статусу. Порядки узагальнення, що відповідають формам виправдання, є не лише способами кваліфікації, а й масштабами оцінки; тут можна пригадати Паскаля з його “зростаннями установ”. Наші автори теж про це думали. Те, що принципи виправдання скеровують відношення зростання, виявляється по мірі того, як ідея виправдання розглядає як більш чи менш цінне з погляду випробувань кваліфікування.

Ось що у Больтанскі – Тевено посідає те місце, яке у Вальзера займає ідея гетерогенності соціальних благ, а саме – множинності принципів виправдання, про які згадують, коли соціальні дії намагаються обґрунтувати свою справу чи підтримати критику в ситуації незгоди.

Я не хотів би, щоб із дидактичною метою згадана опозиція заходила надто далеко. Адже певна спорідненість усе ж не зближує обидва проекти плюралізації ідеї справедливості. Це можна показати, вказавши на імпліцитні запозичення, які вони роблять один в одного. Так, поняття соціальних благ запозичене розвитком внутрішньої логіки з виразним перспективним замовленням (стосовно того, що ми маємо право, чи не маємо права керувати). У цьому сенсі постає поняття розуміння, яке поділяється, зближується з поняттям виправдання. У зворотному сенсі можна сказати, що етапи зростання можуть розподілятися як соціальні блага; отже, виправдання є похідним від дистрибутивної справедливості. До того ж, у цих двох випадках ми розподіляємо також і могутність, і задоволення, і насолоду. Великим, однак, залишається розходження між першим проектом, націленим на рівність, тобто на обмеження домінування, й другим проектом, орієнтованим на виправдання, тобто на раціональне трактування суперечок.

Ця початкова відмінність знаходить відгомін у плані моделей, до яких приходять обидва виклади. Тут не випадково ставиться питання не про сфери справедливості, а про осередки й світи. Режими виправданої діяльності заслуговують на класування як осередки тією мірою, якою вони надають достатньої когерентності порядкові людських взаємодій. Ці ж режими трактуються як світ тією мірою, якою речі, об'єкти і диспозиції слугують встановленими референціями на зразок певного "спільного світу" у випробуваннях, які відбуваються в певному осередку. Так, у "духовному осередку" статус осіб визначається благодаттю, даром, щодо грошей, слави і користі. В "осередку розголосу" статус залежить саме від реноме, від думок інших. У "торговому осередку" де є саме рідкісні блага, що виступають предметом зазіхань усіх і стають предметом торгу, особи виявляються об'єднаними лише на основі конкуренції зацікавлень. У "домашньому осередку", який охоплює і те, що Ханна Арендт називала "домашністю" (La

maisonnée) панують цінності надійності, вірності, шанування. “Громадянський осередок” спирається на підпорядкування власного інтересу загальній волі, що виражається позитивним законом. В “індустріальному осередку”, який не слід змішувати з “осередком торговим”, де цінність задається тимчасовою фіксацією ціни – домінують довгострокові функціональні правила, підпорядковані вищому принципу користі.

Поверхова подібність спочатку вражає: розділ “Торговий осередок” схожий на розділ “Гроші і товари”; “Громадянський осередок” змушує згадати про “Політичну владу”; досить легко простежується еквівалентність між тим, що говориться, з одного боку, про “духовний осередок”, а з другого – про “божу благодать”, а також між “домашнім осередком” та “вільним часом”, “визнанням” і т. д.

Однак, залишається сумнів, чи така кореляція понять заходить далеко при тому, що методологія, яка використовується, в кожній частині залишається відмінною. Вальзер посилається на культурну антропологію, в очах якої оцінки благ являють собою відносну когерентність довгострокової стабільності. Філософ міркує тут як Кліффорд Гірц у своїй праці “Інтерпретація культур”; він обмежується огрубленням рис, щоб окреслити відносно стабільні профілі, які визначаються довгостроковими цінностями; він передпокладає тут те, що *shared understandings* дозволяють таку процедуру, яка після всього була використана Максом Вебером при виробленні його *ideal types*. Осередки Больтанські – Тевено є не *ideal types* оцінок, які поділяються, а лиш аргументами в ситуації згоди чи суперечки. Ось чому реконструкція виявляється складнішою, ніж просто дублювання розумінь, що виробляються в ході досить тривалого періоду. Насмілюсь сказати, що вони полягають, як і щастя, у безпосередньому присвоєнні і як такі, що дозволяють краще осягнути, водночас, з одного боку, спекулятивні праці, сприйняті від філософської і теологічної традицій, а з другого боку, підручники, призначені для підприємницьких кадрів та

профспілкових відповідальних діячів.

Таке перехресне читання вперше уведене в практику в рамках “торгового осередку”. Автори вилучили із праці Адама Сміта ті елементи, які забезпечують встановлення товарного зв’язку; ці елементи складають, за виразом Сміта, певний “граматичний ряд”, який можна ідентифікувати в аргументаціях, що є слабкими, і менш вдало артикулювати зразок значення підручників. Із таким же успіхом можна намагатися прикласти “Град Божий” Августина на тому рівні, якого набирають слабші дискурси, артикульовані тими духовними діячами, геніальними авторами, маргіналами, що населяють “духовний осередок”.

Суспільний контракт Руссо є, певна річ, значним джерелом для розвитку теми “громадянського осередку”. Концепція честі у Гоббса експлікує тонкі правила ієрархії в “осередку репутацій”, де велич залежить від думок інших. Сен-Сімон виступає гідом у застосуванні дискурсів, виголошених тими, хто перший був названий промисловцем. Боссюс та інші моралісти слугують взірцем дискурсів, характерних для “домашнього осередку” (зауважу побіжно, що філософія, таким чином, знов уводиться в серцевину суспільних наук, традиція аргументування, що обирається для неї, є, водночас, непрямим виправданням і для соціолога, і для економіста, якими є наші обидва автори – визнанням їхньої належності історії почуттів).

Перевага методології, застосованої у праці “Про виправдання” полягає в тому, що вона просуває набагато далі вперед концептуальний аналіз того, що у Вальзера береться як сама собою зрозуміла теорія соціальних благ. Я хотів би показати це стосовно двох підрозділів, де обидві праці, здається, взаємопокладаються: йдеться про зв’язок товарний і зв’язок політичний.

Стосовно товарного зв’язку Вальзер переважно турбується про те, щоб попередити насування однієї сфери на іншу, обмежується підсумковими визначеннями того, що означає

розподіляти, купувати-продавати, обмінювати. Він розраховує на певний різновид проникливої інтуїції, яка виводиться в ранг внутрішньої логіки благ, що розглядаються, аби встановити перелік того, що не може бути ні купленим, ні проданим. Врешті, саме в ході складання такого переліку позицій, релевантних іншим категоріям благ, і сигніфікується в дещо негативний спосіб саме товарне благо. Цій операції проведення демаркаційної лінії відповідає в праці “Про виправдання” робота з конституювання скоріш аргументативного, ніж оцінювального типу самого товарного зв’язку. Отже, можна говорити про справжнє конституювання спільного блага, яке приводить індивідів до подолання їхньої сингулярності. Ми повернемося у другій частині до тієї ролі, яку відіграє це поняття спільного блага, котре наші автори щоразу специфікують відповідно до осередку, який розглядається, таким чином, у випадку “товарного осередку”. Спільне благо представлене ціною, але яка формується на завершення торгів, заохочуваних вільною грою зацікавлень.

“Товарний зв’язок єднає осіб через посередництво рідкісних благ, відкритих апетитам усіх без винятку, а конкуренція зацікавленостей підпорядковує ціну, пов’язану з володінням благом, бажанням інших” (с. 61).

Зрозуміло, отже, що йдеться про правила, які скеровують диспозицію ринку, – правила, як кажуть автори, подібні до граматичних правил, – які дозволяють у другу чергу критикувати претензію товарної сфери проникати в інші сфери. Приклад “товарного осередку” дає добру нагоду уточнити відмінність між оцінювальним і аргументативним підходами. Хоч би якою була їхня незаперечувана спорідненість.

Я хотів би тепер розглянути інший реєстр, в якому обидва аналізи перекриваються: з одного боку, політична влада, а з другого – “громадянський осередок”. Для Вальзера, ми це бачили, питання про владу стосується дуже близько головного інтересу його праці, а саме – ролі домінування. Ми бачили

також, що саме завдяки встановленню переліку того, що політична влада не має права контролювати, вимальовуються контури сфери влади. Але він трактує її внутрішнє конституювання як уже зрозуміле, тоді як у Больтанські – Тевено суспільний контракт спричинює нову концептуальну послідовність, а саме ту, що є похідною від заміни суверенітету тіла короля на виявлення загальної волі. Отже, йдеться про форму субординації, в якій спільний зв'язок визначається як “публічне благо”. Саме від взаємозобов'язань між окремими учасниками і публічним загалом і походять ступені громадянської величі, відповідно до того, чи воля, яка спонукає громадян до дії, є одиничною, чи – навпаки – зверненою до загального інтересу. Саме в цьому пункті аналіз громадянського осередку призводить до тих самих утруднень, що й аналіз сфер політичної влади: “громадянський осередок” – уже сама своєрідність слова могла б тут насторожити, – чи є він таким же осередком як інші? чи не полягає його парадокс у тому, що він, водночас, охоплює усі осередки? Ця трудність перебуватиме в центрі нашої другої частини.

Але я хотів би ще сказати одне слово щодо відмінності стратегії двох розглянутих праць. Вона зростає, коли Больтанські – Тевено завершують свою теорію “осередків” теорією “світів”. Нагадаймо, як наші автори переходять від першої теми до другої.

Увага до граматики конститутивного зв'язку кожного осередку повинна, на їхній погляд, бути продубльована увагою до випробувань, в яких виноситься кваліфікативне судження про функціональну особу того чи іншого статусу. Я підкреслю, якої ваги набирає на погляд юристів момент судження, яке є судженням зупинки, що виступає моментом врегулювання диспуту, і як зростає непевність стосовно рівнів статусу. Найважливіше для нашого аналізу полягає в іншому, а саме: в обраній опорі на речі, об'єкти, диспозитиви у кваліфікативних випробуваннях, які дозволяють говорити не лише про “осередки”, а й про “світи”: “від справедли-

вості, – кажуть наші автори, – це питання згоди переходить, таким чином, до врегулювання” (Тевено пізніше висловлюється щодо такої дії, яку він назвав “дією, яка є належною”). Можливо, саме через цю увагу до матеріальних диспозицій, які можна було б порівняти з юридичним судовим апаратом, наші автори віддалилися ще більше від феноменології узгодженого символізму й найбільше зосередилися на критеріології судження під назвою “судження, піддаване випробуванню” (стосовно спорідненості з юридичним судженням йдеться на сторінках 175 – 176). Ця частина праці Больтанскі – Тевено найбільшою мірою ризикує бути проігнорованою. Але саме тут підхід наших авторів відрізняється від підходу Вальзера; перехід від ідеї осередку до ідеї світу дозволяє верифікувати граматику праць із політичної філософії за допомогою дискурсів, що найближче стосуються практики у формі того чи іншого підручника, призначеного підприємницьким кадрам чи профспілковим делегатам, тоді як філософи ведуть читача до ідеальних осередків, ці підручники ведуть його в реальні світи. Перш ніж і далі займатися цими зіставленнями в плані деталізованої реалізації початкових проектів, повернімося до критичного питання, поставленого на початку цього розгляду.

У напрямку до парадокса політики

Питання стояло так: які ж ресурси возз’єднання політичного тіла, а, отже, й уніфікації структур права відкриваються по прочитанні однієї й другої праць?

Не можна сказати, що праця Вальзера є цілком позбавленою глобалізуючого спрямування: тема складної рівності, тема, що отримала назву “аболіціоністськість” і покійно протистоїть темі домінування, справді пронизує всі сфери. Якщо можна так сказати, власне, саме це їх і об’єднує. Зазначена тема присутня вже у підзаголовку: *Захист*

плюралізму й рівності. Це слід розуміти в тому сенсі, що плюралізм виступає тут на службі складної рівності. Нагадаємо формулу, вже цитовану у “Сферах справедливості”:

“Метою політичного егалітаризму є суспільство, вільне від домінування” (р. XIII).

Завдяки цій темі Вальзер виявляється здатним вступити у змагання з Роулзом на рівні другого принципу справедливості; а якщо оцінювати фундаментальніше, то саме він дозволяє зберегти в самому титулі праці слово справедливості в однині. Усе, що зазначалося про загальні прояви домінування є похідним від того, що можна назвати мінімальним формалізмом, який знаходить свій вираз у дефініції таких робочих термінів як монополія, домінування, панування і, нарешті, тиранія. Цей мінімальний формалізм пізніше виражається в кореляції між аболіціоністським проектом і критеріологією соціальних благ. У цьому відношенні можна вважати саме як формальну рису запропонований потрійний критерій: гетерогенність соціальних благ, узгоджений символізм, внутрішня логіка прескриптивного значення. Але я наполягав би на тому понятті, яке ще перед нами не з’являлося і яке розташовується в пункті зустрічі між проектом диференціації і критеріологією, що є похідною від поняття соціальних благ; а саме – концепції перетворювання і його зворотності (*conversion et de cavertibilité*). Перетворювання полягає в тому, що певне благо, скажімо гроші, підноситься під виглядом цінності до іншої сфери справедливості, скажімо, політичної влади. Саме в цьому полягає найглибша таємниця феномена, який ми назвали пануванням (*dominance*), визначеного як

“засіб використовувати певні блага, які не обмежені їхніми внутрішніми значеннями або які не підрівнюють ці значення під їхній власний образ” (с. 11).

Ми могли б охарактеризувати перетворення як символічне насильство. Вальзер висловлюється досить дивно:

“Одне пануюче благо виявляється перетвореним на інше благо або на множину інших подібно до того, як те, що часто репрезентує себе як природний процес, але, насправді, конститує процес магічного порядку, який можна порівняти із соціальною алхімією” (с.11).

Цей дивний теос змушує пригадати відомий розділ “Капіталу”, присвячений товарному фетишизму, при якому товар містично звеличується, що веде до злиття економіки з релігією. Однак, Вальзер, хоча й багаторазово звертається до теми перетворювання, все ж залишить його без додаткової рефлексії у статусі метафори. Проте, це не так мало, якщо разом з автором зробити припущення:

“...що можна характеризувати цілі суспільства у формі фігур перетворення, які панують в їхніх надрах” (ibid.).

І далі:

“Історія нерозривна, ніякого унікального пануючого блага, ніякого природно домінуючого блага, а демонструє лише різні види магії та ворогуючих магів” (ibid.).

Стриманість автора стосовно того, щоб сказати більше, є результатом високого рівня його праці, яка є пильною щодо тематичних меж, неначе піклування про те, аби заснувати й інтегрувати якнайширший соціальний зв'язок могло б екранувати завдання здолати монополії і тиранію; неначе саме в цьому полягає моя особиста інтерпретація: уся спроба такого заснування була приречена на підступну гру й перетворення.

Але чи може теорія, що виключно піклується про диференціацію сфер, уникнути питання про інтеграцію цих сфер в одне й те саме політичне тіло? Річ не в тому, що автор ігнорує це питання. У момент виставлення свого аргументу він проголошує:

“Політична спільність є диспозицією (setting), характерною для підприємницької дії” (с. 28).

Але ніде статус цієї диспозиції не стає об'єктом окремої рефлексії. Ця стриманість пояснює певні аномалії у

трактуванні першої й останньої сфер справедливості: громадянство і політична влада.

У тому, що стосується першої сфери справедливості, слід зауважити, що всі інші розподілення благ відбуваються саме в її надрах; громадянство не є соціальним благом подібно до інших:

“Ми не розподіляємо його між собою: воно вже є нашим. Ми надаємо його лише іноземцям” (с. 32).

І далі:

“Громадянство не може бути приписане якоюсь зовнішньою інстанцією, його цінність залежить від внутрішнього рішення”. (ibid.).

Інакше кажучи, ми зустрічаємося тут із феноменом автоконституювання, яке погано вписується в рубрику розподілення, якщо не йдеться про відхилення, репрезентоване парою: громадянин/іноземець. Незвичайний характер цього феномена автоконституювання по відношенню до ідеї дистрибутивної справедливості знову наголошується тим фактом, що більшість інших дистрибутивних благ виявляються трансграничними благами, для яких світ являє собою граничну дистрибутивну інстанцію, яку можна назвати “self-contained”. Отже, слід говорити, що

“...саме у формі політичної спільності ми найближче опиняємося до спільного блага” (ibid).

Читання останнього розділу, який є певною мірою полярним щодо першого, посилює наше збентеження. Як ми зазначали наприкінці першої частини, політична влада є, водночас, благом, що розподіляється, так само як інші, та – якщо ми його шануємо, – охоронцем кордонів. Але стає очевидним: Вальзера цікавить, аж ніяк не статус народного суверенітету та його неподільність, тобто не основа політичного тіла, коли йшлося б про саме питання джерела права, а можливість того, що нам здається великим перекрученням процесу оцінки благ, а саме – необґрунтоване

перетворення одного блага на інше: багатства на політичну владу, політичної влади на владу релігійну тощо. У такий спосіб висвітлюється питання унітарної основи політичного тіла. Водночас праця уникає зустрічі з парадоксом, який породжується трактуванням держави в термінах дистрибутивної справедливості: у якого блага, що належить розподіленню, політична влада має бути поставлена на відповідне місце, – з-поміж благ; у такий спосіб відкривається можливість для її демістифікації. Але через те, що не існує лише одного блага з-поміж інших, і в міру того, що існує регулятор багатьох розподілень, включно з тими, які стосуються настільки нематеріальних благ, як блага емоційні, містичні, етико-юридичні, – політична влада, схоже, виходить за рамки дистрибутивної справедливості і ставить специфічну проблему самоконституювання і корелятивну до неї проблему самообмеження. Чому автор уникає проблеми держави та суверенності в термінах цього парадокса? Безсумнівно, він сказав би: ця проблема вже настільки широко розглядалася, що вона сьогодні затінює те, що йому здається важливішим, а саме – проблему обмеженого керування. Його виступи, отже, стосуються не дискусії з Роулзом щодо принципів справедливості, а дебатів із Нозіком щодо рівня мінімального керівництва. Як і належить, він “біжить” туди, де “горить”: туди, де відбувається порушення кордонів. Але саме політична влада, на його погляд, призводить до найбільших руйнацій. Однак тут можна запідозрити ще фундаментальнішу причину: політична філософія, цілком побудована довкола теми гетерогенності соціальних благ є недостатньо озброєною для постановки проблеми самоконституювання політичного тіла і пов’язаних із нею проблем самообмеження.

Тоді постає питання про те, чи теорія виправдання занепокоєна, зі свого боку, диференціацією осередків та світів, чи краще підготовлена до зіставлення із цією формою політичного парадокса. На перший погляд можна погодитися, що праця Більтанскі – Тевено є краще продуманою, ніж праця

Вальзера у плані передбачуваного узагальнення. Темі складної рівності відповідають довгі аналізи, послідовно присвячені критичним зворотам у ситуаціях незгоди, а відтак – тій особливій формі досягнення згоди, яку складає компроміс. Цей порядок наступності є важливим: відбувається непрякий рух до можливої згоди в масштабі політично уніфікованої спільноти; спочатку робиться широкий огляд конфліктів між світами. Безумовно, саме завдяки цьому обидва проекти знов уподібнюються один до одного. З обох боків плюралізм упроваджується, щоб започаткувати трагічне бачення дії, коли згода в межах осередку досягнена ціною незгоди між осередками. Але те, що Вальзер розглядає як конфлікт між узгодженими символізмами, що постає як наслідок гетерогенності благ, Больтанські – Тевено трактують як конфлікт між принципами виправдання, а, отже, як проблему критики. Переведення з одного світу в інший характеризується трансфером аргументів, здатних підірвати ізсередини принципи статусу того чи іншого осередку, який потрапляє в такий спосіб у тінь підозри. Ця здатність взаємного протистояння здається структурною, а не кон'юнктурною. Спільне благо осередків є чутливим до критики, озброєної таким баченням спільного блага, яке обумовлює внутрішній зв'язок іншого осередку. Наші автори, таким чином, виявляються змушеними окреслити карту перехресних критичних виступів з боку одного світу стосовно п'яти інших світів. Я не вступатиму тут, жодним чином, до цієї гри із перехресним вогнем, де багато шарів виявляються втраченими. Я зупинився б лише на одному зауваженні, яке приведе мене прямо до питання про компроміс, де загальний сенс праці знову вступає до гри:

“Не існує такої позиції відхилення, зовнішньої чи внутрішньої, для кожного із світів, де б множинність виявів справедливості могла б розглядатися зверху, як спектр рівно позитивних виборів” (с. 285).

Відсутність будь-якої позиції відхилення є великою спільною темою обох праць. Що це дає для теорії компромісу?

я відкриваються таким чином нові можливості рекомпозиції мітарної ідеї справедливості?

Відзначимо спочатку, що критика, яка спрямовується з боку одного світу в бік іншого, проводиться особами, здатними міняти світ й належати водночас до кількох світів, а, отже, переносити разом із собою внутрішнє бачення світу звідти, відки вони переходять. Таким чином, виникають імпліцитні мови для впровадження імпліцитної теорії трікстера: це, по суті, перебіжчик, зрадник, про якого наші автори дозволяють собі сказати:

“Можливість виходу з наявної ситуації та її вияв спираються на зовнішні принципи і, отже, на множинність світів, являють собою умову виправданої дії” (с. 289).

Але чи виявляється цей проникаючий кризь стіну індивідуально трансформованим відповідно до мети загального блага, яке є не лише спільним благом осередку, але й благом світу?

Ось яким є питання, довкола якого постає, врешті-решт, весь задум. На це питання досить важко відповісти однозначно “так” або “ні”.

Весь початок книги характеризується дуже формальним рівнем – перш ніж увійти до лабіринту осередків, трохи подібно до того, як Вальзер говорить про домінування, перш ніж почати свій перегляд сфер, – наші автори виставляють серію аксіом, які прямо попереджають відповідь на наше запитання. Перша аксіома формулюється за допомогою принципу “спільної людяності членів осередку” (с. 96). Таке визначення трактує усіх людей як рівних, – саме як людських істот, виключаючи, зокрема, рабство чи прирівнювання до приматів. Але за відсутності диференційності, цей зв'язок залишається неполітичним, оскільки виводить на сцену лише одну неповторну людину – Адама. Едем не місце для політики. Постійна згода усіх з усіма не може вийти за межі утопії, можливої лише на межі осередку; лише на рівні другої аксіоми й принципу неподібності, принаймні два можливих стани для членів осередку вже можуть бути визначені. Тут ми вже не в

Едемі, починаються випробування, яких вимагає визнання різних станів. Лише модель людства, що включає кілька етапів, дає можливість підступитися до теми політичного життя. Ось чому слід висловити ще додаткову аксіому, яка визначає модель “упорядкованого людства” (с. 99). Саме в цьому статусі, який є полярно протилежним утопії, недиференційовано щодо Едема, можна говорити про більше благо, але щоразу під кутом зору певного осередку чи світу.

Після висловленого зауваження ми можемо повернутися до питання про компроміс. Чи, скоріше, про компроміси між кожним із осередків та п'ятьма іншими. Адже завжди існували лише різноманітні форми компромісу. Отже, не здається невідповідною назва одного з останніх розділів: “Компроміси заради спільного блага” (с. 332). Як можна було б шукати суперкомпроміс у масштабах політичного тіла, тоді як компроміс виступає лише припиненням суперечки, внаслідок чого вдається уникнути насильства?

“Принцип, визначений через компроміс, залишається хитким, оскільки він не може бути віднесений до однієї з форм спільного блага, конститутивного для даного осередку. Введення компромісу не дозволяє порівнювати осіб згідно з їхнім реальним статусом” (с. 338).

Від прочитання тієї частини книги, яка присвячена компромісу, залишається враження, що компроміси є завжди слабшими за внутрішні зв'язки в численних осередках. І з цього випливає: якщо якесь спільне вище благо залишається метою компромісу як загальної форми взаємодії, залишається також невизначеним, чи є хитким зв'язок, який встановлюється завдяки компромісу. За браком едемської утопії, для впорядкування пропонуються лише компроміси, які завжди лишаються під загрозою вилитися в угодовство відповідно до тенденції, яка нагадує ефект збочення, викритий Вальзером під знаком перетворення (*conversion*).

Я поставив тоді питання, чи у Больтанскі -- Токено, як і у Вальзера, не мається на увазі важливість політичного

парадокса, який є наслідком того факту, що в самому громадянському осередку і є, і немає осередку, такого ж, як інші, зокрема не в тому сенсі, в якому існують товарний ринок, родинне життя, духовний осередок. Я знаходжу підтвердження для свого сумніву в самому виборі, зробленому авторами, щодо Суспільного контракту Руссо, – стосовно моделі громадянського осередку (щодо самого терміна “громадянський осередок” автори висловлюють певний сумнів: чи це не плеоназм?). Якщо Суспільний контракт справді вартий того, аби послугувати моделлю, то буде нелегко використати його як модель одного осередку для інших. Він може бути лише моделлю інклюзивного осередку. Настільки ж є правильним те, що загальна воля не терпить ні підпорядкованих, ні зовнішніх коаліцій. Руссо назвав би їх “брігами”.

Чи ж досягають ці критичні ремарки самої суті аналізів Вальзера та Больтанські – Тевено? Я, скоріше, схильний був би віднести на рахунок цих двох праць ту допомогу, яку вони надають нам в усвідомленні ситуації, яка не вирішувалась, і зрештою, не продумувалась в термінах нашої республіканської та яacobінської традиції, а саме того, що Держава як Джерело права виявляється поставленою сьогодні в незручну ситуацію інституції, покликаній до саморепрезентації як ціле і як частина, як те, що включає в себе, і те, що включається, як інклюзивна інстанція і як речі, що до неї включаються. Саме в такий спосіб ті обмеження, до певної міри, визнали їх чи ні наші автори, стали й нашими власними утрудненнями. Вони оголосили настання тяжких часів для життя заради права. Не легшим у прийдешні століття буде й примирення між собою расових осередків, так само як примирення тієї самої неподільної суверенності з новими інституціями постгромадського, державного, якщо не супердержавного рівня. Подібно до впорядкування складної ситуації, існує проблема переплітання багатьох інстанцій юридичності на державному та супердержавному рівні. Нам доводитиметься дедалі частіше упорядковувати симетричну ситуацію, похідну від переплетіння

багатьох джерел юридичності на інфрадержавному рівні; ця ситуація є наслідком тієї форми, якої набирає політичний парадокс.

ПРИМІТКИ

¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.

² Luc Boltanski et Laurent Thevenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

СУДЖЕННЯ ЕСТЕТИЧНЕ Й СУДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНЕ ЗА Х. АРЕНДТ

Метою цього нарису є перевірка тверджень Ханни Арендт, висловлених у третьому томі (на жаль, незавершеному й виданому посмертно) її трилогії “Мислення, воління, судження”, тверджень, у яких прослідковуємо Кантову основу під звичайною назвою філософії історії – теорію *політичного судження*, що відповідає критеріям, застосованим до естетичного судження у третій “Критиці” – “Критиці здатності судження”¹.

Судження естетичне: Кант

Перед тим, як розпочати безпосередній розгляд тверджень Ханни Арендт, корисним було б коротко пригадати аналіз, що його Кант присвячує рефлексивному судженню, одним із двох різновидів якого є судження естетичне, та приділити особливу увагу його здатності бути екстрапольованим на інші, крім охоплених третьою “Критикою”, сфери. Якщо я не розпочинаю одразу ж аналіз естетичного судження та відкладаю розгляд загального поняття рефлексивного судження, то лише через те, щоб залишити можливість інакшої інтерпретації Кантової політичної філософії, наріжним поняттям якої є судження рефлексивне, а не тільки його естетичний різновид. Отже, я починаю із поєднання, у межах загального поняття рефлексивного судження, – суджень естетичного та телеологічного.

Насамперед, необхідно зауважити, що це поєднання вимагає ґрунтовного перегляду самого поняття судження. Уся

філософська традиція до Канта спиралася на логічне визначення судження як присудкового звороту (надання функцій присудка підметові). Переворот, здійснений Кантом, полягає в заміні ідеї надання означення (або присудка) на ідею підпорядкування, тобто дії, через яку явище “підводять під” правило. Значним нововведенням третьої “Критики” відносно першої є розділення ідеї підпорядкування на дві складові: у першій “Критиці” вона здійснює шлях згори донизу – від правила до емпіричного факту; це судження є означальним і назване так тому, що при застосуванні правила до явища судження надає емпіричному фактові обґрунтованості, що полягає в об’єктивності (без звернення до ідеї відповідності до речі в собі = X). “Критика здатності судження” припускає обернену дію підпорядкування: для даного явища ми “шукаємо” відповідне правило, під яке можна підвести конкретний факт; судження може бути “виключно” рефлексивним, адже трансцендентальний предмет не передбачає універсальної об’єктивності, а бере до уваги лише спосіб, у який свідомість здійснює шлях згори донизу². Саме про цю особливість поняття рефлексивного судження слід пам’ятати у перебігу даного обговорення. Проте не слід забувати про те, що сам Кант надавав першість естетичному судженню перед телеологічним. Ця першість впливає з думки, що в природному світі, який ми сприймаємо як такий, що має мету, вже наявний естетичний вимір унаслідок його існування як суб’єкта, а не як об’єкта. Нас цей світ стосується лише в той спосіб, у який ми цього бажаємо. Тим самим судження телеологічне вимагає судження естетичного як першої складової судження рефлексивного, тобто з точки зору чистого мислення. Кант уже в VII частині “Вступу” пише:

“У такому разі предмет називають прекрасним, а здатність робити судження відповідно до такої насолоди (і, як наслідок, в універсально прийнятний спосіб) – смаком”.

Цей зв’язок не можна назвати механічним: не подобається тому, що не відповідає жодному сподіванню (*Absicht*), що

може не справдитись або ж здійснитись. Тож видається слушним розглядати естетичне судження як головний об'єкт дослідження, сенс якого розкривається в роздумі про природну мету, яку демонструють живі організми. Нетривкий зв'язок двох частин третьої "Критики" спирається, зрештою, на цю можливість зміщення наголосу з упорядкованості або на насолоду, або на її телеологічну сутність. Трансцендентальна естетика, полишена напризволяще, перебувала б під загрозою впадіння в психологізм; трансцендентальна телеологія – у натуралізм. Тим, що надає певної переваги судженню естетичному перед судженням телеологічним, є виразний зв'язок між прекрасним та нашим сподіванням чистої насолоди.

Таким чином, зауважмо дві риси *естетичного судження*: передусім, смак є *судженням*, а сама вже його *здатність до передачі* забезпечує йому універсальність. Ці дві риси є двома основними напрямками дослідження "Аналітики прекрасного" (яку згодом буде доповнено "Аналітикою високого").

а) Спочатку вражає, що відчуття особистісніше, ніж зір чи слух, а саме – смак (*Geschmack*) – є основою судження. Услід за Грасіаном, Кант підкреслює передусім його розрізнявальний характер (тобто здатність розрізнявати прекрасне й потворне), потім схильність до конкретного й, нарешті, здатність до рефлексії. Однак про що ця рефлексія? Про вільну взаємодію між характерними здатностями, головним чином уявою (з її спонтанною природою) та мисленням (як упорядкованим процесом). Естетична насолода, що походить від рефлексії про цю взаємодію, є чистою насолодою. Чистою, насамперед, тому, що естетичне судження не дає нам жодних знань про предмет, ні як такий, ні як феномен свідомості. До того ж, чиста насолода вільна від моральних обмежень, безпосередньо або через зв'язок із взаємодією уяви та мислення, що надає їй некорисливого характеру. Рефлексивна природа цього судження сприймає усе навколо через звільнення, що здійснюється не через

внутрішню властивість прекрасного, а через стан вільної взаємодії характерних здатностей. Для підкреслення цієї дивної “якісної” особливості Кант наважується на два парадокси, котрі бентежили всіх дослідників. По-перше, парадокс речі, яка *подобається без причини*, тобто наявності мети, що надає обґрунтування, та без претензій на виправданість. Цей парадокс пояснено через протиставлення мети, яка обґрунтовує, а, отже, надає причину, та рефлексивної мети, наявної лише у взаємодії уяви та мислення. Саме цей парадокс Ханна Арендт намагається вивести за сферу естетики. Отже, візьмімо до уваги ідею вільної взаємодії, двома полярними поняттями якої є, з одного боку, мислення, тобто упорядкований процес, а з другого – уява – сфера вигадок, фантазій, творчості.

Другим парадоксом, за допомогою якого Кант підкреслює дивну природу насолоди, що її містить естетичне судження, є ідея *мети без наміру*, проголошена “третім моментом” “Аналітики прекрасного” (пар.10). Мета тут означає таку внутрішню будову, де частини поєднані одна з одною й усі між собою; це мета, яку ми спостерігаємо скрізь в організації живих істот і про яку йдеться в другій частині “Критики здатності судити”. Проте це “мета без наміру”, у тому розумінні, що вона не є бажаною, навмисною, яким є зв’язок між засобами й метою в діях людей, що складають їх *praxis*. Прекрасна квітка є зразком такого гармонійного творіння, що не слугує певному наміру.

б) Несподіваним є також те, що естетичне судження претендує на універсальність. Чи потребує це обговорення? Відповідь: смак має дуже своєрідну форму універсальності, а саме – *здатність до передачі* (*communicabilité*). Смак є в певному розумінні спільним відчуттям. Спільною є рефлексія про вільну взаємодію характерних здатностей. Тому смак є в інший спосіб універсальним, ніж об’єктивне явище або практичні максими свободної волі. Прирівняння здатності до передачі, власне до універсальності є, таким чином, безпрецедентним для інших двох “Критик”. Слід оцінити,

наскільки парадоксальною є така здатність до передачі: це справжній парадокс, адже, здається, немає речі, менш здатної до передачі, ніж чиста насолода. Тією мірою, наскільки насолода є спогляданням однакової мети – через подібність, що її створює вільна взаємодія здатностей – таку насолоду можуть поділяти, в ідеалі, усі. Назвати річ прекрасною – означає визнати, що ця річ “містить принцип задоволення для всіх” (заголовок пар. 6: “Прекрасне – це те, що без причини є предметом усезагального задоволення”). Відокремлення універсальності від об’єктивності, пов’язання її з тим, що подобається без причини і що, до того ж, містить мета, яка не слугує засобом для бажаного та наперед визначеного наміру, є надзвичайно сміливим кроком у вирішенні питання універсальності, адже здатність до передачі не впливає з наявності універсальності. Саме цей парадокс здатності до передачі, основи універсальності, намагаються виявити поза сферою естетики (зокрема в царині політики, але також і в сферах історії та, за необхідності, права).

В “Аналітиці прекрасного” Кант досліджує лише найпростіші для розуміння поняття: взірцевість прекрасного, якій “слідують” (*Nachfolge*), але яку не наслідують (*Nachahmung*), через загрозу припинення існування судження, тобто твердження критичного. Таке розрізнення між слідуванням та наслідуванням відкриває широке поле для міркувань про протистояння традиції та новачії.

Не слід також забувати про те, що Кант спирався на *topos*, так званий “здоровий глузд”: адже всі його зусилля спрямовані на те, аби відрізнити цей здоровий глузд від емпіричного консенсусу (що й є соціологічним виявом покірного наслідування). “Четвертий момент” “Аналітики прекрасного”, присвячений “модальності” естетичного судження, розкриває поняття необхідності, пов’язаної з універсальною здатністю до передачі почуття прекрасного (у першій частині “Істини й методу” Гадамера ми знаходимо детальний аналіз традиції “здорового глузду”, у тлумаченні якої так легко помилитися і

для якої так важко знайти чіткі визначення, наприклад, при описі вірцевості, коли поняття історичності та вічності перетинаються).

в) Нічого ще не було сказано про “Аналітику високого”, якою Кант доповнив свою аналітику прекрасного. Парадокс в тому, що подобається без причини, та мети без наміру високе не лише не послаблює, а й посилює. Кант намагається тут описати два різні способи гри уяви та мислення: гра гармонійна, виважена, спокійна та гра негармонійна, непослідовна, в якій надлишок викликає потік думок. Ця діалектика розумної уяви також має відповідники поза сферою естетичного. Наближаючись до точки розриву взаємодії уяви та мислення – фантазії та порядку, високе звільняє простір для складових, що дають змогу появи рефлексивного судження поза цариною естетики. Високе, у свою чергу, виступає у двох формах: високе “математичне”, коли нашу уяву захоплює, підкоряє, перевершує “велике абсолютно”, тобто ні з чим не зрівнянне; таким чином, здатність судити визначає без вимірювання, що є *невимірюваним* (*démesuré*). Рух уяви, якій у прямуванні до нескінченності не вдається досягти неосягненної величі високого, має дивовижні відповідники в інших, ніж естетика, сферах, зокрема в негативно високому моторошних історичних подій. Що ж до “динамічного” високого, воно походить від невідповідності наших сил силам природи, які б розчавили нас, якби ми не були під їхнім захистом; ця несумірність також має паралелі поза сферою естетики. Насправді, Канта цікавить не можливість такої екстраполяції, а початок “Естетики про етику”, де використане поняття високого: високе естетичне свідчить про нашу вищість саме як істот моральних. Не будемо слідувати за цією думкою Канта, згідно з якою естетичне веде до етичного. Радше звернімо увагу на ідею про рух уяви, що заохочує “думати більше” (“*penser plus*”).

г) Розгляд критики естетичного судження не закінчується “Аналітикою прекрасного”, навіть доповненої “високим”.

Варто звернутися до “Діалектики генія та смаку”, що досягає своєї кульмінації в 48 параграфі. Досі, говорячи про прекрасне, ми не визначали, застосоване естетичне судження до природного явища (ця троянда прекрасна) чи до витвору митця. Кант відкладав цей момент “творіння”, аби запобігти підміні зовнішньої мети метою без наміру, що притаманна прекрасному як такому. Саме тому першість природного набуває нового сенсу при розгляді образотворчого мистецтва. Параграф 45 стверджує:

“Образотворче мистецтво є мистецтвом тією мірою, якою воно відтворює природу”.

Тож видима мета у мистецьких творах не має бути навмисною, проте вона є такою: сенс цього уривка є, на перший погляд, дивним. Краса мистецтва вдруге підкоряється красі природи – через те, що геніальність, яка творить мистецтво, є даром природи:

“Геній, як було сказано, є талантом (природним даром), що створює закони мистецтва” (пар.46).

Не є протиріччям, що геній та смак протистоять одне одному, встановлюючи таким чином межу підпорядкування мистецтва природі. Кант заходить у цьому протиставленні так далеко, як це можливо: як смак поступово рефлексує, так геній творить без обмежень законів, перевершуючи себе. Акт творіння, джерело нового, протистоїть розрізнявальній дії смаку. І якщо шедеври є взірцями, то їхня взірцевість – більшою мірою, ніж природна – є цілковитою протилежністю покірному й неодноразовому наслідуванню. Саме звідси протистояння між “слідувати” й “наслідувати”. Тож слід установити відповідність:

“Щоб судити про предмети як прекрасні самі по собі, необхідний смак; та для образотворчого мистецтва як такого, тобто для створення таких речей, потрібен геній” (пар.48).

Чи не вражено тут смак? Певною мірою:

“Смак є не що інше, як можливість оцінювати, і не є здатністю творити” (пар.48).

Кант, з великими складнощами, як видається, прирівнює значення генія та смаку:

“Смак, як здатність судити загалом, приборкує (або ж виховує) геній, підрізає йому крила, обтісує та відшліфовує; проте, водночас, він його спрямовує, вказуючи, куди йому себе докласти та наскільки розпростертися, щоб досягти мети; тією мірою, якою смак додає впорядкованості та чіткості у безперервний потік думок, він дає їм основу та можливість викликати захоплення, глибоке та усезагальне, що робить їх гідними майбутнього та культури в її повсякчасному розвитку” (§ 50).

Це змагання смаку й генія матиме для нас найбільше значення, оскільки його буде перенесено в площину судження політичного. Воно перетвориться, під пером Ханни Арендт, на змагання між спостерігачем-космополітом та діячем історії. Питання, подібне до поставленого протистоянням смаку й генія, постане і в сфері політики. Чи належатиме останнє слово байдужому спостерігачеві великих подій, що, проте, увійдуть в історію лише завдяки взірцевості, порівнянній з генієм?

Від судження естетичного до судження політичного: Ханна Арендт

Спробу Ханни Арендт у “Судженні” – про незавершеність книги нагадаємо ще раз – слід розуміти, перш за все, як виклик, для того, щоб виявити, чи доцільніше, зрештою, було б виокремити поняття політичного судження з теорії естетичного судження, ніж пов’язати це поняття з теорією судження телеологічного *via* філософію історії. Це значний виклик, адже зв’язок між філософією історії й телеологічним судженням є виразнішим у Кантовому доробку, можливо, тому, що Кант створив свою філософію історії, тоді як політична філософія, яку Ханна Арендт приписує Кантові, є, великою мірою, переробленою, якщо не починальною, навіть уявною.

Інтерес, що й тепер наявний до тексту “Ідея універсальної історії з космополітичної точки зору” (1784³) ґрунтується саме на тому, що будь-який вияв природної телеології як такої ця філософія намагається поставити на місце філософії політичної. Ця філософія насправді не є філософією політичного судження: вона обмежується визначенням політичного завдання, що його має людський рід з огляду на природну мету, тобто вроджену властивість цього роду. Сам вислів “космополітична точка зору” свідчить про дивність цього сполучення. Дев’ять припущень цього нарису визначають, крок за кроком, умови, за яких можливий перехід від природної телеології до світового громадянства: тобто від *cosmos*’у до *polis*’у. Переломними є припущення V, VI та VII, де стверджено, що крізь “асоціальну соціальність”, яка керує стосунками неосвіченого людства, природа тисне на людей, позбавляючи їх усіх сил. У цих твердженнях, що розвивають власне політичний напрям нарису, структура громадянського суспільства, яка “здійснює управління в універсально прийнятний спосіб” подана не як дарунок природи, а як завдання, а точніше, “задача” для вирішення. Природа не пропонує розв’язку, а ставить задачу та заохочує до її розв’язання. Ми розуміємо з цього, що дану проблему слід розглядати як “найскладнішу” – точніше, вона є тією проблемою, “яка буде вирішена людським розумом в останню чергу” (Шостий розділ). Таким чином, саме природа є схильною до космополітичного порядку, але саме на людину перекладається завдання належно цей процес впровадити.

На мій погляд, ескіз філософії політичного судження, яку пропонує Ханна Арентт як продовження естетичного судження, не може бути відокремленим від експліцитної філософії історії, найзначніші елементи якої ми щойно нагадали. На те є три причини. Передусім, есе 1784 року вже може бути поставлене під знак рефлексивного судження, і це, незважаючи на те, що воно на десять років випереджає есе про “Критику здатності судження”. Чи не може бути поняття

“довершеного громадського судження”, якому присвячується сьомий розділ есе, проекцією ідеї, під яку можна підвести емпіричні ознаки багатообіцяючого розвитку людського роду? У цьому відношенні дев’ятий розділ є вельми інструктивний:

“Це, безсумнівно, дивний проект, що зовні має навіть абсурдний вигляд – намагатися писати *історію* згідно з Ідеєю певного курсу, який світ мав би слідувати, якби він був пристосований до певних раціональних цілей; здається, що з таким наміром може бути створений лише *роман*”.

Але чому, врешті, не роман? Саме в серії відповідей Канта на цю підозру я вбачаю те, що запропонував би називати позначкою на полях нетематизованого рефлексивного судження. Перша підстава для цього така:

“В будь-якому разі, якщо вам буде дозволено допускати, що природа, навіть з урахуванням гри людської свободи, не мислиться без кінцевого плану і наміру, то такою ідеєю можна було б скористатися. І хоча ми надто короткозорі для того, щоб проникнути у потаємний механізм такої організації, ця ідея могла б, однак, слугувати провідною ниткою для того, аби уявити, принаймні в цілому як *систему*, те, що без цього залишалося б *сукупністю* людських дій, позбавлених плану”.

Чи не має ця ідея, яка слугує провідною ниткою для переходу від сукупності до системи, природу рефлексивного судження? Ні фантастична мрія, ні трансцендентальний імператив, а саме – спрямовуюча ідея. Звідси мій висновок: політичне *судження*, яке Ханна Арендт виокремлює, не є, отже, єдиною можливою екстраполяцією теорії рефлексивного судження. Друга підстава: ідея, яка слугує провідною ниткою, з космополітичного погляду на історію має своїм підтвердженням лише знаки, симптоми, показники, які живлять націю, що “після багатьох революцій, котрі відбуваються в ході цієї трансформації, настане, нарешті, день для встановлення того, що природа має своїм головним проектом, а саме – *універсальної космополітичної ситуації*” (Восьма пропозиція).

Але чи не є сукупність позитивних ознак, яких набере політичне судження, такою ж, як та, що її буде одержано в

результаті аналізу Ханни Арендт? Нарешті, остання підстава: ну ноту надії, на якій завершується есе 1784 року, аж ніяк не можна визнати далекою від того, що ми називаємо політичним судженням, а навпаки, вона навіть співсутнісна йому, тією мірою, якою, як ми побачимо, політичне судження не може міститися у ретроспекції, але включає в себе перспективний вимір, тобто “профетичний”.

Якщо у своїй спробі реконструювання філософії суджень Ханна Арендт вважає за можливе зробити наголос на філософії історії, то це тому, що остання має своєю темою не взятих індивідуально громадян, а рід людський як ціле, як це проголошується в есе 1784 року. Інша підстава: тоді як ми можемо розглядати філософію історії Канта як затінену філософією історії Віко, Гегеля чи Маркса, його вихідна філософія політичного судження не зможе опинитися під загрозою подібного збайдуження. Навіть більше – вона може виступати обіцянкою критичної і не спекулятивної філософії історії, яка потребувала б звернення до фрагментарних історій, тісно пов’язаних із політичним судженням. У цьому відношенні Ханна Арендт мала легітимні підстави, аби сформувати підозру стосовно того, що філософія історії, залишаючись пов’язаною із філософією природи і доволіно орієнтованого в майбутнє роду людського, могла б екранувати інтерес, звернений до політики як такої, тобто як відмінної від простої соціабельності.

Після сказаного, першою темою такої політичної філософії має виступати тема *множинності*, яка імплікується волею до спільного життя, що виступає опорою політики; однак ця умова множинності вказує на очевидну спорідненість з умовою *комунікативності*, імплікованою судженням смаку. У рамках політичного судження потік комунікативності не лише отримує важливе висвітлення можливостей його застосування, а й подає навзаєм засоби для політичної реінтерпретації смакового судження. Пригадаймо парадокс: як зрозуміти, що смак, інтимніше почуття ніж зір і слух, має вважатися за особливе

комунікативне у якості розрізнення властивого насолоді? Однак те, що забезпечує перехід між інтимною суб'єктивністю смаку і комунікативністю, що забезпечує йому універсальність, є здоровим глуздом. Можна, отже, себе запитати, чи не є останній, якщо не по суті, то, принаймні, за призначенням величиною політичною, а саме – водночас умовою і ефектом спільного життя, що є конститутивним для політичного тіла. Ханна Арендт доходить до розрізнення латинського *sensus communis* від поширеного поняття здорового глузду як даної соціологічної величини. Звичайно, *sensus communis* є сенсом спільності, яку люди поділяють, не звертаючись по допомогу до філософів. Але статус постійної вимоги відрізняє його від будь-якої емпіричної дійсності.

Другою темою має бути тема особливості політичного судження, яке можна порівняти із судженням естетичним (“Ця троянда прекрасна”); зрозуміти в такий спосіб політичне судження – означало б, що воно не було б націлене на те, щоб подолати, а на те, аби виправдати особливість історичних подій. Але ця особливість не є просто пересічною, а взірцевою. Ця риса – *взірцевість особливого* – є спільною для смакового судження і для судження історичного. У цьому полягає виправдання і щойно згаданого поняття *sensus communis*: те, що *sensus communis* розрізняє й визнає, – це взірцевість особливого. У цьому відношенні зіткнення між взірцевістю великих подій, які нам дають чи повертають подію і взірцевість речей або прекрасних витворів, могло б дати нову точку опори для філософії політичного судження, більшою мірою відокремлену від піклування про природну кінцеву мету. Саме у світлі цієї теми взірцевості може бути визнана індикативна, симптоматична цінність таких подій як Французька революція.

На третьє місце слід було б поставити примат ретроспективного погляду *глядача* стосовно проєктивного погляду *акторів* історії. Ми могли б віднайти у такий спосіб ту опозицію, яку зустрічали в естетичному плані між смаком і

енієм, між поціновуванням одного і креативністю іншого. Саме для такого глядача значення певних визначних позицій минулого набирає цінності зерна надії на протизагугмеланхолії, яку здатне жити неререфлексивне судження. У цьому відношенні очевидна суперечність, яку ми розкриваємо між багатьма даними Кантом оцінками Французької революції, віднаходить тут своє вирішення. У “конфлікті здатностей” (друга секція, параграф 5) Кант пише:

“У людському роді повинен з’явитися певний досвід, який у якості події вказує на схильність і здатність цього роду послужити причиною прогресу до кращого і (оскільки це повинен бути акт істоти, що має дар свободи) стати його *творцем*; але можна говорити про подію, що вона є ефектом даної причини, коли наявні обставини, які на неї впливали”.

Але важливим є те, що саме в ретроспекції ідея глядача, незацікавленого у здійсненні такої події, – у даному випадку Французької революції – набирає силу:

“Йдеться лише про спосіб мислення глядачів, які *публічно* включаються в цю гру великих революцій, і які, незважаючи на загрозу серйозних труднощів, котрими могло б обернутися для них усе це, демонструють, проте, універсальний інтерес, принаймні безсторонній, для гравців однієї партії проти гравців іншої, підтверджуючи в такий спосіб (внаслідок універсальності) характер людства і також (через безкорисливість) його моральний характер, щонайменше в його основі, яка не лише просто дозволяє сподіватися на прогрес до кращого, але навіть формує цей прогрес такою мірою, якою він може бути в даний час досягнутий”.

Незважаючи на терор, ця революція

“віднаходить проте в умах всіх глядачів (які не включені в цю гру) певну *симпатію* сприймання, що близько стосується ентузіазму і чия маніфестація помітна навіть у найгіршому, що, внаслідок цього, не повинно мати іншу причину, ніж моральна диспозиція людського роду”.

Як ми можемо бачити, цей текст 1798 року не може бути відокремлений від політичного судження з космополітичного погляду, представленого в есе 1784 року.

Так: безкорисливість і, врешті, комунікативність мають низку споріднених рис. Якщо ці риси смакового судження можуть бути переконливо поширеними з естетики на політику, то це тому, що вони пов'язані з рефлексивним судженням в усіх його можливих застосуваннях: уже в плані смакового судження публічне застосування критичної думки є виразником того, хто судить в його найзагальнішому вигляді; у параграфі 40 “Критики здатності судження” йдеться про загальну (чи універсальну комунікативність). Ця комунікативність є особливо пов'язаною з “операцією рефлексії”.

Усі ці риси резюмуються чудовим виразом “способу розширеного мислення”, яке пропонує параграф 40 “Критики здатності судження”. Це розширення дає можливість кинути критичний погляд за межі найбільшого соціологічного довкілля і повертає його до інших можливих суджень, оскільки уява запрошує “поставити себе на місце будь-кого іншого”. Уявити – це не лише побачити відсутню річ, але й поставити себе на місце іншої людської істоти, близької чи далекої.

Ми можемо йти услід за Ханною Арендт в її спробі наблизити до комунікативності естетичного судження “симпатію сприйняття”, яку значна політична гра може викликати в “умах усіх глядачів” згідно з виразом, згаданим вище. Ми достатньо матимемо й далі турбот із приводу небезпеки естетизації політики, але слід віддати належне щасливій знахідці, завдяки якій естетика має вигляд, навпаки, піднятої до рівня політичного погляду; і чому не сказати також – і до рівня космополітичного погляду тією мірою, якою, справді, там, де громадянин кантівського світу є, як каже про це Ханна Арендт, фактично *Weltbetrachter*, глядач світу. Саме відсторонений погляд глядача знову відкриває шлях надії для свідків, заляканих страхіттями історії.

Ми можемо, однак, протиставити дві серії зауважень щодо цієї чудової реконструкції. Перші зауважують надмірне роз'єднання між проективною орієнтацією телеологічного судження, характерного для такого тексту, як “Ідея універсаль-

ної історії з космополітичної точки зору”, і ретроспективним судженням глядачів у естетичному і політичному планах. Вірцевість, визнана стосовно творів мистецтва як великих надій не веде до появи надії, якщо вірцевість не слугує опорою, якщо не є підтвердженням надії. Яким же чином погляд на минуле може бути повернутий в бік очікування, зверненого в майбутнє, без якоїсь імпліцитної телеології? Надія в’являється у Канта як місток, перекинутий між поглядом свідка й очікуванням пророка. Пригадаймо останню фразу восьмого розділу “Ідеї універсальної історії...”, в якій йдеться про:

“надію [...], яка, врешті, з’явиться у певний день, щоб укорінитися в універсальній космополітичній ситуації”.

Цей зв’язок між ретроспекцією і надією ми знаходимо репрезентованим у майже ідентичних термінах у згаданому вище тексті “Конфлікт здатностей”. Саме про профетичну історію людського роду йдеться ще в есе 1798 року:

“У людському роді повинен з’явитися певний досвід, що свідчитиме про наявність у цьому роді схильності і здатності бути причиною прогресу до кращого”.

Поняття схильності (*disposition*) і далі виконує роль сполучника між телеологічним і космополітичним поглядами й за допомогою нього телеологічне судження й естетичне судження поєднують свої парадигми в проекті політичної філософії. Без цього сполучення чи міг би Кант так говорити про подію Французької революції?:

“Подібне явище в історії людства є *незабутнім*”⁵.

Цей сьомий параграф саме так і названо “Профетична історія людства”: знаки, які виступають ретроспективними для рефлексивного судження, виявляються проспективними відносно проєкцій дозволених “схильністю”, якою природа обдарувала людину як істоту, приречену до космополітичного стану. Ці ремарки відтіняють, не спростовуючи, парадокс дистанції між поглядом глядача і поглядом мораліста дії, яку можна було б назвати антиреволюційною. Ніщо, однак, не

свідчить про те, що судження глядача категорично засуджує практичну ініціативу революціонера: так само і смак не мав би про що судити, аби не було творчого генія, глядач революції не мав би чим захоплюватися без вияву революціонером сміливості.

Лише Гегель претендував на рішення цього парадокса у відомому пасажі, який закінчує главу VI “Феноменології духу”, присвяченій “прощенню”, яке здійснює одна людина стосовно іншої – людина дії і прекрасна душа. Здається, що коли певний місток може бути помічений у Канта між двома поглядами, то його слід шукати там, де йдеться про роль, яка приписується “розумному припущенню”, і в очах Канта лише політична публіка може виступати, водночас, і як суб’єкт ретроспективного судження стосовно історії, що відбулася, і як надії, опертої на “схильність” отриману з рук природи. Інакше не можна пояснити – як ентузіазм глядача міг би втілитися в обережне і зважене передчуття певного прогресу людства. Лише розумне припущення здатне поєднатися у сприйнятті таких подій як значення, яке можна приписувати рефлексивному судженню і цінності знаку, симптому, з якого виростає надія, як тільки ретроспекція звертається до очікування.

Друга критична лінія буде такою: чи не є місце, відведене активним і проєктивним громадянам у такому тексті як “Проект вічного миру” (1795), краще визначеним у “Доктрині права” (1796), ніж через екстраполяцію смакового судження? “Проект” дає нагоду для рефлексії щодо війни, паралельно до тієї рефлексії, яку ми щойно розгортали стосовно революції. Війна також отримує дві різні інтерпретації: для глядача і для актора. Для першого – вона є акушеркою сенсу, тоді як у *проекті*, що може адресуватися лише акторам поточної історії, вона абсолютно засуджується. У “Проекті вічного миру” війна є тим, чого не повинно бути:

“Не повинно бути ніякої війни. Жодна держава не повинна [soll] силою втручатися в Конституцію і управління іншої держави”.

Те, що виступає тут продовженням “фінального проекту” природи, а саме – встановлення космополітичного цілого, є, власне, юридичним обов’язком, і події, які відзначає політичне судження, займають місце у сполученні цього природного проекту і цього вето, що накладає практичний розум.

Ми не змогли б, отже, гіпостазувати судження глядача, навіть, якщо б йому було дано охопити сцену подій в цілому, як це робить після всього філософія універсальної історії. Усе, що ми можемо стверджувати, це те, що рефлексія, все ще стосуючись минулих подій, розкриває свій проєктивний вимір на користь самого критичного дистанціювання. Отже, не слід пов’язувати в однозначний спосіб рефлексію й ретроспекцію. Інакше, як могли б минулі події мати вигляд, ніби вони заряджені обіцянками, отже – заряджені майбутнім.

На мою думку, саме в “Доктрині права”, яка надто суворо трактується Ханною Арендт, можна було б натрапити на плідні твердження щодо зв’язку між ретроспекцією і проспекцією тією мірою, якою доктрина права міститься на перетині між громадянським поглядом і поглядом космополітичним, що є похідним од філософії історії. І це завдяки проєктивній потужності її вимог стосовно правової держави і миру між державами. Філософія права була б, таким чином, поставлена у проміжну позицію між “схильностями”, похідними від природної кінцевої мети й моральної вимоги з боку правової держави всередині спільноти і між спільнотами. Укласти в це одне рефлексивне судження всю цю вагу просто неможливо.

На користь інтерпретації Ханни Арендт слід віднести те, що рефлексивне судження перешкоджає кантівській філософії перетворитися на філософію гегелівського типу, в якій Дух посідає місце природи. І після цього рішучого кроку, коли Дух сам себе замінює людським родом у позиції суб’єкта історії, громадянин світу залишається, як каже Ханна Арендт, – глядачем світу – і рефлексивне судження залишається неузгодженим із правилом практичного розуму. Принаймні

настільки довго, наскільки ми нехтуємо опосередкуванням “Доктрини права”. Єдина ознака узгодження для критичної філософії: взірцевість, яка дає спрямованість у майбутнє комунікативності і в такий спосіб – “профетичний” вимір самому рефлексивному судженню.

ПРИМІТКИ

¹ Дана трилогія мала називатися “Життя духу”. Із третього тому до нас дійшли тільки “Лекції про Кантову політичну філософію” та обговорення “Критики здатності судження” й нарису Рональда Бейнера (видані The University of Chicago Press, 1982). Під назвою “Судження. Про політичну філософію Канта”, що вийшла у видавництві Seuil у 1991р., Міріам Револют д’Аллонн переклала, крім “Постскриптуму” в I томі “Життя духу” (“Мислення”), “Бесіди про Кантову політичну філософію”. Наприкінці даного твору ми прочитаємо пояснювальний нарис, пов’язаний з нарисом Рональда Бейнера “Сміливість судити”.

² “Критика здатності судження”, вступ IV, АК, V, 179, Париж, Галлімар, колекція “Бібліотека Плеяди”, II, с.933.

³ *Idee d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, с. 187.

⁵ *Le Couflit des faculte’s*, 2 section § 7.

⁶ Проект вічного миру, I розділ, § 5.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТА/ЧИ АРГУМЕНТАЦІЯ

Дослідження, що публікується тут, є змістом доповіді, прочитаної в рамках семінару Державної школи управління й підведеної під зовні однозначне поняття інтерпретації. Однак, те, що пропонується тут під подвійною назвою, є аналізом, де інтерпретація виступає паралельно з операцією, яка вважається їй супротивною, а саме – з аргументацією. Що ж може виправдати таку поляризацію, першим ефектом якої є ускладнення гри у той момент, коли філософи та юристи, моралісти й урядовці намагаються виробити уніфіковану концепцію дебатов, а саме – в тій фазі процесу, стосовно якої вище було показано, що вона розгортається між моментом характерної непевності початку й моментом висловлювання, де кладеться край цій початковій непевності тим словом, яке проголошує право. Перед нами, отже, постає епістемологічна когерентність дебатов у юридичному значенні слова, яка тут і вступає до гри. Попереднім є питання – чи широкий сенс, який надається в цьому семінарі поняттю інтерпретації, узятو як синонім для подібного застосування юридичної норми в спірному питанні; ми можемо приписувати усьому поняттю обмеженіше прикладання, яке підтверджує, що йому протиставляється, принаймні на перший погляд, поняття аргументації. Відповідно, це питання в міру того, як ми характеризуємо його поряд з іншими речами, дебати як визначальна форма боротьби, виступають як форма насильства, а ще точніше – як змагання аргументів, завдяки чому наголошується добре відомий антагоністичний поворот дебатов у ході судочинства. Головне питання, отже, полягає в тому, щоб зрозуміти: чи слід триматися чисто агоністичної

концепції полярності інтерпретації аргументів, або, як я гадаю, чи повинні ми намагатися виробити власне діалектичну версію цієї полярності.

Правду кажучи, сучасний стан дискусії, на перший погляд, не видається зорієнтованим на подібне трактування діалектики. Наші читання надали можливість познайомитися, з одного боку, з таким автором як Рональд Дворкін¹, який подає всю другу частину своєї праці "*A Matter of Principle*" під назвою "Закон як інтерпретація", не залишаючи місця можливій конфронтації між інтерпретацією та аргументацією. Ми зустрічаємо, з іншого боку, й таких теоретиків юридичної аргументації як Роберт Алексі² з Теорією юридичної аргументації ("*Theorie der juristischen Argumentation*"), Мануель Атієнца³ з Теорією аргументації ("*Theoria de la Argumentacion juridica*"), для яких юридична аргументація повинна розглядатися як відмінна галузь, підпорядкована внутрішній логіці загальної теорії практичної аргументації, тоді як інтерпретація ніколи не могла бути визначеною як оригінальна складова юридичного дискурсу (*Diskurs*).

Не зважаючи на цю фактичну ситуацію, яку ми ще матимемо нагоду розглянути в належний час, я вважав за можливе виокремити аргумент внутрішньої недостатності у кожній з позицій, що розглядаються, для підтримання тези, згідно з якою юридична герменевтика, зосереджена довкола тематики дебатів, вимагає діалектичної концепції відношень між інтерпретацією й аргументацією. Я заохочений був до цього аналогією що, як мені здавалося, існувала в епістемологічному плані між парою інтерпретувати/аргументувати в плані юридичному та парою розуміти/пояснювати, діалектичну сутність якої я вже продемонстрував, якщо йдеться про теорію тексту, теорію вчинку чи теорію історії.

Дворкін: від інтерпретації до аргументації?

Подаючи ідеї Дворкіна із даної теми, я акцентуватиму увагу на тому, що охоче називаю спеціальними умовами, у межах

яких застосовують поняття інтерпретації, для того, щоб з'ясувати в межах цих умов причини уникнення проблематики аргументації, яка, через протилежні причини, займатиме увесь простір теорії юридичної аргументації Алексі та Атієнца.

Важливо, що питання інтерпретації, поставлене Дворкіним на початку дискусії, значно прояснює і, водночас, значно загострює парадокс, який створює в реальній юридичній практиці *hard cases* – “важкі справи”. Отже, перед нами ідея, що походить від неясності, яка виникає під час здійснення суддею своїх повноважень, а відтак – сягає загальних міркувань щодо логічної узгодженості суддівських дій.

Саме в такому ракурсі автор “Справи принципу” розглядає питання відношення між правом та інтерпретацією.

Привілейоване становище, надане “важким справам”, не є випадковим. *Hard cases* уже були пробним каменем у “Ставлячись до прав серйозно”⁴ та в есе, до якого ми звернемось пізніше: “Чи є закон системою правил?”, що є частиною спільної праці “Філософія закону”⁵, роль наукового керівника в якій належить Дворкіну.

Коли ж судді доводиться мати справу із так званою складною справою? А саме тоді, коли жодна з легальних диспозицій, похідних від існуючих законів, зовні постає нездатною конституювати форму, під яку могла б бути підведена названа справа: кантівською мовою ми могли б сказати, що складні справи зумовлюють випробування рефлексивного судження. Навіщо тоді та застиглість, та ретельність, до яких вдається Дворкін, виступаючи проти тези про невирішуваність (*no answer*)? Очевидно, заради того, щоб надати місце позитивістській теорії права, що є постійною зацікавленістю Дворкіна. Згідно із цією теорією, зредукованою до схеми, коли закони, як вважається, приймаються кимось у вигляді приписів та ідентифікуються на основі їхньої генеалогії, намір законодавства має являти собою кололларій цієї аксіоми; вони, до того ж, як відомо, виявляються скеровуючими для недвозначних

диспозицій (тут можемо вбачати зразок герменевтичного питання тією мірою, якою це питання пов'язане з неунікною двозначністю текстів); третя аксіома: якщо жодна відповідь на поставлене питання не має вигляду, строго належного правовій сфері, тоді судове вирішення справи підпадає під необмежену владу судді.

Саме заперечення цих трьох головних тез складає основу теорії інтерпретації. Передусім, сенс закону, не впливає з його генеалогії; як буде сказано далі в термінах неінтенціональної теорії літературного тексту, сенс закону, якщо він таки є, полягає в тому, щоб відшукувати його саме в тексті й інтертекстуальних зв'язках, а не в приписах законодавства щодо юридичної симетричності наміру, запозиченого автором із літературного тексту. Нарешті, з погляду такого позитивістського теоретика як Гарт, найекспліцитніші закони мають відкриту структуру (*open structure*) в сенсі тексту, відкритого для непередбачених конструктивних інтерпретацій. Але саме заперечення третьої тези, стосовно допоміжної ролі, яка відводиться необмеженій владі судді, прямо веде до теорії інтерпретації; якщо "стриманість" судді є єдиною відповіддю на мовчання закону, тоді альтернатива виявляється фатальною для будь-якої юридичної характеристики рішення: або вона виступає довільною в сенсі перебування поза законом, або ж вона входить до сфери права, лише виступаючи на користь того намагання законодавства, яке воно вирішує; лише здатність творити прецедент зберігає юридичну кваліфікацію рішення, яке походить від необмеженої влади.

Звідки ж та проблема, яку вирішував Дворкін: як можна виправдати ідею про те, що завжди може існувати належна відповідь, яка не призводить ні до довільності, ні до претензії судді стати законодавцем.

Саме в цей критичний момент юридична теорія перетинається з моделюванням літературного тексту і його різновидом у вигляді тексту наративного, який виступатиме, за Дворкіним, парадигмою літературного тексту.

Зупинимось коротко на загальній теорії літературного тексту: проведене літературною критикою розрізнення між іманентним значенням тексту і наміром автора віднаходить собі паралель в юридичній теорії саме в розрізненні, проведеному між актом закону й інстанцією вирішення, яку юридичний позитивізм розглядає як джерело права. Літературна розробка набирає канонічного характеру для юридичної теорії з того моменту, коли інтерпретація починає опиратися на подання тексту в тому вигляді, в якому він пропонується увазі читачів. Те, що ми із пересторогою називали потоком чи плінністю літературного тексту, вже має вигляд прояву не слабкості, а сили в ситуації, яку можна симетрично визнати як “юридична розробка”.

Наративна модель набирає особливої реальності саме тією мірою, якою інтерпретація в процесі реконструкції тексту вочевидь звертається до відношення між запропонованою інтерпретацією складного пасажу й інтерпретацією всієї праці. У цій здатності (*fit*) ми впізнаємо відомий герменевтичний принцип взаємної інтерпретації частини й цілого. Ми зараз побачимо, під яким кутом зору юридична розробка дозволяє розглядати її як працю, що визначає формування змісту як цілого. Але зауважимо, що з цього моменту оцінка відношень зручності, справедливості й відповідності уникає альтернативи між доказовістю й довільністю. Ми перебуваємо в тому положенні, де контроверза ще є можливою, але критика може претендувати на те, що одна інтерпретація є ціннішою за іншу і відповіднішою, доступнішою й прийнятнішою (кожен із цих термінів вимагає подальшого втілення). Здається, отже, що теза по answer була у своїй основі солідарною з тезою доказовості, тобто, як каже Дворкін, із судженням, яке підкріплюється аргументами, чия істина виступає настійною для будь-кого, хто розуміє мову, якою виголошується юридична пропозиція. Можливо, саме в цьому пункті Дворкін, дещо засліплений протилежною тезою, упускає момент, в який інтерпретація мала б звернутися до

теорії аргументації, котра сама уникає альтернативного, доказового й довільного. Ми можемо віднести це упущення в процесі міркувань на рахунок, можливо, надмірної зацікавленості, пов'язаної із запереченням тези по *answer*, яка призводить до встановлення надто жорсткого зв'язку між вирішенням складних справ і тезою про доказовість юридичних положень.

Але розглянемо подальші можливості використання літературної моделі у формі наративу. Який контекст слід обрати, щоб побачити дослідження верифікованого за допомогою інтерпретативного *fit*, котре Дворкін називає “фактами наративної характерності”? Слід виходити із ізольованого й окремого випадку суджень обумовленого “історичного завдання”, а, отже, враховувати темпоральний вимір цього тексту. Саме із цієї нагоди Дворкін звертається до переказу з низкою оповідачів, кожен з яких додає свій розділ до редакції обраної історії, в якій жоден оповідач не визнає лише для себе глобального сенсу, але відносно якої кожен мусить його передбачити, якщо приймає за правило пошук максимальної когерентності. Це передчуття наративної когерентності в поєднанні з розумінням попередніх розділів історії, яку кожен оповідач віднаходить уже розпочатою, надає пошукові *fit* подвійного значення з боку значення прецедентів і, з іншого боку, значення попереднього обміну юридичною ціллю в процесі його оформлення. Інакше кажучи, з одного боку, те, що підлягало суду, а з другого, попередній профіль юридичної дії, яка береться в її історичності. Саме в такий спосіб модель тексту – і зокрема тексту наративного – подає прийнятну альтернативу до відповіді по *answer*, даної для складних випадків і, водночас, до позитивістської концепції права.

На жаль, Дворкін не скористався нагодою узгодити своє загальне поняття про *fit*, і, ще точніше, свою наративістську версію *fit* із теорією аргументації, яка могла б бути чудово підведена під критерій когерентності, незалежно від того чи

могла б вона бути зведена до наративної когерентності, чи ні. Запропоновані синоніми: інтегративність й ідентичність не додають будь-якого особливого уточнення такому надто невизначеному поняттю як когерентність. Щонайбільше вони нагадують такі поняття, які ми знаходимо у Т. Тулміна⁶, як “вага” (*weight*), “значимість” (*relevance*), “гарантія” (*warrant*), “заперечення” (*rebuttal*) тощо. Усі поняття, які є похідними від ще інхоативної теорії аргументації, як скажуть про це Алексі та Атієнца.

Можна в такому разі запитати, чому ж Дворкін не звернувся до вишуканішої теорії аргументації. Звичайно, що не через брак здатності, оскільки він відомий як досвідчений полеміст; але із глибших причин, які можна краще зрозуміти, якщо зіставити розділ “Закон та інтерпретація” з “*Matter of principle*” в есе “Is law a system of rules?”, вилученому із “*The Philosophy of Law*”. Це есе засвідчує, що Дворкін набагато менше зацікавлений формальним боком аргументів, ніж їхнім змістом і, скажемо одразу, ніж їхньою моральною і політичною сутністю. Концепція права, яку пропонує ця прикметна стаття, спирається на ієрархію різних нормативних складових права. Тут ми ще раз бачимо, як у полемічній грі віддзеркалюється суперечка Гарта з позитивізмом. У ній розкривається взаємозв’язок між юридичною строгістю, характерною для ідеї однозначного правила й десизіонізму, який веде до збільшення необмеженої влади судді. Однозначність, як він весь час наголошує, є характеристикою правил. Вона не прикладається до принципів, які в підсумку мають етико-юридичну природу. Право, встановлене як система правил, не вичерпує право як політичну дію.

Що ж може привнести це розрізнення між принципами й правилами в герменевтичну теорію юридичного судження? Саме те, що стосується більшої схильності принципів, ніж правил, до змагання при вирішенні складних справ. Однак ці принципи, на відміну від правил, можуть бути ідентифіковані не за генеалогією (відповідно до того, що слугувало основою

для їхнього введення – звичай? влада? мінливе законодавство? прецеденти?), а за їхньою чисто нормативною силою. Нарешті, на відміну від правил другого порядку, таких як “правила впізнавання” Гарта, їхній етико-політичний статус виключає однозначність. Вони мають бути щоразу інтерпретовані заново. І кожна інтерпретація може бути “зарахована на користь” того чи іншого вирішення, більше або менше “виважена” чи без необхідності прихилена, якщо скористатися виразом Ляйбніца. Слід зважати на їхню вагомість тією мірою, якою остання має бути щоразу переобчислюваною; і особливо слід піддавати випробовуванню *sense of appropriateness*, який розвивається в історії правової освіти, і її поширення в суспільстві. Водночас, немає можливості вдаватися тут до вичерпного переліку винятків, так само, як немає можливості робити повний огляд строго незмінюваних принципів. Словник багатьох вироків, наповнюваний в режимі *common law*, із використанням означень: нераціональний, ігноруючий, несправедливий, означуючий, визначає простір інтерпретації до моменту оголошення вироку.

Зрозуміло, що ця гнучка і нефіксована концепція інтерпретації має протидіяти формалізові теорії юридичної аргументації. Дворкін набагато більше цікавиться політико-етичним горизонтом, на якому виокремлюються принципи, які не можуть бути зведені до правил. Він їм приписує всі незручності: необмежений термін контрверзи, який може бути компенсований лише сильним консенсусом демократичного суспільства (ми зможемо пригадати з останніми ідеями Роулза і, зокрема, його “консенсус через накладання”); хиткість суджень, що обертається здатністю до прийняття різних зацікавлених аудиторій (сторін судового процесу, юристів-практиків і теоретиків). Дворкін віднаходить тут, (можливо, не усвідомлюючи), складності трошки розкриті школою, що досліджувала сприйняття тексту в літературній теорії.

Але я не хотів би завершувати мову про це дослідження Дворкіна, не наголосивши на позитивних моментах його

онцепції. Моделюванню тексту він завдячує концепцією визнання закону в тому сенсі, що він називає його генеалогією. Моделюванню нарації (оповідності), незважаючи на певну заївність у порівнянні із сучасним розвитком теорій паративності, він завдячує використанням “законодавчої практики” в її історичному розгортанні, тоді як “історія законодавства” будується в інтерпретованих рамках. Нарешті, відмінності між принципами і правилами він завдячує загальній концепції права, невіддільної “від сутнісної політичної теорії”. Саме цей граничний і фундаментальний інтерес врешті-решт віддаляє його від формальної теорії юридичної аргументації.

Від аргументації до інтерпретації?

Стратегія, обрана такими фахівцями з юридичної аргументації як Алексі та Атієнца є дуже відмінною. Йдеться, по суті, про трактування цієї аргументації як особливого випадку загально нормативної практичної дискусії, а, отже, про те, щоб винести мале коло юридичної аргументації у велике коло загальної практичної аргументації. Саме виходячи з неї, ми можемо почати розмову щодо *Begründung*, тобто обґрунтування або основи⁷.

Отже, саме на переході між двома рівнями, які для нас тут важливі тією мірою, якою саме внаслідок примусовості для юридичної аргументації певних положень ми ризикуємо зустрітися з випадком артикулювання інтерпретації щодо обґрунтування, навіть якщо автори вдаються до неї лише епізодично (в цьому відношенні Атієнца активніший, ніж Алексі в спробі узгодження, наскільки його спонукає до цього підхід до окремих випадків, – які він називає трагічними)⁸.

Отже, необхідно трохи зупинитися на розгляді нормативно практичного дискурсу. Тут усі три терміни потребують роз’яснення: під *практичною* розуміється уся галузь людських взаємодій; вона найістотніше розкривається з погляду норм,

які впорядковуюють і в якості норм претендують на *правильність* (*Richtigkeit, corectness, corection*), а саме за допомогою аргументів, чия логіка не відповідає вимогам формальної логіки, але не поступається, однак, ні довільності десигнаціонізму, ні так званій інтуїції моральних теорій інтуїціоністів, що із самого початку поставило поняття необмеженої влади під великий сумнів. Поняття дискурсу змушує до повного формалізму, який саме і є формалізмом аргументації, до такої міри, що терміни дискурсу й аргументації мають тенденцію до взаємонакладання.

Питання, отже, полягає в тому, аби зрозуміти, – яким чином визначається вимога на точність і коректність. Саме у Хабермаса і в школі Ерлангена ми отримуємо відповідь: точність є вимогою, яку висуває інтелігібельність, з того моменту, коли вона допускає критерій універсалізуючої комунікативності. Добрим аргументом є той, який був би в ідеалі не лише зрозумілим і доступним, а й прийнятним для всіх зацікавлених сторін. Тут можна впізнати Хабермасівську тезу потенційної угоди на рівні спільності без обмежень і примусовості. Саме на цьому горизонті універсального консенсусу віднаходять собі місце формальні правила кожної дискусії, що претендує на правильність. Ці правила, мінімально, як ми це зараз побачимо, конституують сутність універсальної прагматики дискурсу, нормативний аспект якої має бути особливо наголошений на протизагад будь-якій редукції до стратегічної аргументації, що керує обговоренням, котра підпорядковується будь-яким вимогам усякого роду і націлена на успіх, а не на правильність.

На заперечення, яке одразу спадає на думку, а саме, що подібний консенсус є неочікуваним, неможливим для реалізації, відповідають, що контрфактичний характер ідеї правильності легітимізує її трансцендентальний статус, який перетворює її на завдання, вирішування якого нескінченне. На заперечення, що ця основа є недостатньою для неї самої, відповідають: завдання юридичної аргументації якраз і

полягає в доповненні загальних правил нормативного дискурсу в межах особливого кола, а саме – у сфері права. Нарешті, на заперечення, що саме внаслідок свого ідеального характеру теорія аргументації може слугувати алібі для математичних порушень, відповідають, що вже сам ідеал потенційної згоди містить умови критики за більш чи менш особливим правилом емпіричних угод чи похідним від коалізованих інтересів, у загальнішому плані – репрезентативним для фактичної рівноваги між силами, які перебувають у конфлікті.

Коли вимагають уточнити модальності даностей, починаючи з наявних формул цієї прагматики, виявляється, що можливою універсалізацією аргументу є те, що становить його точність. Ми побачимо зараз, що це означає в юридичному плані. Чи означає це, що ми обмежуємося тут лише повторенням Канта? Ні, відповідають послідовники Хабермаса: принципи універсальності застосовуються в ситуації, що від самого початку є діалогічною, тоді як у Канта вони залишаються пов'язаними із внутрішнім монологом (це, відзначу побічно, є дуже дискусійним і вочевидь неточним у плані кантівської філософії права).

Як було сказано вище, правила універсальної прагматики нечисленні. Їх, однак, достатньо для етики дискусії. Одні регулюють вступ до дискусії, скажімо, можливість висловлюватися: усі мають однакове право, ніхто не забороняє взяти слово. Інші правила діють протягом усього розгортання дискусії: кожен повинен прийняти наслідки певного рішення, якщо достатньо аргументовані потреби кожного будуть задоволені. Зазначимо: це останнє правило застосовується при переході від формального аспекту до сутнісного (чи матеріального), при зверненні до понять потреби й інтересу⁹. Саме тут, де до дискусії впроваджується щось на зразок інтерпретації, з того часу, коли потреби чи інтереси виявляються похідними від розуміння чи оцінки і коли, щоб бути зрозумілим чи сприйнятим, вони мають пройти першими

тест спільної оцінки з боку спільностей загітованої величини¹⁰. Тією мірою, якою ми перебуваємо тут спочатку в плані комунікабельності, – інтереси й потреби належать до врегульованого обговорення, саме в термінах спільного розуміння формальна нормативність не може бути розвинена без попередньої нормативності, через яку особлива позиція заявляє про себе як про дискусійну, тобто, власне кажучи, як про загальнодоступну. Цей характер дискусійності мається на увазі щодо таких ідей як *offenheit* (*openness*, *apertura*). Нарешті, рішення, прийняте в обмежених дискурсивних рамках, підпорядковується умовам прийнятності в плані того, що Перельман¹¹ називав універсальною аудиторією. щоправда, існує ціла серія зацікавлених аудиторій, в тому плані, якщо йдеться про прийняття іншими дискурсивними інстанціями, які в конкретно відмінний спосіб також були сформовані у відповідь на вимогу точності (чи правильності).

На завершення цього короткого нашарування конституційованих правил загального раціонально практичного дискурсу можна, звичайно, погодитись, що за своїм контрфактичним характером поняття ідеальної ситуації дискурсу визначає певний горизонт точності кожному дискурсові, в якому партнери прагнуть до обміну аргументами: йдеться про ідеал, який не лише проголошується, а й уже реалізується. Але слід також наголосити: формальне може бути впроваджене в хід дискусії лише тоді, коли воно стосується вже публічних виразів інтересів, а, отже, потреб, визначених попередніми інтерпретаціями щодо їхньої легітимності й конститутивними стосовно того, що було вище назване їхнім дискусійним характером. Саме через цю нагоду Алексі вводить, не наполягаючи на чомусь іншому, поняття інтерпретації, тоді, коли згадує про “правила, якими скеровується інтерпретація власних або чийхось потреб як таких, що узагальнюються чи ні”¹².

Ця думка не являє собою фатального вироку формалізові теорії остільки, оскільки він наполягає на тому, що саме в

межах дискурсу його протагоністи виробляють вимогу точності стосовно їхніх власних дискурсів. Саме тут постає питання про те, що не є дискурсивно можливим в даній історичній ситуації. Без цього ми не могли б навіть вести мову про здатність до проблематизації, яка передбачається – і вимагається – від кожного із протагоністів дискусії.

Тут виникає момент для характеристики юридичного дискурсу як особливого роду загального практичного дискурсу.

Спочатку слід нагадати про різноманітність інстанцій, в яких розгортається юридичний дискурс, перш ніж говорити про вимоги, що накладають специфічні обмеження на нього. Юридична інстанція, яку я трактуватиму як інстанцію парадигматичну, разом з її судами, трибуналами, суддями є нічим іншим, як одним із місць, де розгортається юридичний дискурс: над цією інстанцією існує інстанція законодавства, яка продукує закони, й поряд із нею – інстанція юристів, що функціонує у спосіб, який німецькі теоретики мови називають юридичною догматикою. Слід було б ще згадати, за Перельманом, про публічну думку й гранично – про універсальну аудиторію, обговорення якої підпорядковується теорії юристів, а також про закони, що видаються законодавчими органами, і, нарешті, про рішення, що виносяться юридичними інстанціями. З усіх цих інстанцій саме юридична відповідає вимогам, що є найважливішими для можливого відхилення між загальним практичним дискурсом і дискурсом юридичним. Саме на цих вимогах ми тепер наполягатимемо.

Передусім, дискусія розгортається у, власне, інституційному полі (трибунали, суди). У цьому полі не всі питання виявляються відкритими для обговорення, а лише ті, які вписуються в кодифіковані рамки процесу. У самому процесі ролі розподіляються нерівно (звинувачуваний бере в ньому участь не добровільно, його притягують до відповідальності). До того ж, обговорення підпорядковується правилам процедури які самі є кодованими. Додамо, що обговорення відбувається в обмежених часових рамках, на відміну від юридичної

догматики і, певною мірою, від обговорень законодавчої інстанції. Нарешті, дискусія перед юридичною інстанцією не завершується угодою і навіть не прагне до цього, принаймні, на перший погляд; судочинство полягає у визначенні, а, отже, й розведенні сторін, і встановленні, як уже було наголошено, між ними справедливої дистанції. І насамкінець, не слід забувати про законний обов'язок судочинства, який лякає суддю.

Чим стають у цих обмежуючих умовах правила загального нормативного дискурсу? Алексі та прибічники підходу, за яким погоджено називати теорію стандартом, наполягають на її фіксації, починаючи з вимоги загальної точності щодо будь-якого нормативного дискурсу, перш ніж відбитися на його специфічних характеристиках. Їхня теза полягає в тому, що вимога правильності юридичного аргументу нічим не відрізняється від вимоги стосовно будь-якого нормативного дискурсу. Загальна норма є емпліцитною. В ідеалі і від потерпілого, і від звинувачуваного вимагається визнання цієї вимоги, що, як передбачається, має поділитися усіма присутніми сторонами. Ця імпліцитна передумова закладена в певних юридичних системах через зобов'язання мотивувати рішення. Але, навіть якщо рішення публічно не мотивується, воно, принаймні, виправдовується представленими аргументами. Ось чому суддя не може водночас вести справу і виголошувати, що вирок суду буде несправедливим. Ця перформативна суперечність є настільки ж очевидною, як і суперечність висловлювана. Коли, наприклад, хтось сказав би, що кіт сидить на килимі, але не йме тому віри¹³, теза набирає ваги через аргумент *a contrario*: якщо юридична аргументація не мала своїм горизонтом загальний нормативний дискурс, орієнтований на точність, то ідея раціональної аргументації не може мати ніякого сенсу. Якщо, отже, нові вимоги мають бути внесені в теорію нормативної дискусії, то вони повинні поєднуватись із формальними правилами без жодного ослаблення останніх.

Після сказаного виникає запитання, – яке ж місце може бути відведене інтерпретації? Перехід від аргументації до інтерпретації як межі, мені здається, є настійним, починаючи з того плану, який характеризує Алексі як “внутрішнє виправдання” для протиставлення “виправданню зовнішньому”. Внутрішнє виправдання стосується логічної когерентності між передумовою та висновком; отже, вона характеризує аргументацію як інференцію.

На мій погляд, юридичний силогізм не дозволяє ставати на прямий шлях підведення випадку під правило, але повинен, крім того, задовольняти вимозі розуміння характеру, якого набирає застосування норм до певних випадків. Ми зустрічаємося тут із чимось на зразок правила зручності, згадуваного Дворкіним; застосування правила є, фактично, дуже складною операцією, в процесі якої інтерпретація фактів й інтерпретація норм взаємно обумовлюють одна одну, перш ніж призвести до кваліфікування, на основі якого говориться, що така-то поведінка суперечить такій-то нормі, яка проголошується порушеною. Щоб почати з інтерпретації фактів, не видається зайвим зупинитися на множині способів та актуальному зв’язку, що може бути розглянутим і переказаним. Тут варто поширити дослідження на все практичне поле, яке W. Schapp¹⁴ оглядає в праці “*Занурені в історію*”. Ми ніколи з певністю не зможемо розплутати клубок чиеїсь особистої історії і в такий спосіб вичитати в ній логічний зв’язок, що вже є орієнтованою умовою, за якою в межах такого-то зв’язку даний випадок підводиться під таке-то правило. Сказати, що “а” є особливим випадком “d”, означає вже вирішити, що юридичний силогізм для нього є дійсним. Силогізм є юридичним, а не просто практичним, оскільки саме підпорядкування є проблемою. Чи достатньо сказати, як це чинять дослідники аргументації, що слід було б застосувати додаткові правила? Алексі пише із цього приводу:

“Якщо є сумнів щодо того чи “а” є певним “т” або певним “м”, має бути вироблене правило для вирішення питання¹⁵.”

Аргумент запозичується із правила універсалізації: якщо немає засобу переконатись, що “а” як “в”, як “с” є випадком “d”, тоді це було б порушенням правила універсалізації. Слід, отже, йти шляхом поступової декомпозиції, аж поки не буде знайдений такий спосіб читання положень закону, який не залишив би більше місця для диспуту. Але чи мала бути ця умова, цілком проте формальна, завжди виконаною? Чи може підведення, навіть шляхом проходження ступенів декомпозиції, досягти упорядкованості в межах інтерпретації, поєднуючої норму із фактом через їх взаємне прирівнювання? Я сказав би, зі свого боку, що інтерпретація стала органом. Якщо вжити кантівську термінологію, інтерпретація є шляхом, яким іде продукуюча уява в оформленні рефлексивного судження. Постановка питання є такою: під яке правило можна підвести цей випадок? Універсалізація істотна, отже, лише як правило контролю за процесом взаємоприрівнювання між інтерпретованою мораллю й інтерпретованим фактом. У цьому сенсі інтерпретація не є зовнішньою відносно аргументації: вона конститує її органон. Навіть ідея подібних випадків спирається на інтерпретацію аналогії; саме таким чином слід завжди водночас інтерпретувати норму, як таку, що покриває випадок, котрий, у свою чергу, покривається нормою для функціонування символізму, який із цього моменту зовсім не відрізняється від загального практичного силлогізму¹⁶. Із цього я роблю висновок, що інтерпретація інкорпорується в обґрунтування, де йдеться лише про логічну когерентність інференції.

Хоч би там що зауважували стосовно інтерпретації в найформальнішому плані юридичної інференції, на мій погляд, взаємоперетин аргументації й інтерпретації є беззаперечним лише на рівні того, що Алексі називає “зовнішнім обґрунтуванням”, тобто обґрунтуванням передумов.

Пригадаймо, по-перше, що найфундаментальніше обмеження, з яким зустрічається юридична аргументація, пов’язане з тим фактом, що суддя – не законодавець, що він

застосовує закон, тобто інкорпорує у свою аргументацію строгі правоположення. Саме тут ми зустрічаємося з неоднозначним характером юридичної мови, з можливими суперечностями між нормами, мовчанням закону щодо “складних випадків” (*hard cases* за Дворкіним), потребою і досить часто необхідністю вибирати між буквою і духом закону. Однак саме в процесі застосування закону ми не лише визнаємо норму як примусову, а й випробуємо її варіативність і те, як вписана вище гра подвійної інтерпретації закону й фактів набуває свого завершення¹⁷.

А по-друге – слід розглянути випадки й особливості власне емпіричного дослідження. Нагадаймо тут принагідно, що інтерпретація того, що вважається просто фактом і фактом, характерним для напрямку дослідження певної справи, стосується такою ж мірою обґрунтування, яке було назване внутрішнім, як і того, що було б назване зовнішнім. Фактом такої справи, причому не лише стосовно оцінки, а й того, що стосується простої дискримінації, є те, що вона стає об’єктом численних законодавчих дискурсів, де інтерпретація норми і інтерпретація фактів змагаються між собою. Тут знову буде доречним пригадати Дворкіна, який наголошує, що “факти” певної справи не є “сирими”, а виступають як наповнені сенсом, а, отже, як інтерпретовані.

На третю позицію ми можемо поставити все із плану обґрунтування передумов і запозичення із юридичної теорії, тобто, за словами Алексі, з юридичної догматики. Тут напрошується паралель з розрізненням, введеним Дворкіним між *правилом* і *принципом*. Однак, водночас, ми могли помітити наскільки використання принципів відрізняється від використання правил. Правило “примушує”, принцип “схиляє”, “тисне” більшою чи меншою мірою на користь певної тези, etc.

Саме на цій стадії ми можемо зрозуміти, що після Савіньї з його працею “*Система сучасного римського права*” (1840) називають “канонами інтерпретації”. Ми, звичайно, можемо дати їх формальну версію, зазначивши, що вони полягають в

інтерпретації норми N в термінах W. Ця інтерпретація могла бути зведена до простого семантичного диспуту, але вона може також ввести до гри “генетичний” аргумент, коли намір законодавства згадувався б у зв’язку з розрізненням між духом і буквою певної норми. Тут знову Алексі перегукується, сам того не відаючи, із Дворкіним. Ніщо більше не виступає предметом для спростування, окрім згадування про намір законодавства: чи хотів законодавець, щоб ми інтерпретували N в термінах W? Чи намічав він кінцеву мету по той бік норми N? Саме таким чином під виглядом однієї причини з-поміж інших аргумент, що згадує про намір законодавства, підлягає “зважуванню”. У такому разі, навіть якщо він був відомий, цей намір сам по собі не є однозначним. У цьому відношенні всі “генетичні” аргументи чи генеалогія, як пише Дворкін, мають бути віднесені до тієї ж рубрики, що й історичні чи компаративні аргументи. Врешті-решт звернення до теорії із так званих систематичних аргументів не віддаляє від герменевтики, а дивним чином веде саме до неї через множинність аспектів багатозначності.

Нарешті, особлива доля випадає аргументові від прецеденту¹⁸. У певному сенсі тут не йдеться про зовнішнє обґрунтування тією мірою, якою прецедент, визнаний одного разу, як подібний випадок, не вводить до гри жодного іншого критерію поза своєю власною здатністю до універсалізації (розглядати подібно подібні випадки). Але саме визнання подібності й складає проблему, і сказати, що дане вирішення створює прецедент – вже означає проводити певну селекцію стосовно *тезаурусу* юридичних казусів. І в якому ж аспекті дві справи можуть виступати як подібні? Ми маємо знов покласти на шальки терезів, відповідно, схожості й відмінності, які є визначальними для справи, що розглядається. Можна, звичайно, прийняти за правило – покладати відповідальність за аргументацію на того, хто заперечує вже встановлений прецедент, обстоює можливість винятку. У цьому відношенні Перельман згадує про долю принципу інерції при посиленні

на прецедент: зважаючи на інерцію прийнятного судження, слід мати вагомі причини для того, щоб відхилитися від досягнутої планом. Прецедент забезпечує прийнятому рішенню стабільність, безпеку, довіру. Тут формалісти змушують зазначити, що таке надто соціологічне обґрунтування звернень до прецеденту знімає проблеми його аргументативної структури. Вони мають рацію. Але саме ця аргументативна структура й мобілізує інтерпретацію. Прецедент відсилає до подібності, яка не є ні даною, ні винайденою, але сконструйованою. У словнику Дворкіна цей випадок розглядається як конструктивна інтерпретація. Аргументувати за чи проти – передбачає, що уявного випробування зазнає гіпотеза подібності чи відмінності.

Нарешті, слід безсумнівно відвести місце, як того вимагає Атієнца, справам, які не можуть бути вирішені в наявному стані правосуддя. Дворкін безсумнівно перебуває надто далеко від істини, стверджуючи, що завжди існує одна справедлива відповідь на питання, поставлене *hard cases*, щоб запобігти розширеному використанню ідеї необмеженої влади в позитивістській концепції права. Трагічні випадки, про які охоче говорить Атієнца, тяжіють до сенсу відповідності, що важко піддається нормалізації, або, якщо можна так сказати, до сенсу рівності, більше, ніж справедливості.

Наблизившись до завершення цієї дискусії, читач напевне погодиться зі мною, що переплетіння між аргументацією й інтерпретацією в юридичному плані є симетричним відносно переплетіння між поясненням і розумінням у плані наук про дискурс і текст. На противагу чисто дихотомічному підходу відомої полярності я колись завершив мою промову на користь діалектики афористичною формулою: "Більше пояснювати, щоб краще зрозуміти". На завершення дебатов між інтерпретацією й аргументацією я пропоную близьку до наведеної формулу, яка для епістемології юридичних дебатів є складною єдністю. Пункт, в якому інтерпретація й аргументація перетинаються між собою, є тим місцем, де схрещується

регресивний шлях та шлях донизу в концепції Алексі та Атієнці. Перша починається із загального питання, поставленого *hard cases*, й звідти піднімається до етико-політичного горизонту “юридичної дії”, яка розглядається в її історичному розвитку. Друга є похідною від загальної теорії аргументації, вигідної для всіх форм практичної нормативної дискусії, й відноситься до юридичної аргументації як підлегла їй сфера. Перший шлях досягає спільного перехрестя у той момент, коли теорія інтерпретації зустрічається з питанням, поставленим самою наративною моделлю стосовно критеріїв когерентності, судження в юридичній галузі. Другий шлях досягає цього ж перехрестя тоді, коли для того, щоб усвідомити специфічність юридичної аргументації, процедури аргументації віднаходять свій сенс у вигляді *органона* на основі юридичного силогізму, внаслідок якого випадок підводиться під правило. Я ризикнув запропонувати іншу аналогію, ніж та, що пов’язана з діалектикою між поясненням і розумінням, а саме – діалектику рефлексивного судження в сенсі “Критики здатності судження”, де інтерпретація стає шляхом, яким продуктивна уява рухається тоді, коли проблема вже полягає не в тому, аби застосувати відоме правило до випадку, який вважається точно описаним як у детермінуючому судженні, але в тому, щоб “знайти” правило, під яке належить підвести факт, котрий сам вимагає інтерпретації. Слід було б в такому разі показати, що відбувається, коли ми переходимо від аналогії між парою інтерпретація/аргументація і парою розуміти/пояснювати до аналогії з рефлексивним судженням. Це могло б стати предметом вже іншого обговорення, ехо якого можна відчуту в іншому есе даної збірки¹⁹.

ПРИМІТКИ

¹ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, part two: “Law as Interpretation”, Oxford University Press, 1985.

² Robert Alexy, *Theorie des juristischen Argumentation*, Suhrkamp, 1978.

³ Manuel Atienza, *Teoria de la Argumentacion juridica*, Madrid, 1989.

⁴ Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*, Harvard University Press, 1977.

⁵ "Is Law a system of rules?", in Ronald Dworkin (Ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, 1977.

⁶ T. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958.

⁷ Англійський перекладач обрав "justification", а іспанський, зокрема Атієнца, – "fundamentación".

⁸ Зауваження щодо словника: німецькою мовою, зокрема в німецькому словнику Хабермаса і його школи, *Diskurs* означає, водночас, дискурс загалом, тобто ланцюговий зв'язок фраз, і дискурс у сенсі дискусії, тобто зв'язок аргументів (в англійській мові *discourse* та в іспанській – *discurso*; французькою термін *discours* охоче вживається в сенсі дискусії, що спирається на аргументи). Саме в такому аспекті говориться про етику дискурсу чи дискусії.

⁹ Тут ми зустрічаємося із ситуацією, яку можна порівняти з наведеною в Теорії справедливості Роулза, тоді, коли у нього ставиться питання про "основні соціальні блага", які мають бути розподіленими.

¹⁰ Ми зустрічаємо тут еквівалент кантівського поняття максими, яка відповідає тому факту, що емпіричні бажання повинні набирати певної загальності, скажімо в плані дії, навіть у плані, якщо вони повинні мати змогу додаватися до критеріїв універсалізації.

¹¹ Chaïm Perelman, *le Raisonnable et le déraisonnable en droit*, 1984; *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1988; *Ethique et droit*, 1990. Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles.

¹² Robert Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, op. cit. p. 133.

¹³ Тут можливе безпосереднє застосування. У парному плані жоден освітній проект, ніяка турбота про ресоціалізацію осудженого не була б виправданою і, можливо, не була б ефективною, якщо б осуджений не розглядався як розумна істота, здатна, щонайменше, розуміти аргументи, спрямовані проти його протиправної поведінки.

¹⁴ Wilhelm Schapp. *In Geschichten verstrickt*, Wresbaden, B. Heyman, 1976 et Vittorio Klostermann, 1983. Trad. fr. de J. Greisch, *Empêtré dans des histoires*, Cerf, coll. "La nuit surveillée". 1992.

¹⁵ R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation* op. cit. p. 224.

¹⁶ Такі автори як Енґіш (English) і Ларенц (Larenz) – цитовані Р. Алексі – R. Alexy. *A Theory of Legal Argumentation*, op. cit., p. 228 note 44 – наголошують на ролі "відкриття" в операції обґрунтування і говорять в цьому відношенні про юридичну герменевтику. Алексі відносить цей момент "відкриття" до психологічного опису процесу... Але чи має юридична аргументація за своєю першою характеристикою саме невіддільність відкриття й обґрунтування?

¹⁷ Можна, звичайно, виокремити те, що автори називають "спеціальними юридичними аргументами", а саме аналогію, аргумент а contrario, аргумент

а *fortiori*, аргумент від абсурду та ін. Але якщо вони діють на межі формального й субстанціального, в них не виявляється нічого специфічного для права; ми зустрічаємо їх в інших сферах дискурсу. Так само й Алексі та інші автори вдаються до їхнього реформулювання в рамках логічної інференції. У цьому відношенні доля аналогії є особливо показовою (R. Alexy A Theory of Legal Argumentation op. Cit., p. 280 et snip: “Ми можемо вважати її за варіант правила універсалізації, що є спільним для загально-практичного й юридичного дискурсів (p. 282).

¹⁸ R. Alexy. A Theory of Legal Argumentation op. C i L p. 274 – 279.

¹⁹ Пор. стор. (p. 143 – 161) “Судження естетичне і судження політичне за Ханною Арендт”. Читаючи це есе, можна зрозуміти, що кантівська теорія рефлексивного судження, висвітлена у відомій третій *Критиці* при аналізі судження за смаком і телеологічного судження, могла б мати й інші застосування, окрім запропонованих Кантом, якщо піти шляхом, відкритим Ханною Арендт в її незакінченій праці *Судження*. Епістемологія юридичних дебатів могла б констатувати ще один із таких можливих виходів за межі рамок, окреслених Кантом поряд із такими прикладами, як судження історичне і судження медичне.

АКТ СУДЖЕННЯ

Момент завершення обміну аргументами є, власне, тією точкою, від якої мені хотілося б почати розгляд запропонованої теми: адже саме наприкінці обговорення й відбувається акт судження. Таку феноменологію цього акту пропоную взяти за предмет дискусії.

Я розрізнятиму «ближчу» мету, яка пояснює судження як певний підсумок, що має покласти край невизначеності; їй протиставлено «далекосяжну» і, безумовно, ширшу мету, суть котрої полягає у впливі судження на встановлення суспільного спокою. Розгляд обидвох і запропоновано нижче.

Отже, почнемо з того, що судити або ж висловлювати судження – означає підводити певний підсумок; ця перша мета нехтує актом судження як юридичним чинником, тобто заперечує його здатність виступати в ролі судді, залишаючи в межах нетехнічного, неюридичного розуміння, про складові та критерії котрого я зараз коротко нагадаю.

У повсякденному сенсі термін *судити* охоплює спектр основних значень, які я пропоную класифікувати відповідно до того, що я волів би назвати порядком зростаючої напруги. Передусім, у «слабкому» сенсі – судити – означає висловлювати думку; ця думка висловлюється із приводу чогось. У другому, «сильнішому» сенсі, судити – означає оцінювати; таким чином, додається ієрархічний елемент, який виражає преференцію, поцінування, апробацію. Третій ступінь посилення значення відображає зустріч між суб'єктивним і об'єктивним полюсами судження: об'єктивний полюс: хтось вважає певне висловлювання істинним, добрим, справедливим, законним; суб'єктивний полюс: він погоджується з ним. Насамкінець, на глибшому

рівні, висвітленому Декартом у *Четвертій Медитації*, судження виступає як наслідок поєднання розуміння й волі: при цьому розуміння визначає, що є істинним, а що – хибним, а воля – приймає рішення. Таким чином, ми підійшли до «найсильнішого» значення слова судити: не лише мати думку, вважати щось істинним, але й, у кінцевому підсумку, обирати позицію. Саме це повсякденне значення ми візьмемо за основу, щоб дійти до власне юридичного сенсу акту судження.

У сенсі юридичному судження втручається в соціальне життя на рівні обміну дискурсами, зарахованого Юргеном Хабермасом до комунікативної активності – центрального феномена тієї соціальної практики, що конститує судовий процес. Саме в рамках процесу акт судження виявляє всі свої відомі значення: мати думку, оцінювати, вважати істинним чи справедливим і, зрештою, приймати рішення.

Питання, отже, полягає в тому, за яких умов акт судження в його юридичній формі може вважатися обґрунтованим чи компетентним. У своїй статті «Справедливе між законним і добрим»¹ я розглянув чотири умови: 1) існування писаних законів; 2) наявність інституційних рамок: трибунал, суди, тощо; 3) втручання кваліфікованих, компетентних, незалежних осіб, на яких покладена відповідальність за прийняття судового рішення; 4) врешті, заданий вищезгаданим процесом характер дії, завершенням чого стає виголошення рішення.

Звісно, після виголошення рішення завжди є можливість продовжити обговорення з тієї причини, що кожне із суджень припускає певне «але»; у будь-якому випадку для судження, в юридичному розумінні, властиве переривання гри і контргри аргументів, крапка ставиться навіть після проміжної обставини, принаймні до того часу, поки шляхи до перегляду залишаються відкритими; але, зрештою, настає момент остаточної зупинки в обговоренні, яка санкціонує застосування суспільної сили.

Перш ніж пояснити, чому нас не може задовольнити подібне визначення акту судження, цілковито обмеженого

мовами процесу, важливо підкреслити соціальну необхідність, пов'язану з тією метою, яку ми назвали «ближчою», і котра полягає у припиненні стану невизначеності. У жорстких рамках процесу акт судження виступає як кінцева фаза своєрідної драми з багатьма персонажами: сторони або їхні представники, громадський засідатель, суддя, рада присяжних і т. д. Крім того, цей кінцевий акт стає закриттям конкретного процесу; це дуже нагадує розгортання шахової партії: правила гри відомі, але невідомо, як завершиться певна партія; у сфері права процес можна порівняти з тим, що являє собою конкретна партія в шахи стосовно правил гри: в обох випадках необхідно йти до кінця, щоб дізнатися, чим усе завершиться. Саме в такий спосіб припинення обговорення покладе край його віртуальній невизначеності. Всупереч певним обмеженням, про які йтиметься далі, акт судження, припиняючи хід процесу, виступає виразником сили права, більше того, він проголошує право в конкретній ситуації.

Однак акт судження виражає силу права через подвійну причетність до закону. І справді, з одного боку, застосування закону до окремого випадку видається доволі простим; Кант називав це «детермінуючим» судженням. Втім, акт судження виявляється також в інтерпретації закону, позаяк жоден випадок не є простою екземпліфікацією правила; дотримуючись кантівської термінології, можна сказати, що акт судження є похідним від «рефлексивного» судження, суть якого полягає в пошуку правила для нового випадку. Із цього погляду, припинення судочинства не означає закінчення процесу; внаслідок обговорення прецеденту відкривається перспектива для наступного розвитку юриспруденції загалом. Аспект призупинення акту судження в момент завершення процесу обговорення, таким чином, не вичерпує сенсу цього акту.

Перед тим як продовжити тему, хочу зазначити, що розглянуте у вузьких рамках процесу здійснення акту судження органічно входить у загальне функціонування суспільства, трактоване за Роулзом як широка система розподілу «часток».

Справді, саме під егідою ідеї справедливого розподілу уявлення про акт судження є досить виразним. Тобто, скажімо окреме суспільство, встановлює певну схему розподілу «часток», з-поміж яких аж ніяк не всі мають грошове вираження, властиве для товарно-грошової системи. Розподіл різноманітних благ здійснюється як товарним, так і нетоварним чином.

Отже, акт судження, у ширшому розумінні, полягає в перерозподілі сфер активності та перерозмежуванні вимог кожної із сторін і, зрештою, в корегуванні несправедливих дистрибуцій у випадку, коли активність однієї сторони зазіхає на сферу дії інших сторін. Із цього погляду акт судження полягає, власне, у відокремленні: це влучно відображає німецьке поняття *Urteil* (де *Teil* – означає частку); йдеться про те, щоб визначити «частку», належну одному, і «частку», належну іншому. Акт судження, відтак, є тим, що роз-поділяє, від-окремлює. Дані міркування не є чимось надзвичайним, згадаймо хоча б давньоримську дефініцію: *suum cuique tribuere* – кожному своє, – котра імпліцитно орієнтувала в напрямку пропонованого тут аналізу. Філософія права Канта також спирається на розрізнення між «моїм» і «твоїм», на акт, який проводить лінію між одним та іншим.

Ці останні роздуми щодо визначення акту в сенсі відокремлення уможливають подальший їх розгляд, якого ми торкнулися на самому початку цієї теми. Чому не можна зупинитися на тому, що ми назвали «ближчою метою» акту судження, тобто покласти край невизначеності? Тому що сам процес є лише кодифікованою формою значно ширшого феномена – конфлікту. Тож буде цілком доречно перенести процес із усіма його точними процедурами на другий план значнішого соціального феномена у функціонуванні громадянського суспільства, який є визначальним для розвитку суспільної дискусії.

Слід керуватися саме цим: за лаштунками процесу необхідно бачити існування конфлікту, незгоди, суперечки, змагання; а за конфліктом – реальне насильство. Місце

судочинства визначається на перетині того, що складає частку сукупності альтернатив, які суспільство протиставляє насильству і які є визначальними для Правової Держави. У низі «Навколо політики» я віддав належне Еріху Вайлю, котрий подає у вступі до своєї ґрунтовної праці *«Логіка філософії»* розлоге міркування про зв'язок між дискурсом і насильством. Певною мірою всі операції, про які ми згадували, починаючи від обговорення й завершуючи прийняттям рішення та припиненням процесу, маніфестували вибір на користь дискурсу всупереч насильству.

Ми зможемо сповна оцінити значення подібного вибору лише тоді, коли усвідомимо розмах феномена насильства. Було б хибним потрактовувати насильство тільки як агресію, навіть якщо не зводити останню до фізичного насильства – ударів, покарань, смерті, позбавлення волі, майна тощо; слід також враховувати найістотнішу із форм насильства, тобто помсту, чи, інакше кажучи, намагання індивіда самоправно чинити справедливий суд. За своєю природою справедливість протилежна не лише насильству в прямому значенні цього слова, як, приміром, непряме насильство, а й усім тим субтильним формам насильства, про які вже йшлося, а також і симуляції справедливості, якою є помста, акт самостійного судочинства. З огляду на це, фундаментальний акт, на підставі якого можна стверджувати, що справедливе судочинство зумовлюється характером суспільства, є фактом, за допомогою якого суспільство відбирає в індивідів право і владу самовільно чинити суд, – себто акт, завдяки якому суспільна сила привласнює владу виголошувати і застосовувати право; однак саме внаслідок такого привласнення найцивілізованіші прояви судочинства, зокрема у сфері карного права, ще зберігають видимі ознаки первісного насильства, яким є помста. Із різних поглядів, покарання, особливо, якщо в ньому є дещо від давньої ідеї спокутування, залишається хоч і ослабленою, очищеною, цивілізованою, але все-таки формою помсти. Цей постійний зв'язок насильства із помстою

призводить до того, що ми можемо підійти до сенсу справедливості тільки через форму протесту проти несправедливості. Вигук: «Це несправедливо!» – є вираженням далекогляднішої інтуїції щодо істинної природи суспільства і тієї ролі, яку відіграє насильство, порівняно з будь-яким раціональним дискурсом із приводу справедливості.

На цьому етапі нашого розмірковування постає питання про граничну мету акту судження. Якщо повернутися до аналізу акту судження, починаючи від тієї значної події, коли Держава перебрала від індивідів пряму помсту судочинства і, передусім, суду-помсти, виявиться, що горизонтом акту судження є, зрештою, дещо більше, ніж безпека, а саме – *соціальний мир*. Тож, яким же чином «гранична» мета відображається на початковому визначенні акту судження через його «ближчу мету», тобто намагання покласти край непевності шляхом загострення конфлікту? Окреслити конфлікт, як було сказано, – означає розділити, провести розмежувальну лінію між «твоїм» і «моїм». Мета соціального миру виявляє ту найглибшу основу, котра стосується взаємовизнання; тут не йдеться ні про примирення, ні про любов чи прощення, які не є юридичними величинами, – а йдеться радше про *визнання*. Але в якому сенсі? Гадаю, що акт судження досягає своєї межі тоді, коли той, хто має, як кажуть, виграти процес, відчуває себе у змозі сказати: мій супротивник, – той, хто програв, – залишається, як і я, суб'єктом права; його справа заслуговує на те, аби її вислухали, і він має істинні аргументи, які будуть почуті. Але визнання стане повним лише тоді, коли той, хто програв, хто помилився, кого засудили, зможе повторити сказане, коли в нього буде можливість задекларувати, що вирок, який визнав його винним, був актом не насильства, а визнання.

До якого ж погляду на суспільство підводять нас ці міркування? Як на мене, вони сягають значно далі, ніж концепція розподілу «часток», у межах якої завжди йдеться про розподіл із метою визначення, що є «часткою» одного і що

є «часткою» іншого. Цей погляд на суспільство можна було б визначити як *схему кооперації*, зрештою, на такий вираз ми натрапляємо вже з перших рядків *“Теорії справедливості”* Джона Роулза², – праці, в якій, однак, превалює аналіз суспільства як системи розподілу. Є сенс поставити собі питання: що саме робить суспільство чимось більшим, ніж система розподілу? Чи краще так: що робить розподіл органом кооперації? Тут слід враховувати радше субстанційну складову, ніж суто судову процедуру, тобто, щось на зразок суспільного блага, яке полягає у спільних цінностях; тут ми зустрінемося із комунітарним виміром, що підпорядковується суто процедурному виміру суспільної структури. Звісно, можна було б відшукати в самій метафорі розподілу ті два аспекти, які я намагаюся тут скоординувати; в розподілі існує «частка», тобто те, що нас розділяє: моя «частка» не є вашою; але розподіл є також тим, що примушує нас вдаватися до розподіляння, тобто, в «сильнішому» значенні цього слова: брати участь...

Гадаю, що акт судження має своїм горизонтом хистку рівновагу між складовими розподілу: те, що відділяє мою «частку» від вашої, й, з іншого боку, те, що зумовлює участь кожного з нас у суспільстві.

Такою є чітка дистанція між параметрами, які опиняються занадто близько один від одного у конфлікті й надто далеко – в їхньому невігластві, ненависті й зневазі, що досить влучно резюмує, на мою думку, обидва аспекти акту судження: з одного боку – визначати, покладати край непевності, розборонювати сторони в конфлікті; з іншого боку – змушувати кожного визнавати «частку», яку інший отримує в тому ж суспільстві, що й він, внаслідок чого той, хто виграє, і той, хто програє процес, мали б отримати, за загальним визнанням, свої справедливі «частки» в тій схемі кооперації, якою є суспільство.

ПРИМІТКИ

¹ Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 176–195.

² John Rawls, *Theorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

САНКЦІЯ, РЕАБІЛІТАЦІЯ, ПРОЩЕННЯ

Організатори колоквиуму “*Справедливість і відомщення*”¹ довірили мені честь відкрити лекцію, тему якої складають три поняття: “санкція, реабілітація, прощення”. Внесок, який може зробити тут філософ, подібний, на мій погляд, до аналогічних ситуацій в аналізі, орієнтованим на концептуальне висвітлення визначення завдань і кінцевих цілей. Перш за все, на нашу увагу заслуговує загальний напрямок розвитку процесу, що починається із санкції (а саме: хтось є осудженим), він знаходить своє продовження за певних обставин і в певних межах, які потребують уточнення в аспекті можливого поновлення прав (а саме: хтось поновлюється у правах, у втраченій громадянській, юридичній дієздатності). Нарешті, у ще специфічніших обставинах, коли прощення випадає тому, кому не слід: його не карають покаранню, що призводить до поновлення його суспільного статусу й самооцінки.

Таким є лише перший погляд на проблему.

Але майже одразу нас охоплює сумнів: чи йдеться тут про неперервний процес? Чи інстанції, призначені для визначення санкцій, реабілітації й звільнення од відповідальності є тими ж самими? До цього додається ще й супровідний сумнів: чи йдеться про той же пасивний суб'єкт, про який говориться, що він підлягає санкції, що він є реабілітованим, і що він звільнюється од відповідальності? Саме для того, щоб позбутися цих сумнівів, ми змушені звернутися до основ. Те, що виступає першим терміном перервної тріади реабілітації та прощення, є в практиці юридичного досвіду останньою стадією глибше визначеної послідовності, упродовж якої

віднаходить своє вирішення й набуває форми те, що є самим сенсом усього нашого інтересу, а саме – відмінність між справедливим судом і покаранням. У момент санкції щось istotне вже відбулося: вирок виголошено; суб'єкт, котрий формально ще вважався невинним, оголошується тепер винним, а отже, осудним і таким, що заслуговує на покарання. Оскільки узятий до розгляду стан процесу є надто пізнім, то він спричиняє розрив, який нас цікавить тут найбільше, а саме: між справедливим судом і покаранням.

Причиною цього є те, що цей розрив зумовлюється самим характером санкції в ході *процесу*. Сама санкція набирає при цьому карного сенсу лише через те, що вона виступає завершенням і обмеженням процесу. Отже, саме в структурі процесу, в тому вигляді, в якому йому належить відбуватися у правовій державі, слід вбачати основу розриву між покаранням і справедливим судом. Часом кажуть, що помститися – це вчинити справедливість щодо самого себе. Ні, слово *справедливість* не повинно фігурувати в жодному визначенні відомщення, за винятком архаїчного і сакрального сенсу почасти віндикативної справедливості, з якою треба рахуватися в останній інстанції. Тепер же ми маємо справу лише з елементарною формою даної емоційної помсти, яка призводить до зведення кари до категорій самого злочину. А відтак постає питання про те, якими засобами, якими ресурсами, ім'ям якої інстанції процес досягає відриву од цієї форми відомщення.

Перш ніж розглянути структурні елементи процесу, дамо його загальну характеристику в його межах: він полягає в тому, щоб встановити *справедливу дистанцію* між дією, яка викликає особистий чи громадський осуд, і покаранням, здійснюваним юридичною установою. Тоді як помста встановлює зв'язок між двома проявами страждання, – стражданням, яке переживає жертва, і стражданням, викликаним тим, хто мстить, – процес відбувається між двома сторонами, встановлюючи *справедливу інстанцію*, про яку ми щойно сказали.

I

Питання, отже, полягає в тому, щоб виявити засоби, завдяки яким здійснення карного правосуддя встановлює дистанцію між насильством і вироком справедливого суду². Структуру обговорення складають умови, які можуть бути зведені до чотирьох елементів.

1. Передусім передбачається певний безсторонній третій, який не бере участі в обговоренні і наділений повноваженням для відкриття дискусії. Під цей загальний титул третього можна підвести три різні інстанції: передусім – це інститут держави, відмінний від громадянського суспільства і в цій якості обумовлюючий легітимну форму насильства (тут можна навести численні історичні варіанти, які демонструють це відношення між могутністю держави і громадянським суспільством відповідно до природи консенсусу, що встановлюється між групами, які складають це суспільство); на друге місце слід поставити розгляд третього і юридичної інституції, відмінної від інших проявів державної влади (тут знову відношення варіюються відповідно до моделі відокремлення форм влади чи авторитету). Слід також навести у якості третьої складової безстороннього третього особливу форму добору юридичного персоналу; третій виступає тут в особі судді. Важливо вивести його на сцену вже із самого початку обговорення, оскільки судді є такими ж людьми, як і ми, але піднятими над нами для того, аби розсуджувати конфлікти по завершенні кваліфікативних випробувань, призначених для змагання між різними варіантами вироку, який зможе в подальшому виступати прецедентом.

2. Сам третій займає безсторонню позицію лише завдяки *юридичній системі*, яка визначає державну іпостась третього у вигляді правової держави. Ця юридична система, по суті, полягає в системі численних законів та їх функціонування, що репрезентує значне культурне завоювання, завдяки якому державна могутність зростає невідривно від могутності

юридичної. Покликання законів полягає, з одного боку, у визначенні меж допустимого, а з другого боку, у визначенні пропорції між злочином і покарою. Перше із цих призначень сприяє дистанціюванню від насильства, роблячи можливим визначення меж допустимого у щонайбільш однозначний спосіб. Окрім того, встановлення подвійної ієрархії порушень і санкцій, згідно з правилом пропорційності і в поєднанні з характеристикою порушень, дозволяє встановити місце інкримінованого акту в найточніший спосіб не лише на карті, а й у масштабі відхилень.

3. На наступне місце поставлено істотну складову у визначенні третього, що надає ім'я усій структурі, таку як *дебати*. Функція цієї складової полягає в тому, щоб скеровувати розгляд справи від стану непевності до стану впевненості. Щоб досягти цього, важливо за допомогою дебатів вивести на сцену більшість протагоністів, які усі разом – суддя, громадський обвинувач, радники сторін – сприяють встановленню того, що називають справедливою дистанцією, цього разу між потерпілим і звинувачуванним. Такі міркування більшості протагоністів, що беруть участь у дебатах, істотно коригують просту ідею третього, який посідає позицію судді. Відстань, яка встановлюється в межах цієї рамки дебатів, трансформує реальну жертву з плоті і крові разом зі звинувачуванним у дві сторони процесу, в позивача й того, хто захищається. Але найістотніше ще не сказане: важливо, щоб дебати відбувалися в усній і дискусійній формах, і після встановлення належної процедури неухильно дотримувалися б відповідно до неї усіма протагоністами дебатів. Дебати в такому разі виявляються змаганням промов, де аргумент виступає проти аргументу при рівних можливостях, які надаються обом сторонам. Нарешті, не можна залишати поза увагою й не наголосити на тому, що пасивний суб'єкт, із яким ми зустрічаємося на підступах до проблеми – тобто хтось, кого судять, – перетворюється в ході дебатів на діяча, котрий бере участь у процесі. Ми зможемо оцінити важливість такої

зміни ролей, коли розглядатимемо запропоновану вище наступність санкції, реабілітації і прощення.

4. На завершення – кілька слів про четверту структурну складову процесу: *вирок*. Саме завдяки йому звинувачуваний змінює свій юридичний статус: із презумпційно невинного він перетворюється після оголошення вироку на винного. Ця трансформація є наслідком перформативної сили слова, яке *проголошує право* у певних обставинах. Я хотів би наголосити наприкінці цієї першої частини на виразі: *проголошує право*. Перш ніж виявити свою терапевтичну силу на шляху реабілітації, слово, яким виголошується право, демонструє свої численні ефекти: воно унеможливорює непевність; воно приписує сторонам процесу місця, які визначають справедливу дистанцію між помстою і справедливістю; нарешті, – і це напевне слід відзначити особливо – воно постає активним учасником процесу тих самих осіб, які припустилися порушень закону і будуть покарані. Саме в цьому ефекті полягає й найважливіша відповідь справедливого суду на насильство. У цій відповіді знаходить своє завершення припинення помсти.

II

Тепер можна повернутися до запропонованої вище наступності: *санкція – реабілітація – прощення*.

Санкція

Ми ще не сказали найістотнішого щодо *санкції*, характеризуючи вирок як завершальний акт процесу. Покарання однак набирає свого законного характеру по закінченні мовної церемонії, під час якої завершується розрив із практикою відомщення, й насильство перемагається на рівні промови. Так, “покарання” повинне розглядатися на відповідній дистанції від “злочину”. Але поки що не йшлося про те, *хто є провідником санкцій, кому вони адресуються*. Однак саме відповідь на це питання надає силу вирокові як законній санкції.

Якщо ми переглянемо знову структурні складові процесу, то мусимо сказати, що саме законові санкція завдячує своїм сенсом; але вона визначається законом не більшою мірою, ніж характером жертви, а саме тому й підпорядковане законові, що обумовлюється жертвою. У Канта і в Гегеля однаковий погляд на те, що якраз санкція *обумовлює* право. Для одного, як і для другого, закон є відображенням корпусу моральних конвенцій, які забезпечують мінімальний консенсус політичного тіла, консенсус, що може бути резюмований в ідеї порядку. Із погляду цього порядку кожне правопорушення є замахом на закон, його розхитуванням. Цій ідеї можна надати релігійної версії, згідно з якою закон пов'язується непорушним порядком, який гарантується небесною інстанцією; але поступово профанна версія починає витісняти релігійну і набирає лаїцизованої форми порушеного суспільного порядку й можливої загрози суспільному спокою. У першій і другій версіях переступ закону покарання має своєю найпершою функцією відновлення суспільного спокою або, коротше кажучи, відновлення власне порядку. Гегель надає цьому процесу діалектичної форми заперечення заперечення: безладдю, яке заперечує порядок, відповідає негачія безпорядку, яка відновлює порядок³.

Після сказаного не може не постати питання про те, в якому сенсі санкція завдячує своїм змістом *жертві*. Відповідь здається самоочевидною: чи не живій особі з плоті і крові, скоріше, ніж абстрактному законові саме й завдячує своїм змістом форма компенсації. Звичайно. Але залишається додати: чим же ця компенсація відрізняється від помсти. Чи не доводиться тут пройти крізь сумнів, навіяний невимушеним зауваженням мудреця з приводу сумнівної валідності покарань: чи не додають ці покарання в загальнокосмічному підсумку добра і зла нових страждань до страждань, що вже виникали? Чи не викликають покарання тією чи іншою мірою нових страждань? І що можна сказати про покарання, котрі аж ніяк не можуть виступати компенсацією у сенсі віднов-

лення попереднього стану, як це буває у випадку вбивств і найтяжчих злочинів? Покарання може, мабуть, відновити порядок, але воно не повертає ознак життя. Такі міркування спонукають до того, щоб зробити основний наголос на моральному значенні санкції, тут слід повернутися до того, що було сказано вище про проголошення права. Як ми вже побіжно зауважували, жертвою публічно визнається істота, яка була ображеною і приниженою, тобто виключеною з режиму взаємності внаслідок встановленої через злочин несправедливої дистанції. Таке публічне визнання немаловажне: суспільство оголошує скаржника жертвою, проголошуючи звинуваченого винним. Але це визнання може стосуватися інтимного аспекту, зачіпаючи самоповагу. Тут можна сказати про щось відновлене, вдаючись до таких різних понять як честь, добра репутація, самоповага, тобто доброчесність пов'язана з моральною якістю людської особи. Можна зробити ще один крок і висловити припущення, що це інтимне визнання, торкаючись самоповаги, є здатним привнести благо в скорботну працю, шляхом якої поранена душа замирюється сама із собою, інтегруючи образ загубленої любові. Тут було б доречно згадати відомі слова апостола: "Істина зробить вас вільними". Немає потреби додавати, що у великих процесах, викликаних катастрофами цього (минулого – **ред.**) століття ця скорботна робота є не лише даниною живим жертвам, а й їхнім нащадкам, батькам, союзникам, чий біль має бути вшанований. У цій скорботній роботі, що є продовженням публічного визнання ображеного, можливо визнати моральну, а не лише естетичну версію катарсису, представленого за Арістотелем трагічним видовищем.

Постає таке питання про те, чи у формі санкції немає чогось обумовленого *громадською думкою*? Відповідь має бути ствердною. Громадська думка є, передусім, носієм, потім – поширювачем, нарешті, проголошувачем бажання помсти. Не буде, отже, надмірним зробити наголос на ефекті публічності у сенсі розголосу, який надається з-поміж іншого

засобами інформації церемонії процесу й вибору покарань. Ця публічність повинна була б полягати у навчанні справедливості, дисциплінуючи нечисте, мстиве почуття. Перший поріг цього навчання зумовлюється почуттям обурення, про яке ми ще не згадували і яке, хоч і мало відмінне від жаги помсти, вже починає віддалятися від нього, як тільки звертається до виміру несправедливості допущеного зла. У цьому сенсі міра обурення визначається змістом закону і посилюється громадським занепокоєнням, викликаним його порушенням. Обурення має, крім того, властивість з'єднувати почуття, викликані спогляданням зневаженого закону з почуттям, викликаним спогляданням приниженої особи. Саме для усіх цих емоцій обурення й виступає базовим почуттям, починаючи з якого публічне навчання справедливості має шанс досягти успіху. Коротше кажучи, громадській думці санкція так само завдячує тим, що могло б бути досягнуте також *катарсисом* від почуття помсти.

Лишається останнє питання: чим і до якої міри зміст санкції зумовлюється *звинуваченням* і *осудженням*? Відповідь на це питання визначає усю подальшу наступність, задану вище: санкція – реабілітація – прощення. На початку нашого огляду суб'єкт судового процесу імпліцитно вважався пасивним: бути покараним, бути реабілітованим, бути прощеним, саме стільки стадій має пройти його учасник. Однак, і ми про це вже сказали, процес перетворює цього суб'єкта на активного учасника й протагоніста дебатів; яким же чином зміг би він стати ще й активним протагоністом й активним провідником санкцій? Чи не слід було б сказати, принаймні в ідеальному варіанті, що санкція мала б досягти своєї мети, якщо б покара була, коли б не прийнятною, то, принаймні, зрозумілою тим, до кого вона застосована? Ця гранична або, точніше, регулятивна ідея імплікується ідеєю визнання: визнання скаржника як жертви, визнання звинувачуваного як винного. Однак, якщо визнання потерпілою істотою в інтимнішій формі виступає як поновлення

самоповаги, то визнання себе винним – чи не виступає очікуваним симетричним виразом щодо самовизнання жертвою? Я говорив, що саме такою є регулятивна ідея звинувачення. Якщо справді санкція повинна мати майбутнє у формах реабілітації і прощення, про які буде сказано, чи не слід, щоб, починаючи із запровадження санкції звинувачений принаймні знав, що його визнають розумною відповідальною істотою, тобто автором його власних дій? Гегель, уже цитований вище, доводив цей парадокс до твердження, що смертна кара, яка може бути застосована лише людська істота, є спосіб “вшанування винного як розумної істоти”. Ми маємо однак переконливіші підстави для відмови від смертної кари – чи не пов’язані вони з тим, що наша ідея держави, яка обмежує наш власний імпульс помсти, має заборонити самій собі поводитись як злочинець у статусі ката? Ми, принаймні, можемо взяти до уваги аргумент Гегеля, що тільки розумна істота може бути покарана. Якщо санкція не є визнаною за розумну осудженням, вона не може бути застосованою до нього як до розумної істоти. Саме ця поразка санкції на завершення її запровадження в рамках процесу відкриває наступність, до розгляду якої ми зараз переходимо.

Реабілітація

Чому виникає потреба в логічному продовженні санкції? Чи не можна було б на ній зупинитися, якщо б закон, жертва і громадська думка були б тим задоволені? Поразка санкції в тому, що стосується визнання її осудженням, веде нас до понять справедливої дистанції, яка вводиться від самого початку цього опосередкування. Чи не є санкція у загальний спосіб сприйнятою осудженням як порушення дистанції? Йдеться про порушення у фізичному і географічному сенсах щодо умов утримання, в яких ув’язнення означає вилучення з місця поселення. І чи не символізується таке порушення супровідними карами: втратою громадської і приватної поваги, втратою різних правоздатностей, зокрема юридичних і

громадських? Звідси – ідея продовження санкції, спрямована на поступове редукування цих *ексцесів дистанції* й відновлення *справедливої дистанції*.

Говорячи про *реабілітацію*, автори програми колоквиуму, можливо, не подумали про вузький юридичний сенс реабілітації. Але якщо вони мають підстави наголошувати на ординарному сенсі, приписуваному цьому поняттю, а саме – на його трактуванні, як сукупності заходів, супроводжуваних виконання вироку і спрямованих на відновлення здатності осудженого знову стати громадянином у повному обсязі прав після відбуття покарання, не було б недоречним навіть за відсутності повної юридичної компетенції, зупинитися коротко на власне юридичних формах реабілітації; і саме тією мірою, якою ідея скеровує відповідні дії і є ідеєю поновлення особи в її правах, в її здатності, в її юридичному статусі, який вона втратила.

Тут дві ситуації підлягатимуть розгляду.

Передусім – автоматична реабілітація повних прав, що кожному осудженому надається після відбуття покарання і завершення строку пропорційно рівневі порушення закону й рівневі інстанції, яка запровадила санкцію. Новий Карний кодекс (113/16) говорить про поновлення повних прав і про те, що реабілітація “скасовує всі неправоздатності й ураження в правах”. Слід особливо наголосити на дієслові скасовувати (стирати) (*effacer*), що є ключовим для подальшої наступності, яка завершується прощенням. Це “стирання” набирає характеру виключення, коли йдеться про урочисте переривання санкції, оскільки воно не стосується цієї повноти прав. Ми маємо на увазі тут значні реабілітації жертв чисток, показових для злочинів держави, здійснюваних тоталітарними режимами, й стосовно яких менш тоталітарні чи демократичніші режими намагаються відшкодувати ефекти й стерти слід задля відновлення честі жертв чи їхніх правонаступників. Ми думаємо тут також про компенсацію вірогідних *юридичних помилок*.

Не зважаючи на рідкісність таких ситуацій, йдеться про дуже складні процедури, пов'язані з Кодексом карних процедур і зумовлених характером запиту, а саме – запиту позивача й інформуючої інстанції. Я не входитиму тут в ці процедурні питання, які нічого не додають до кінцевої мети реабілітації повних прав і які виражаються у формулах: стерти слід уражень в правах, відновити права, тобто, зрештою, відновити *фундаментальну людську здатність*, а саме – правомочність громадянина як носія цивільних і юридичних прав⁴.

Очевидно, саме на ці ідеї стирання, відновлення, реституції посилаються, коли намагаються ввести у виконання вироку проект реабілітації. Йдеться про те, щоб повернути осудженому здатності цілком відновитися у статусі громадянина після відбуття покарання, а, отже, покласти край фізичному й символічному виключенню, пов'язаному з його ув'язненням.

Я не вдаватимусь тут до розгляду проектів, орієнтованих на ресоціалізацію осуджених. Ці проекти пов'язані з тим, що можна було б назвати педагогікою покарання. Я обмежуся лише кількома моментами, що можуть послужити концептуальному висвітленню поняття реабілітації в загальному контексті моєї доповіді. Передусім, я хотів би запропонувати поміркувати над висловленою Антуаном Гарапоном пропозицією щодо введення поняття неперервності соціального простору з метою вписування простору ув'язнення у внутрішню, а не зовнішню топографію міста; я зауважив би лише надзвичайно дивний спосіб прикладання цього поняття, яке, наскільки я знаю, є зовсім новим. Чи не повинні порушення, допущені у просторі ув'язнення, бути підсудними тим самим судам, що й порушення закону, допущені в юридичному просторі держави? Інша складова ресоціалізації: слід було б звести до єдиного знаменника всі аспекти ураження в правах, а саме – стосовно здоров'я, праці, освіти, дозвілля, права на спілкування і навіть на нормальні прояви

сексуальності, і т.д. Головною ідеєю, що об'єднує численні заходи, пов'язані із цими різноманітними аспектами, залишається ідея стирання нездатності й відновлення здатності. Саме в цій перспективі повинна бути відновлена дискусія щодо строку покарань. Якщо не підходити до цього питання лише з погляду безпеки, тобто з погляду легітимного захисту суспільства, то саме проживання ув'язненими того часу, який передбачений вирок, мав би тут стати предметом обговорення; і з тих кількох досліджень психології в'язнів, якими я міг скористатися, впливає, що час покарання може переживатися у відмінних моральностях, відповідно до яких можна розглядати ближчий до процесу темпоральний сегмент, протягом якого час переживається під кутом спогаду про це випробування, а далі – середній відрізок часу в процесі виконання вироку, коли помисли ув'язненого зосереджуються на стосунках із середовищем, в якому він відбуває покарання, і, нарешті, фінальний відрізок часу покарання, коли перспективи звільнення поступово стають основним змістом ментального простору ув'язнених. Із цього впливає, що зв'язок цих наступних етапів переживання часу вироку цілком відрізняється за тяжкістю покарання. Можна припустити, що після певного часу виконання вироку збігається з процесом прискореної десоціалізації. Жорстока тварина, й аж ніяк не вільна особа, поступово зароджується в цьому прогресуючому процесі виключення людини із соціального життя всупереч вихідному проекту повернення до соціальної норми. Ця тривожна перспектива не залишається без наслідків для самого виконання вироку в його захисному, щодо суспільства, аспекті. Дозволю собі сказати стосовно цього, що поняття “реальної неперервності” являє собою очевидну неґацію усієї ідеї реабілітації, і, в такому вигляді абсолютне заперечення усього проекту відновлення, а в самому виконанні вироку, – справедливої дистанції між ув'язненим і рештою суспільства.

Амністія і помилування

Було б неправильно одразу перейти від ідеї реабілітації до ідеї прощення, не сказавши кілька слів про дві диспозиції, які можна вважати за опосередковуючі: *амністію* і *помилування*. Щодо останнього, яке полягає в певному привілеї, то, якщо коротко, воно характеризується тими ж наслідками, що й реабілітація. Слід докладніше зупинитися на *амністії*, оскільки цей різновид реабілітації походить не від юридичної, а від політичної інстанції, а саме – головним чином від парламенту, навіть, якщо фактично виконання процедури покладається на виконавця. Якщо я зупиняюсь на питанні амністії, то саме тому, що, незважаючи на видимість, вона аж ніяк не веде до правильного розуміння ідеї прощення. Стосовно останньої – вона в багатьох відношеннях виступає як антитеза. Амністія, що набула поширення за республіканського режиму у Франції, з часів амністії комунарів, полягає, по суті, у стиранні, яке виходить за рамки виконання вироків. До накладання заборони судового розгляду, а, отже, до заборони будь-якого подальшого переслідування злочинців додається ще й заборона самого згадування й відповідних фактів у їх кримінальному значенні. Йдеться, отже, про справжню *інституційну амністію* яка означає, що кримінальної події, начебто, взагалі не було⁵. Однак багато хто відзначав із занепокоєнням щось магічне, якщо не розчаровуюче в цьому процесі безслідного стирання пам'яті про травмуючі події; так, ніби справді можна стерти криваві плями з рук Леді Макбет! Яка ж у цьому мета? Безсумнівно, що метою є суспільне замирення. У цьому відношенні цілком легітимним виявляється лікування ран на тілі суспільства методом забуття. Але може непокоїти й та ціна, яку доводиться платити за таке підтвердження (яке я назвав магічним і розчаровуючим) неподільного характеру суверенного політичного тіла. Саме в якобінській концепції держави, яка ідентифікує її раціональність з універсальністю, яка потребує періодично стирати сліди правопорушень, допущених як

одними, так і другими, і спогад про які являв би собою живе заперечення претензій раціонального державного устрою. Ціна, яку доводиться заплатити, є тяжкою. Усі ці порушення, які належить забути, містяться в цій нечуваній претензії на стирання слідів соціальних розладів. Саме в цьому сенсі амністія є протилежністю прощення, яке, на чому наполягатимемо далі, вимагає пам'яті. У такому разі саме істориків (чиє завдання стає винятково складним внаслідок цього впровадження інституціоналізованого забуття) належить протиставити дискурсу псевдоюридичній спробі стирання фактів. Його завдання, таким чином, набуває підривного характеру, оскільки тут знаходить свій вираз *Nemesis* сліду.

Прощення

Досить складним є визначення точного місця ідеї прощення на траєкторії, прокресленій трьома поняттями: санкція – реабілітація – прощення. Щодо цієї ідеї можна сказати дві суперечливих, але, мабуть, рівно необхідних і навіть взаємодоповнюючих речі стосовно зв'язку між прощенням й усіма юридичними формами, що охоплюють санкцію, реабілітацію, помилування та амністію. З одного боку, справді, прощення не належить до юридичного порядку; воно не пов'язане навіть із правовим аспектом. Про нього слід було б говорити, так як Паскаль говорив про милість у відомому пасажі про “Три порядки”: порядок тіла, порядок духу й порядок милості. Прощення справді уникає підпорядкування праву так само за своєю логікою, як і зааточною метою. Із певного погляду, який можна назвати епістемологічним, воно є похідним від сенсу дару внаслідок логіки, і яку слід протиставляти логіці еквівалентності, що керує справедливістю; у цьому аспекті прощення є не лише надюрідичною, а й надетичною цінністю. Але воно не меншою мірою вивільняється з-під порядку права за характером своєї кінцевої мети. Щоб його зрозуміти, слід спочатку сказати, хто може його здійснювати. В абсолюті цим

“хто” може бути лише жертва. Із цього погляду, прощення ніколи не може бути обов’язковим. Його можна лише попросити, але прохання може бути легітимно відхилене. Відповідно – прощення має спочатку зіткнутися з тим, чого не можна простити, тобто із безконечним боргом, із непоправною шкодою. Хоча й так, у цьому можна вбачати певний сенс і цей сенс пов’язаний з пам’яттю. Сенс такого наміру полягає не в тому, щоб стерти спогад; йдеться не про забуття, якраз навпаки; мета, яка полягає в тому аби розірвати зобов’язання, є несумісна з метою прорвати забуття⁶. Прощення є своєрідним лікуванням пам’яті, завершенням скорботи; позбавленням ваги зобов’язання, пам’яті.

У цьому зв’язку не буде зайвим запитати себе: чи не має прощення якоїсь вторинної дії на власне юридичний порядок, оскільки, уникаючи його, воно його доповнює.

Із цього приводу я сказав би дві речі. З одного боку, горизонтом наступності санкція – реабілітація – прощення, останнє являє собою постійне нагадування про той факт, що справедливий суд є лише людським і що він не може бути урівнений з останнім судом. Крім того, чи можна розглядати як проекцію прощення на справедливий суд усі вияви співчуття доброзичливості, навіть у самій середині виконання судочинства, нібито суд, розчулений почуттям милосердя, спрямований у своїх власних межах до тієї грані, яка з часів Арістотеля називається відповідністю? Нарешті, я хотів би на завершення, висловити таку ідею: чи не належить прощенню супроводжувати суд в його зусиллях вивести у символічний план сакральну складову помсти, про яку ми натякнули на початку викладу? Отже, суд прагне себе відокремити не лише від дикої помсти, а й від сакрального відомщення, внаслідок якого кров вимагається за кров, і яке саме претендує на звання суду. У глибшому символічному плані ставкою є відмінність між *Dike*, справедливістю людей і *Themis*, граничним і сутінковим притулком рівності між Помстою (з великої літери) і Справедливістю (так само з

великої літери). Чи не випадає саме прощенню здійснити катарсис цього сакрального страховища, яке має внаслідок цього перетворитися на сакральне чудо доброзичливості? Грецька трагедія, передусім Орестея, навчила нас, що *Ерінії* (Месниці) й *Евменіди* (Добрі богині) є одними й тими ж персонажами. У блискавичному скороченні Гегель відзначає в *Принципах філософії права*⁷:

“Евменіди сплять, але їх пробуджує злочин”.

ПРИМІТКИ

¹ *Justice ou vengeance*, colloque organisé le 30 avril 1994, par le journal la Croix, l'Événement, Paris, Éditions du Centurion, 1994, p. 93–107.

² Je suis redevable, pour l'analyse qui suit, à Denis Salas, *Du procès pénal*, Paris, PUF, 1992, p. 216–262.

³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

⁴ Voir Mireille Delmas- Marty, *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, 1994.

⁵ S. Gacon “L'oubli institutionnel”, in “Oublions nos crimes”, revue Autrement, n° 144, avril 1994, p. 98–111.

⁶ *Le Pardon. Briser la dette et l'oubli*, dirige par Olivier Abel, Ed. Autrement, 1992.

⁷ Add. à § 101.

СОВІСТЬ І ЗАКОН

Філософські підходи

Дана розвідка є похідною від початкової відмови залишатися в межах вочевидь суперечливої дилеми, де термінологічно протиставленими виступали б закон, -- непорушний, універсальний, необхідний, об'єктивний, і совість, що її розуміють як мінливу, ситуативну, спонтанну й виразно суб'єктивну.

Дилема постає менш стійкою, якщо, до того ж, підвести її під такі прискіпливі та взаємно спростовуючі категорії як догматизм і ситуаціонізм.

Проблема полягає не лише в тому, щоб відкинути цю очевидну дилему, а й у тому, аби сформувати прийнятну модель кореляції між термінами паралізуючої альтернативи. Щоб уникнути цієї видимої дилеми, я пропоную розрізнити кілька рівнів, на яких закон і совість були б щоразу і в різний спосіб парно описувані в межах зростаючої виразності морального аспекту.

I

На першому рівні, який можна визначити як фундаментальний, я поставив би на полюсі закону найелементарнішу дискримінацію між добром і злом, а на полюсі совісті -- наявність персональної ідентичності, конституйованої в її відношенні до цієї первинної дискримінації. На цьому фундаментальному рівні не слід, мабуть, вести мову ні про закон у сенсі морального зобов'язання, ні про совість у сенсі підкорення обов'язку. У певному сенсі, ближчому, скоріш, до Арістотеля, ніж до Канта, я прийняв би услід за моїм другом

Чарльзом Тейлором із його книгою “Джерела Я” (*Sources of the Self*)¹ вираз “сильні оцінки”, розуміючи під ним найстабільніші оцінки спільної совісті, які за своєю бінарною структурою виражають кожен у свій спосіб те, що ми нині назвали дискримінацією між добром і злом; у цьому відношенні звичайна мораль має у своєму розпорядженні надзвичайно багатий словник, який надає парі доброго і злого значну кількість варіантів. Погляньте лише на пари таких термінів як: славний і ганебний, достойний і негідний, захоплюючий і жахливий, піднесений і принижений, задовольняючий і розчаровуючий, гідний і нищий, нав’язливий і скромний, не кажучи вже про пару – шанований і ганьблений за Жан Набером. Саме із цієї багатої палітри слід виходити для розгортання імплікацій запропонованого виразу сильної оцінки.

Термін оцінки відображає той факт, що людське життя не є морально нейтральним, а, отже, що його можна розглядати за приписом Сократа і воно може виступати в межах базової дискримінації між тим, що схвалюється як краще, і тим, що засуджується як гірше. Якщо поняття закону не відповідає цьому елементарному рівневі, принаймні в тому строгому значенні, про який ми щойно сказали, то сильні оцінки постають як серія характеристик, визначених на шляху нормативного сенсу, приписуваного ідеї закону. Крім рефлексивної роботи з відображення зазначеної дискримінації за допомогою різноманітності перелічених вище ціннісних предикатів, слід узяти до уваги все те, що Тейлор підвів під титул артикуляції, а саме – спробу впорядкувати сильні оцінки, щодо яких якісна гетерогенність благ, визначених через їхню взаємодію, змушує до певного розгалуження; до цієї роботи з координації додаються спроби *ієрархізації*, що дозволяють вести мову, водночас із Чарльзом Тейлором, про блага найвищого рівня, *hypergoods*; саме цим спробам ми завдячуємо різними типологіями доброчеснот і гріхів, які посідають місце, відоме нам із моральних трактатів античності, середніх віків, навіть моралістів класицизму. Ці класифікації слугують для

впорядковуючого рівня моральної рефлексії на півдорозі від сильних оцінок, узятих в їх спонтанному розгалуженні, до уніфікуючої мети доброго життя, а саме – бажання довершеного життя, яке становить, якоюсь мірою, лінію горизонту сильних оцінок.

Саме із цього я й виходжу стосовно полюсу закону. Що ж я поставив би з боку полюсу совісті? Тут я також приєднався б до твердження Чарльза Тейлора, який об'єднує у пару ідею *Я* (self, soi) й ідею *блага* (good, bien). Ця кореляція відображає той факт, що питання *хто?* – Хто я є? – головуючи над усім пошуком особистої ідентичності, віднаходить начерк відповіді в модальностях приєднання, за допомогою яких ми відповідаємо на запити сильних оцінок. У цьому відношенні ми могли б визначити відповідність між різними варіантами дискримінації блага і зла та способами *орієнтації* в тому, що Чарльз Тейлор називає моральним простором, манерою *триматися* у миттєвості й *дотримувати* себе самого у плінності.

Як моральна істота, я є тим, хто орієнтується, виявляє себе і залишається собою в моральному просторі; і на цьому першому рівні совість є нічим іншим як цією орієнтацією, цим виявом і цим самодотриманням.

Аналіз, який я пропоную тут відносно напрямку розгляду, котрий можна назвати неопістохотеліанським, свідчить до якої міри питання, *що я повинен робити?* є вторинним по відношенню до найпростішого питання про те, *який спосіб життя я хотів би вести*. На завершення розгляду цього першого пункту зазначимо, що полярність, з якої виводиться полярність закону й полярність совісті, може бути резюмована в термінах пари *сильні оцінки – сильне єднання*.

II

Перейдемо на другий рівень. Саме через переосмислення сенсу морального обов'язку і його негативного двійника заборона, що її закон зводить до нормативного стану, визнається

у повсякденному вжитку. Я матиму перевагу для розвитку запропонованого аналізу з того факту, що межі закону розкриваються незалежно від реєстру права й реєстру моралі. Ми побачимо далі до якої міри розуміння цього зв'язку між етичним і юридичним виявляється необхідним для належної оцінки ролі совісті на цьому рівні. Я пропоную, отже, підхід до проблематики норми з боку легальності, щоб показати як цей рух за допомогою легальності відсилає нас до моральності, й завершується відсиланням від моральності до совісті.

Зауважимо три риси легального, відповідно до того як вони визначають пункт укорінення діалектики інтеріоризації, про яку я щойно згадав.

Передусім, заборона є тим суворим обличчям, яким до нас звернений закон. Десять заповідей виголошуються саме в граматиці негативних імперативів: не вбивай; не засвідчуй неправду і т.д. Як на перший погляд, ми могли б спокуситися на те, щоб вбачати у забороні лише її репресивний вимір, інакше, якщо поглянути очима Ніцше, це обернулося б лише ненавистю до бажання. Ми ризикнемо, отже, не брати до уваги те, що можна було б назвати структуруючою функцією заборони. Леві-Строс блискуче довів це для випадку заборони, що є, мабуть, найвідомішою, а саме – для випадку інцесту. Забороняючи для людей певного класу, племені чи соціальної групи брати за сексуальних партнерів своїх матерів, сестер і дочок, заборона встановлює різницю між зв'язком соціальної єдності і зв'язком просто біологічного продовження роду. Можна було б вказати на подібне доведення стосовно заборони вбивства, навіть тоді, коли йдеться про вимогу справедливої помсти. Відбираючи у жертви можливе право на помсту, карне право встановлює справедливу дистанцію між двома виявами насильства, насильством злочину і насильством покарання². Було б нескладно навести такі ж порівняння щодо заборони неправдивого свідчення, яке, захищаючи інститут мови, встановлює зв'язок взаємної довіри між членами тієї ж лінгвістичної спільноти.

Другою спільною рисою для юридичної та моральної норм є їхня претензія на *універсальність*. Ідеться саме про претензію, тому що в емпіричному плані соціальним нормам властиві варіації в тій чи іншій мірі і в просторі, і в часі. Але істотним є те, що, незважаючи на цю відносність даного факту, а, скоріше, через неї, і може бути визначена чинність права. Заборона вбивства втратила б свій нормативний характер, якщо б ми не вважали її чинною для всіх і за всіх обставин без винятку. Якщо б у другому випадку ми намагалися б виправдати виняток, коли б ішлося про допомогу людині в небезпеці чи про війну в рамках суперечливої гіпотези про справедливі війни, або ж про смертну кару, то така спроба обґрунтувати виняток могла б розглядатися як належна оцінка універсальності правила; правило є необхідним для виправдання винятку з нього як своєрідне призупинення правила, що виявляє себе з такою ж необхідністю легітимності й надійності, як і базове правило.

Третя риса, яку я хотів би зауважити, стосується зв'язку між нормою і *плюралізмом людського буття*. Забороненим чи загально осудженим є те, що в підсумку завдає шкоду іншому. Сам та інший (*son autre*) таким чином із необхідністю виступають протагоністами етико-юридичної норми. У цей спосіб як з боку права, так і з боку моралі передбачається те, що Кант називав станом “розрізненої товариськості”, що робить дуже вразливими міжлюдські зв'язки³. Перед фактом цієї постійної загрози безладдя найелементарніша вимога права, як зазначає той же філософ у “*Метафізиці права*”⁴, полягає в тому, щоб відділити моє від твого. Ми віднаходимо нашу ідею належної дистанції, прикладеною цього разу до розмежування конкуруючих сфер індивідуальних свобод. Розглянемо такі риси у зв'язку з наступним викладом аргументів: структурування ролі заборони; претензія на універсальну чинність упорядкування плюральності людського буття. Розглянемо поетапно той рух, який, піднімаючись від легальності до моральності, завершується на понятті совісті як відповідників закону.

Що стосується першої риси, а саме ролі заборони, то тут впадає в око фундаментальне розрізнення *легальності* від моральності; легальність вимагає лише зовнішньої покори, що Кант називав простим пристосуванням до закону, відрізняючи її від поваги до закону як любов до обов'язку; до цього зовнішнього характеру легальності додається така його інша риса, яка відрізняє її від моральності, а саме – дозвіл фізичної корекції заради реставрації права, надання сатисфакції жертвам, коротше кажучи, задля того, щоб залишити, як кажуть, останнє слово за законом. Тією мірою, якою просте пристосування до закону віднаходить опору в остраху покарання, можна зрозуміти, що перехід від простої легальності до справжньої моральності міг би бути асимільованим процесом інтеріоризації норми.

Щодо другої риси, а саме – претензії легальності на універсальність, то моральність репрезентує собою другу модальність інтеріоризацій. Ідеї зовнішнього законодавця протиставляється ідея *особистої автономії* в сильному значенні терміна “автономія”, яку Кант інтерпретував як законодавство, яке свобода покладає самій собі. Завдяки автономії раціональна воля виокремлюється з простої свободи вибору, підводячи себе під синтез свободи і закону. Захоплення, яке може викликати кантівська похвала автономії, не повинне стати на перешкоді визнання міри ціни, яку слід заплатити за цю інтеріоризацію закону, узятого під його універсальним кутом зору. Лише єдине формальне право як випробування на універсальність, що їй повинні підкоритися усі наші проекти, усі наші життєві плани, тобто, коротше кажучи, те, що Кант називає максимами дії, може претендувати на певний рід універсальності, яка, зазвичай, порушує просту соціальну легальність.

Цей формалізм, насправді, знаходить собі певну відповідність у розробці плану чистої моральності третьої риси, яку ми визнаємо як притаманну легальності, а саме тієї ролі, яку норма виконує під назвою принципу порядку в плані людської

плюральності. Серед сучасних послідовників Канта саме у Роулза, в *“Теорії справедливості”*, й у Хабермаса, в його *“Етиці дискусії”*, виявляється діалогічний чи діалогальний характер норми. Уже Кант брав до уваги множинність моральних суб’єктів у другому категоричному імперативі, який приписує розглядати людське в нашій власній особі й в особі іншого як самоціль, а не лише як засіб. Принаймні саме в ідеї справедливості, за Роулзом, та в ідеї аргументу, за Хабермасом, ми бачимо цілком розгорнутими діалогічні чи діалогальні імплікації другого категоричного імперативу під виглядом тієї взаємоповаги, яку особи виявляють одні до одних.

Після сказаного, не важко зрозуміти в якому сенсі процес інтеріоризації, шляхом якого проста соціальна легальність досягає рівня моралі, завершує своє розгортання в моральній свідомості. На цій стадії нашого розгляду совість виступає нічим іншим як внутрішньою покорою законові як законові, внаслідок чистої поваги до нього самого, а не внаслідок простої відповідності виголошуваному правилу. Вирішальним чинником тут виступає повага. У відомій главі *“Критики практичного розуму”*⁵ Кант розглядає її як єдину рушійну силу морального життя. Вона є, звичайно, почуттям, але почуттям, спричиненим авторитетом розуму. Перегукуючись із Руссо і його відомою хвалою голосові совісті, Кант вбачає у цьому почутті водночас припинення нашого сліпого чуття егоїстичних наслідків та вищість нашої людськості над тваринним царством. Але не буде нічого дивного в тому, якщо ми побачимо під цим виявом голосу совісті всі ті риси соціальної легальності, що інтеріоризуються чистою мораллю. Голос совісті – це, передусім, голос заборони, звичайно структуруючої, але досить суворой. Тут може йти мова також про голос універсального, відносно якого проголошується його трансцендентний характер. Нарешті, під рубрикою ідеї справедливості і в плані етики голос совісті підказує мені, що і життя інших є так само важливим, як і моє, якщо повернутися до недавньої формули Томаса Нагеля в *“Рівності і частковості”*⁶.

Ось до якої міри може бути розвинений погляд на совість у її відношенні до закону, і таку, що взята в її вкрай формальному вимірі, а відтак, саме наступні для цих рівнів три слова є визначальними: строгість, непохитність, безсторонність.

Питання, отже, полягає в тому, щоб зрозуміти, чи досить буде зупинитися тільки на цьому. Кантівська повага важить особливо, якщо з неї виводити діалогальні імплікації як в етиці справедливості, так і в етиці дискусії. Але ж чи, насправді, особи, визнані у своїй незмінній сингулярності настільки тривалий час, щоб повага була зверненою більше до закону, ніж до осіб, розглянутих як простий вияв абстрактної людяності? І як вони могли її мати, навіть під знаком ідеї безсторонності, якщо взяти в дужки сильні зв'язки по відношенню до сильних оцінок, про які йшлося у першій частині в аспекті пошуку доброго життя? Саме із цього сумніву й походить дослідження третього рівня кореляції між законом і совістю.

III

Третій етап нашого огляду буде присвячений тому, що можна було б назвати моральним судженням у певній ситуації. Що дозволяє вести мову про його особливий характер? Чи не можна звести цю стадію до простої ідеї прикладання загальної норми до особливого? Але, крім цього, той факт, що моральне судження в певній ситуації не може бути зведене до простої ідеї прикладання, як ми побачимо далі, вона сама також є далекою від зведення до надто простого уявлення. Прикладання норми до особливого випадку є надзвичайно складною операцією, яка зумовлює стиль інтерпретації, що не редукується до механізму практичного силогізму. Право і в цьому випадку являє собою добре введення в діалектику морального судження в ситуації. Це складний процес, наприкінці якого окремих випадок, що підводиться під норму, включає в себе два взаємо переплетених процеси інтерпре-

тації⁷. З одного боку, як це характерно для даного випадку, проблема полягає в тому, щоб витворити історію вірогідну, правдоподібну з історії чи, скоріше, з переплетіння конститутивних історій, з якого отримує своє висвітлення певний випадок чи справа. Однак обговорення, як центральна складова процесу, розкриває наскільки великим є виокремлення однозначно правдивої оповіді зі сукупного зіткнення між ворогуючими сторонами, що змагаються. Із не меншою складністю ми зустрічаємося з боку норми: нам не завжди стає одразу зрозумілим, що певний випадок повинен бути підведений під дану норму. Те, що називають кваліфікуванням акту змагання, є результатом інтерпретації, якої потребує сама норма. Недавні справи, а саме такі, як про забруднення крові, показали нам наскільки залишається далеким від контрверзи вочевидь просте рішення визначати в юридичному корпусі (*corpus*) норму, яку слід прикладати в тому чи іншому особливому випадку. Прикладання, таким чином, відбувається на перехресті подвійного ланцюга інтерпретацій: з боку фактів і з боку правила; судження в ситуації сягає, таким чином, точки перетину цих двох ліній інтерпретації. Можна сказати, що аргументація й інтерпретація є невіддільними тією мірою, якою аргументація задає логічну схему, а інтерпретація – інвективну схему процесу, призводячи до прийняття рішення.

Яким же тоді є відношення між законом і совістю? Було б помилкою вважати, що ідея закону уникає судження в ситуації. Ідеться насправді про те, щоб визначати правову основу за певних обставин. У цьому відношенні виголошений вирок не міг би мати юридичного значення, якщо б він не вважався відповідним, в тому сенсі, якого Арістотель надає цьому терміну відповідності, коли норма виступає як одиничність рівня одиничності певного факту. Щодо совісті, то вона є нічим іншим як внутрішнім переконанням, яке живе в душі судді чи присяжних, виголошуючи судження щодо відповідності. У цьому плані можна говорити про те, що відповідність

судження є об'єктивним виявом, щодо якого внутрішнє переконання складає суб'єктивний відповідник. Звідси – внутрішнє переконання і акт мовлення, що полягає у проголошенні права в особливих обставинах, звільняє ситуативне судження від чистої сваволі.

Досі ми мали можливість розглядати лише одну категорію моральних ситуативних суджень, які можна було підвести під титул прикладання. Тепер перед нами чимало інших нагод здійснювати моральні судження. Прикладання передбачає існування відносно гомогенного корпусу (*corpus*) законів, який не ставиться під запитання, принаймні під час процесу. Однак існує певна кількість ситуацій, що ускладнюють розуміння, і якраз тоді, коли проблему складає саме посилення на закон. Слід спочатку розглянути випадок, коли між собою змагаються декілька норм, як це можна бачити в грецькій трагедії, де, наприклад, Електра і Креон слугують одне для одного істотними духовними величинами, але під вузьким кутом зору, який робить їх несумісними, призводячи до загибелі антагоністів. Цей трагізм дії перегукується з тим, що Софокл називає *to phronein*, актом “мудрого судження”; у цьому полягає добродієвість, яку Арістотель підносить до вищого рівня під іменем *phronesis*, терміна, який латиною перекладено як *prudentia*, і який можна перекласти як практичну мудрість, або ж, іще краще, як мудрість судження. Перша частина даного дослідження нас підготувала до цієї конфронтації з такими модальностями трагізму дії, починаючи з того моменту, коли сильні оцінки зближуються з гетерогенними і конкуруючими благами. Саме цей трагізм дії був вилючений у цілком формальній концепції морального зобов'язання, зведеного до випробування універсалізації максими. Водночас, цей трагізм лишається ще малоусвідомленим у роулзівській концепції справедливості, звідки конфронтація між субстанційними благами була вилучена на користь цілком формальної процедури. Не меншою мірою цей трагізм дії спостерігається і в етиці дискусії, де він ставиться

в перспективу, де переконання є зведеними до узгоджень, які являються протагоністами, що шляхом дебатів переходять до постконвенційного стану. Будь-якому виду формалізму виявляється притаманною тенденція до відкидання посилання на добре життя та висвітлення конфліктних ситуацій, пов'язаних із переоцінкою благ, розміщених на шляху бажань жити добре.

Але трагічне, вигнане за двері, повертається через вікно, як тільки береться до уваги різноманітність базових соціальних благ, чого не можна ніяк уникнути в межах теорії справедливості; тут ми, отже, зустрічаємося з тим, що оновлено теорію справедливості, яку сам Роулз називає "обґрунтованими незгодами"⁸. Мені подобається вираз, який добре висвітлює чесноту обережності. Фрагментація політичних ідеалів, а саме – сфер справедливості усієї юридичної галузі, розростання кількості джерел права й юрисдикції заохочує нас до того, щоб поставитися якнайсерйозніше до цієї ідеї обґрунтованої незгоди.

Справа погіршується, до того ж, коли вже не лише норми вступають у конфлікт, а й починають протистояти одне одному, з одного боку, – належна повага до універсальної норми, а з другого – також належна повага до одиничних особистостей. Ідеться про трагічне дії з того моменту, коли норма лишається визнаною як одна з дебатуючих сторін у конфлікті, який протиставляє її турботі про людину в скруті. Мудрість судження полягає в тому, щоб виробити хиткий компроміс, в якому йдеться меншою мірою про розмежування між добром і злом, білим і чорним, ніж між сірим і сірим або, у найтрагічнішому випадку, між поганим і гіршим.

Чи зводиться, однак, совість такою мірою до вільного вибору, такого як він береться в ситуаціоністських видах моралі? Аніскільки. Тоді як суддя зобов'язаний виголошувати право в одиничній ситуації, мораліст перед лицем трагічного в дії говорить про краще й менш погане в тому вигляді, в якому це постає наприкінці обговорення, де норми важать не

менше, ніж особи. У цьому сенсі внутрішні переконання має своїм візаві зовнішні як видимо краще за даних обставин. Крім того, якщо це явно найкраще є, коли скористатися словником, виробленим для юридичних ситуативних суджень, похідним від перехресної гри між аргументацією й інтерпретацією, то рішення, прийняте наприкінці переговорів між собою самим і собою самим, у серцевині того, що можна назвати глибоко внутрішнім осередком приватного, заслуговує ще більшою мірою називатися *мудрим* настільки, наскільки буде похідним від малої ради, згідно з моделлю нашої національної консультативної ради з етики, чи моделлю малого кола, що об'єднує родичів, лікарів, психологів, віруючих в єдине ціле. Важливою є *множинність* осіб, які мають практикувати мудрість судження та виголошувати судження мудрості. Совість, отже, заслуговує на те, щоб називатися *переконанням*. Переконання, це нове ім'я, яке одержує сильна відданість, про яку йшлося у першому аналізі, після того, як проходить через *строгість*, *непохитність* та *безсторонність* абстрактної моралі й після зіткнення з трагічним дії.

ПРИМІТКИ

¹ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Mind*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

² Див. вище есе "Санкція, реабілітація, прощення".

³ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4 proposition. trad. L. Ferry, Paris, Gallimard. coll. "Bibliothèque de la Pléiade", II, p. 192.

⁴ Kant, *Métaphysique des mœurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. Fr. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.

⁵ Kant, *Critique de la raison pure pratique*, "Analytique", chapitre III "Des mobiles de la raison pratique". Paris, Gallimard. coll. "Bibliothèque de la Pléiade". II, p. 695.

⁶ Thomas Nagel, *Égalité et partialité* (1991), trad. fr., Paris, PUF, 1994.

⁷ Див. вище есе "Інтерпретація та / чи аргументація".

⁸ Пор. есе "Після Теорії справедливості Джона Роулза".

ЗМІСТ

СЛОВО ДО УКРАЇНСЬКОГО ЧИТАЧА.....	5
ПЕРЕДМОВА.....	8
ХТО Є СУБ'ЄКТОМ ПРАВА?.....	30
КОНЦЕПТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ	
Есе семантичного аналізу.....	42
ЧИ МОЖЛИВА ЧИСТО ПРОЦЕДУРНА ТЕОРІЯ	
СПРАВЕДЛИВОСТІ? До “Теорії справедливості”	
Джона Роулза	72
ПІСЛЯ “ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ”	
ДЖОНА РОУЛЗА.....	99
МНОЖИННІСТЬ РІВНІВ СПРАВЕДЛИВОСТІ.....	120
СУДЖЕННЯ ЕСТЕТИЧНЕ Й СУДЖЕННЯ	
ПОЛІТИЧНЕ ЗА Х. АРЕНДТ	143
ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТА/ЧИ АРГУМЕНТАЦІЯ.....	161
АКТ СУДЖЕННЯ.....	183
САНКЦІЯ, РЕАБІЛІТАЦІЯ, ПРОЩЕННЯ.....	190
СОВІСТЬ І ЗАКОН. Філософські підходи.....	206



Нова книга Поля Рікера, одного з найвидатніших філософів сучасності, присвячена питанням філософії права, взаємозв'язку моралі, права і політики, які розглядаються на тлі класичної філософської традиції від Платона й Арістотеля до Лейбніца, Канта і Гегеля. Серед мислителів нашої межі епох філософ аналізує тези Х. Арендт, Д. Роулза і Ч. Тейлора. Своєю метою Поль Рікер проголошує виведення правової проблематики із затінення, зумовленого політизацією теми насильства в XX столітті.

Генезу уявлень про справедливе й несправедливе Поль Рікер визначає через первинне входження людини у сферу права з вигуком обурення: "Це несправедливо!"... Поль Рікер розвиває "філософію, в якій право могло б бути визначенням у своїй ненасильницькій специфічності, коли сторони судового процесу зазнають впливу взаєморозуміння, що може призвести до їхнього замирення".

"Право і справедливість" – ґрунтовний внесок у сучасну правову науку і, водночас, блискучий взірець практичної філософії, адресованої науковцям правничого профілю та всім, кому не байдужа актуальна дискусія про беззаконня і закон, про реальні підвалини громадянського суспільства та правової держави.