

## ЕТОС

Поль РІКЕР

### ЛЮБОВ І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Говорити про любов буває або надто легко, або надто складно. Як не вдатися до екзальтації, але й уникнути банальності? Щоб прокласти собі шлях між цими двома крайнощами, я вирішив звернутися до діалектики любові і справедливості, яка і керуватиме моїми роздумами. Під діалектикою я розумію, з одного боку, визнання споконвічної невідповідності цих двох понять, а з другого боку – пошук практичних медіаторів між цими крайнощами, медіатори ці миттєві, дуже тонкі та нетривкі.

Усе багатство думки, яке обіцяє цей діалектичний підхід, здається мені прихованим за концептуальним методом аналізу, який вимагає звернутися до текстів моралістів та теологів, де йдеться про любов, і виділити теми, які трапляються у них найчастіше. Цей підхід використовують багато моїх колег, філософів і теологів, які представляють напрямок аналітичної філософії. Тут я згадаю лише цікаву роботу Жене Утка "Agape", у підзаголовку якої вказано тематику: "Етичний аналіз". Цей автор прагне виділити "базовий нормативний зміст", яким наділяли християнську любов (*agape*) "незалежно від обставин". Який метод він обирає? Відповідь, яку він пропонує, мій підхід якраз і ставить під сумнів: "Таке дослідження формально подібне до тих, що велися філософами щодо утилітаризму як останньої нормативної моделі (*standard*), як критерію чи принципу для ціннісних суджень та поняття обов'язку". Саме тут і постає питання: чи має любов у нашому етичному дискурсі нормативний статус так само як утилітаризм чи навіть імператив Канта<sup>1</sup>?

#### I

До першої частини мого дослідження, присвяченого *диспропорції* між любов'ю і справедливістю, я обрав епіграф із Паскаля: "Усі тіла, разом узяті, і всі душі, разом узяті, і все, що вони зробили, не варте найменшого почуття милосердя. Це річ вищого порядку. З усіх тіл, разом узятих, не вийде й найменшої думки: це неможливо, це річ іншого



порядку. З усіх тіл і душ не вийде справжнього милосердя, це неможливо, це річ іншого порядку, це щось надприродне” (“Думки”, розділ 12). Я не приховую, що це різке судження Паскаля ускладнить подальші пошуки медіатора, необхідного для морального судження в ситуації, коли постає питання: що я маю робити тут і тепер? Далі ми ще повернемося до цієї проблеми. Поки що питання стоїть так: якщо ми спочатку звернемося до невідповідності, то як уникнути небезпечних крайнощів, про які ми говорили напочатку, тобто екзальтації та банальності, інакше кажучи, сентиментальної бездумності?

Бачу вихід у тому, щоб обрати форми дискурсу, котрі чинять опір банальності, до якої схиляє нас концептуальний аналіз аналітиків. Любов промовляє, але не тією мовою, що справедливість – до цього я повернуся наприкінці першої частини.

Я відмітив три риси, які позначають те, що я назвав би незвичністю, своєрідністю (*the oddities*) дискурсу любові.

По-перше, я відмітив зв'язок між любов'ю і хвалою. Дискурс любові – це, перш за все, дискурс хвали. У хвалі людина радіє, коли бачить, що певний об'єкт підноситься над усіма іншими об'єктами, які її цікавлять. У цьому спрощеному формулюванні усі три складові – радіти – бачити – підносити якнайвище – є однаково важливими. Оцінювати як щось найвище, скоріше, як видіння, а не як волю, ось що сповнює радістю. Коли ми говоримо так, то чи вдаємося ми до концептуального аналізу, чи впадаємо у сентиментальність? Аж ніяк, якщо, звичайно, пам'ятаємо риси, здавна притаманні хвалі, найадекватнішою вербальною формою якої є гімн. Звеличення любові апостолом Павлом у Першому посланні до коринтян, глава 13, подібне до псалмів як “пісень хвали”, (саме так перекладається з івриту слово “tehillim”). Отже, слова благословення мають бути подібними до гімну: “Блажен муж, що за радою несправедливих не ходить... він буде, як дерево, над водним потоком посаджене...” (Пс. 1,3). Або: “Господи Саваоте, – блаженна людина, що на Тебе надіється” (Пс. 84,13).

Тут можна впізнати літературну форму благословення (*macarisme*), знайому читачам Заповіді Блаженств: “Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне” (Мт. 5,3). Гімн, благословення, макаризм (*macarisme*) – ось цілий ряд літературних форм, які можна згрупувати навколо хвали. У свою чергу хвала належить до загальнішої, добре розмежованої сфери біблійної поезії. Роберт Алтер у роботі “The Art of Biblical Poetry” вказує, що біблійна поезія за своїми правилами відрізняється від дискурсу, спрямованого на узагальнені принципи: у поезії ключовим словам властива багатозначність, несподівані асиміляції, незвичайні алюзії<sup>2</sup>.



Таким є перший опір, що чинить любов на шляху “етичного аналізу”, аналізу в повному сенсі цього слова, тобто концептуального пояснення.

Інша незвичайна риса дискурсу любові полягає у використанні імперативу у широко відомих виразах типу: “Люби Господа твого..., люби ближнього свого як самого себе”. Якщо ми розумітимемо імператив у звичному значенні обов’язку, який так добре обґрунтований у моралі Канта, тоді наказ любити, тобто наказ мати почуття, викликає обурення<sup>3</sup>.

На цьому етапі наших міркувань ми зустрілися з однією складністю. Вона стосується не статусу любові в імперії почуттів (я говоритиму про це трохи пізніше), а статусу наказу, наказу любити. Чи має він, як акт дискурсу, таку ж ілюкативну силу, як, скажімо, звичайні накази, що вимагають послуху? А з точки зору етики – чи зрівняний він із моральними принципами, тобто першими положеннями, яким підпорядковані максими, як, наприклад, утилітарний принцип чи категоричний імператив Канта?

Я знайшов несподіване рішення у книзі Франца Розенцвейга “Зірка покаяння”. Нагадаю, що ця робота, яка і сама по собі є непересічною, поділена на три розділи, перший – відповідає ідеї Творіння, або вічного “колись”, друга – ідеї Одкровення, або вічного “тепер” зустрічі, нарешті, третя – ідеї Покаяння, або вічного “ще не” християнського очікування. Відкриваючи другий розділ – Одкровення – ми сподіваємося, що нас навчатимуть Тори. Певною мірою це так, але на цьому етапі міркувань у Розенцвейга Тора ще не є зібранням правил. Вона може ним стати, оскільки їй передують урочисте відкриття усього людського досвіду парадигматичній мові Письма. А який символ найточніше передає це вторгнення первісної мови у сферу людського спілкування? Звичайно, це наказ любити.

Але, всупереч нашим очікуванням, його формулювання не таке, як у книгах *Вихід*, *Левіт* чи *Повторення Закону*, а таке, як ми знаходимо у *Пісні над Піснями*, цю книгу за єврейським ритуалом читали під час святкування Пасхи: “Любов, сказано у *Пісні над піснями*, міцна як смерть”. Чому тут згадується саме *Пісня над піснями*, з якою імперативною конотацією? На початку розділу Одкровення Розенцвейг розглядає тільки особисту розмову між Богом і самотньою душею, поки у розділі Покаяння<sup>4</sup> не з’являється “третій”.

Безумовно геніальною є ідея показати – як наказ любити виникає з любовного зв’язку між Богом і самотньою душею. Наказ, що передують будь-якому закону – це слова, з якими закоханий звертається



до коханої: “Люби мене!” Ця несподівана відмінність між наказом і законом має смисл, якщо тільки ми визнаємо, що наказ любити – це і є любов, яка сама себе доручає, ніби генітив (родовий відмінок), що міститься в наказі, є, водночас, об’єктивним і суб’єктивним генітивом. Любов є об’єктом і суб’єктом наказу або, інакше кажучи, це наказ, що містить умови власного покорення, яке виражається у ніжному молінні: “Люби мене!”

Якщо у когось виникнуть сумніви щодо того, чи можна вважати справжнім таке тонке розрізнення між наказом і законом, яке ми бачимо у Розенцвейга, я відповім, що треба простежити зв’язок між нетиповим використанням імперативу і формою згаданих вище дискурсів: хвала, гімн, благословення, макаризм, і, таким чином, наважитися вести мову про *поетичне* використання імперативу. Таке використання також має свої конотації у широкому колі висловів: від запрошення коханої, живого моління, заклику, до грубого наказу супроводжуваного погрозою покарання<sup>5</sup>. Тільки через спорідненість наказу: “Люби мене!” і пісні хвали можна зрозуміти, що наказ любити, за своїм етичним змістом не зводиться до морального імперативу, прирівняного Кантом до обов’язку, оскільки людина схильна до непокори.

Саме з розрізнення того, що я щойно назвав поетичним використанням наказу і наказом, у суто моральному значенні слова, ми розпочнемо діалектичний пошук, спрямований у другій частині на *економію дару*.

Перш ніж підійти до цієї діалектики, я хочу додати ще одну рису до переліку нетипових, дивних виразів любові. Це вирази, пов’язані з любов’ю як почуттям. До цього часу я відхиляв усі подібні міркування, аби не піддатися спокусі сирен сентиментальності. Ця третя риса стоятиме під знаком поетики гімну і поетики наказу. Її я коротко назву силою *метафорики*, що пов’язана з освідченням у коханні. Нова тема впливає з попередньої: живий заклик – “Люби мене!” – з яким закоханий звертається до коханої, надає любові динамізму, завдяки чому вона здатна використовувати цілу низку почуттів. Ми визначимо ці почуття у їх крайніх проявах: насолода – біль, задоволення – незадоволення, радість – туга, блаженство – меланхолія... Любов не обмежується тим, що вона, як гравітаційне поле, розгортає навколо себе ціле коло почуттів, любов ще й утворює між ними висхідну і спадну спіраль, по якій вона рухається в обидва боки.

Те, що ми щойно у психологічних термінах назвали динамізмом, має лінгвістичний відповідник – утворення широкого поля *аналогій*



між усіма афективними мовними формами любові, завдяки чому одна форма доповнює значення іншої і навпаки. Ця гра аналогій між почуттями не виключає їхньої відмінності і, певною мірою, передбачає її наявність. У цьому зв'язку варто згадати внесок Макса Шеллера "Про феноменологію почуттів симпатії, любові та ненависті" (1913)<sup>6</sup>. Образові гравітаційного поля, висхідної та спадної спіралі відповідає на мовному рівні те, що вище було назване процесом метафоризації. Завдяки цьому еротична любов здатна означати більше, ніж саму себе і побічно вказує на інші властивості любові. Цю аналогію між почуттями і метафоричним процесом, який її виражає, недооцінив Нігрен і, вслід за ним, усі ті, хто спирався на дихотомію між еросом (eros) і агапе (agape)<sup>7</sup>. Аналогія між почуттями і метафоризація мовних виразів являють собою один і той же феномен. Це означає, що метафора тут більше ніж троп, а отже, більше ніж риторична прикраса. Троп виражає те, що можна назвати субстантивною тропологією любові, тобто, водночас, реальну аналогію між почуттями і здатністю еросу (eros) означати і висловлювати агапе (agape).

## II

Друга частина буде присвячена тим рисам дискурсу справедливості, які найбільше відрізняються від рис, притаманних дискурсу любові. Я послідовно розглядатиму справедливість у соціальній практиці, де вона ототожнюється з *правосуддям* певного суспільства і характеризує правову Державу, далі йтиметься про *принципи справедливості*, які визначають застосування предикату "справедливий" щодо різних інституцій. Звертаючись до теми справедливості як соціальної практики, я коротко нагадаю обставини чи причини, що змушують нас вести мову про справедливість, її шляхи, і, нарешті, її аргументи. Щодо правових відносин, як юридичної практики, то ми пам'ятаємо, що остання є частиною комунікативної діяльності: про справедливість йдеться тоді, коли вища інстанція має вибирати між зазіханнями (*claims*) груп, що представляють різні інтереси чи протистоять одна одній. Щодо правових шляхів, то мається на увазі правосуддя, яке, у свою чергу, містить багато речей: звід письмових законів, трибунали й суди, наділені функцією виголошувати право; судді, такі ж, як і ми, незалежні люди, завдання яких виносити за особливих обставин справедливий вирок. До цього слід також додати монополію примусу, наприклад повноваження примусити виконати рішення суду, залучаючи до цього сили громадськості. Ми бачимо, що



і обставини, і шляхи, за яких і якими йде справедливість, відмінні від обставин і шляхів любові. Аргументи, які висуває справедливість, ще більше відрізняються від аргументів любові. Згадаємо Перше послання до коринтян – любов, власне, не знає аргументів. Справедливість висуває аргументи, і робить це особливим чином, зіставляючи аргументи за і проти, які вважаються припустимими, зрозумілими, гідними обговорення і заперечення іншою стороною. Як я вже зауважував, справедливість є частиною комунікативної діяльності: зіткнення аргументів на суді є чудовим прикладом діалогічного використання мовлення. Така практика комунікації має свою етику: *audi alteram partem*<sup>8</sup> (вислухай іншу сторону). Порівнюючи справедливість і любов, ми не повинні залишати поза увагою одну рису, притаманну аргументативній структурі справедливості: обмін аргументами є, з одного боку, нескінченним, оскільки завжди залишається певне “але”, наприклад, оскарження й апеляція, з іншого боку – конечним, оскільки рішення покладає край конфлікту аргументів. Таким чином, у процесі встановлення справедливості, важливі не просто аргументи, а прийняття рішення. Саме за це несе відповідальність суддя, який є останньою ланкою ланцюга процедур. Якщо останнє слово судді – вирок, тоді нам уявляється, що він тримає в руках не тільки терези справедливості, а й меч правосуддя.

Якщо зібрати разом усі ці характеристики юридичної практики, то це дозволить нам уперше визначити формальний характер справедливості не як недолік, а навпаки, як ознаку сили.

Я аж ніяк не збираюся зводити справедливість до судового апарату, який є частиною соціальної практики. Крім того, ми повинні брати до уваги ідею, або ідеал справедливості. Між ним і любов'ю не так легко провести межу. І все ж таки, навіть на рівні соціальної практики, справедливість протилежна любові за чітко визначеними рисами, що приведуть нас до другої частини, яка буде присвячена діалектиці любові і справедливості.

Ці характерні риси виникають через майже повне ототожнення справедливості з дистрибутивною справедливістю. Таке ототожнення ми знаходимо, починаючи з Арістотеля (“Етика до Нікомаха”) і закінчуючи Джоном Роулзом (“Теорія справедливості”). Саме над сенсом цього ототожнення ми зараз спробуємо поміркувати. Воно передбачає, що поняття розподілу за своїм змістом виходить за межі економічного тлумачення. Усе суспільство, якщо розглядати його під кутом зору справедливості, уявляється розподілом ролей, завдань, прав і обов'язків, переваг і недоліків, благ і труднощів. Сила такого уявлення



про суспільство в тому, що воно дозволяє уникнути двох перешкод, з одного боку – всезагальної теорії, яка перетворює суспільство на чітко окреслену єдність його членів, з іншого боку, – індивідуалізму, який перетворює суспільство на суму індивідів з їхніми взаємозв'язками. Із точки зору концепції розподілу суспільство неможливе без індивідів, між якими розподілені *ролі* (parts), і які, таким чином, *причетні* (prennent part) до цілого; але й соціальне існування індивідів було б неможливе без правил розподілу, які надають їм місце у цілому. Ось тут і з'являється справедливість як чеснота, властива усім інституціям, що керують розподілом. Віддати кожному належне – *suum cuique tribuere* – ось найзагальніше формулювання справедливості, яке ми застосовуємо у конкретній ситуації розподілу. У чому ж тут чеснота? Водночас із цим питанням постає інше – про статус предиката “справедливий” в усьому нашому моральному дискурсі. Із часів Арістотеля моралісти шукають відповідь через зв'язок між *справедливістю* й *рівністю*. В юридичному плані це “рівняння” вирішується досить легко: подібні випадки вимагають подібних рішень, це і є принцип рівності усіх перед законом.

Але як же бути з відверто несправедливим розподілом прибутків і власності, влади і відповідальності, нарешті, пошанування? Арістотель перший підійшов до цієї проблеми, розрізливши пропорційну рівність і рівність арифметичну. Розподіл справедливий, якщо він пропорційний соціальному внеску сторін. На протилежному кінці історії цього питання ми знаходимо у Джона Роулза таке ж прагнення зберегти відповідність між справедливістю та рівністю при нерівному розподілі. Він вимагає, аби збільшення переваг, які отримують заможні люди, компенсувалося зменшенням негараздів для незаможних. Це другий принцип рівності перед законом<sup>9</sup>. Максимально збільшити мінімальну частину: таке сучасне прочитання запозиченого в Арістотеля поняття пропорційної справедливості. Отже, ми вдруге представили формалізм, властивий справедливості, не з точки зору юридичної практики, а як ідеал справедливого розподілу прав і благ, на користь кожної зі сторін.

Що тут важливо для нашої теми? Зупинимося на двох поняттях – розподілу і рівності. Вони є стовпами, на яких тримається ідея справедливості. Поняття розподілу, в найширшому розумінні, створює для соціальної практики справедливості моральну базу, яка дозволяє вирішувати конфлікти; суспільство розглядається як поле зіткнення сторін-суперників; ідея дистрибутивної справедливості (justice distributive) включає усі операції юридичного апарату, ставлячи перед



ним завдання тримати зазіхання кожної людини в таких межах, щоб свобода однієї не обмежувала свободу іншої. А рівність – арифметична рівність прав, пропорційна рівність переваг і труднощів, у нерівному розподілі – водночас показує силу і вказує межі навіть найвищої ідеї справедливості. Справді, рівність прав, доповнена рівністю шансів, безумовно є джерелом суспільної єдності; Роулз сподівається, що його принципи справедливості посилять суспільну взаємодію. Але ж який саме зв'язок встановлюється між соціальними партнерами? Я гадаю, що найвища точка, до якої може прямувати ідеал справедливості – це суспільство, у якому почуття взаємозалежності, навіть взаємного боргу, підпорядковане почуттю взаємної байдужості. У цьому зв'язку пригадаємо дивовижне поняття, запропоноване Роулзом – *байдужий інтерес*, яким він описує ставлення партнерів один до одного у гіпотетичній ситуації первісного контракту. Звичайно, ідея взаємодопомоги певною мірою присутня у цьому понятті, але протиставлення інтересів заважає ідеї справедливості піднятися на рівень справжнього визнання і солідарності, коли кожний відчуває себе *боржником* кожного. В останній частині цього есе я покажу, що ці ідеї визнання, солідарності, взаємного боргу можна розглядати тільки як мінливу точку рівноваги на горизонті діалектики любові і справедливості.

### III

В останній частині моєї доповіді, я вирішив перекинути місток між поетикою любові і прозою справедливості, між гімном і суворим правилом. Цього протиставлення не можна уникнути, оскільки і одна, і друга впливають на індивідуальну і соціальну практику. Раніше відношення гімну до практики не брали до уваги: оспівували любов саму по собі за її піднесеність і моральну красу. У законі справедливості (*regle de justice*) не було жодної прямої згадки про любов, її відносили до царини рушійних сил. Однак, і любов, і справедливість кожна по-своєму відносяться до вчинку (*action*), і одна, і друга вимагають вчинку. Ми розглянули окремо поняття любові і поняття справедливості, тепер переходимо до діалектики.

Мені здається, що між змішуванням понять і чистою простою дихотомією існує третій шлях, – складний, на якому напруга між двома різними, а іноді й протилежними вимогами, дозволить виробити відповідальну поведінку. Де ж знайти парадигму такої живої напруги? Я вирішив шукати її у Нагірній проповіді (Євангеліє від св. Матвія) і у Проповіді на рівнині (Євангеліє від св. Луки), де в одному і тому самому



контексті поруч стоять нова заповідь – любити ворогів і Золоте Правило. У шостій главі Євангелія від св. Луки ці заповіді текстуально розміщені дуже близько одна від одної: “А вам, хто слухає, Я кажу: Любіть своїх ворогів, добро робіть тим, хто ненавидить вас” (Лк., 6, 27). І далі: “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви” (Лк., 6, 31). Перед тим як пояснити цю дивну послідовність, відповімо на два питання: з одного боку – “Як заповідь любити своїх ворогів пов’язана з гімном любові?”, з іншого – “Яким чином Золоте Правило виражає Закон Справедливості?”

Перше питання рівнозначне з’ясуванню: як поетичність гімну трансформується в обов’язок. Те, що ми говорили про наказ: “Люби мене!” у Розенцвейга, відкриває нам шлях до відповіді. Заповідь любити своїх ворогів у ширшому розумінні є виразом *над-етики* (*supra-etique*) *економії дару*. Окрім такого спонування людини до дії (вчинку), існує багато інших способів її вираження. Ціла низка значень надає економії дару особливого звучання. На одному кінці цієї низки, ми знайдемо надзвичайно складний символізм творення, у найглибшому значенні первісного дарування життя. До цього символізму належить перше вживання предиката “добре”, віднесеного у книзі Буття, до всіх створених речей: “І побачив Бог усе, що вчинив. І ото, – вельми добре воно! (1 М., 1, 31)”. Важливо підкреслити над-етичний вимір предиката “добре”, який стосується всього творіння. Отже, до людини звертаються як до творіння. Якщо значення повної залежності [людини від Бога] пов’язане із символізмом творення, тоді людина не залишається один на один із Богом, а перебуває у природі, що розглядається не як кар’єр, з якого можна щось добувати, а як предмет турботи, поваги і захоплення, як сказано у “Пісні сонця” (“Canto del Sole”) Франциска Ассизького. Любов до ближнього, у її крайньому вияві – любові до ворогів, через *над-етичне* (*supra-ethique*) почуття залежності людини-творіння, утворює зв’язок з економією дару. Від тієї ж економії дару залежить ставлення людини до закону, і до виправдання: це ставлення є центральним в економії дару. З одного боку, закон – це дар, оскільки він пов’язаний з історією звільнення, як згадується у книзі Вихід: “Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства” (2 М., 20, 2). З іншого боку, виправдання – це теж дар, оскільки він є вільним прощенням. На протилежному кінці низки значень, що утворюють економію дару, ми знаходимо симетричний символізму творіння, не менш складний символізм кінцевої мети, у якому Бог виступає джерелом *невідомих* можливостей. Отже, чи Бог надії і Бог творіння



один і той самий на двох протилежних кінцях економії дару? Водночас, ставлення людини до закону і до спасіння позначені належністю до цієї економії, і їх можна розмістити “між” творінням і есхатологією.

Саме через посилення на економію дару “нова” заповідь отримує значення, яке ми назвали над-етичним. Чому саме над-етичним? Етичним – через імперативну форму, споріднену з тією, яку ми розглядали у першій частині, аналізуючи наказ: “Люби мене!”. Але цей наказ більш визначений, оскільки він стикається із структурою практики, розрізнення друзів і ворогів, яке нова заповідь оголошує неістотним. Нова заповідь є етичною і, водночас, усе-таки над-етичною, бо вона, певною мірою, являє собою етичну проекцією, що наближається до сфери, яка трансцендує етичне, тобто економію дару. Отже, пропонується етична оцінка економії дару. Її зміст коротко передає такий вираз: оскільки він дав тобі, дай і ти. Через це формулювання і силою слова – “оскільки” дар стає джерелом обов’язку.

Але ця оцінка пов’язана з парадоксом: входячи у практичну сферу, економія дару розвиває *логіку надлишку*, яка, принаймні на початку, є полярно протилежною *логіці рівності*, яка панує у повсякденній етиці<sup>10</sup>.

Якщо ми розглянемо інший “полюс” опозиції, то з’ясується, що саме з логіки рівності, якій ми щойно протиставили логіку надлишку, властиву “новій” заповіді, виходить Золоте Правило. У Нагірній проповіді й особливо у Проповіді на рівнині, це правило розташоване контекстуально дуже близько до заповіді любити своїх ворогів. Золоте Правило виходить із логіки еквівалентності. На це вказує взаємозалежність чи оберненість, яку запроваджує це правило між тим, що робить одна людина і тим, якої дії зазнає інша, між дією і підкоренням дії, а, отже, між діючою силою і об’єктом дії, які, хоча і є незамінними, оголошуються змінними. Примирення між логікою еквівалентності, представленою Золотим Правилем, і логікою надлишку, втіленою у новій заповіді, майже неможливе, якщо, услід за окремими екзегетами, такими як Альбрехт Діль, автор роботи “Золоте Правило”, підходити до Золотого Правила з точки зору закону “око за око” (*Jus talionis*), який є початковим виразом логіки еквівалентності і її наслідку – правила взаємозалежності (*reciprocite*). Однак, така невідповідність між цими двома логіками освячена словами Ісуса (Лк., 6, 32–35), які йдуть одразу ж після повторення Золотого Правила: “А коли любите тих, хто любить вас, яка вам за те ласка? Люблять бо й грішники тих, хто їх любить. І коли добре чините тим, хто добро чинить вам, яка вам за те ласка? Бо те саме і грішники



роблять. А коли позичаєте тим, що й від них сподіваєтесь взяти, яка вам за те ласка? Позичають бо й грішники грішникам, щоб одержати стільки ж. Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад.” Чи не заперечують ці суворі слова Золоте Правило?

Таке чітке засудження Золотого Правила не може нас не хвилювати, оскільки правило справедливості можна розглядати як формально подане Золоте Правило<sup>11</sup>. Цю формалізацію ми бачимо у справедливості як суспільній практиці, на що вказує повчання: *audi alteram partem* (вислухай іншу сторону), чи правило: діяти подібним чином у подібних випадках. Зразком повної формалізації є згадані раніше принципи справедливості, наведені за Джоном Роулзом. Ця формалізація не заважає впізнати дух Золотого Правила, прихований за напівалгебраїчною формою другого принципу справедливості Роулза: максимально збільшити мінімальну частину. Це формулювання, по суті, означає – врівноважити частини, наскільки це дозволяє нерівність, яку тягне за собою економічна і соціальна ефективність. Тобто цілком законним буде поширити на суспільну практику справедливості та й на самі принципи справедливості сумніви, які виникли щодо Золотого Правила, через логіку надлишку, приховану у над-етичному наказі любити своїх ворогів. Якщо розглянути у світлі нової заповіді правило справедливості, яке, перш за все, є виразом логіки еквівалентності і взаємозалежності, то, здається, на нього чекає така ж доля як і на Золоте Правило.

Але чи варто зупинятися на факті невідповідності? Повернемося до нашої парадигми – до Нагірної проповіді (чи до Проповіді на рівнині). Якщо відмінність між двома логіками є такою, як було сказано вище, як пояснити присутність у одному контексті заповіді любити своїх ворогів і Золотого правила? Можлива й інша інтерпретація – заповідь любові не заперечує Золотого Правила, а реінтерпретує його як великодушність і, таким чином, робить його не тільки можливим, а й необхідним шляхом для заповіді, яка через свій над-етичний характер, має вихід у етичну сферу тільки у вигляді парадоксальної і маргінальної поведінки. Саме до такої поведінки закликають рядки, що є продовженням нової заповіді: “Любіть своїх ворогів, добро робіть тим, хто ненавидить вас. Благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто кривду вам чинить. Хто вдарить тебе по щоці, підстав йому й другу, а хто хоче плаща твого взяти, не забороняй і сорочки. І кожному, хто в тебе просить, подай, а від того, хто твоє забирає, назад не жадай” (Лк., 6, 27–30). Це особлива маргінальна позиція, яку обрали для себе Франциск Ассизький, Ганді, Мартін Лютер Кінг. Але який карний кодекс і взагалі – яке юридичне



правило можна вивести з максими дії, яка робить нерівноцінність загальним правилом? Який розподіл завдань, ролей, переваг і обов'язків можна запровадити, у межах дистрибутивної справедливості, якщо звести в універсальний принцип максиму "позичайте, не сподіваючись нічого"? Щоб *надморальне* не перетворилося на *неморальне*, а потім на *імморальне* – наприклад, на боягузтво – воно має пройти через принцип моральності, підсумований у Золотому Правилі і формалізований у вигляді закону справедливості.

Але зворотне також правильне: у живому протистоянні між логікою надлишку і логікою еквівалентності, остання від зіткнення з першою набирає сили і стає здатна піднятися вище хибних інтерпретацій. Якби Золоте Правило не було доповнене заповіддю любові, то воно б наблизилося до утилітарної максими, яка формулюється так – *do ut des*, "я даю, *щоб* ти дав". Правило: "дай, *оскільки* тобі було дано", виправляє це "*щоб*" утилітарної максими і врятовує Золоте Правило від можливого хибного прочитання. Саме цим можна пояснити присутність таких суворих слів (Лк., 6, 32–35) одразу ж після підтвердження Золотого Правилу (Лк., 6, 31) і перед підтвердженням нової заповіді (Лк., 6, 35); у цих проміжних віршах критика з точки зору логіки надлишку спрямована не стільки проти логіки еквівалентності у Золотому Правилі, скільки проти хибного тлумачення цього правила. Одне й те саме правило має два прочитання, дві інтерпретації: одна – зацікавлена, інша – відсторонена. Тільки заповідь може віддати перевагу другій і відхилити першу.

Враховуючи сказане вище, чи не можна застосувати таке випробування і критичну реінтерпретацію щодо закону справедливості? У другій частині ми вперше говорили про приховану двозначність закону справедливості. Ми спостерігали як закон справедливості коливається між відстороненим інтересом соціальних партнерів, що має на меті збільшити переваги настільки, наскільки це дозволяє прийнятий закон розподілу, і справжнім почуттям співробітництва, аж до визнання себе боржником іншого. Так само як Золоте Правило, не взяте до уваги, опускається до рівня утилітарної максими, так і знехтуваний закон справедливості схильний підпорядковувати співробітництво конкуренції і видає саму тільки рівновагу між інтересами суперників за вдаване співробітництво.

Якщо наше почуття справедливості зазнає такої спонтанної деградації, то слід визнати, що якби його не торкнулася поетика любові, якби вона таємно не охороняла це почуття, навіть у його



найабстрактнішій формі, воно б знову перетворилося на вищий витончений різновид утилітаризму. Навіть виведений Роулзом аргумент *maximin* може, зрештою, виявитися прихованою формою утилітарного розрахунку<sup>12</sup>. Таємна спорідненість другого принципу справедливості із заповіддю любові оберігає його від витонченого утилітаризму, оскільки ця заповідь спрямована проти жертвовності, яку якраз схвалює утилітаризм. Ідеалом утилітаризму є максимальне збільшення середнього рівня переваг для якомога більшої кількості людей, за рахунок принесення в жертву невеликої кількості людей, для котрих цей темний задум утилітаризму має залишитися невідомим. Така спорідненість між другим принципом справедливості й заповіддю любові є, зрештою, одним із негласних припущень знаменитої *поміркованої рівноваги*, на яку, в підсумку, спирається теорія справедливості Роулза, коливаючись між абстрактною теорією й нашими “найзваженішими переконаннями” (our well-considered convictions (Теорія справедливості, §4)).

Розглядаючи ці дві логіки, замість очікуваної на початку антиномії, ми відчули певну напругу. Вона не рівнозначна подоланню контрасту між ними, але робить справедливість необхідним “медіумом” любові; саме тому, що любов є надморальним явищем, вона входить у сферу практики і етики тільки під егідою справедливості. Як іноді кажуть про притчі, що вони “переорієнтовують, дезорієнтуючи”, так і тут – ефект у етичному плані досягається тільки через об’єднання нової заповіді і Золотого Правила, тобто, синергійною дією любові і справедливості. Дезорієнтувати, не переорієнтуючи, – це, у термінах Киркегора, означає “призупинити етичне”. З одного боку, заповідь любові, як явище надморальне, є “призупиненням етичного”. Його можна переорієнтувати тільки ціною оновлення і виправлення закону справедливості, всупереч його утилітарній деградації.

На завершення я хочу сказати, що ті способи осягнення “нормативного змісту” любові, які ми знаходимо у філософів-аналітиків і соціальних філософів, таких як Утка, описують форми любові вже опосередковані справедливістю в культурі, яка зазнала впливу єврейської, грецької і християнської традицій. Ми знаходимо три визначення любові відзначені Уткою: “рівна повага” (Equal regard), “самопожертва” (self-sacrifice), “взаємність” (mutuality).

Завдання філософії і теології – побачити за поміркованою рівновагою, яка реалізується у таких компромісних формах, таємну невідповідність між логікою надлишку і логікою еквівалентності. Їх



завдання сказати, що тільки ситуативне моральне судження дозволяє встановити і зберегти цю хитку рівновагу. Отже, ми можемо цілком свідомо стверджувати, що задум виразити цю рівновагу у повсякденному житті, в індивідуальній, юридичній, соціальній і політичній сферах – цілком здійсненний. Я вважаю, що у кримінальний і юридичний кодекс треба поступово вводити такі додаткові категорії як співчуття і великодушність – ця думка є цілком слушною, хоча її нелегко втілити у життя і цей процес буде нескінченним.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Поки що я відкладаю розмову про три основні риси, які, на думку Утка, зустрічаються найчастіше. Я повернуся до них у частині моєї роботи, присвяченій практичним зв'язкам між любов'ю і справедливістю, що пов'язані з винесенням ситуативного морального судження. Я наважуся подати їх без коментаря, аби читач мав уяву про кінцеве поняття мого дослідження. "Рівна повага (equal regard), тобто повага до ближнього, яка є цілком незалежною і незмінною", – "самопожертва, тобто та риса, завдяки якій, *agape* не йде на поступки особистісним інтересам", – нарешті, "взаємність, характерна для дій, які встановлюють чи заохочують певний обмін між сторонами, котрі таким чином розвивають почуття спільності і, можливо, навіть дружби". Ми не можемо закидати Утку, що він не помітив низки концептуальних невідповідностей, що тягне за собою така типологія. Кожна риса побудована автором від варіацій, суперечностей і плутанини, на які автор скаржиться на протязі усього твору. Більше того, третя риса, яку він вважає вирішальною, входить у невідповідність із другою. Розчарування, що зустрічаються на шляху етичного аналізу, покликаного шукати "базовий нормативний зміст", на мою думку, вказують на те, що такий прямий метод у даному випадку непридатний і треба виходити з того, що у топосі любові опирається тому, аби любов розглядали як "кінцеву нормативну модель, критерій і принцип цінностей і обов'язку", що ми спостерігали у цитованих вище фрагментах.

<sup>2</sup> Для прикладу, слід було б провести детальний аналіз низки риторичних стратегій, застосованих у 13 главі Першого послання ап. Павла до коринтян: перша строфа прославляє піднесеність любові, за допомогою негативної гіперболи, заперечуючи усе, що не є любов'ю: "Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любови не маю, то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий і т.д."; далі п'ять чи шість разів повторюється фраза: "і коли маю ... а любови не маю ... то я ніщо". Друга строфа розвиває ідею піднесеності любові у дійсному способі, так ніби все вже відбулося: "Любов довготерпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!". Звертає на себе увагу чергування (гра) утвердження і відмови і синонімічна гра, яка пов'язує окремі чесноти, на протилежність нашому законному прагненню ізолювати значення. Нарешті, для третьої строфи, визначальним є трансцендентний рух, який виводить її за будь-які межі: "Ніколи любов не перестася! Хоч пророцтва й існують, та припиняться, хоч мови існують, замовкнуть, хоч існує знання, та скасується...", і останній уривок – на межі: "А тепер залишаються віра, надія, любов, оці три. А найбільша між ними любов!".

<sup>3</sup> Кант обминає цю перешкоду, розрізняючи "практичну" любов, яка є ніщо інше як повага осіб, як ціль у собі, і "патологічну" любов, якій не має місця у



сфері моралі. Фрейд висловлюється відвертіше: якщо так звана духовна любов є лише сублімованою формою еротичної любові, тоді наказ любити є тільки виразом тиранії Super-Ego у сфері почуттів.

<sup>4</sup> Якщо когось дивує, що ставлення до ближнього віднесено до третьої категорії, Покутування, ми відповімо, що три категорії є одночасними, і з третьою розвивається друга: тоді історичний вимір розвивається поза межами особистої розмови. Крім того, є ще закони, а не тільки наказ: “Люби мене!”, і є ще третє. Тобто, друга велика заповідь, яка виходить з першої, тією мірою, якою майбутнє безпосередньо пов’язане з історією Покутування, виходить із Сьогодні, яким є заповідь любові. Отже, є вже не тільки закоханий і кохана, але Я і не-Я (інший): ближній.

<sup>5</sup> Перед нами широке семантичне поле, відкритість і гнучкість якого нагадують витонченість робіт пізнього Остіна.

<sup>6</sup> Важливо відмітити, що ця робота була задумана, як перша із серії творів, присвячених “законам емоційного життя” (“*Sinngesetze des emotionalen Lebens*”): сором, честь, жах, шанобливість тощо. Із них було опубліковане тільки дослідження про сором і почуття сорому. Під впливом поняття інтенціональності Гусерля, Макс Шелер ставить перед собою завдання підтримати “логіку серця” Германа Лотца за допомогою феноменології “об’єктивного” змісту дій і “вищих емоційних” функцій, відмінних від звичайних емоційних переживань. Я нагадаю три теми, які відіграватимуть певну роль у другій частині:

6.1. Любов не зводиться до симпатії, навіть якщо сама симпатія (*Mitgefühl*) не зводиться до емоційного єднання, до втрати міжособистісної відстані. Симпатія є “реактивною”, у значенні, якого надавав цьому терміну Ніцше, тоді як любов є спонтанним актом. Вона не засліплює, вона відкриває очі. Її погляд проникає крізь зовнішній захисний шар, який приховує справжнє Я.

6.2. Любов має оціночний вимір: стосовно залучення поняття “цінності” до феноменології любові, у роботі “Формалізм у етиці і матеріальна ціннісна етика” (“*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*”), написаній у той же період (1913–1915), слід сказати, що все про симпатію і любов треба пов’язати з теорією цінностей, що розглядається як ієрархія сутностей (таке розуміння дуже близьке до платонівського): задоволення, вітальні цінності, духовні чи культурні цінності, священне, святість. Пов’язуючи у такий спосіб любов із цінностями та носіями цінностей, Шелер має змогу відвести любові ширше поле застосування, аніж “Я” чи “Інший”, тоді як симпатія обов’язково пов’язана із соціальним контекстом.

6.3. Головне, що любов є позитивним актом у тому сенсі, що вона є “рух від нижчої цінності до вищої, завдяки якому вища цінність речі чи особи раптом вибухає десь над нами; а ненависть відходить у протилежному напрямку”. Далі: “Любов це інтенціональний рух, завдяки якому, виходячи з даної цінності речі, проявляється її вища цінність”. Ось чому любов – це не просто реакція на вже випробувану цінність, а прославлення і піднесення цінності. Вона творить, а ненависть руйнує. Любов збільшує цінність того, що вона охоплює. Любов допомагає об’єкту подолати ціннісний рівень, піднятися вище. Любов “робить можливим постійне народження в об’єкті вищих цінностей – так, ніби її випромінює об’єкт, з його власної згоди без будь-якого тиску (навіть побажання) з боку того, хто любить”. “Піднесення цінностей” – ось дуже точний вираз. Це не виключає того, що любов може звертатися до речей, таких, якими вони є. Оскільки речі мають стати тим, чим вони є. Любов супроводжує це становлення. На завершення наведу цитату:



“Любов – це рух у якому будь-який окремий конкретний об’єкт, який має певну цінність, досягає вищої цінності, зрівнянної з його ідеальною природою і призначенням, у ній він досягає ідеального стану, набуває належної цінності, яка відповідає його природі”. Важливий наслідок: “Загалом, любов відноситься до цілої низки об’єктів, що належать до сфери цінностей”. Цей наслідок наближає нас до проблеми аналогії між різними афектами.

<sup>7</sup> Слід відмітити, що опозиція *eros/agape* не має ніякої екзегетичної бази. У Септуагінті (грецькому перекладі Старого Заповіту) слово “*eros*” не вживається, але не через опозицію між тим, що ми називаємо еротичною любов’ю і любов’ю духовною, а слово “*agape*” навпаки – постійно вживається на позначення різних видів любові. Саме це слово ми знаходимо у Писні над піснями. Навіть якщо автор Писні над піснями хотів написати поему, яка б прославляла саме сексуальну любов, досить того, що цілі покоління читачів і, зокрема, великі містики сприймали цей текст як алегорію духовної любові. Таке прочитання зробило Писню над піснями парадигмою метафоризації еротичної любові. Тут слід нагадати, що значення тексту залежить від усієї історії його сприйняття.

<sup>8</sup> Коли йдеться про кримінальний кодекс і про оголошення вироку, з яким обвинувачуваний не згоден, покарання, однак, залишається формою мовного зв’язку: один автор сказав: “покарання переводить зневагу з боку суспільства у систему цінностей злочинця” (J.L. Lucas, *On Justice* p.234).

<sup>9</sup> Я не розглядатиму контекст, у якому вжитий аргумент Роулза, а саме – його версію контрактualіської традиції, його притчу про завісу незнання у первісному суспільстві, яке він вважає “чесним” (*fair*), оскільки усі суперники у ньому абсолютно рівні. Головним для продовження дискусії є поширення предиката “чесний” (*fair*) із первісного становища, яке, безумовно, є егалітарним, на розподіл, який вважається найменш несправедливим за науковими розрахунками Роулза, і відомий під назвою аргументу *maximin*: максимально збільшити мінімальну частку.

<sup>10</sup> У Новому Заповіті багато різних варіантів вираження логіки надлишку. Вона визначає той незвичний вигляд, який мають багато притч Ісуса, як, наприклад, так звані притчі про зростання: сім’я, яке дає тридцять, шістдесят, сто зерен; гірчичне зерно, яке стає деревом, на якому птахи в’ють гнізда і т.д. В іншому контексті, апостол Павло тлумачить всю історію спасіння, за тим самим законом надлишку: “Бо коли за переступ одного смерть панувала через одного, то тим більше ті, хто приймає рясноту благодаті й дар праведности, запанують у житті через одного Ісуса Христа” (Рим., 5,17). Незвичність, яку ми бачимо у притчах, гіпербола у словах про повороти долі, логіка надлишку в етиці – існує багато найрізноманітніших способів явлення логіки надлишку.

<sup>11</sup> Відверто кажучи, певна формалізованість помітна вже у самому Золотому Правилі, оскільки не сказано, як власне хочуть люди, щоб із ними поводитися і чого не хочуть; однак ця формалізованість є недосконалою вже тому, що згадуються почуття, любов і ненависть, що Кант відносить до сфери «паталогічних» бажань.

<sup>12</sup> Розрахунок може бути таким: а що як, коли підніметься завіса невігластва, мені випаде найгірша доля. Чи не краще, приховуючись за завісою обрати такий закон розподілу, який безумовно позбавить мене вищих здобутків, які були б можливі для мене у випадку нерівного розподілу, але хто захистить мене від більших труднощів, які можуть виникнути за іншої форми розподілу.