
*Л.А. Ситніченко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

ДИСКУРСИВНА КОНЦЕПЦІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ Ю.ГАБЕРМАСА

Те почесне місце, яке й до сьогодні належить Ю.Габермасу на обширах не лише німецької, але й світової філософії, актуалізує та виправдовує уважне вивчення різноманітних аспектів його творчості. Особливе місце в доробку мислителя належить проблемі справедливості. Його увага до неї, створення ним свого варіанту теорії справедливості зумовлені насамперед захопленням “Теорією справедливості” Дж.Ролза, викладеними в ній інтенціями та вважає правильними його сутнісні результати [1, 79]. А головну роль відіграла налаштованість всієї соціальної, політичної філософії Габермаса на витлумачення саме принципу справедливості як засадничого в подоланні “методичного соліпсизму”, обґрунтування етичних норм та прав людини, з’ясування механізмів та шляхів створення світової громадськості.

Попри значну увагу вітчизняних дослідників до творчості Ю.Габермаса (Н.Бусової, А.Дахнія, Р.Зимовця, А.моленка, О.Соболь, М.Тура та інших), розуміння ним саме проблеми справедливості (на відміну від сучасних західних досліджень) ще не стали предметом окремого аналізу. А відповідь філософа на питання про те, яким чином мусить бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб, а також осягнення, теоретичне з’ясування механізмів взаємозв’язку морального універсалізму та плюралістичної етики є, поза усяким сумнівом, актуальною і для наших вітчизняних реалій. Особливе значення на сьогодні має акцентування уваги не лише на співвідношенні універсальних цінностей та партикулярних інтересів, але й на потребі в адекватній регуляції, на взаємовідношенні розмаїтих способів життя та інтересів, тобто на тому, що його цинічно ігнорувала постсоціалістична соціальна практика та сором’язливо не помічала посттоталітарна соціальна філософія. Адекватна ж сьогоднішній теорії справедливості мусить нас аргументовано та переконливо навчати передусім того, що навіть “заради морального універсалізму не можна робити винятком нікого – чи це позбавлені привілей класи, нації, які пригнічуються, чи покріпачені домашньою працею жінки або ж маргіналізовані меншини. Той, хто заради універсалізму виключає Іншого, хто лишається чужим для Інших, зраджує саму ідею універсалізму” [2, 27]. Тож чи можна впоратися з цими проблемами за допомогою стратегії справедливості дискурсивної етики? У чому полягає евристичний сенс її принципів та їх методологічне обмеження? Чи не краще задіяти в розгляді означених проблем не лише концепції вже відомих нашому філософському загалу Ч.Тейлора, П.Рікера, Б.Вальденфельса, О.Гюфе, але й праці таких впливових європейських філософів, як Е.Тугендгат, В.Керстінг, А.Гонет, до аргументів яких з належною повагою ставиться і сам Габермас?

Перш ніж спробувати всебічно реконструювати та проаналізувати роздуми Габермаса з проблеми справедливості в останніх його працях, зазначимо, що вони мають певну історію та розмаїті аспекти.

Передусім ідея справедливості пов’язується ним з ідеєю ідеальної комунікації, в якій, як він зазначає, спілкування не спотворюється не лише зовнішнім, але й внутрішнім (цій самій комунікації притаманним) примусом, а конституюється силою кращого аргументу.

Щоб збагнути сутнісний взаємозв’язок “ідеальної комунікативної спільноти”, якій властивий симетричний, справедливий розподіл шансів для досягнення істинного взаєморозуміння, а також ідеї про можливість подолання несправедливого володарювання за допомогою універсального консенсусу, розглянемо засадничі принципи теорії комунікації та дискурсивної стратегії справедливості. Ця теорія має на меті, як наголошує Габермас, “уможливити домовленість чи порозуміння такого характеру, щоб відповідні результати задовольняли нашу інтуїцію однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного” [1, 121].

Не вдаючись до розгляду способів та можливості дискурсивно-етичної процедури (адже йдеться про формальну теорію справедливості) належного втілення наших субстанціональних моральних інтуїцій, зазначимо, що постійне прагнення Габермаса до розбудови інтерсуб’єктивного варіанту сучасної фундаментальної політичної філософії ґрунтується на бажанні теоретично протидіяти перетворенню спілкування (з усіма досить відомими наслідками цього процесу) на об’єкт управління чи на товар, маніпулюванню думками та поведінкою людей через засоби масової комунікації. Адже, наголошує Ю.Габермас, коли суспільні комунікативні структури перебувають під владою засобів масової інформації, поглинаються ними, це неминуче призводить до формування фрагментарної та некритичної повсякденної свідомості, домінування “спотвореної комунікації”, яка і є ядром людського відчуження. Властиве спотвореній комунікації, воно, відчуження, вважає Габермас, не обмежується окремими сферами людського буття, а набуває фундаментального характеру. Це його найрадикальніша форма, яка панує над тією сферою, де людина зустрічає і розуміє іншу людину, де вона вперше може стати самою собою, – над сферою мови.

Причину виникнення і функціонування цієї форми спілкування Габермас убачає в тому, що міжособистісне спілкування під тиском сцієнтистської свідомості спрямовується, будується за

внутрішньою схемою не характерної для нього монологічної моделі інструментальної дії. Більше того, він упевнений, що нині не просто відбуваються плутанина, змішування цих принципово різних способів діяльності. Влада науки й техніки хибним чином поширюється на все суспільне життя, на всі форми спілкування між людьми, структуруючи їх за своєю внутрішньою схемою. Відтак все суспільство пристосовується до цілераціональної діяльності.

У “соціокультурній сфері” найяскравішим утіленням нашої наївної віри в науку й техніку, побудовані за принципом інструментального (монологічного) панування над природою і над людиною, є, на думку Габермаса, саме засоби масової комунікації. Саме вони сприяють поступовому перетворенню “культурно-критичної публічності” на “культурно-споживчу”, формуванню в суспільстві “покірливого конформізму”. Наявне в засобах масової комунікації “спотворене”, “несправжнє”, “монологічне” спілкування (у формі повідомлень, реклами, розважальних програм) позбавляє людину можливості, та й необхідності, “справжнього”, “діалогічного” спілкування, яке дає змогу мислити, ставити запитання, утверджувати свою точку зору. Перенесення в комунікативну сферу монологічних моделей інструментальної дії загрожує особі втратою її ідентичності. До цього долучається також і та важлива обставина, що в сучасних умовах, на думку Габермаса, традиційні цінності втрачають своє інтерсуб’єктивне значення та здатність бути підґрунтям для узгодженої комунікації.

Повернення людини до своєї ідентичності, до втраченого зв’язку з іншими людьми має за передумову відновлення “вільної від панування комунікації” як принципово нової форми людських відносин. Це відновлення і досягнення “справжнього спілкування” вможливується у процесі звільнення від вад сциентистської ідеології шляхом її послідовної критики і здійснення “загального практичного дискурсу”.

Чому дискурс, який забезпечує консенсус і є одним із головних понять філософії комунікації Габермаса, є таким істотним саме для тлумачення проблеми справедливості? Це зумовлено насамперед тим, що консенсус досягається завдяки принципу універсалізації або ж неупередженості та справедливості. Лише з огляду на це можна адекватно зрозуміти захоплене витлумачення філософом теорії справедливості Ролза: саме ті суспільні регулювання можуть бути визнані справедливими, котрі уособлюють всезагальне розуміння і визначають процедуру перевірки окремих дій, суджень, норм.

Особлива роль дискурсу у відновленні “вільної від панування комунікації” зумовлює необхідність його всебічного визначення. Габермас підкреслює, що “ми можемо розрізнити принаймні дві форми комунікації (або “мови”): комунікативну дію (взаємодію), з одного боку, та дискурс – з іншого. У межах першої значення та смисли сприймаються наївно, некритично з метою обміну інформацією (потрібним для дій досвідом); що ж до дискурсу, то в його межах темають проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається” [3, 115]. У дискурсах допустими лише логічно достеменні мовні висловлювання, а вчинки і настрої, хоча й супроводжують дискурс, все ж не є його складовими частинами. Саме в дискурсах, перетворюючи тлумачення на інтерпретацію, твердження на припущення, пояснення на теоретичне пояснення, ми намагаємося розв’язати наше головне завдання: “відновити згоду, що прихована у комунікативних діях, але стала проблематичною: в цьому сенсі я кажу про дискурсивне взаєморозуміння” [там само], яке вже сприяє дискурсивно обґрунтованій згоді.

Щоб розв’язати поставлене завдання, продовжує далі Габермас, та уникнути порушення повсякденно-мовного спілкування, суб’єкти останнього мають виконувати такі головні правила: по-перше – інтенціонально повідомляти і, відповідно, розуміти прагматичний смисл міжособистісних стосунків, що можуть вербалізуватися в мовних актах; по-друге – інтенціонально повідомляти і, відповідно, розуміти смисл об’єктивованих у реченнях змістів висловлювань; по-третє – не піддавати сумніву претензії на значущість тих думок, що перебувають у процесі комунікації; по-четверте – визнавати претензії на значущість тих норм, що виникають залежно від обставин. Габермас також вважає, що досягнення взаєморозуміння в дискурсі зумовлене і певним інтуїтивним очікуванням, що має досить складну структуру. Та все ж місце і час дискурсу, соціальний стан і психологічні особливості його учасників, на думку автора, аж ніяк не стосуються саме досягнення головної мети – взаєморозуміння і згоди. Габермас, як відомо, вирізняє п’ять головних типів дискурсу:

а) засіб комунікативної дії (наприклад, розмова з метою інформації і навчання або заздалегідь організований диспут);

б) комунікативна дія, котра лише позірно набирає форми дискурсу (всі форми ідеологічного виправдання);

в) терапевтичний дискурс, де створення умов для нього править за підґрунтя саморефлексії (психоаналітична розмова між лікарем та пацієнтом);

г) нормальний дискурс, який слугує обґрунтуванню проблематичних претензій на значення (наприклад, наукова дискусія);

д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість дискурсу як засобу для інформації та інструкцій, модель вільної семінарської дискусії – за Гумбольдтом) [3, 121].

Задля ведення дискурсу і досягнення взаєморозуміння між його учасниками не можна обмежуватися ані зазначеними необхідними для цього умовами, ані інтуїтивними очікуваннями.

Суб’єкти дискурсу повинні оволодіти “комунікативною компетенцією”, або “універсальною прагматикою”, як передумовою самої можливості встановлення взаєморозуміння за допомогою застосування універсалій, що конституують ситуацію діалогу. Під “комунікативною компетенцією” Габермас розуміє здатність провадити дискурс, у процесі якого досягаються згода

та взаєморозуміння між учасниками дискурсу. Теорію “комунікативної компетенції” він ще називає “універсальною прагматикою”, маючи на увазі прагматику як розділ семіотики, що вивчає знакові системи у їх відношенні до тих, хто їх застосовує.

Саме ці універсалії надають кожному бажаючому можливість брати участь у дискурсі: “якщо ми впорядкуємо тепер мовні акти у запропонованому вигляді – як комунікативні, констативні, репрезентативні й регулятивні, то з’ясується, що саме вони є достатнім конструктивним засобом для окреслення ідеальної мовленнєвої ситуації” [3, 122]. Її незаперечною перевагою є те, що, виступаючи як дещо цілісне і будучи визначуваною особистими якостями тих, хто бере у ній участь, їхнім умінням користуватися “прагматичними універсаліями”, така ситуація виключає систематичне спотворення комунікації. Структура комунікації як така, пояснює свою думку Габермас, тоді і тільки тоді не стає асиметричною, тобто несправедливою, коли для всіх можливих її учасників існує симетричний розподіл шансів узяти участь у розмові.

Зазначимо, що в початковому його викладі та застосуванні (що неодноразово наголошував і сам Габермас, зокрема в “Етиці дискурсу: зауваги до програми обґрунтування”) принцип дискурсу є принципом неупередженого обґрунтування як моральних, так і правових норм. А в річці “конверсії” критичної теорії загалом і її габермасівського варіанту зокрема, появи в її межах (йдеться передусім про “Фактичність та значущість”) власне філософії держави та права Габермас дещо зміщує акценти свого філософування. Місце переважно негативного (про яке вже йшлося і яке досить уважно розглянуте в нашій літературі) поняття панування, владарювання як відчуження заступається його конструктивним тлумаченням у вигляді всебічного розгляду, застосування принципу дискурсу до обґрунтування не лише загальнолюдської значущості моральних норм, але й легітимності правових норм.

Спіраючись на тезу про те, що кожна значуща норма мусить відповідати умовам, за яких наслідки її універсального застосування мають бути добровільно прийняті всіма учасниками її обговорення, Ю.Габермас знову і знову повертається до з’ясування (зокрема, в його першій московській лекції “Про прагматичне, етичне і моральне вживання (радіше “застосування”. – *Л.С.*) практичного розуму”) сутності морального принципу універсалізації. Адже саме мораль міцно пов’язана з неупередженістю та справедливістю як засадами золотого правила моральності. “Питання про те, що я повинен робити, знову змінює свій сенс, коли мої дії починають зачіпати інтереси інших людей, що неминуче призводить до конфліктів, котрі мусять бути розв’язані неупереджено, тобто з моральної точки зору” [2, 13]. Викладаючи та всебічно обґрунтовуючи цей принцип, Ю.Габермас, на відміну від комунітаристів (у суперечках з якими і викристалізуються нові виміри проблеми справедливості), не лише вважає його загальним та необхідним, але й уточнює його сенс в аспекті проблеми справедливості: імперативна значущість моральних заповідей не залежить від прагматичних чи етичних (прагнення до хорошого, вдалого життя) міркувань. Чинити, діяти неупередженим, моральним чином – означає діяти справедливо, що й є нашим людським обов’язком.

Ю.Габермас окреслює плідну в подальшому розвитку своєї політичної філософії необхідність переходу від етико-екзистенційних дискурсів (де розум і воля людини не лише взаємовизначають одне одного, але й включені в конкретний контекст, який сам стає темою дискурсу) до етико-політичних, пов’язаних з необхідністю оприятити спільні не лише для окремої, але й усіх спільног, властиві тому чи іншому суспільству цінності та ідеали. Обґрунтування легітимності останніх атрибутивно пов’язане з проблемою справедливості, відповідь на запитання про те, що ми повинні робити, набуває морального сенсу. А учасники етико-політичного дискурсу, з одного боку, не полишають межі дискурсу морального, але, як його учасники, виходять за межі горизонту життєвого світу конкретної політичної спільноти і перебирають на себе позицію учасників необмеженої комунікативної спільноти; а з іншого – захищають свободу здійснення автентичності людського буття та розвитку партикулярних життєвих форм, обґрунтовують особливий універсалізм – універсалізм однакової поваги та солідарності з кожним окремим індивідом. Обґрунтуванням і додатковим поясненням цієї засадничої для дискурсивної стратегії справедливості настанови є те, що саме орієнтація на справедливість (яку ми, як люди, винні одне одному) потребує, на думку Ю.Габермаса, виходу за межі певного, обмеженого соціокультурного контексту. Зазначимо також, що Габермасове тлумачення природи “спільноти” (як переважно і всі інші, за словами К.О. Апеля, “німецькі рецепції комунітаризму”) зумовлене значною мірою трагічним німецьким досвідом, жорстокою несправедливістю “власної” спільноти, націонал-соціалістичним постулюванням, в унісон тодішньому німецькому “common sense”, вищості так званого загального блага над власним правом, чи власною користю. Усталене за студентські роки філософа розуміння сумнівних принципів та негативних наслідків функціонування засадничої для сучасного комунітаризму “спільноти” стало підвалиною захисту універсальності спілкування, а за ним – людських прав і свобод, справедливості їх дотримання: суспільні блага, суспільні інституції мусять існувати, тобто бути справедливими і тому легітимними не лише для обраних, а й для всіх. Тож обстоюваний Ю.Габермасом принцип справедливого “залучення іншого” не лише до розмови, але й до буття в розмаїтому світі означає передусім те, що межі будь-якої спільноти відкриті для всіх, навіть для тих, хто хоче бути для інших її членів чужим, а “невблаганний егалітаризм “справедливості” потребує натомість (замість простої солідарності спільноти. – *Л.С.*) чутливості до відмінностей, які різнять індивідів: кожен вимагає від іншого поважати його інакшість” [1, 19].

Проте, щоб стверджувати про віднайдення Ю.Габермасом змістового спростування упередженості комунітаристського субстанційного контекстуалізму, варто звернутись до його міркувань. Для

цього не варто відтворювати досить побіжно (а тому спрощено) характерні риси сучасного комунітаризму, який насправді не обмежується лише критикою абстрактності універсалістської етики та просвітницького проекту її обґрунтування. Разом з тим ніяк не можна вважати безсумнівною тезу комунітаристів (спрямовану проти деонтологічної етики) про те, що замість змістовної відповіді про сенс нашого життя морально-ліберальні теорії (і Ю.Габермас також) пропонують різні формулювання принципу універсалізації, який ґрунтується на абстрагуванні від принципово істотних для людини буденних життєвих практик.

Долучаючись до суперечки з комунітаризмом (чи неоаристотелізмом, як його іноді називають), Ю.Габермас не просто виступив на захист універсалістських прагнень сучасних деонтологічних теорій. Він (про що наголошується і в “Фактичності і значущості” і, особливо, в “Залученні іншого”) прагне далі розвивати свою дискурсивну теорію справедливості через новий, нелінійний синтез важливих елементів як ліберального, так і комунітаристського соціально-філософських проектів.

Визнаючи ту очевидну і тому не надто переконливу теоретично обставину, що розуміння того, чим же є добре, не даремно прожите життя (на що претендують усі противники деонтологічної етики), дійсно вкорінене в “контексті”, традиціях спільноти, до якої належить індивід, Габермас наполягає насамперед на тому, що за певних несправедливих обставин потрібно виходити за межі цієї спільноти, аргументовано критикуючи її традиції. І йдеться не лише про конкретно-історичний, контекстуальний (якщо знову скористатися улюбленим висловом комунітаристів) зв'язок реальної та ідеальної комунікативних спільнот, про те, як зазначає тепер мислитель, що права індивіда не існують, не стверджуються без блага його спільноти.

Отже, Ю.Габермас наголошує на тому, що обстоювана ним етика дискурсу розглядає ті чи інші конкретні спільноти з точки зору принципу справедливості і в такий спосіб оминає небезпеку відверто неоаристотелівського постулювання їх первинно-домінуючої природи. Можливість такого тлумачення зумовлена, окрім усього іншого, особливою природою дискурсу, в якому, як стверджує Габермас і в останніх своїх роботах, не лише порушуються соціальні зв'язки, а досягнута в його процесі спільна згода трансцендує, виходить за межі конкретної спільноти. Стратегія його дискурсивної справедливості є плідною ще й тому, що вона уможлиблює балансування між реальною та ідеальною комунікативними спільнотами.

У такий спосіб Ю.Габермас відповідає на закиди опонентів своєї теорії (передусім з табору комунітаристів) про її позаконтекстуальність через відсутність у ній дискурсів застосування, які б доповнювали дискурси виправдання, обґрунтування. Проте Габермас не зупиняється на простому взаємодоповненні дискурсів, а також на розмежуванні етики і моралі, яке втілюється, як він зазначає, у розмежуванні, відокремленні “горизонтальної перспективи, в якій регулюються інтерперсональні стосунки, від вертикальної перспективи тих чи інших особливих життєвих проектів, дає самостійні відповіді на питання по-справжньому морального характеру” [1, 44]. Проте варто зробити і наступний крок, який, як і зазвичай, є до снаги Ю.Габермасу, і визнати, що не існує переваги справедливості над благом, а також її етично-нейтрального розуміння справедливості. Більше того, якщо ми, разом із Габермасом, інтерпретуємо справедливість як однакове для всіх, належне не лише етичній, але й моральній царині, благо, то виникає можливість органічного поєднання справедливості та солідарності, справедливість стає винахідливою. “Адже, – наголошує Ю.Габермас, – й по-універсалістські збагнена справедливість вимагає того, щоб один відповідав за іншого, а тепер, звичайно, ще й того, щоб кожен відповідав за чужого, чия самоідентичність витворилася за цілком іншого життєвого устрою, а саморозуміння здійснюється у світлі традицій, які не є його власними” [1, 45].

Саме з огляду на суперечку лібералізму і комунітаризму Габермас по-новому витлумачує сутність принципів солідарності і справедливості як нормативних принципів демократичної правової держави, де вимога поважати гідність кожного ґрунтується на визнанні недорканності його тіла, життя, власності. Якщо принцип справедливості, за Габермасом, наполягає на неорієнтованій повазі рівних прав кожного індивіда, принцип солідарності постулює співчуття до ближнього і є благом індивідів, які належать до однієї спільноти зі спільним способом життя. З іншого боку – без солідарного врахування становища інших людей (тобто без виходу за межі конкретної спільноти) неможливо дійти справедливих рішень. І тому комунітаристські, або, як їх називає Габермас, неоаристотелівські, підходи до проблеми взаємозв'язку справедливості та солідарності не стали вельми продуктивними; вони не здатні охопити загальнолюдського змісту моралі однакової поваги та солідарної відповідальності за кожного.

Наголошуючи, зрештою, на непереконавності контекстуалістської позиції через її сумніви в можливості використання розуму, спільного для всіх людей, а також у загальнолюдському сенсі не лише справедливості, але й прав людини, Ю.Габермас окреслює глобальний вимір останніх. Він також зазначає, що вже І.Кант проникливо вгадував виникнення світової публічності, глобальний сенс несправедливого порушення прав людини: “Повсюдне поширення спілкування між народами землі (!) зайшло тепер так далеко, що порушення прав в одному місці відчувається в усіх інших; тому ідея права всесвітнього громадянства не є фантастичним чи дуже натягнутим уявленням про право, а необхідним доповненням... державного та міжнародного права аж до публічного права людини взагалі й відтак до вічного миру, і лише за цієї умови (тобто за умови функціонування світової публічності. – Ю.Г.) сміємо сподіватися, що постійно наближаємося до нього” [1, 249].

ЛІТЕРАТУРА

Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995.

Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? – Frankfurt a. M., 1971.