

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.319.8 Гос

DOI 10.35423/2078-8142.2018.1-2.06

Л.А. Ситніченко,

кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

ЗАСАДИ ТА ПРИНЦИПИ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ШТЕФАНА ГОСЕПАТА

Автор статті виходить з того, що саме пошуки засад справедливо-го рівного розподілу актуалізує питання про особливу роль рівності та її межі в царині справедливості, які й стали предметом особливої уваги відомого німецького філософа Ш.Госепата. Аналіз основних засад та принципів його політичної антропології свідчить про те, що осмислення справедливості як важливої засади моралі і права, Госепат розпочинає з дослідження проблеми людської гідності та можливості обґрунтування соціальних прав людини за допомогою принципу справедливості соціально-го розподілу. У статті виокремлено також сенс тлумачення Госепатом, у межах його філософського концепту соціальної справедливості, людської автономії та доведено, що запропонований ним принцип справедливо-го розподілу суспільних благ впливає з моралі рівної поваги. В означеному контексті наголошується на важливості опертя політичної антропології та філософії Госепата на твори Ю.Габермаса, Р.Дворкіна, Е.Тугендгата, Р.Форста, які послідовно розгортають принципи рівної поваги до людської гідності. У статті зроблено висновок про те, що Госепат, постулюючи розподільну концепцію соціальної справедливості, залишає поза увагою перше питання справедливості – питання про витоки несправедливих соціальних відносин. Адже гідність людини порушується тоді, коли людина лише отримує свою, призначену зверху, частку справедливості, а не самостійно творить її.

Ключові слова: справедливість, соціальна справедливість, розподільна справедливість, права людини, політична антропологія, гідність.

Сучасне суспільство називають суспільством пізнього модерну чи постмодерну, чи суспільством «другої сучасності». У царині індивідуальної свободи вибору можливість уникнути індивідуалізації не передбачена, а зворотним боком цього процесу, на думку Баумана, є корозія, розпад громадянства, процес, за якого «суспільне» стає колонізованим «приватним»; «громадський, суспільний інтерес» зменшився до цікавості до приватного життя громадських діячів, а мистецтво громадського життя звузилося до публічної демонстрації приватних справ і публічних визнань у приватних почуттях (і чим інтимніші вони, тим краще)» [1, с. 45]. Цей процес трансформації соціальних норм та прагнення людей до справедливого спілкування стає головною проблемою за неможливості впливати на соціальні умови захисту своїх прав.

Трагічні події, що трапилися з нами протягом останніх років, примусили зрозуміти, що людяне ставлення людей одного до одного вимагає особливих чеснот, передусім – чуття справедливості та поваги до людської гідності. Ми маємо також виходити з того, що саме справедливості належить одне з чільних місць серед інших моральних та соціальних цінностей: саме на неї люди повинні зважати у своїх взаєминах, адже без неї суспільні взаємини втрачають будь-який сенс. До того ж ідея справедливості примушує нас запитувати про значення для неї рівності, адже розподіл мусить бути рівним, якщо не існує підстав для іншого підходу. Саме пошуки засад справедливого рівного розподілу своєю чергою актуалізує питання про особливу роль рівності та її межі в царині справедливості, яка й стала предметом особливої уваги політичної філософії та антропології відомого німецького філософа Штефана Госепата. Свою відповідь на запитання про те, чому людям властиві пошуки справедливості – цієї кінцевої засади моралі і права, Госепат розпочинає з осмислення проблеми людської гідності та можливості обґрунтування соціальних прав людини. Витлумачуючи останні як істотну складову прав людини загалом, Госепат поступово розгортає тезу про те, що «найпереконливіше ідею соціальних прав людини можна обґрунтувати та конституювати за допомогою принципу справедливості соціального розподілу» [2, с. 130]. Зауважуючи при цьому про необхідність визначення співвідношення егалітарної моралі рівної поваги до всіх, правами людини та позитивним правом, Госепат наголошує, що «в основі прав людини лежить універсалістська та егалітарна мораль. Згідно з нею кожна людина неупереджено має бути визнана як рівна і автономна особа. Люди мають мо-

ральне право на те, щоб до них ставилися з рівною повагою. Об'єктом рівної взаємної поваги є автономія кожної особистості» [2, с. 133]. На особливу увагу в означеному контексті заслуговує й тлумачення Госепатом, як автором ґрунтового філософського концепту соціальної справедливості, людської автономії в широкому сенсі цього слова: «як загального особистого самовизначення щодо того, як людина сама хоче прожити своє життя» [2, с. 133].

Послідовно розгортаючи моральну концепцію прав людини та з метою обґрунтування засад свого «ліберального егалітаризму», Госепат спирається на роздуми свого вчителя Е. Тугендгата (насамперед на його «Лекції з етики»), який стверджує, що без визнання членів моральної спільноти як принципово рівних, немає ніякого шляху для розвитку морального чуття та чуття справедливості. Адже, на його думку, мораль – це система взаємних вимог, котрі мають бути взаємно обґрунтовані: на засадах інтересів усіх членів моральної спільноти. Йдеться про обґрунтування моральних приписів не лише для мене, а й про їх взаємне обґрунтування, тобто «про взаємини, в яких ніхто не може робити те, що він хоче, або що є для нього найліпшим, а всі разом створюють систему регулювань, яка, хоч і обмежує автономію кожного, проте через обмеження автономії всіх інших» [3, с. 25]. Тобто «автономія кожного обмежується рівною автономією, а також рівною владою та рівною вигодою інших» [3, с. 26]. Прояснюючи роль та місце рівності у своїй філософії справедливості, в «Лекціях з етики» Тугендгат наголошує, що йдеться про рівність як основний принцип справедливого розподілу – якщо немає інших підстав для пропорційного розподілу, то він є справедливим [4, с. 373]. На закиди про те, що навіть рівний розподіл є морально свавільним, Тугендгат зауважує, що врахування інтересів всіх і кожного ще не означає встановлення певного суспільного ладу, тобто певного розподілу матеріальних благ. А часто вживаний Тугендгатом приклад зі справедливим розподілом пирога виходить з того, що діти впевнені в справедливому ставленні до них матері, незалежно від розмірів виділеного їм шматка. Такий, застосовний і до інших ситуацій, підхід позбавляє принцип рівності Тугендгата формалізованої пустоти, а ідея про необхідність поваги до кожної людини стає «вкрай необхідною регулятивною ідеєю для всіх людських взаємин, котрі хочуть називатися справедливими» [4, с. 296].

Осмишуючи властиву йому, як представнику егалітаризму, тезу та переконання про нормативну рівність усіх людей, Тугендгат звертається до питання про витoki цих тверджень та способи їх зв'язку зі справедливністю. А сумніви опонентів цієї тези спростовує, як відомо, вже Загальна декларація прав людини 1948 року. До того ж закиди проти рівності, базовані ще на одному непорозумінні: нібито егалітаризм обстоює насамперед рівний розподіл матеріальних благ. Проте особливо важливою для нас на сьогодні сутністю егалітаризму є переконання в рівних для всіх правах у межах справедливого суспільства. Адже люди насправді є дуже різними, проте, всупереч своїй нерівності, нормативно вони мають визнаватися рівними.

Тугендгат звертається до аналізу природи людської діяльності, яка міцно пов'язана з феноменом влади та, що є найістотнішим для нас, значною мірою причетна до зв'язку рівності зі справедливністю. За умов тиранічної влади, коли одна особа все вирішує та розподіляє, люди доходять розуміння – ми мусимо так діяти, навіть якщо це несправедливо. І навпаки – саме справедливість має стати і стає засадою супротиву однобічному примусу. Варто зауважити, що Е. Тугендгат поділяє основну інтуїцію принципу універсалізації, адже він також вважає, що та чи інша норма є правомірною, коли вона однаково хороша для всіх, кого вона стосується. Хоча означений аргумент не є остаточним, до сказано він додає ще й інші вагоміші аргументи та наголошує на принциповій значущості таких ознак несправедливості, як обурення, провини та моральний сором. Більше того, саме моральні уявлення він вважає «джерелом» інституційної, державної справедливості. Отже, сказане дає підстави зробити висновок, якого дотримується і Дж. Ролз: тільки на засадах існування в усіх громадян спільних моральних уявлень, чуття справедливості, можлива розбудова справедливого суспільства на інституційному рівні. У протилежному випадку навіть зовнішній страх перед покаранням, так звані зовнішні санкції не стануть на заваді несправедливих дій. Проте варто піти далі, що й робить Тугендгат, та з'ясувати сутність моралі, яка обґрунтовує осердя справедливості – людські права та людську гідність.

На яку мораль варто при цьому спиратися? Йдеться про мораль «універсальної та рівної поваги до всіх» [4, с. 336]. Сутністю цієї моралі є принцип рівності, тобто обов'язку однакового врахування, неупередженого та справедливого захисту, інтересів усіх людей. При цьому Тугендгат не просто критикує традиційне (властиве ніби-то й теорії справедли-

вості Ролза) ліберальне обстоювання індивідуальної свободи, як негативної, а доповнює це негативне поняття свободи позитивним його тлумаченням. Його роздуми доповнюються та прояснюються тезою про те, що право на життя та на недоторканність людини не вписується в перше тлумачення свободи. У цьому сенсі він частково продовжує критику бачення Ролзом основних благ як свобод.

Перш ніж розпочати розгляд задекларованого Тугендгатом розуміння моралі, права та справедливості, зауважимо, що він, витлумачуючи права людини з погляду моралі [4, с. 332], говорить про «слабкі» та «сильні» (вже як певний синонім юридичних) моральні права. І в такий спосіб наражається на справедливую критику свої опонентів, до яких належить не лише Ю. Габермас. Сутністю цієї критики є теза про те, що навіть справедливе демократичне суспільство легітимується як таке не лише моральними міркуваннями. Воно потребує інших способів своєї легітимації. Як зазначає, наприклад, Г. Ломанн, «висунута з моральної точки зору вимога, згідно з якою чинне право є легітимним лише тоді, коли воно задовольняє моральним домаганням, на чому спиняється Тугендгат, є, отже, сама легітимною, необхідною, але аж ніяк не достатньою підставою для оцінювання права. Натомість саме право спроможне виступити підґрунтям для визнання інших положень як лише моральних на принципово легітимних засадах. Саме ця перевага права над мораллю дає змогу припустити, що базоване на праві врегулювання відносин між позитивними та негативними обов'язками може розв'язати наведену проблему краще, ніж у спосіб, запропонований Тугендгатом, тобто суто на моральних засадах» [5, с. 66].

Започаткована Габермасом дискурсивна концепція справедливості ґрунтується на двох тезах: по-перше, на тому, що універсальності етичних норм та цінностей притаманний і когнітивний сенс (вони схожі на універсальність істинних суджень), та, по-друге, на запереченні монологізму – обмін аргументами для досягнення справедливого, неупередженого рішення мусить бути не гіпотетичним, уявним, а реальним. Тугендгат, дотримуючись принципу універсалізації як визнання тієї чи іншої норми справедливою чи виправданою (якщо вона є такою для всіх тих, кого вона стосується, як зауважує Габермас) відмовляється від когнітивних припущень етики дискурсу та її заперечень проти монологізму. Габермас також вважає, що обмеження суспільної комунікації тоді є не-

справедливим, коли воно не лише декриптивно, а й нормативно постає як порушення права людини на виправдання. Теоретичною спробою такого виправдання є запропонований Габермасом та Апелем проект етики дискурсу. Тугендгат, так само, як і Габермас, і Гьофе, вважає, що філософія справедливості, як практична філософія загалом, має діяти терапевтично і проти несправедливостей індивідуального та соціального буття використовувати цілющу здатність рефлексії до віднайдення умов справедливо-го розв'язання конфліктних ситуацій. До того ж Тугендгат, більшою мірою за Габермаса, усвідомлює брак солідарності в контрактуалізмі, через властиве останньому обґрунтування принципів справедливості через інтереси людей. Він знов і знов актуалізує наріжну для сучасної практичної філософії проблему: чому члени окремої спільноти, долаючи свої окремі, певні ціннісні орієнтації *«повинні* переходити до абсолютно симетричних і відкритих для всіх стосунків визнання, які притаманні егалітарному універсалізму?» [6, с. 61]. Пропонуючи свій, хоча й досить абстрактний, механізм зв'язку справедливості та солідарності, Габермас спирається на визначення моральної свідомості як такої, що формується в моральній спільноті. Зasadничою для нього стає також теза (про яку іноді забувають комунітаристи) – в кожній окремій спільноті є витoki, корені спільноти моральної. Вона є співзвучною розумінню моралі, моральної спільноти Тугендгатом, за яким ціннісні орієнтації мають свої витoki в морально конституюваній спільноті, а перехід від стану доморального до стану морального є вкоріненим в ідентичності та самосвідомості суб'єкта певної моральної спільноти. Сперечаючись з теоретиками теорії суспільної угоди, Тугендгат постулює змістове тлумачення моральної спільноти з певним, конкретним розумінням добра та зла, моральних присудів та правил.

Продовжуючи тезу І. Канта та Д. Г'юма про те, що саме мораль компенсує відсутність у людей чуття симпатії та співчуття, Тугендгат наголошує на тлумаченні моралі, що ґрунтується не на симпатії чи любові (якщо пригадати класифікацію А. Гонета), а на *взаємній повазі*. Саме остання може стати на перешкоді не лише агресивній, а й байдужій, егоїстичній людській поведінці і трансформуватися в засаду як солідарності і співробітництва, так і справедливості. До того ж повага та основане на ній чуття справедливості виходять за межі емпіричних міжособових взаємин і набирають універсального виміру.

Габермас, характеризуючи труднощі пояснення зобов'язувальної сили моральних норм, зауважує, що «наскільки важким є прямий шлях від моральних почуттів симпатії та неприязні до цілераціонального обґрунтування обов'язків, настільки ж нелегкий і зворотний – від контракталістського обґрунтування нормативного порядку до почуттів інтерналізованого несхвалення» [6, с. 27]. Тугендгат спирається на розуміння моралі як способу регулювання особистих та соціальних взаємин індивідів. Виокремлюючи моральну свідомість та моральне чуття, він зауважує, що моральна свідомість є втіленням легітимних інтерсуб'єктивних вимог, а відчуття сорому, провини є, так би мовити, показником нашої моральної ненадійності. А на взаємному визнанні та повазі до гідності іншої людини ґрунтується не лише мораль, а й справедливість.

Навіть короткий огляд морально-егалітарного тлумачення справедливості дає можливість стверджувати, що адекватний сьогоденню її образ можливий лише в контексті проблеми рівності, яка є сутністю справедливості. Таке тлумачення властиве вже ідеї справедливості Аристотеля, який, як відомо, вирізняє два типи справедливості: рестрибутивну – на засадах простої рівності («кожному – рівну частку») та дистрибутивну – на засадах складної рівності, яка втілена в принципі – «кожному своє». І це тлумачення можна розширити й далі. Але відомий німецький професор політичної філософії Штефан Госепат йде далі в означеній традиції розуміння справедливості. Він мусить йти далі в своєму проекті, образі справедливості. Адже насправді, рівність та справедливість настільки тісно пов'язані між собою, що справедливість частіше за все асоціюється з рівністю, і навпаки, несправедливість – з нерівністю. Проте пильніший погляд на проблему спростовує цю позірну простоту і багато випадків нерівності видають нам цілком справедливими.

Розуміння запропонованої Госепатом концепції справедливості є передусім принципово важливим для його філософії прав людини. Основна теза обґрунтування Госепатом соціальних прав людини базована, як ми вже зазначали, на принципі соціальної розподільної справедливості. Таким чином, лише на засадах так витлумаченої справедливості, яка спирається не на автономію чи потреби, а на моральний принцип, можна не лише обґрунтувати права людини, а й зрозуміти сутність теорії

справедливості Ш. Госепата, детально викладеної ним у праці «Рівна справедливість».

Для цього варто передусім показати, як принцип справедливого розподілу впливає з моралі рівної поваги. Тож якщо ми, наголошує Госепат, спираючись передусім на твори Р. Дворкіна, Е. Тугендгата та Р. Форста, «визнаємо мораль рівної поваги, то ми морально зобов'язані поводитися з людьми як автономними та рівними особами, тобто з рівною увагою та повагою» [7, с. 173]. Уже з цієї рівної поваги та принципу взаємного виправдання можна вивести алгоритм однакового ставлення до різних людей. Останні, як наголошував і Е. Тугендгат, незважаючи на відмінності, мають зустрічати однакове до себе ставлення. Це й впливає на тлумачення політичної справедливості. Вона базується на моральному принципі рівного розподілу всіх тих благ, що підпадають під її регулювання, бо нерівний їх розподіл має бути об'єктивно виправданим. Таким чином, ця презумпція рівності, або принцип симетрії Тугендгата, які допомагають досягти конкретних результатів, засадничена в моралі однакової поваги та у вимозі постійного врахування інтересів кожної людини. Так само, як і в Тугендгата, особливо в його творі «Рівність та універсальність у моралі», у філософії справедливості Госепата центральною є теза про те, що рівний розподіл є легітимним, справедливим насамперед за відсутності будь-яких підстав для нерівного розподілу.

Для Госепата презумпція рівності стала також можливістю зробити наступний крок – вибудувати переконливу теорію розподільної справедливості, яка допоможе з'ясувати, що і ким розподіляється та на яких засадах. У спробі обґрунтування соціальних прав людини ми маємо лише загальні риси цієї теорії. Як і Ролз, Госепат визнає, що розподільна справедливість спрямована лише на блага, створені чесною спільною працею, бо тоді кожен має на них рівні права.

Проте тут виникає проблема, означена, зокрема, Е. Тугендгатом та М. Нусбаум в їхній критиці теорії суспільної угоди як засади визнання принципів розподілу суспільних благ. Йдеться про початкову обмеженість кількості суб'єктів розподілу – відсутність права на свою частку в розподілі суспільних благ тих, хто не спроможний бути повноправним суб'єктом кооперації у створенні цих благ (інваліди, немічні, діти і т.п.). Як же уникнути означеної суперечності між обмеженими можливостями соціальної розподільної справедливості та її опертя на універсальну мораль однакової поваги та принцип рівного розподілу? По-перше, варто

виокремити основні категорії благ, що розподіляються. Йдеться про громадянські свободи, можливість участі в політичній діяльності, соціальні позиції та шанси, економічну вигоду [7, с. 176]. Гозепат, аналізуючи та класифікуючи важливі підстави для виправдання нерівного розподілу, окреслює осердя аргументації на користь соціальної справедливості: «нерівний розподіл є чесним за умов заробленості та заслуженості отриманого, тобто – відповідності рішенням та вчинкам його учасників; нечесними є переваги та кривди, вкорінені у свавільних та незаслужених відмінностях в соціальному становищі та природному придбанні» [7, с. 177]. Означена інтуїція зтеоретизована і в роздумах Ролза та Дворкіна, які також намагаються не лише право на розподіл благ, а й право та обов'язок на їх створення. І далі, пов'язуючи принцип соціальної справедливості з правами людини, Гозепат наполягає на органічному зв'язку моральних правових вимог з вимогами справедливості через вище згаданий взаємний людський обов'язок до встановлення справедливих відносин та справедливих принципів розподілу не лише статків, а й нестатків. Окремо потрібно обговорювати проблему взаємин соціальної справедливості та прав людини, адже останні ми, скоріше за все, розуміємо як особливі, засадничі права, а не як справедливість загалом, що насправді мало б стати предметом окремого дослідження.

Важливою особливістю Гозепатового дискурсу справедливості є також чітке формулювання основних підходів до її розуміння, властивих новітній німецькій філософії, які можна охарактеризувати як набуття справедливості нового соціокультурного виміру та перетворення людини з об'єкта на суб'єкт справедливості. Йдеться, по-перше, про конституючий сенс права на однакову повагу людей одного до одного, тобто про розроблений Е.Тугендгатом моральний «примус» рівної та універсальної поваги, якому ми всі без винятку мусимо підпорядковуватися. По-друге – про запроцатовану Райнером Форстом у «Контекстах справедливості» та завершену в його одній із останніх праць «Право на виправдання. Складові конструктивістської теорії моралі» тезу про справедливість як загальну та фундаментальну претензію кожної людини, тобто її «право на виправдання чи на моральне право опротестувати певні норми, дії та відповідальні домагання, претезії, якщо вона не матиме проти цього ніяких інших переконливих підстав» [7, с. 150].

Сам же Гозепат постулює, як зазначалося вище, універсалістську мораль, з її визнанням кожного з нас рівною та автономною особистістю, в якості засади прав людини. Виокремлюючи в якості основних, хоча й протилежних, стратегій обґрунтування соціальних прав людини свободу, потреби та рівний розподіл, Гозепат наголошує на вкоріненості цих стратегій в різних інтерпретаціях автономії людини та її буття загалом. А «право на якомога більший суб'єктивний вільний простір не має сенсу без дистрибутивної рівності» [2, с. 143].

Зауважимо, що в історії філософсько-етичної думки розуміння рівності людей як рівності їхньої гідності та прагнення до щастя, а також розуміння основних потреб було доповнене кантівською традицією з властивою їй ідеєю рівності з точки зору трансцендентальної раціональності та притаманною їй вимогою ставитися до інших людей, та й до самого себе, лише як до мети і ніколи – як до засобу. Йдеться про визнання за кожною розумною істотою права потенційного морального законодавця. Найтиповішим раціональним обґрунтуванням однакового ставлення до індивідів у сучасній філософії є аргументація Дж. Ролза та неоаристотеліків, наприклад, М. Нусбаум. Головне в її концепції – ідея рівної, однакової гідності людей, тоді як Ролз апелює до властивого всім людям чуття справедливості: на рівну справедливість заслуговують моральні особи – «спроможність бути моральною особистістю є достатньою умовою для права на рівну справедливість» [8, с. 783].

Проте головне спрямування роздумів Гозепата – його обґрунтування взаємозв'язку рівності та справедливості, яке, звісно, не може бути обмежене «Никомаховою етикою» Аристотеля. Попри те, що від часів античності рівність є конститууючою ознакою справедливості, ця домінантна ідея цінності, значущості рівності для теорії справедливості потребує подальшого обґрунтування. Своє бачення Гозепат формулює в контексті вже сучасних проблем: якщо справедливості належить чільне місце серед інших моральних та соціальних цінностей, то як бути з рівністю, де її місце? Завдяки Гозепату одним із завдань сучасної теорії справедливості стає прагнення окреслити понятійний та нормативний зв'язок ідей справедливості та рівності та по-новому розглянути стару проблему – нормативної цінності рівності в теорії справедливості. Йдеться про пошуки відповіді на філософське запитання: за яких умов вимога однакового поводження з людьми чи надання їм за рівних умов рівних благ стає вимогою справедливості? А також про спробу доводити тези

про те, що справедливість – це не просто моральна цінність, яка існує поруч з іншими цінностями, такими як свобода, спільнота чи моральні взаємини, а масштаб, яким вимірюються інші цінності та основні складові нашого буття. Іншими словами, Гозепат не лише стверджує, а й доводить існування понятійного зв'язку рівності та справедливості. Адже, на його думку, для цілісного та повного розгляду поняття справедливості необхідними є принципи формальної та пропорційної рівності, а остання є необхідною умовою справедливості.

Вже побіжний погляд на історію соціальної думки показує постулювання в ній істотного зв'язку справедливості та рівності. То в чому ж тоді полягає проблема? Сумнів у неоднозначності таких взаємин породжується випадками, коли справедливою стає вимога неоднакового поводження з людьми. Виходячи з цього, критики концепції рівноправної справедливості вважають, що не може існувати ніяких однакових претензій та прав для всіх людей. Через це вже Аристотель говорить про «пропорційну справедливість», за якою нерівні претензії також мусять вдовольнятися справедливо. Окремого розгляду потребує й критика егалітаризму з точки зору проблеми антропології справедливості, зокрема взаємозв'язку справедливості та заздності. У сучасних дебатах ідеться передусім про відповіді на таке питання: чому рівність є політично-моральною цінністю та чи справедливість загалом мусить бути інтерпретована як рівність? Якщо про особливе місце («моральне місце», за висловом Гозепата) в основних суспільних структурах вже багато сказано, то потрібно зробити наступний крок – оприятити не лише взаємозв'язок рівності та справедливості, а й роль першої в розмаїтих дискурсах останньої. Спираючись на постульований не лише ним принцип презумпції рівності, а також на принцип моральної рівності та відповідальності, Гозепат вже у вступі наголошує, що перший та останній із зазначених «є нормативним осердям егалітаристського, рівноправного розуміння справедливості, а впливають вони, обґрунтовуються принципом моральної рівності» [9, с. 13].

Попередньо уточнюючи завдання політичної філософії, яке полягає в тому, щоб у межах публічної культури демократичного суспільства «відкрити, сформулювати та висловити за допомогою понять теорії справедливості глибинні засади можливої згоди, яка сподівано втілиться в здоровому глузді» [9, с. 19], Гозепат використовує поняття «рефлексивної

рівноваги». Ролз, як відомо, потребу в останньому та його сутність описує так: справедливість як чесність спирається на те, що кожна розважлива та доросла особа «розвиває в собі, за нормальних соціальних обставин, якесь чуття справедливості» [10, с. 78]. Гозепат переформулює його твердження на свій лад. Основне для нього – доведення ідеї взаємозв'язку рівності та справедливості. І робить він це за допомогою двох основних тез, не лише стверджуючи, а й доводячи існування понятійного зв'язку рівності та справедливості. Адже, на його думку, для цілісного та повного розгляду поняття справедливості необхідними є принципи формальної та пропорційної рівності. І саме рівність є неодмінною умовою не лише справедливості, а й свободи. Адже «право на рівні суб'єктивні свободи слід виводити з індивідуальної автономії як основи взаємоповаги» [2, с. 142]. Більше того, свобода, навіть у ліберальному соціальному проєкті, набуває свого справжнього сенсу лише в сув'язі зі справедливістю: «цінність свободи має бути приблизно рівною для всіх громадян і громадянок з огляду на справедливість і незалежно від їхнього соціального та економічного становища» [2, с. 144]. Якщо ж зважати на взаємозв'язок права на життя та тілесну недоторканість зі свободою, то мислитель послідовно розвиває тезу Е. Тугендгата і Р. Форста про право людини на рівну повагу в річизні обґрунтування прав людини. Він особливо наголошує на тому, що права людини, не дані нам від природи, Бога чи моралі, вони мають соціальний, інтерсуб'єктивний характер. А «права на безпеку та засоби існування не є безпосередньо похідними від свободи. Ці права є фундаментальнішими, ніж будь-яке право на свободу. Фундаментальнішими, оскільки їх здійснення є необхідною умовою для використання свобод взагалі» [2, с. 145].

Особливістю підходу Гозепата та його заслугою є обґрунтування первісної природи, цінності справедливості, її переваги над іншими моральними та соціальними цінностями. І це принципово важливо, якщо витлумачувати справедливість як екзистенціал людського буття, замість турботи. А прагнення до справедливості – це і є прагнення до визнання і до самореалізації як формальні, інтерсуб'єктивні засади творення ідентичності. І теорія справедливості має сприймати теорію визнання як глибоке, проте часткове, зображення особистості. І не випадково розуміння Гозепатом моралі як певного цілого охоплює, разом зі справедливістю, й «інше справедливості», проте справедливість має переваги перед її моральними суперницями – етикою турботи та визнання. Адже вона є не

просто однією з багатьох моральних цінностей, таких як свобода, спільнота, особисті взаємини, а й їх мірою. Отже, і теорія визнання, і етика турботи, і теорія справедливості не конкурують між собою, а належать до різних вимірів.

Гозепат акцентує на відмінності між турботою і справедливістю: якщо справедливість наполягає на вченні про моральні засади, турбота вимагає розвитку моральних диспозицій. Друга (що вписується в постмодерний дискурс) відмінність стосується форми морального мислення: з погляду справедливості проблеми мають вирішуватися за допомогою моральних принципів, турбота проявляється в кожному окремому випадку. І третя відмінність стосується моральної орієнтації: справедливість орієнтується на правильне і чесне, а турбота – на відповідальність і особисті взаємини.

Підсумком роздумів сучасних філософів про гідність людей у справедливому суспільстві може бути теза: саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування визнання із завузького поля міжособистого спілкування та індивідуального буття на формування нового, що ґрунтується на людській гідності та чесності, розуміння соціальної справедливості. Адже без почуття власної гідності людина не стає повноцінною та успішною особистістю, спроможною поважати інших людей, визнавати їх цінність та особливості. І навпаки – поважаючи інших людей, ми зможемо поважати й себе та саме на цьому шляху подолати такий небезпечний для нас і для оточуючих розкол нашого внутрішнього світу.

Таким чином, Ш. Гозепат, постулюючи розподільну концепцію соціальної справедливості, залишає поза увагою того, *хто* розподіляє блага. Такий, зорієнтований на розподілі суспільних благ, погляд (докладніше – [11]) залишає поза увагою ту обставину, що несправедливість, приниження та злидні є насамперед наслідком економічної та політичної експлуатації, економічних та політичних зловживань. Адже перше питання справедливості – це питання влади, питання про витoki несправедливих соціальних відносин. А гідність людини порушується тоді, коли людина лише отримує свою, призначену зверху, частку справедливості, а не самостійно творить її, як і своє буття загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текучая современность. СПб., 2004. 240 с.
2. Госепат Ш. До обґрунтування соціальних прав людини // Філософія прав людини. К., 2008. С. 129–162.
3. Tugendhat E. Das Problem einer autonomen Moral // Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen. München, 2006. S. 13–31.
4. Tugendhat E. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993. 399 S.
5. Ломанн Г. Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. К., 2008. С. 59–86.
6. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 416 с.
7. Gosepath S. Zu Begründungen sozialer Menschenrechte // Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt am Main, 1998. S. 146–188.
8. Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. Лібералізм, антологія. К., 2009. С. 779–801.
9. Gosepath S. Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus. Frankfurt am Main, 2004. 508 S.
10. Ролз Дж. Теорія справедливості. К., 2001. 822 с.
11. Ситніченко Л. Трансформація філософії справедливості: від принципів справедливості до її основного питання // Мультиверсум. Філософський альманах. Вип. 9–10 (157–158). К., 2016. С. 44–58.

REFERENCES

- Bauman, Z. (2004). Flowing modernity. St. Petersburg. [In Russian].
- Gossepat, Sh. (2008). To the justification of social human rights. *Philosophy of human rights*. Kyiv, 129-162. [In Ukrainian].
- Tugendhat, E. (2006). Das Problem einer autonomen Moral. *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München, 13-31.
- Tugendhat, E. (1993). Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1993.
- Lohmann, G. (2008). Human rights between morality and law. *Philosophy of human rights*. Kyiv, 59-86. [In Ukrainian].
- Habermas, Y. (2006). Attracting another. *Studies in Political Theory*. Lviv. [In Ukrainian].
- Gosepath, S. (1998). Zu Begründungen sozialer Menschenrechte. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main, 146-188.

Rawls, J. (2009). *Justice as honesty: political, not metaphysical. Liberalism, an anthology*. Kyiv, 779-801. [In Ukrainian].

Gosepath, S. (2004). *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main.

Rawls, J. (2001). *The theory of justice*. Kyiv, 2001. [In Ukrainian].

Sitnichenko, L. (2016). Transformation of the philosophy of justice: from the principles of justice to its main issue. *Mul'tyverusm. Filosofs'kyi al'manakh (Multiversum. Philosophical almanac)*. No.9–10(157-158). Kyiv, 44-58. [In Ukrainian].

Ludmila Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.)

H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

Kyiv, Ukraine, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

The foundations and principles of the political anthropology of Stefan Gosepath.

Abstract

The author of the article claims that the search for the principles of just equipollent division highlights the question of the special role of equality and its boundaries in the field of justice, which became the subject of special attention of the famous German philosopher S. Gosepath. The analysis of the basic features and principles of its political anthropology suggests that the comprehension of justice, as an important basis of morality and law, Gosepath begins with the study of the problem of human dignity and the possibility of reasoning of social human rights with the help of the principle of the equal social distribution. The article also highlights the meaning of Gosepath's interpretation, within the limits of his philosophical concept of social justice, human independence, and it is proved that the principle of equal distribution of public goods proposed by him follows from the principle of equal respect. In the specified context, it is emphasized the importance of supporting the political anthropology and philosophy of Gosepath on the works of Y. Harbermas, R. Dworkin, E. Tugendhat, R. Forst, who consistently unfold the principles of equal respect to human dignity. The reflection of modern philosophers on the dignity of people in a just society can be summed up by the thesis that it is the people who own dignity that can become not only objects but also subjects of justice, ie citi-

zens. After all, without a sense of dignity, one does not become a complete and successful person, capable of respecting other people, recognizing their values and characteristics. The article concludes that Gosepath by underling the distributive concept of social justice ignores the first issue of justice, which is the issue of the origins of unfair social relations. After all, human dignity is violated when a person only receives his, above appointed part of justice, and not creates it independently.

Key words: justice, social justice, distributive justice, human rights, political anthropology, dignity.

Людмила Ситниченко

кандидат философских наук,

Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины

г. Киев, Украина, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

Основы и принципы политической антропологии Стефана Госепата

Аннотация

Автор статьи исходит из того, что именно поиски основ справедливого равного распределения актуализирует вопрос об особой роли равенства и его границы в области справедливости, которые и стали предметом особого внимания известного немецкого философа С.Госепата. Анализ основных принципов его политической антропологии свидетельствует о том, что осмысление справедливости как основы морали и права Госепат начинает с исследования проблемы человеческого достоинства и возможности обоснования социальных прав человека с помощью принципа справедливости социального распределения. В статье выделены также смысл толкования Госепатом, в пределах его философского концепта социальной справедливости, человеческой автономии и доказано, что предложенный им принцип справедливого распределения общественных благ следует из морали равного уважения. В статье делается вывод о том, что Госепат, постулируя распределительную концепцию социальной справедливости, не учитывает первый вопрос справедливости - вопрос об истоках несправедливых социальных отношений. Ведь достоинство человека нарушается тогда, когда человек только получает свою, предназначенную сверху, долю справедливости, а не самостоятельно творит ее.

Ключевые слова: справедливость, распределительная справедливость, права человека, политическая антропология, достоинство