

А.М.Єрмоленко

**КОМУНІКАТИВНА
ПРАКТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ**

підручник

Допущено Міністерством освіти України
Рішення Колегії № 10/2-18 від 29.09.99

Київ, Лібра, 1999

ББК 87.3

Є 74

Рецензенти: **В.С. Горський**, доктор філософських наук, професор, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

В.А. Малахов, доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

Є 74

А.М. Єрмоленко Комуникативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.

ISBN 966-7035-24-7

Підручник присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Кульмана, П. Ульріха, В. Гьосле. Це проблеми дискурсивного обґрунтування принципів моралі, взаємовідношення універсалістських норм з цінностями традиційних етосів соціокультурних життєвих форм, функціонування моральних належностей у системах сучасного суспільства — політиці, економіці, науці тощо. Зміст комуникативної теорії розкривається у порівнянні з класичною філософією моралі, а також на тлі дискусій її представників з теоретиками постмодернізму, неоконсерватизму, комунітаризму, неомарксизму, системної теорії тощо. Обґрунтовується значення комуникативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання політичних та етнічних конфліктів, вирішення екологічних проблем.

Праця містить також переклади статей провідних представників комуникативної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле.

Автор перекладів Анатолій Єрмоленко.

Підручник розраховано на студентів та аспірантів, які вивчають практичну та соціальну філософію, політологію, соціологію, етику.

Книга адресована усім, хто цікавиться питаннями філософії моралі та етики.

ISBN 966-7035-24-7

ББК 87.3

© А.М. Єрмоленко, 1999

© А.М. Єрмоленко, переклад з німецької, 1999

ЧАСТИНА II ВИБРАНІ ТЕКСТИ

Етнoетика та універсалістська
макрoетика: суперечність
чи доповнювальність

Анотація

Автор прагнув передусім пояснити новий для нього термін "етноетика", звертаючись до гегелівського поняття "субстанціальної моральності" "народного духу" як протилежного кантівському поняттю "моралі", а також до нового сучасного постметафізичного прояву цієї розбіжності в англ-ло-американській суперечці між "лібералізмом" та "кому-нітаризмом" (I розділ). Потім дискутуються аргументи pro-та contra етнoетики як версії аристотелівської *етики доброго життя*, з одного боку, а, з іншого — *універсаліст-ської макрoетики* як — сьогодні нагальної — умови рівноправності та співпраці різних культур та традиційних етосів (II розділ). Звідси випливає проблема співвідношення формальної доповнювальності між обома орієнтаціями етики та — такою самою мірою — нормативної переваги універсалістської макрoетики (III розділ). Нарешті автор прагнув до розв'язання висунутої проблеми, вказуючи на трансцендентально-прагматичні умови сумісності *етнoетики* (в найширшому розумінні) та *універсалістської макрoетики* (IV розділ).

I. Гегель проти Канта та сучасна контроверза "ліберального" та "комунітарного"

Термін "етноетика", висунутий як тема нашої конференції, досі не викликав у мене довіри; проте можна прояснити певне значення цього терміна, якщо пов'язати його з поняттям "культура". Мається на увазі те, що Гегель на противагу формально-універсальній моральності Канта на-

зивав "субстанціональною моральністю" "народного духу". Якщо виходити з цього класичного діалектичного співвідношення понять, то одразу ж постає проблема, центральна для філософів з часів Гегеля, хоч про вирішення її годі й говорити. Навпаки, визначена Гегелем протилежність етнічно зорієнтованої субстанціональної етики, з одного боку, та формальної, універсалістськи зорієнтованої філософії моралі — з іншого, висуває для сучасних філософів ще важчу та ще неприємнішу проблему, ніж та, якою вона здавалася навіть для самого Гегеля — і для цього є підстави, котрі я хотів би дещо пояснити:

1. У Гегеля, цього — якщо бажаєте — останнього універсалістського метафізика, зазначена суперечність не припускає альтернативи. Оскільки він сподівався, що універсалістський принцип постпросвітительської етики (принцип, витoki якого треба шукати в Сократа, християнстві та Канта), де засадничими були постулати необмеженої суб'єктивної свободи та рівноправності кожного індивіда, мав бути "знятим" у тій формі субстанціональної моральності, яка завершує процес історичних втілень народного духу (Volksgeist). Самого Гегеля навряд чи можна вважати представником модерного *історизму-релятивізму*. Він був швидше спекулятивним філософом історії, в якого ідея "поступу у свідомості свободи" набула універсальної значущості.

Проте потенційно драматична суперечність між формально-універсалістським принципом моралі та етноетичним принципом моральності не забарилася проступити і у філософії самого Гегеля (скажімо, у філософії права) в тій гострій і непримиренній формі, яка сьогодні, мабуть, не дозволяє здійснити будь-яке "зняття", заміщення однієї сторони іншою. Саме окрема держава (partikulare Staat), котра як правова держава була для Гегеля найвищою формою вияву ідеї моральності (вона ж як сильна держава, Machtstaat, є для нього самоствердною системою), могла, на його думку, стати на шлях війни з іншими правовими державами, вступити у трагічний конфлікт між правом та правом. І в цьому конфлікті окремий індивід не мав права, посилаючись на універсалістську (загальнолюдську) етику, виступити проти своєї держави, ухилитися, скажімо, від військової служби.

Отже, космополітичний мотив універсалістської етики справедливості, родовид якого сягає школи стоїків і Зенона, втрачав своє виправдання навіть щодо (життєвої) орієнтації індивіда. Більше того, Гегель не лишав також історичних шансів ідеї світового громадянського ладу в сенсі "вічного миру" конфедерації правових держав, що була висунута Кантом.

2. Цим практичним рішенням гегелівської філософії права на користь партикуляризму субстанціальної моральності народного духу і відзначається, на мою думку, та констеляція проблем, яка визначає філософські суперечки нашої доби, — усвідомлюють це окремі мислителі чи ні. Це проступає, скажімо, в сучасних англо-американських дискусіях між "лібералами" і так званими "комунітаристами". Визначальною мірою тут ідеться про нове постметафізичне виявлення суперечки Гегеля з Кантом. При цьому найглибша відмінність між теперішньою та колишньою констеляціями проблем полягає, на мою думку, в тих обставинах, що сьогодні відмова від метафізики водночас супроводжується також запереченням і раціонального граничного обґрунтування (*Letztbegründung*) етики.

Найвиразніше це проступає у свідомих чи несвідомих послідовників Гегеля, що поділяють ідею "субстанціальної моральності" і для яких майже цілком усувається перспектива "зняття" універсальної значущості справедливості, що зберігала ще свій сенс (незавершеного процесу) у філософії історії Гегеля. При цьому сучасний історизм-релятивізм утверджується вже не тільки в Німеччині та Італії (як це було в XIX ст.), а також і в англо-саксонській філософії. Так, скажімо, найчіткіше це виступає у Е.Макінтайра (A. MacIntyre); він уже назвою своєї книги "*Whose Justice, Which Rationality*" ("Чие право, яка раціональність?") стверджує, що готовий релятивізувати ідею справедливості чи й ідею розуму, редукуючи її до партикулярної культурної традиції. Не менш різко постає історизм-релятивізм у Р.Рорті (R. Rorty). Він бажав би визнавати лише американську конституційну традицію як "контингентне підґрунтя консенсусу", в контексті якої тільки і мала б сенс дискусія про справедливість. Отже, порівняно з Гегелем Рорті позбавляє філософію можливості вийти (в світлі універсалістської ідеї розуму) за межі тієї чи тієї етнічної традиції (*Tradition eines*

bestimmten Volksgeistes). Цю позицію — Макінтайра та Рорти, — на мою думку, можна визначити як позицію *абсолютизованої етноетики*, якщо орієнтацію на етнічну традицію ототожнювати з належністю до окремої культурної традиції взагалі. Звичайно, термін "етноетика" можна тлумачити і в більш архаїчному сенсі.

Що ж впливає із формально-універсалістської [етичної] позиції Канта в цей період — у період, скажімо, після кінця метафізики?

Я хотів би тут (як у кожній спробі реконструкції позитивних сторін універсалізму взагалі) викласти вагомні аргументи, котрі сьогодні справді висувуються на користь етноетики в широкому сенсі, а, отже, на користь історизму-релятивізму.

II. Аргументи "за" і "проти" етноетики та універсалістської макроетики

Якщо слідом за Арістотелем тлумачити етику як загальну телеологічну перспективу оцінювань (Wertungen) у сенсі (для мене чи для нас) доброго (guten) життя, тобто евдемонії, то сьогодні, здається, існують лише дві альтернативи: або етика автентичного самостійного вибору, як ця радикально індивідуалістична етика постає в екзистенціалізмі, скажімо у Ж.-П. Сартра, або етика, що ґрунтується на належності до усталеної системи культурних цінностей (Werttradition) чи до певної соціокультурної життєвої форми (Lebensform). Насправді лише сьогодні, коли для окремого індивіда безсумнівність традиційних (конвенціональних) цінностей набула проблематичного характеру, квазіекзистенційна етика самостійного автентичного вибору стає кінцевим свідомо обраним орієнтиром. Проте останнє має сенс лише для так званої ясперівської "межової ситуації" — ситуації радикальної самотності (Vereinzellung), в якій, якщо брати у термінах "Буття та часу" Гайдеггера, людина "через буття-до-смерті передбачає можливості власного буття (Dasein)". Однак загалом ці акти самостійного автентичного вибору пов'язані з належністю до певної соціокультурної життєвої форми. Останнє й робить форми поведінки людей та їхні (взаємні моральні) оцінювання такими, що етично очікуються та відповідають вимогам повсякденного життя.

Орієнтації на те, що "належить чинити" ("man" tut), не обов'язково мають визначатись як "неідентичні" (або "неавтентичні"), з чим вони асоціюються в "Бутті та часі" Гайдегера (das Man), оскільки для самоствердження та ідентичності сучасної з постпросвітительською ментальністю людини цілком можливо (і потрібно), щоб вона належала до певної соціокультурної життєвої форми, а отже до субстанціональної моральності в сенсі Гегеля, навіть якщо при цьому екзистенційна умова вільного (автентичного) вибору все ж таки залишається останньою інстанцією. Така неминуча належність до певної культурної життєвої форми та форми етосу, хоч би як вона давалася взнаки — більш релігійно чи більш етнічно, доводиться сьогодні не тільки герменевтично зорієнтованими філософами (а саме постгайдеггерівською та поствітгенштейнівською школами), а й емпіричними соціальними дослідженнями та науками про культуру. Тут розбіжностей у думках немає.

Чи не означає останнє, що [етично] належне в сенсі Канта, належне в сенсі універсального принципу справедливості, а отже "категоричного імперативу", цілком "втрачає силу" або взагалі не може слугувати орієнтиром у сучасній ситуації постметафізичної етики?

Якраз тепер і варто зробити деякі зауваження щодо характеристик нашого становища в сучасному світі, які — за всіх удаваних суперечностей зі становищем історизму-релятивізму — демонструють нагальну потребу в універсально значущій загальнолюдській етиці, обов'язковій для всіх індивідів та всіх культур.

Насамперед, хоч би як це здавалося парадоксальним після вищесказаного, варто відзначити множинність та різноманітність існуючих культур. Точніше кажучи, сьогодні очевидним є факт розмаїття та культурно-історичної релятивності форм етосу. Згідно з цим нагальним є запитання, яке формулюється сьогодні з невідомою історії чіткістю, а саме: на ґрунті яких загальних прав та норм можливе мирне співіснування різноманітних культур? Із цим також пов'язане не менш слушне запитання: яким чином різні культури за умов виникнення глобальних проблем (скажімо, екологічної кризи) мають співпрацювати на основі принципу відповідальності?

Не можна погодитись із положенням, що його до недавнього часу запроваджував Ж.Ф. Ліотар (J.F. Lyotard) як ситуацію постмодерну — буцімто вже не існує людства як історичної єдності, а також "Ми" як можливої солідарності. Навпаки. Єдність людської історії, що її (єдність) у XVIII ст. передбачали лише деякі філософи, на сьогодні вже є технічною, економічною та політичною реальністю, і спільних зусиль потребує, певною мірою, зовнішній чинник [цього процесу] — екологічна криза. Тому навряд чи можна погодитися з думкою М. Фуко (M. Foucault), висловленою в інтерв'ю, а саме, що навіюване ще з часів Стої, християнства і особливо Канта прагнення зробити універсально значущі форми моралі обов'язковими для всіх людей є несумісним з індивідуально та культурно диференційованою етикою доброго життя (блага) (чи "sousi de soi"), а тому має завершитися "катастрофою". Швидше, можливість індивідів чи різноманітних культур зреалізувати свою форму доброго життя в сенсі "sousi de soi" і залежить від того, чи всі вони матимуть рівні права для цього, чи всі відчуватимуть однаковий моральний обов'язок поважати права "будь-якого іншого" — різноманітних форм життя та форм етосу. (Напередодні смерті і сам Фуко практично підтвердив цей взаємозв'язок морального універсалізму та плюралістичної етики "sousi de soi" саме тим, що він особисто виступив на захист прав людини).

Ми вже відзначали, що, мабуть, суперечність між універсальною та/або культурно-релятивною етикою доброго життя є лише видимою. Висунуту Гегелем суперечність можна усунути, якщо не намагатись одну форму етики збагнути з іншої, не "знімати" (aufzuheben), кажучи словами Гегеля, в іншій, можна усунути, якщо тлумачити їх (ці різні форми етики) як такі, що взаємодоповнюють відповіді на різні питання.

III. Співвідношення формальної доповнювальності між етикою справедливості (для всіх) і етноетикою добра (для нас) і, однак, нормативна перевага першої над останньою

У працях Канта ситуація *доповнювальності* між його власною та аристотелівською постановками етичних проблем не прояснюється достатньо чітко (інакше Гегель не став би

в опозицію до Канта з цього питання). Та все-таки в етиці Канта вже приховано цю відмінність. Позаяк Кантові було зрозуміло, що поняття *безумовного добра* (блага) в значенні *морального закону* (і лише з цим останнім співвіднесеної "доброї волі") цілком відрізняється від традиційного, зокрема, античного розуміння, воно не може бути зорієнтованим — як античне поняття лише *часткового блага* (zu etwas Guten) — на евдемонію, *щасливе життя* для індивіда чи колективу, а тому не є протилежним до поняття *поганого (Schlechten) (для мене чи для нас)*. За Кантом, поняття добра (блага) стосується лише (морального) закону узагальненої взаємності прав та обов'язків усіх як розумних істот і тому те, що суперечить цьому закону, розглядається як зло. "Найвище благо", за Кантом, було не в "щасті людей", а в їхній "гідності щастя" або (що впливає з вимог практичного розуму) у відповідності "щастя" й того, щоб бути "гідним щастя", тобто в здійсненні *справедливості*.

Питання про бажання особистого щастя, а отже відповідь на запитання про добре (благі) життя в аристотелівському сенсі або "souci de soi" в сенсі Фуко, Кант вирішує плюралістично: обов'язки (Pflichten), що їх кожен має "щодо себе самого", він залічував до людських природних схильностей, що відповідає "souci de soi" Фуко. Водночас із таким *плюралістичним тлумаченням проблематики найвищого щастя* Кант вилучив цю класичну проблему етики з основ розроблюваної ним *універсалістської етики моралі* та рішуче підпорядкував її тематиці прав та обов'язків усіх.

Відмовившись від такого визначального підпорядкування, *сучасна, аналітична етика, чи метаєтика*, цілком відхилилася від кантівського напряму принципового розмежування *деонтологічної етики справедливості* та *телеологічно-ціннісної етики доброго життя*. Проте вже згадані суперечки між "лібералізмом" та "комунітаризмом", навпаки, відновлюють, виходячи, скажімо, з наявної відмінності кантівської та аристотелівсько-гегелівської засадничих перспектив, питання про перевагу того або другого підходів. Джон Роулз (Rawls), наприклад, у своїй "Теорії справедливості", намагається реконструювати позицію Канта, висуваючи тезу про пріоритет "права" над "благом". Комунітаристи, як я вже казав, навпаки, відновлюють тезу про пріоритет моральності певної спільноти з її усталеними

цінностями блага (добра), потрапляючи до апорій історизму -релятивізму. Хоча вони й можуть герменевтично реконструювати конкретну культурну традицію та її етос, проте, зрештою, виявляються не в змозі відповісти на запитання про універсальні норми, на основі яких можуть та повинні співіснувати в єдиній глобальній цивілізації різноманітні традиційні етоси.

Я вважаю, що англо-американські дискусії між "лібералами" та "комунітаристами" взагалі надто далекі від вирішення наявної тут проблеми — труднощів міжкультурного взаєморозуміння й загроз обмеження [універсальної] етичної орієнтації, — якщо її вимірювати лише контингентними масштабами власної культурної традиції. Останнє таїть у собі або песимістичну зневіру у можливість етичних рішень, або нарцисичне самозамилування. Річ у тім, на мою думку, що цим суперечкам бракує релевантних аргументів, що їх можна було б висунути сьогодні "за" та "проти" *етноетики*. Причина такого стану речей, мені здається, в тому, що самі дискусії, по суті, обмежуються контекстом "західної цивілізації", тобто питанням про етично-політичну орієнтацію так званого "модерного суспільного устрою". На жаль, суперечкам *лібералізму з комунітаризмом* бракує *чіткого розуміння* того, що у всесвітньо-історичному масштабі існує (щонайменше з часів колонізації) значна асиметрія у взаємозв'язках між так званим "Заходом" та культурами незахідними, тобто культурами країн, що розвиваються, "третім світом".

З цим пов'язано, я вважаю, те, що і ліберали, скажімо Роулз, і комунітаристи виходять із *європоцентристських самоочевидностей*, які з позицій неєвропейських чи незахідних культур можуть сприйматись як *ідіосинкразія*. Щоправда, Макінтайр та Рорті виправдали б це як неминуче. Мені здається, саме приклад Рорті передусім унаочнює *брак рефлексії*. Скажімо, для Рорті є samozрозумілим визнання традиції *common sense* та (розвинутих) політичних інституцій — як *"ліберально-демократичних"*. Але вже те, що він здатний визначати таку традицію як "історично-контингентне підґрунтя консенсусу" для будь-якої етично-політичної дискусії, має своєю основою філософію Просвітництва, яка вкорінила аксіому *рівних прав для всіх людей на особисту свободу, власність та здійснення щастя*

в

політичних інституціях, наприклад в американській конституції. І якщо Рорті, виходячи із цієї самоочевидності, що поділяється також і налаштованими на *універсалістський* лад лібералами, демонструє схильність власного (й будь-якого іншого) етично-політичного мислення до "контингентного, історичного підґрунтя консенсусу", то це надто легко штовхає його до протилежного — *ствердження етноцентризму*.

У дискусії з цього питання він наголосив цю власну головну тезу про перевагу "історично контингентного підґрунтя консенсусу" перед будь-яким можливим філософським обґрунтуванням за допомогою завершального вислову: "Я американець!". Якби ця його історична (або етноетична) теза була коректною, я мав би заявити: "Я німець!". Але я утримався від такої претензійної заяви, бо навряд чи можна точно визначити, до якої саме *етноетичної* традиції я звертаюся, позаяк універсалістська та республіканська етика Канта, на відміну від етики Дж. Локка та Томаса Пейна, не закорінилася свого часу в політичних *інституціях* та *common sense* німецької етично-політичної традиції. Саме ця обставина й призвела у підсумку (1933 рік) до того, що офіційно пропагувалися *комунітаризм* та причетна до цього *етноетика*, з якої було цілком вилучено вимоги *універсально значущої справедливості* (не кажучи вже про вимоги *світового громадянського правового ладу* Канта), проте (демагогічно) стверджувалися лише усталені цінності й інтереси власного народу. Це можна легко проілюструвати демагогічним запитанням-пасткою Гітлера: "То народ для права чи право для народу?"

Я згадую, що мені — тоді дванадцятирічному хлопчикові — також здавалася цілком зрозумілою інша альтернатива, яка підіграла тодішньому німецькому "common sense" чи так званому "здоровому народному почуттю". Вона була для мене так само зрозумілою, як і інші *німецькі комунітаристські гасла*, наприклад: "Загальне благо є вищим за власну користь" та ін. Пізніше, під час війни, коли розстрілювали тих, хто "був боягузом перед ворогом", я чув інший, вже не такий очевидний етноетичний заклик: "Ти є ніхто, твій народ — все!"

Зрозуміло, ці й подібні приклади *етичного комунітаризму* не усвідомлюються сьогодні так званими "комуніта-

ристами" та навряд чи беруться до уваги. Мабуть, це саме стосується й тих, хто застосовує термін "етноетика". Проте, мені здається, багатозначність термінів "комунітаризм" та "етноетика" цілком з'ясовується такими прикладами. Загалом визнання себе прихильником *етноетики* може містити (хоч і не обов'язково) *регресивну тенденцію*: повернення до часів, що передують добі доєвропейського Просвітництва й навіть до рівня постконвенціональної етики, досягнутого, починаючи з "вісьового часу", високими античними культурами у філософії та світових релігіях. Це може бути повернення до *конвенціональної внутрішньої етики (Binnenethik)* — чи на рівні національної держави, чи на відповідній стадії родового суспільства, якщо застосовувати тут категорії теорії стадій (сходинок) моральної свідомості, що їх увів Л. Кольберг для реконструкції еволюції у сфері культури.

Треба усвідомлювати, що захищений правовим чином етично політичний лад *демократії* (а він розглядається як певна безсумнівна даність у суперечках "лібералів" з "комунітаристами") ще далеко не здійснений у просторі світової політики (й відповідного світового економічного устрою). У кращому разі сьогодні ми маємо лише зародки "світового громадянського правового ладу" за Кантом. Якщо все це взяти до уваги, то, як на мене, й сьогодні (і не лише у випадку націонал-соціалізму) є нагальною потреба вирішення регресивних тенденцій етноетики, які часом змішуються з потягом до справедливості, що його важко одразу виявити й про що йтиметься далі.

Для мене теза про нагальність викриття небезпечної двозначності терміна "етноетика" мала б звучати так: *"самоствердження в сенсі етично вкоріненої культурної ідентичності"*.

Тут, звичайно, треба зважати на історично зумовлене поле відносин, скажімо, таких історичних полюсів, як архаїчне родове суспільство, з одного боку, й сучасна мультикультурна державна нація, така, як США, — з іншого. Проте, на мій погляд, і для сучасного світу актуальне переплетення проблем утвердження культурної ідентичності з проблемами політичного самоутвердження різних співтовариств. Не треба забувати, що з ліберального, як і з універ-

салістського погляду, а вони визнають рівні права людей на самоутвердження (тобто з позиції *прав людини*), нормативно-етично визнаються права людини на збереження (Aufrechterhaltung) *культурної ідентичності*, отже, так само визнається також і [людська] *належність до етнічної чи квазіетнічної традиції певної спільноти* (Gemeinschaftstradition). Саме тут і з'являється можливість взаємодоповнення деонтологічного універсалізму та комунітаристського партикуляризму, тому що право на *культурну ідентичність* можна розглядати як значуще для всіх людей *індивідуальне право*.

Щоправда, само по собі визнання їх *формальної доповнювальності* навряд чи забезпечує *конкретну сумісність* усталених традиційних цінностей певної спільноти, її етноетики, з одного боку, та універсалістської етики рівних прав і обов'язків усіх індивідів і усіх локальних [етнокультурних] спільнот — з іншого. Ця проблема має вирішуватися, скоріше, на ґрунті сучасної загальнолюдської етики, яка потребує зустрічного руху обох позицій за принципом формальної доповнювальності. Якщо взяти до уваги, що в теперішній політичній дійсності — за браком реально діючого світового громадянського правового ладу — право на утвердження індивідом або громадою своєї культурної, етнічної або квазіетнічної ідентичності досі залишається проблемою, то, на мою думку, *неоднозначність* змісту такого явища, як *етноетика*, стає цілком зрозумілою.

У межах колишнього *колоніального імперіалізму*, а також там, де зберігся й дотепер *імперіалізм високорозвинутих країн у сфері культури та господарства*, існують цілком виправдані прагнення *народів та культур "третього світу"*, гноблених протягом віків, зберегти чи навіть врятувати власну етноетичну ідентичність за умов панування надпотужного політичного й економічного ладу. Я маю на увазі, скажімо, спроби самовизначення індіанців майя у Гватемалі й Мексиці. Це стало відомо завдяки Рігобертові Меншу (Rigoberta Menschu) та недавнім повстанням у Чіапасі (Chiapas). Але визволення народів "третього світу" від колоніального панування супроводжується, наприклад в Африці, *відродженням архаїчної родової ворожнечі*. Водночас в Індії та країнах ісламу цілком правомірні спроби оновлення релігійно-етичних традицій призводять до

фундаменталістської нетерпимості й агресивності щодо інших культур, що не властиво класичним індуїзмові та ісламові.

Нарешті, не можна не помітити **ексцесів відроджуваного націоналізму**, пов'язаних з крахом комунізму в Середній Азії та Східній Європі. Частково їх, щоправда, можна виправдати законним прагненням до **поновлення релігійно-культурної ідентичності**. Надто неприємним та безпідставним, на мою думку, було і є націоналістичне використання та перекручення універсалістської релігії християнства, що ми бачимо з конфлікту між православними та католиками на Балканах.

Зважаючи на надто амбівалентну та багатозначну дійсність, якою вона є нині в закликах до етнетики, на закінчення спробую відповісти на ось яке запитання. Як треба розуміти вживаний мною формальний принцип **доповнювальності** між універсалістською етикою справедливості та партикуляристською етнетикою доброго життя в значенні їх **ціннісно-змістової сумісності**?

IV. Трансцендентально-прагматичні умови можливості сумісності "етнетики" (в широкому значенні) та універсалістської макроетики

Обмежений обсягом даної праці, я можу відповісти лише такими тезами.

1. Засаднича для мене теза полягає в трансцендентально-прагматичному граничному обґрунтуванні (Letztbegründung) етики взагалі, яку я розумію як дискурсивно- або комунікативно-теоретичну трансформацію етики Канта. При цьому виходжу з того, що в обговоренні нашої теми (як і будь-якої проблеми взагалі) ми неминуче вже маємо передумовою факт визнання рівних прав усіх учасників дискурсу, рівних прав представляти у дискусії будь-які свої інтереси в прагненні доброго життя (для нас), тобто інтереси культурної ідентичності учасників можливого дискурсу. На це ми маємо право доти, доки згодні поважати головну норму аргументативного дискурсу, а саме: підтримувати вже [апріорі] визнану рівноправність та спільну відповідальність усіх можливих партнерів дискурсу [тобто етику будь-якого можливого дискурсу].

Тим самим обґрунтовується **формальна доповнювальність універсалістської етики справедливості** та індивідуальної орієнтації на традиційні цінності **партикулярної спільноти**. Щоправда, із застереженням у вигляді висунутої Кантом та Роулзом умови **пріоритету універсалізму** справедливості, що накладає щоразові **обмеження** на всі випадки реалізації приватних та особливих інтересів людей та спільнот. Проте саме ця настанова, що виходить із засадничого пріоритету універсалізму справедливості (відповідно до етики дискурсу), не дає можливості нікому, скажімо, тому ж таки філософові, виводити з морального принципу універсалізму такі обов'язки, що наперед встановлювали б обмеження особливих інтересів людей чи спільнот, тобто апріорі обмежували б комунітаристську етику. Швидше, ця нормативна вимога **узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики** ще має стати предметом відкритої дискусії, завданням **досягнення консенсусу за допомогою дискурсу**. (У мультикультурному суспільстві ця проблема узгодженості в ідеалі перетворюється на обов'язок досягнення перманентного комунікативного порозуміння всіх його різнокультурних складових.)

Мені не хотілося б перебільшувати так званий **процедуралізм дискурсивної етики**. Проте слід наголосити, що в усіх практичних дискусіях з обґрунтування норм існує, на мій погляд, два типи можливого вирішення проблеми.

По-перше, є багато проблем, до обговорення яких доводиться повертатися щоденно. Такі проблеми потребують рішень, що **відповідають ситуації**. Вони виникають сьогодні, зокрема у галузі **прикладної етики**, скажімо, етики науки, біо-, еко- та медичної етик, господарської етики тощо. Саме в цих галузях треба знайти рівновагу між вимогами сучасності (скажімо, відповідальність за наслідки наукової, технічної і господарської діяльності) та етнічно-релігійними традиційними цінностями. Уявімо лише можливий конфлікт між технічними можливостями сучасної медицини і настановами та заборонами з боку різних релігій.

По-друге, в цього конкретного питання існують інші, супутні, в яких ідеться про норми, що стосуються, у підсумку, **спільної відповідальності усіх людей як мож-**

ливих учасників дискурсу, і вони, таким чином, невіддільні від такої, що визнається апріорі, *головної процедурної норми* аргументативного дискурсу. Це, скажімо, питання *прав людини*. Нині воно знову стало актуальним як предмет суперечки між різними культурами. Річ у тім, що проблема прав людини, на мою думку, саме й дає змогу трансцендентально-прагматично обґрунтувати права учасників дискурсу, які мають визнаватися як нормативні умови можливості *ідеального дискурсу* (виділення автора. — А.С.) взагалі. Хочу назвати у зв'язку з цим також проблему *прав жінки*. Навряд чи знайдеться найпридатніша тема для унаочнення можливих *конфліктів* між так званою *етноетичною традицією* та *головними нормами загальнолюдської етики*, які визнаються як універсально значущі. Причина подібних конфліктів полягає, мені здається, у тому історично (якщо не антропологічно) зумовленому факті, що становище жінки, пов'язане з родиною, майже в усіх культурах є ядром відособлення останньої, передумову партикулярності будь-якої соціокультурної життєвої форми.

Як саме накладаються — з цього погляду — універсальні людські права жінки (тобто її права як потенційного учасника дискурсу), з одного боку, та її ж такі права й обов'язки як людини, що належить до певної етноетичної традиції? Адже перед цим я твердив, що повагу до факту належності індивіда до певної культурної традиції можна розглядати як повагу до індивідуальних прав людини. А останнє висловлювання є, справді, дуже сильним аргументом на захист етнетики.

Проте стосовно прав жінки легко показати, що ототожнення її *індивідуальних прав людини з її ж таки традиційними етноетичними правами та обов'язками* часто-густо суперечить інтересам жінки. Це становить проблему для суспільства, що розвивається в напрямі мультикультурного стану, за якого є принципова готовність поважати етнічно-релігійні цінності меншості.

Наведу приклад з нашого німецького досвіду. Що можна сказати, прочитавши в газеті таке: брати дівчини — усі вони з Туреччини — погрожували їй смертю (зрештою і вбили її) за те, що вона, всупереч волі родини, кохалася з хлопцем, тобто зганьбила своїх родичів.

Я вважаю, що в даному разі може бути встановлено таку норму *апріорі*, згідно з якою у наш час мають долатися будь-які *обмеження*, що стосуються етноетики, якщо вони суперечать універсалістській етиці прав людини.

Така парадигмальна обставина дає нагоду знову повернутися до англо-американської суперечки *лібералізму* — *комунітаризму* у світлі трансцендентально-прагматичного обґрунтування дискурсивної етики. В американських дискусіях тезу Роулза про перевагу прав для всіх над благом для партикулярної спільноти часто розуміють спрощено, а саме, що загальнозначущі права є, сказати б, уже достатньою *мінімальною позицією* можливої згоди (Einigung) між усіма представниками партикулярних традиційних цінностей. Отже, тут виключається *нормативно самодостатнє визнання апріорі універсально значущих прав*. Більше того, з такого погляду неможливо визначити вимогу *прав* для всіх як *блага* (в уже згаданому сенсі Канта) й обстоювати цю *цінність* як мету *можливого поступу* в реалізації універсалістської моралі. Мабуть, ця позиція призвела б до того, що вимога права для всіх (разом з його пріоритетом щодо партикулярного блага) як *неодмінна умова однакового співіснування різних, етнічно зорієнтованих життєвих форм* висувалася б лише час від часу, отже апостеріорі.

Ця *мінімалістська позиція деонтологізму*, яка, очевидно, є результатом постметафізичної поступки (Konzession) історизму-релятивізму, виявляє певну спорідненість із суто *процедуралістською інтерпретацією дискурсивної етики*. Остання тлумачиться так, мовби не існують *засадничі норми дискурсивної етики*, які можна було б *обґрунтувати апріорі* й які передують дискурсивній практиці обґрунтування (змістових) норм. При цьому йдеться про так звані "норми", нібито вже закладені у комунікації, обрієм якої є життєвий світ, а саме про процедури (комунікації) та їх результати як такі норми. Ю.Габермас, імовірно, репрезентує такого роду інтерпретацію дискурсивної етики.

На закінчення хотів би зазначити, що власне я прихильник *сильнішої, а саме трансцендентально-прагматичної, версії дискурсивної етики*, а також пояснити, чому я схиляюся саме до цієї позиції. На мою думку, на засадах суто

процедуралістської позиції у зазначеному смислі неможливо аналітично відокремити обов'язкові для всіх процедури дискурсу, а також його нормативні передумови, від деяких (очевидних чи прихованих) стратегічних процедур комунікації, засобів досягнення консенсусу, передумови яких слід шукати в життєвому світі, скажімо, у переговорному процесі [на суто процедуралістських засадах]. Проте це можливо, якщо в **трансцендентально-рефлексивному дискурсі** (який визначає неспростовані передумови для кожного конкретного випадку аргументативного дискурсу з метою запобігти **перформативних суперечностей**) виокремлюються **головні норми**, що визначаються та витримуються в кожному дискурсі, а саме — норми рівноправності й однакової відповідальності імовірних учасників дискурсу щодо ставлення до обговорюваних у даному дискурсі проблем та їх вирішення.

Ще сильніша, але водночас неметафізична, позиція, що спирається на трансцендентально-прагматичне граничне обґрунтування універсально значущих норм дискурсивної етики, відрізняється від окресленої тут мінімалістської позиції американського лібералізму таким чином:

Визначення (норм) **справедливості**, яка має переважати **партикулярне благо** (якщо погодитись із Роулзом), не слід ставити в залежність від того, що може розглядатися як спільний знаменник окремих традицій тієї чи тієї спільноти за конкретних історичних обставин. Таке вирішення з погляду справді універсалістської етики справедливості може бути вельми несправедливим, як, приміром, згода в питаннях про необхідність та законність невільництва, що існувала в минулому. Крім того, у таких випадках з самого початку знецінюється потяг до історичного здійснення (інституційних) умов дотримання справедливості. Лишається тільки чекати, що саме буде визнано з боку існуючої локальної (партикулярної) спільноти як норма справедливості **апостеріорі**. Такий підхід, як на мене, унеможлиблює (у межах формального постулату доповнювальності) висунути принцип переваги **універсалістської загальнолюдської етики справедливості** над усіма існуючими **локальними етноетичними традиціями**, що послугують реалізації уявлень про благо (для нас) щодо різних культур.

Тому — разом з Кантом — я бажав би наголосити на тлумаченні справедливості як *блага* у сенсі морального принципу універсалізації, отже як предмета "доброї волі". Звичайно, це не означає, що в цьому разі благо слід розуміти з телеологічного погляду за "Нікомаховою етикою" Арістотеля, як для мене чи для нас (*полісу* або *етносу*) благо, що веде до щастя. Йдеться не про те, щоб уникнути *поганого*, а про те, щоб обминути *зло* як *несправедливість* для всіх. Та позаяк справедливості для всіх народів у глобальному масштабі все ще не досягнуто, лишається можливість та необхідність зрозуміти *справедливість* як (всезагальну) *мету телеологічної перспективи оцінювань*, як "регулятивну ідею" діяльності всіх. Як передумову такого розуміння можна розглядати, скажімо, здійснення громадянського світового правового ладу. Це означає, що в цій телеологічній перспективі беруться до уваги — як *легітимні* — перспективи можливих оцінювань з боку — плюрально співіснуючих — індивідуальної етики та етноетики доброго життя.

Навчальне видання

Єрмоленко Анатолій Миколайович

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
Підручник

Редактори Попова Я.Б., Цісик Н.В. Коректор Цісик Н.В.

Підписано до друку 25.10.99. Формат 60х90/16. Папір офсетний №1. Гарнітура SchoolBook. Друк офсетний. Умови, друк. арк. — 30,94. Облік.-видавн. арк. — 26,9. Наклад 3 000 прим. Зам. 9-329.

«Видавництво Лібра» ТОВ
01033 Київ-33, вул. Саксаганського, 53. Реєстрац. №21554843. тел. 227-62-77.
ЗАТ «Київська книжкова фабрика», 01054, Київ-54, вул. Воровського, 24.