

## ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ВЗАЄМНЕ ВИЗНАННЯ

Питання про те, чи є толерантність правовою проблемою, вже давно сприймається як риторичне. Сьогодні з усією очевидністю демонструє нам як численні апорії толерантності, так і обмеженість у цьому сенсі можливостей права. Та все ж спробуємо, перефразуючи Поля Рікьора, «прокласти місток між поетикою толерантності і прозою права».

Як слушно зауважує Отфрід Гьофе, базовий рівень толерантності як добровільного визнання плюралізму полягає у готовності додержуватись діючих законів і належить до умов цивілізованого поводження один з одним. Однак, – уточнює філософ, – умовою можливості плюралістичної демократії є не лише пасивна толерантність, а й здатність та готовність дистанціюватись від своїх найглибших переконань, обговорювати їх і навіть відмовитись від них під тиском переконливих аргументів. Утім, до цього не можна примушувати, на це можна лише сподіватись<sup>2</sup>. Йдеться, таким чином, не про одностороннє визначення меж терпимості щодо меншості, а про взаємне визнання. Однак якщо останнього не можна вимагати, то на чому ґрунтується надія на нього? І яку роль у цьому сподіванні належить відіграти праву? Врешті-решт, коли людина може вважати себе визнаною? І чи не ризикує прохання про визнання виявитись безкінечним?

Надзвичайно цікавими і плідними видаються в цьому сенсі роздуми Рікьора, який у своїй книзі «Шлях визнання» розробив фундаментальну філософську теорію визнання, керівною ідеєю якої є примирення і порозуміння людей. Не дивно, що особливе місце на «шляху визнання» відведено праву, адже, на думку Рікьора, «війна є болісною темою політичної філософії, а мир є такою ж гострою темою філософії права»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Сатохіна Наталія, кандидат юридичних наук, асистент кафедри філософії Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого (satokhina@mail.ru).

<sup>2</sup> Хёффе О. Справедливость: философское введение. – М.: Практика, 2007. – С. 140-143.

<sup>3</sup> Рікер П. Право і справедливість. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 11.

Намагаючись прослідкувати еволюцію здатності людини визнавати іншого і бути визаною ним, спочатку філософ розглядає визнання як ідентифікацію предметів у судженні та пам'яті, потім переходить від ідентифікації чогось взагалі до самоідентифікації людини як підтвердження того, що ми є суб'єктами власних слів та дій, і далі – від самовизнання до взаємного визнання, яке проходить складний шлях від взаємного невизнання до «стану миру». При цьому, на думку філософа, набуття людиною справжньої ідентичності вимагає визнання її здібностей іншими. Таким чином, «у взаємному визнанні завершується шлях самовизнання»<sup>1</sup>.

У пошуку початкової мотивації взаємності людей Рікьор звертає увагу на практику обміну подарунками. Так, у знаменитому «Нарисі про дар»<sup>2</sup> Марсель Мосс на основі етнографічних досліджень змальовує архаїчну модель дару, яка передбачає принципову невичерпність боргу: під час потлача (свята обміну подарунками) у індіанців відбувається постійна циркуляція віддарунків, і це щоразу продукує новий борг. Цей загадковий обов'язок подарувати щось у відповідь Марсель Енаф наділяє значенням взаємного визнання, в тому числі у правовому плані, яке нерозривно пов'язане із визнанням себе. З цього приводу Клод Лефор пише: «Думка про те, що дар має бути повернений, передбачає, що інший – це інший «я», який повинен діяти як «я»; і цей жест повернення повинен мені підтвердити істину мого власного жесту, тобто мою суб'єктивність <...>, оскільки люди підтверджують один одному, що вони не речі»<sup>3</sup>. Ба більше, саме у досвіді церемоніального обміну дарами Рікьор вбачає початкову форму мирного стану, коли колу помсти протиставляється коло дарування. Однак, на протипагу Моссу, який підвів дар під загальну категорію обмінів, Рікьор протиставляє дар торгівельній угоді, під час якої немає обов'язку зворотного віддарунку: оплата покладає край взаємним зобов'язанням. Крім того, торгівельна сфера має межі: існують блага, «які не мають ціни». Мислитель акцентує увагу на великодушності дарувальника і церемоніальному характері обмі-

<sup>1</sup> Рікьор П. Путь признания. Три очерка. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 177.

<sup>2</sup> Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Тр. по социал. антропологии. – М.: Вост. лит., РАН, 1996. – С. 83–222.

<sup>3</sup> Цит. за: Рікьор П. Путь признания. Три очерка. – С. 214.

ну, підкреслюючи неординарність кожної такої події. Таким чином, визнання завершує свій шлях у формі дару, який завжди перевершує очікування<sup>1</sup>. Однак чи може витлумачене у такий спосіб взаємне визнання виявити себе у правових інститутах?

У книзі «Любов і справедливість» Рікьор протиставляє логіку надлишку, притаманну дару, і логіку еквівалентності, властиву структурі справедливості з її зважуванням і встановленням рівноваги, навіть у застосуванні покарання. Напруга між цими поняттями виникає через майже повне ототожнення справедливості з дистрибутивною справедливістю, що ми знаходимо у багатьох авторів, від Аристотеля («Етика до Нікомаха») до Джона Роулза («Теорія справедливості»). Воно передбачає, що поняття розподілу виходить за межі економіки; усе суспільство уявляється як система ролей, завдань, прав і обов'язків, переваг і недоліків, благ і труднощів, які розподіляються між індивідами. А от справедливість розглядається як чеснота, що властива усім інститутам розподілу і полягає у тому, щоб віддати кожному належне.

Однак який зв'язок встановлюється при цьому між людьми? На думку Рікьора, найвищою точкою, до якої прямує ідеал справедливості, є суспільство, у якому почуття взаємозалежності підпорядковане почуттю взаємної незацікавленості: протиставлення інтересів не дозволяє ідеї справедливості піднятися на рівень справжнього визнання і солідарності. У тому ж ключі Гьофе завершує свої роздуми про справедливість висновком про те, що політичної справедливості недостатньо для доброго співжиття, і вона має бути доповнена солідарністю і дружбою, які здатні на те, що не під силу правовим інститутам<sup>2</sup>.

Подібним чином логіка дару виявляє себе у правосудді, коли йдеться про блага, «що не мають ціни». Правосуддя тут не здатне поновити жертву у правах, а може лише покласти край невизначеності, поставити крапку в суперечці, припинити насильство: правосуддя висловлює те, що суспільство наразі розглядає як справедливий стан. Однак, як слушно зауважує Рікьор, у такий спосіб дистанція між судовим розглядом і станом миру в якомусь сенсі прагне до максимального збільшення, коли вирок справедливості

<sup>1</sup> Рікьор П. Путь признания. Три очерка. – С. 219–232.

<sup>2</sup> Хёффе О. Справедливость: философское введение. – С. 178–181.

перериває змагання аргументів, залишаючи на одному боці жертву, а на іншому – винного. Диспут завершено, однак він всього лише врятував від помсти, не наблизивши до мирного стану<sup>1</sup>. Тому найближчу мету винесення правового судження – припинення насильства – філософ вважає підпорядкованою віддаленій його меті – сприянню суспільному миру через примирення конфліктуючих сторін<sup>2</sup>. Проте у випадках спричинення непоправної шкоди, у зв'язку з відсутністю еквіваленту, відповідного порушенням правам, питання про призупинення дискусії, розпочатої насильством, не вичерпується справедливістю. Примирення тут опосередковується не тільки проголошенням вироку, а й моральним актом прощення, сенс якого полягає у звільненні людини від провини задля відновлення чи встановлення відносин, і який, таким чином, здатен заповнити лакуни у розподільчій справедливості. Але якщо для уникнення безкарності правосуддя має відбутися, то прощення змогло б знайти застосування лише в діях, що не підлягають інституціалізації. За визначенням Рікьора, ці дії, ніби створюючи інкогніто прощення, відображають непорушність поваги, на яку заслуговує кожна людина, у тому числі й винний<sup>3</sup>. У цьому сенсі будь-яка санкція є лише початком шляху, який продовжується проектом відновлення в правах і завершується прощенням. Таким чином, визнання проходить шлях від визнання суспільством жертви жертвою, а винного винним та встановлення між ними справедливої дистанції (ідентифікація) через визнання себе автором своїх дій (самовизнання) до примирення протагоністів через прощення (взаємне визнання)<sup>4</sup>. І хоча про останнє можна говорити лише в модусі бажаності, воно однак «спрямовує еволюцію права», «воно єдине здатне надихати тут, зараз, коли це необхідно» (Жак Дерріда). Як зауважує з цього приводу Рікьор, являючи собою горизонт послідовності «санкція – реабілітація – прощення», останнє слугує постійним нагадуванням про те, що правосуддя може бути лише людським і що воно не може вирости до остаточного суджен-

<sup>1</sup> Рікьор П. Путь признания. Три очерка. – С. 211.

<sup>2</sup> Рікьор П. Торжество языка над насилем. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 27–36.

<sup>3</sup> Рікьор П. Память, история, забвение. – М.: Изд-во гуманит. лит., 2004. – С. 633.

<sup>4</sup> Рікьор П. Справедливое. – М.: Гнозис, Логос, 2005. – С. 155–170.

ня. Крім того, чи не слід прощеньню супроводжувати правосуддя у його зусиллях, спрямованих на унеможливлення сакрального компонента помсти? – запитує мислитель. За великим рахунком, йдеться про відмежування *Діке* (людської справедливості) від *Феміди* (останнього прихистку прирівнювання помсти до правосуддя)<sup>1</sup>. Суд неуповноважений прощати, однак покликаний максимально відкрити можливості для прощення і примирення сторін, відновлення суспільних та міжособистісних зв'язків і відносин, збалансувати інтереси жертви і спільноти з необхідністю реінтеграції правопорушника в соціум, оскільки етичний намір мирного співіснування вищий за будь-яку іншу мету покарання.

Останнє століття з його «непростимим», проти якого правосуддя виявилось безсилим, як ніколи вимагає великодушності не тільки від окремих людей, але й від великих спільнот «жертв» і «винних», поєднуючи таким чином особистісний і політичний виміри взаємного визнання. Цікавою формою такого поєднання є правосуддя перехідного періоду (*transitional justice*), що охоплює як судові, так і позасудові заходи, спрямовані на подолання наслідків масштабних порушень прав людини. Йдеться, зокрема, про притягнення винних до кримінальної відповідальності, роботу комісій із встановлення правди і примирення, репарації, застосування амністії, а також різноманітні інституційні реформи. Однак у контексті схеми «санкція – відновлення – прощення» найбільший інтерес становлять комісії правди і примирення, спрямовані на викриття злочинів минулого і примирення сторін конфлікту.

Так, у 1996–1998 рр. у ПАР працювала Комісія правди і примирення під керівництвом Десмонда Туту, яка сприяла встановленню правди про злочини апартеїду, відновленню мирних відносин всередині країни та наданню амністії тим, хто розкався. Унікальність діяльності Комісії полягала в тому, що, маючи політичні цілі, вона, однак, «була представлена мовою прощення»<sup>2</sup>, що апелює до індивідуальної щирості. На відміну від процесів у Нюрнберзі та Токіо, Комісія стала втіленням не карального, а відновлювального правосуддя. На відміну від масових амністій в Латинській Америці, в ПАР

<sup>1</sup> Рікєр П. Справедливое. – С. 169.

<sup>2</sup> Griswold C. *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 158.

застосовувався принцип індивідуальної та умовної амністії, яка, таким чином, ставала не «інституційною амнезією», яка приписує вчиняти так, ніби злочину не було, залишаючи глибокі рани пам'яті відкритими, а дійсно цілющим досвідом самовизнання через публічне каяття, відновлення і, в окремих випадках, прощення та взаємного визнання. Вочевидь, ніхто не може гарантувати ані щирості каяття винного, ані великодушності жертви. Однак саме в тому, щоб надати їм таку можливість, і полягає головна мета правосуддя перехідного періоду, щодо якої всі інші цілі слід визнати вторинними.

Масштабні злочини проти людяності останнього століття переконливо продемонстрували не тільки обмеженість права як механізму забезпечення мирного співіснування людей, а й неможливість інституціалізації жестів великодушності, у яких люди наново визнають один одного, і які, втім, залишаються позаінституційним горизонтом права, хоча говорити про них можна лише в модусі бажаності. Словами Рікьора, ці жести «не можна перевести в інституційну форму, однак вони, висвітлюючи межі еквівалентної справедливості і відкриваючи простір надії на горизонті політики і права у постнаціональному і міжнародному плані, надсилають життєдайні хвилі, які приховано, кружними шляхами сприяють просуванню історії до мирного стану»<sup>1</sup>.

Таким чином, спроба віднайти місце взаємного визнання у правовій реальності висвітлює динамічну природу права, яке у своєму здійсненні орієнтоване в напрямі миру – утопії права, яка, втім, «укорінена в сутності права і становить його основу» (Рікьор). Тому й взаємне визнання виявляється складовою цієї утопії: маючи структуру дару, воно, з одного боку, протистоїть утіленій у справедливості логіці еквіваленту, а з другого – здійснює вторинний вплив на саму справедливість тією мірою, якою височіє над нею. Можливо, шлях визнання виявиться нескінченним, однак наявний досвід взаємного визнання у жестах великодушності, які відбуваються поза правовими інститутами, свідчить про те, що ця мета не є ані ілюзорною, ані марною. І екстраординарний характер такого досвіду тільки підкреслює його значущість.

---

<sup>1</sup> Рікьор П. Путь признания. Три очерка. – С. 231.