

зання цих проблем у багатьох випадках вимагає етичного обґрунтування забезпечення визнання (наприклад, природи як (квазі)суб'єкта права, як пише К.Маєр-Абіх) рівності (наприклад, гендерної рівності або рівності у розподілі ресурсів) або відплати (у випадку проблеми смертної кари), тобто пов'язане з питанням про справедливість. Крім цього, прикладна етика безпосередньо стикається з проблемою справедливості, зокрема в аспекті вироблення етичних засад права, насамперед норм міжнародного права і пов'язаного з ним питання про глобальну справедливість, яке є логічним наслідком вимоги переосмислення ставлення людини до природи та майбутніх генерацій, що постало за умов зростання глобальних екологічних та соціально-економічних проблем.

Не випадковим є те, що сьогодні розвиток теорії справедливості відбувається паралельно з розвитком власне прикладної етики. Справді, публікація книги Дж. Ролза «Теорія справедливості», яка як спростувала скептицизм Лунстеда, який казав про те, що поняття справедливості позбавлене змісту, так і поставила край невдалим спробам Г. Перельмана знайти загальну формулу справедливості, спровокувала у другій половині ХХ сторіччя відродження інтересу до проблеми справедливості і стала предметом численних міждисциплінарних дискусій; так званий «новий дискурс справедливості» став об'єктом дослідження соціальних філософів, юристів, політичних мислителів.

Дискусія з приводу справедливості, яка триває вже впродовж кількох десятиріч, знаходить своє вираження у протистоянні двох принципово відмінних парадигм — контекстуалізму та кантіансько-ролзівського універсалізму. Серед дослідників, які розвивають теорію справедливості, зайнявши критичну щодо Дж. Ролза позицію, слід виокремити М. Волзера, А. Макінтайра, М. Мендела, Ч. Тейлора, Д. Шміца. А серед тих, хто розвиває ідеї американського мислителя (хоча іноді й критично налаштований щодо окремих елементів ролзівської теорії), можна назвати Р. Дворкіна, В. Кімліку, Е. Гутман, А. Сена, деякою мірою Р. Нозіка. Дискусія між представниками цих двох парадигм широко висвітлена у спеціальній літературі (достатньо пригадати праці Б. Барі, Д. Расмузена, Р. Форста, С.-Х. Кольма, Л. Ситниченко, Н. Печерської) й у цьому випадку не є предметом нашого інтересу, хоча окремі аргументи, які було висунуто впродовж цієї дискусії, ми наведемо нижче.

Однією з найважливіших складових цієї дискусії є суперечка про можливість у межах універсалістської парадигми виробити ефективний інструментарій для розв'язання унікальних (одиночних) моральних проблем, які перебувають «на межі», що, на думку А. Гусейнова, саме й характеризує предмет прикладної етики. Зважаючи ж на те, що концепт обставин справедливості є одним із ключових компонентів теорій справед-

ливості, розроблюваних у межах універсалістської парадигми, а також беручи до уваги те, що в критичних дослідженнях цього концепту, які здійснюють М. Сендел, Р. Мідж, П. Вандершраф, А. Лістер, Дж. М. Педерсен, його не розглядають в аспекті прикладних етичних проблем, можна сформулювати такі дослідницькі завдання: (I) проаналізувати особливості універсалістської та контекстуалістської парадигми з тим, щоб (II) визначити, наскільки розуміння справедливості, сформоване в межах кожного з них, відповідає завданням розв'язання практичних етичних проблем, що постали у сучасному західному суспільстві, а в результаті дії процесів глобалізації поступово поширюються й на інші регіони.

I

Погоджуючись з думкою Р. Нозика, що відтепер (тобто після появи «Теорії справедливості») філософи повинні або працювати в межах теорії Дж. Ролза, або пояснювати, чому вони цього не роблять, необхідно від самого початку пояснити, чому ми у цьому випадку не дотримуємося ролзівської традиції. З огляду ж на те, що у центрі уваги цієї теоретичної розвідки перебуває не проблема пошуку принципів справедливої організації суспільства (що у першу чергу цікавило Дж. Ролза), а завдання усвідомлення та дослідження справедливості як правила, норми, що визначає соціальні практики (справедливість як притаманна особистості чеснота залишається тут поза нашою увагою), ми у цьому випадку не повторюватимемо традиційне для дослідницьких праць, присвячених Дж. Ролзу, звертання до тем «завіси незнання» або двох принципів справедливості, запропонованих американським мислителем. Головним завданням у цьому випадку є розкриття ролі концепту обставин справедливості для універсалістської парадигми, що, у свою чергу, має прояснити обмеженість ролзівської теорії справедливості та універсалістської парадигми загалом.

Не випадково, що саме уявлення про певні обставини справедливості виникає у межах британської емпіричної філософії, для якої властивим є усвідомлення людини як істоти егоїстичної та автономної. Адже, розуміючи людину у такий спосіб, британські філософи постали перед необхідністю надання пояснення виникнення суспільства як системи кооперації індивідів та конкретних етико-правових норм, які регулюють соціальну взаємодію. Так, чеснота справедливості, згідно з Д. Г'мом, який, власне, і вводить у філософію поняття «обставини справедливості» (*circumstances of justice*), виникає внаслідок потреби, пов'язаної з обмеженістю людських можливостей і нерівністю у розподілі талантів та здібностей, які уприваблюють для людини об'єднання з іншими для власної користі або блага. Фактично, з одного боку, ця викликана дефіцитом благ потреба у співробітництві з іншими людьми (об'єктивні обставини), а з іншого боку, его-

їзм, який виражає себе у пріоритеті, що його надає людина власним інтересам перед інтересами інших, так само як і неспроможність людини забезпечити собі достатній рівень безпеки (суб'єктивні обставини), і є, згідно з англійським мислителем, причинами появи чесноти справедливості.

Таким чином, справедливість виникає з необхідністю, оскільки необхідним для людини є соціальне життя, яке неможливе без досягнення згоди між людьми. З цього приводу Д. Г'юм зазначає: «необхідність справедливості для підтримки суспільства є єдиним обґрунтуванням цієї чесноти» [Hume, 2004: р. 27]. Цим підкреслено, що саме чеснота справедливості є чинником, який забезпечує соціальну інтеграцію, оскільки він, по суті, являє собою *взаємне визнання прав власності* (така інтерпретація поняття «справедливість» у філософії Д. Г'юма загалом, за винятком наголосу на зв'язку визнання та справедливості, йде у річищі тлумачення його теорії Дживай Кі [Сі, 2006: р. 87]), що, власне, і є засадовим для суспільства. Стосовно цього встановлення справедливості збігається з виникненням суспільства і без неї існування суспільства виявляється неможливим («Адже позбавлене справедливості суспільство у той самий момент повинне розпастися і кожен повинен поринути у той стан дикунства та самотності, який є незрівнянно гіршим, ніж найпоганіший суспільний устрій» [Юм, 1965: с. 649]).

Проте він описує і ситуацію, в якій справедливість була б абсолютно марною — якби природа надала людині повний достаток, унаслідок якого не потрібна була б власність, отже, не потрібно було б визначати критерії для розподілу благ між людьми. Водночас зазначена ситуація — не більш ніж фікція, наведення якої необхідне Д. Г'юму для виразного зображення того, що саме обставини, пов'язані з потребою та егоїстичними прагненнями («Справедливість зобов'язана своїм походженням лише егоїзму та обмеженій великодушності людей, а також тій скупості, якою природа задовольнила їхні потреби» [Юм, 1965: с. 647]), призводять до виникнення справедливості — чесноти, яка дає кожному членові суспільства змогу отримувати зиск від співробітництва з іншими.

Багато критиків філософії Д. Г'юма (зокрема, К. Сипнович, О. Онейл, М. Сендел) сходяться у тому, що визначені ним обставини справедливості насправді є обставинами несправедливості, оскільки вони створюють проблеми, розв'язанням яких саме й повинна стати справедливість, крім того, це ситуація відсутності прихильності, солідарності, альтруїзму. Іншими словами, дослідники підкреслюють, що «обставини справедливості» суперечать комунітарним цінностям (остання обставина є не настільки вже й далекою від істини, зважаючи на те, що для Д. Г'юма індивід формується фактично поза суспільством). Це є причиною того, що у межах сучасної «лівої» політичної теорії настільки критично сприймають концепт

«обставин справедливості», який є одним з найважливіших для ліберальної філософії Л. Гарта та Дж. Ролза.

Л. Гарт, на якого як на одного із своїх попередників, нарівні з Д. Г'юмом, посилається у «Теорії справедливості» Дж. Ролз, виокремлює кілька обставин, які призводять до виникнення права, а відповідно й справедливості: людська вразливість, приблизна рівність усіх людей, обмежений альтруїзм, слабкість волі, нестача ресурсів та обмеженість здатності до розсуду [Сурновіч, 1990: р. 115]. У свою чергу, Дж. Ролз знайшов перелік обставин справедливості Д. Г'юма вичерпним і не став його доповнювати. Щоправда, вихідні установки Д. Г'юма та Дж. Ролза від самого початку відрізняються (до речі, відмінну від Д. Г'юма та Дж. Ролза позицію у питанні обставин, які з необхідністю призводять до появи чесноти справедливості, займає Ю. Габермас. Для Ю. Габермаса справедливість виникає як механізм, який дає змогу компенсувати структурно вбудовану у соціокультурні форми життя вразливість людини [Habermas, 1999: р. 199]. Таким чином, позиція Ю. Габермаса є ближчою радше до Л. Гарта, ніж до Д. Г'юма). Д. Г'юм робить наголос на справедливості як індивідуальній чесноті, натомість Дж. Ролз розглядає її виключно як «чесноту соціальних інституцій». Але незважаючи на означену різницю у підходах, Дж. Ролз дає близьке до юмівського визначення обставин справедливості. Це пояснюється тим, що для обох мислителів виникнення чесноти справедливості викликане необхідністю розподілу суспільних переваг, соціальних благ загалом за умов обмеженості ресурсів та природної нерівності людей.

Згідно з Дж. Ролзом, «обставини справедливості визнаються завжди, коли тільки особи висувають суперечливі претензії до розподілу соціальних вигод за умов помірної нестачі» [Ролз, 2001: с. 187] (в іншому варіанті перекладу, — власне, це вже не стільки переклад, скільки інтерпретація, — який було зроблено Б. Кашніковим, це визначення звучить так: «Обставини справедливості виникають повсякчас, коли індивіди, які є взаємно незацікавленими, висувають конфліктуючі претензії стосовно розподілу суспільних переваг за умов помірної нестачі. За відсутності цих обставин чеснота справедливості не виникає так само, як за відсутності небезпеки для життя та здоров'я не може існувати фізична мужність» [Кашніков, 2004: с. 190]). Слідом за Д. Г'юмом Дж. Ролз виокремлює об'єктивні (тобто такі, що уможливають людське співробітництво, оскільки воно приносить вигоду за умов помірної нестачі) та суб'єктивні (пов'язані з конфліктом інтересів людей, які співробітничать) обставини справедливості. Нарешті, подібно до Д. Г'юма Дж. Ролз стверджує, що без існування означених обставин справедливість не виникає («у будь-якій спілці святих, що зійшлися на котромусь спільному ідеалі (якщо подібна спільнота могла б існувати взагалі), не було б ніяких диспутів про справедливість»

[Ролз, 2001: с. 189], проте оскільки люди у переважній більшості не є святими, то «людське суспільство характеризується обставинами справедливості» [Ролз, 2001: с. 189] і як такі вони — умови можливості суспільства, оскільки люди у вихідному положенні знають про їхнє існування.

Проте чи є позиція Д. Г'юма, а згодом і Дж. Ролза, у питанні про умови, які призводять до виникнення справедливості, позиція, яка є засадовою стосовно сучасних етико-правових та політичних ліберальних теорій, задовільною та вичерпною? Чи не опиняємося ми в ситуації, коли визначені у такий спосіб межі справедливості (адже визначення обставин справедливості — це водночас визначення й її меж) увіходять у конфлікт з вимогами сучасних суспільств щодо розширення норм справедливості, наприклад, на відносини людини та природи, як це має місце в ідеології інвайронменталізму? І якщо ситуація полягає саме у такому, то на ґрунті якої позиції можливе подолання обмеженості ролзівської теорії?

Один з найвпливовіших представників контекстуалістської теорії М. Сендел, дискутуючи з Дж. Ролзом, піддає критиці, зокрема, й те, в який спосіб той тлумачить обставини справедливості. Зокрема, він відзначає: якщо виходити з обставин справедливості, як їх описано у параграфі 22 праці Дж. Ролза, то справедливість виявляється залежною від певних емпіричних умов (*preconditions*) і тоді незрозуміло, як може бути затверджений її безумовний (*unconditionally*) пріоритет [Sandel, 1998: р. 30]. Проте на це варто заперечити, що пріоритет справедливості забезпечено у Дж. Ролза за рахунок дотримання процедури вироблення правил справедливості, які, власне, й надають їй безумовного (в термінології М. Сендела) характеру. Отже, це критичне зауваження не видається істотним. Дж. Ролза, і тут слід погодитися з його критиками, радше можна звинуватити в тому, що він в остаточному підсумку дає не стільки опис універсальної процедури вироблення норм справедливості, скільки опис інтуїції справедливості, що домінує у громадян демократичних суспільств.

Як буде показано нижче, теорія Дж. Ролза не дає змоги розв'язувати багато конкретних проблем справедливості, з якими зіштовхується прикладна етика. Це значною мірою є безпосереднім наслідком недооцінки мислителем впливу культурних, історичних, мовних чинників на соціальний світ, соціальні практики. Зазначена обмеженість теорії Дж. Ролза чітко виявляється в його концепції обставин справедливості, яка викликає низку заперечень.

Насамперед ця концепція імпліцитно передбачає, що потенційними учасниками дискусії з приводу принципів справедливості є автономні індивіди, в тому значенні поняття «автономія», якого надає йому І. Кант, а саме суспільство при цьому тлумачать як співробітництво цих автономних індивідів. Таким чином, автономія особистості постає як

необхідна умова створення відкритого (у попперівському розумінні) суспільства.

Потрібно визнати, що Дж. Ролзу вдається більш обґрунтовано, ніж І. Канту, показати сумісність поняття автономії як самозаконodawства із соціальним життям: автономія для американського мислителя — не лише моральна вимога, але й політична чеснота, оскільки лише автономні індивіди спроможні виробити принципи суспільного життя, які забезпечують рівний розподіл соціальних благ (тобто принципи справедливості). І хоча Дж. Ролз, на відміну від І. Канта, у своєму тлумаченні автономії цілком не виключає емпіричної зумовленості суджень індивіда у вихідній ситуації, проте насправді це допущення впливу емпіричного (яке зроблено вже у пізніх працях Дж. Ролза, в яких він прагнув урахувати висунуті зауваження до його «Теорії справедливості») надає його теорії ще більш гіпотетичного характеру. Очевидно, розуміючи це, у своїх пізніх працях він більш старанно розрізняє між етичною та політичною дією, підкреслюючи, що перша зумовлена вкоріненістю індивіда у певну культурну традицію, натомість друга сама і є дією автономною за умов вихідної позиції.

Теорія Дж. Ролза, яка передбачає віру в самодостатність індивіда, в те, що він не вимагає культурного контексту для своєї дії, а лише враховує його, заперечується сучасними представниками ліберальної теорії, які (наприклад, В. Кімлік) визнають, що культурне членство є базовим благом для індивіда. Дж. Ролз припускає, що індивіди спроможні переглядати і змінювати свої цілі, керуючись раціональними причинами, натомість у повсякденній практиці люди є радше нерозривно пов'язаними з визначеними вищими цілями, заданими культурно-історичним контекстом. І справді, як свого часу підкреслював ще А. Шюц, наші знання лише незначною мірою є продуктом особистого досвіду індивіда, а більшість знань, таких, як конкретні способи життя, типовість (у розумінні типові ситуації), певні засоби взаємодії з навколишнім середовищем, є знаннями соціальними за своїм походженням. Звідси стає зрозумілим, що в ситуації дедалі більшої складності самого суспільства можливість побудови таких життєвих проєктів базується не на індивідуальній компетенції, а на спроможності культурного співтовариства подати певні типології, трансформувати існуючі соціальні практики. В остаточному підсумку саме культурне оточення дає змогу спрощувати складний навколишній світ, редукуючи цю складність до певного набору змістів, зрозумілих для індивіда, який належить до цієї культури, а в такий спосіб і створює умови для автономії.

Між тим неухважність до історично сформованого соціокультурного обрію, який значною мірою визначає діяльність індивіда в суспільстві, а також формування ним цілей, тобто індивідуального життєвого проєкту, який, на думку Дж. Ролза, індивіди формують раціональним чином, при-

зводить в остаточному підсумку до того, що в межах такої теорії (ліберальної теорії) єдиним джерелом панування і насильства постає держава. Тому і гарантією реалізації прав і свобод індивіда, врешті-решт гарантією досягнення благого життя, ліберали вважають обмеження державної влади, яке має за мету рівну участь в економічній діяльності (вільний ринок) і в політиці (громадянське суспільство). Та й саму проблему справедливості Дж. Ролз тлумачить як проблему раціонального вибору за «завісою незнання» принципів *політичної* справедливості.

За цих умов кількість потенційних суб'єктів дискусії з питання принципів справедливості постає від самого початку обмеженою. А такі проблеми, як, наприклад, визначення природи як (квазі)суб'єкта права або формування принципів глобальної справедливості, виявляються такими, що не можуть бути розв'язані.

Звідси стає очевидним і друге обмеження, що впливає з ролзівського концепту обставин справедливості. Воно пов'язане з тим, що принципи справедливості поширюються на обмежену кількість ситуацій.

Обставини справедливості дають змогу сформулювати теорію справедливості для замкнених політичних спільнот (власне і сам Дж. Ролз визнає, що сферою його інтересів є принципи справедливості для ізольованої національної спільноти, проте це самообмеження не беруть до уваги багато хто з його послідовників). При цьому, як тільки ми намагаємося застосувати його теорію справедливості, наприклад, до сфери міжнародних відносин для вироблення принципів глобальної справедливості, так одразу ж наштовхуємося на перешкоду у вигляді нерівноцінності та незіставності суб'єктів міжнародних відносин. Особливо ця незіставність виявляє себе тоді, коли, нарівні з національними державами, на міжнародній сцені з'являються нові актори, зокрема такі, як міжнародний тероризм.

Позначене обмеження ролзівської концепції стимулює ліберальних мислителів вимагати розширення цих обставин, зокрема, і на сімейну сферу (як це має місце у феміністській теорії). На думку представників фемінізму, низьке положення в приватній сфері робить жінку нерівною і в сфері публічній. Тому якщо індивіди незалежно від статі розглядаються як рівноправні, то й сімейну сферу належить регулювати на засадах принципів відносин, властивих сфері публічній. Між тим ролзівська теорія нічого не може запропонувати для розв'язання проблеми розширення сфери політичної, яка є однією з ключових для сучасних суспільств.

Позначені нами обмеження, які містить концепт обставин справедливості, дають змогу зрозуміти, що цей концепт, принаймні у тому його вигляді, як його тлумачить Дж. Ролз, є радше перешкодою для розв'язання конкретних прикладних проблем, ніж дають необхідний для цього інструментарій. Відповідно, потрібен інший підхід, на підставі якого ми

мали б можливість розв'язувати конкретні питання справедливості, які виникають не лише в системі відносин автономних (у кантівському та ролзівському розумінні) індивідів. І такий підхід, як здається, можна виробити саме у межах контекстуалістської парадигми.

II

Справедливість є складовою соціальних практик. З цим згодні як Аристотель (перший філософ, який виявив тісний зв'язок між справедливістю та *praxis*), що справив істотний вплив на розвиток контекстуалістської теорії, так і універсаліст Дж. Ролз.

Зокрема, Аристотель, який вибудовує не нормативну, а радше дескриптивну теорію справедливості, демонструє: про справедливість ми можемо вести мову в сфері *вільної діяльності (praxis)*, що має мету в самій собі, діяльності, що передбачає підпорядкування певним нормам. *Вільної*, оскільки людина вільна їм (цим правилами) не слідувати, *діяльності* — оскільки вона являє собою результат розумного (у Аристотеля йдеться про розважливість — *phronesis*) рішення діяти. І оскільки це рішення є індивідуальним, то справедливість є не лише чеснотою соціальних інституцій, але й чеснотою індивідуальною.

Так само і Дж. Ролз у своїх ранніх працях розглядає справедливість «як властивість соціальних інституцій» або практик, що потлумачена ним як «діяльність, обмежена системою правил», що надає їй певної структури [Rawls, 1999: р. 47]. (Розуміння практики у Дж. Ролза перебуває у річищі кантівського її тлумачення: «Практикою називається не будь-яке діяння, а лише таке здійснення мети, що мислиться як слідування певним принципам діяльності, поданим у загальному вигляді» [Кант, 1994: с. 128].) Співвідношення справедливості та практики ранній Дж. Ролз тісно пов'язує з тим, що пізніше він назве «обставинами справедливості»: питання про справедливість практик виникає лише тоді, коли з'являються «кілька різноманітних сторін», які нав'язують одна одній свої вимоги [Rawls, 1999: р. 57]. Відповідно, ці конфліктуючі сторони, на думку Дж. Ролза, повинні спільно або встановити принципи справедливості для вже існуючих практик, або сформулювати нові. Отже, принципи, які регулюють практику, для того, щоб бути принципами справедливості, повинні стати результатом угоди між вільними раціональними індивідами.

Про те, з якими нерозв'язними практичними проблемами зіштовхується така теорія, ми казали вище. У цьому випадку можна лише додати, що формулювання принципів справедливості тим шляхом, який пропонують контрактуалісти, можливе. Проте варто брати до уваги, що значущість цих принципів поширюватиметься виключно на ті ситуації, щодо яких була досягнута домовленість, і лише на той період, доки ця домовленість

діє (не випадково К.-О. Апель уводить поняття ідеальної комунікативної спільноти як контрфактичного, тобто такого, що вказує саме на майбутнє, а не на минуле, до якого відсилає контрактualізм гобсівсько-ролзівського стибу).

Насправді ж ми не потребуємо гіпотези вихідного положення, яким, по суті, є концепт обставин справедливості Дж. Ролза, щоб обґрунтувати можливість та необхідність принципів справедливості. Власне, вони і не вимагають такого обґрунтування. Очевидно, що принципи справедливості, які визначають повсякденні соціальні практики (інше питання, що кількість таких практик є обмеженою), не сформульовані внаслідок домовленостей раціональних індивідів, але радше існують як такі, що самі по собі зрозумілі, і стосовно цього вони постають як правила («Щоб у мене склалося враження, що правило наперед творить усі свої наступні закони, вони мають бути для мене *зрозумілі самі собою*» [Вітгенштайн, 1995: с. 176]), що визначають соціальні практики, постають як діяльність згідно з правилом. І формулювання принципів справедливості — це не послідовна раціональна дія, на зразок математичного обчислення, а результат коригування суперечливих вимог, який нам завжди вже заданий, оскільки ми є членами суспільства.

Водночас виникає логічне запитання про те, чи кожне слідування правилу є тотожним справедливості. У цьому випадку ми згодні з тим, що було б хибним дорівнювати справедливість до правильності взагалі [Печерская, 2000: с. 31]. Встановлення справедливості пов'язане з установленням певної еквівалентності або рівності в обміні продуктами праці, участі у владі, підпорядкуванні закону, наділенні соціальними статусами, тобто досягненні «дистрибутивно-колективної вигоди» (О. Гюфе) у різноманітних соціальних сферах. Тому *справедливість є правилом, що визначає практики відплати, розподілу, обміну та визнання*, в яких здійснюється соціальна взаємодія.

Ми є далекими від того, щоб, слідуючи Л. Вітгенштайну, стверджувати: «Коли я керуюся правилом, я не вибираю. Я *сліпо* керуюся правилом» [Вітгенштайн, 1995: с. 174]. Як відомо, Л. Вітгенштайн виключає можливість раціонального узгодження позицій, заперечує те, що правила є згодою думок, а не згодою форм життя (див. параграф 241 його «Філософських досліджень»). Проте цілком елімінувати роль раціонального аргументу у формулюванні принципів, які визначають певні соціальні практики, видається неможливим. Дотримання правила не є індивідуальною дією, застосування правила, як підкреслює П. Вінч, — це завжди процес узгодження його індивідуального розуміння з колективною думкою. І в процесі цього узгодження можливе коригування окремих принципів. Наприклад, вже з другої половини ХХ сторіччя можна спостерігати, як під впливом сили раціональних аргументів (щоправда, вкрай сумнівно, що у цьому випадку

йдеться про вплив ціннісно орієнтованої раціональності) у деяких суспільствах суттєво змінилися принципи, на яких будуються відносини людини та природи. І тут, сперечаючись із С. Крипке [Крипке, 1999: с. 151—186], зазначимо, що ми не безумовно підпорядковані правилу, проте обмежені в наших можливостях його змінити.

Правило не здатне описати всю множину ситуацій і передбачати рішення для всієї множини проблем. Проблеми, які є предметом прикладної етики, є додатковим доказом цієї тези. А отже, практичне розв'язання низки проблем справедливості, з якими стикається сучасне суспільство, вимагає не лише заняття певної етичної позиції, але й зміни правил, які визначають практики. І саме з урахуванням потреб соціальних практик і має відбуватися подальший розвиток теорії справедливості.

ЛІТЕРАТУРА

- Витгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження. — Київ: Основи, 1995.
- Кант И.* О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения : В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8.
- Кашиников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. — Великий Новгород: Издание Новгородского университета имени Ярослава Мудрого, 2004.
- Крипке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке // Логос. — 1999. — № 1.
- Печерская Н.В.* Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. — СПб.: Европейский Дом, 2000.
- Ролз Дж.* Теорія справедливості. — Київ: Основи, 2001.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 1.
- Ci J.* The two faces of justice. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
- Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. — Cambridge: MIT Press, 1999.
- Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals. — Kila, MT: Kessinger Publishing, 2004.
- Rawls J.* Justice as Fairness // Collected papers / Ed. by S. Ereeman. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Sandel M.J.* Liberalism and the limits of justice. — New York: Cambridge University Press, 1998.
- Syropowich Ch.* The concept of socialist law. — Oxford: Clarendon Press, 1990.

Денис Кірюхін — кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, політична теорія, філософія німецького ідеалізму.

*Олександра
Шморгун*

ДРАМА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ВІД ВІДЧАЮ ДО СВОБОДИ. Леся Українка і Жан-Поль Сартр

«Звільни людину, і
їй захочеться творити».

А. де Сент-Екзюпері

Екзистенціалізм чи атеїзм?

Останнім часом з'явилося чимало досліджень, у яких здійснювано спроби розглянути драматургію Лесі Українки під кутом зору саме її екзистенційної складової: «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій» О. Забужко, «Драма свободи в модернізмі. Пророчі голоси драматургії Лесі Українки» Л. Демської-Будзуляк, «Українська література перших десятиріч ХХ століття: філософські проблеми» А. Криловця, «Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму» Т. Гундорової та інші. Утім, попри актуальність заторкуваної проблематики, головною вадою всіх названих монографій є спрощене розуміння екзистенційних вимірів модерного філософського атеїзму, який потлумачено як спровоковане раціоналістично-позитивістською філософією суто декадентське нігілістичне явище доби *fin de siècle*¹, пов'язане з утратою справжніх духовних орієнтирів, яке врешті-решт стало ідейним стрижнем «квазірелігії» соціалізму, що переріс у радянський тоталітаризм, у