
<https://doi.org/10.15407/fd2022.01.051>
УДК 172:342.34 (045)

Марія РОГОЖА, доктор філософських наук,
професор кафедри етики, естетики та культурології
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
01601, Київ, вул. Володимирська, 64/13
mrogozha@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-1469-861X>

ПЕРЕХРЕСНИЙ КОНСЕНСУС У ПРОСТОРИ СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ (ПРО ПОЛІТИЧНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ ДЖОНА РОЛЗА)*

Увагу у статті зосереджено на розгляді моделі перехресного консенсусу у просторі суспільної моралі та можливостей її практичної реалізації задля розбудови суспільної згоди. У пошуках надійних механізмів суспільної єдності Джон Ролз розрізняє всеохопні моральні доктрини та політичні доктрини як переконання в межах приватної та публічної сфер відповідно. Перехресний консенсус забезпечує суспільну згоду в публічному просторі (щодо політичних доктрин), залишаючи поза своєю орбітою переконання приватної сфери (всеохопні моральні доктрини). Моральні цінності перехресного консенсусу утворюють сферу суспільної моралі, дієву в конкретно-історичному демократичному суспільстві, яке Ролз називає добре впорядкованим суспільством. Конкретно-історичний характер добре впорядкованого суспільства зумовлений відповідною фоновією культурою, яку можна імплікувати як досвід громадянськості, визначений особливостями соціальних інституцій Модерну, що є безпосереднім іманентним духовно-ціннісним супроводом суспільного життя, фоновим щодо експліцитних ціннісно-нормативних програм та стратегій вчинення індивідів у суспільному житті, зорієнтованих на оптимізацію суспільної взаємодії. Моральні цінності в межах перехресного консенсусу є мінімалістськими (оскільки їх набір, спроможний об'єднати всіх членів суспільства, є базовим для них усіх, безвідносно до сповідуваних ними всеохопних доктрин, тобто змістовно бідним, лаконічним), контекстуальними (модульними/рухливими, релевантними суспільним духовним запитам, змінюваними в перебігу пошуку об'єднаної мінімуму) та універсальними в своїй зобов'язувальній чинності. Перехресний консенсус унеможливує перетворення будь-якої всеохопної моральної доктрини на регулятивну ідею суспільного життя і задає формальну горизонтальну суспільну взаємодію, кориговану в режимі реального часу.

Ключові слова: перехресний консенсус, добре впорядковане суспільство, суспільна мораль, фоновіа культура, моральний мінімалізм.

* У статті переглянуто, уточнено, продовжено і розвинено ідеї, висловлені раніше у праці: Рогожа, М.М. (2009). *Соціальна мораль: колізії мінімалізму*. Київ: ПАРАПАН.

Цитування: Рогожа, М. (2022). Перехресний консенсус у просторі суспільної моралі (про політичний конструктивізм Джона Ролза). *Філософська думка*, 1, 51—67. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.051>

Внесок Джона Ролза у розвиток філософсько-політичної думки ХХ сторіччя важко переоцінити. Публікація п'ятдесят років тому «Теорії справедливості» стала революційною подією в англо-американському дискурсі і швидко здобула визнання у світі. Однак теоретичний доробок Ролза є ширшим за представлене в «Теорії справедливості» коло питань політичної філософії. Метою цієї статті є розгляд моделі перехресного консенсусу у просторі суспільної моралі та з'ясування можливостей його практичної реалізації для пошуку публічної згоди. Важливо, що від початку Ролзові конструкції мають не умоглядний характер — їх створено з огляду на запровадження у практиці суспільної життєдіяльності.

Різниця між політичними і всеохопними доктринами у працях Ролза

Серед питань, які порушував у своїх дослідженнях Ролз, є питання надійних механізмів функціонування суспільної єдності та дослідження їх спроможності бути ефективними. Пошуки механізмів ефективного функціонування суспільства Ролз ґрунтував на переосмисленні й коригуванні традиційної концепції суспільного договору — засадовою для його міркувань є первісна позиція за «завісою незнання». Уможлиблюється вона за припущення існування певної підставової інтуїтивної ідеї «справедливості як чесності». Сенс її в тому, що на підставі здорового глузду за «завісою незнання» індивіди обиратимуть чесні умови суспільної взаємодії на початково справедливих засадах: умови чесної угоди між вільними та рівними індивідами мають усувати будь-які переваги, які неминуче виникають у межах підставових інституцій будь-якого суспільства [Роулз, 2009: с. 811].

Первісна позиція та справедливість як чесність можуть видаватися достатньо гіпотетичними та позаісторичними з огляду на зазначену вище практичну зорієнтованість конструкцій. Але у Ролза наявні аргументи на підтримку так узasadниченої ідеї договору як вписаної в англо-американську традицію. Стосовно гіпотетичності він зазначав, що первісна позиція є *засобом репрезентації*, вона зображує сторони, кожна з яких відповідає за важливі інтереси вільних і рівних осіб як таких, що мають чесну позицію й прагнуть досягти угоди [Роулз, 2009: с. 812] на підставі здорового глузду. Ролз розрізняв «розумне» (*reasonable*) і «раціональне» (*rational*). Коментуючи це розрізнення, Б. Кашніков вказує, що розумність у Ролза передбачає природне прагнення індивіда жити в добрі та злагоді з іншими так само налаштованими індивідами; розумність не вимагає морального подвигу, вона, навпаки, доступна кожному індивідові за його природою [Кашніков, 2009: с. 149]. Сам Ролз визначив розумне первинним щодо раціонального і підкреслив, що у первісній позиції спрацьовують «не раціональні, а розумні» чинники. Розумні чинники мають публічний характер і можуть створити рамки соціального миру і соціальної моралі [Кашніков, 2009: с. 149].

Щодо позаісторичного, по-кантівськи універсального характеру первісної позиції та справедливості як чесності, Ролз зазначив, що інтуїтивні

ідеї відображають ідеали, «наявні — імпліцитно або латентно — в публічній культурі демократичного суспільства» [Роулз, 2009: с. 812]. Вже з цього стає зрозумілим, що «демократичне суспільство» — це не «суспільство взагалі»; це конкретно-історичне соціальне утворення, для якого у Ролза є спеціальний термін «добре впорядковане суспільство» (*well-ordered society*). До прояснення цього концепту є сенс ще повернутися, а наразі важливо зафіксувати, що «імпліцитні й латентні ідеали» є векторами прагнень живої публічної сфери, яка реально функціонує, і в цьому сенсі вони є не абстрактно-універсальними, а конкретно-соціальними орієнтирами дієвості суспільної моралі, універсальними у своїй зверненості до кожного члена суспільства.

Справедливість як чесність є підставовою інтуїтивною ідеєю, що імпліцитно присутня в публічній сфері демократичного суспільства та пояснює умови суспільної взаємодії. Взаємодія «скеровується публічно визнаними правилами і процедурами, що їх приймають ті, які кооперуються, визначаючи їх за такі, що регулюють їхню поведінку» [Роулз, 2009: с. 808]. Конкретизуючи умови взаємодії, Ролз, по суті, рухається в річищі розмислів Д. Юма про взаємовигідність скоординованості зусиль у напрацюванні формальних правил соціального життя: «Кожен, хто входить в кооперацію і хто виконує свою роль так, як того вимагають правила і процедури, повинен одержувати винагороду у належний спосіб, що уможливорює застосування відповідної шкали для здійснення порівняльної оцінки... Оскільки найпершим суб'єктом (предметом. — *М.Р.*) справедливості є базова структура суспільства, то у справедливості як чесності це досягається шляхом формування принципів, які визначають базові права й обов'язки у межах найважливіших суспільних інституцій та шляхом тривалого регулювання цих інституцій на основі справедливості — так, щоб внесок у добробут, здійснюваний зусиллями кожного, чесно б присвоювався» [Роулз, 2009: с. 808].

Справедливість як чесність є джерелом, із якого розгортається політична концепція справедливості, покликана визначати чесні умови суспільної взаємодії. Тут потрібно пояснити смисли, які Ролз надавав термінові «політична концепція». Він розрізнив два типи концепцій (доктрин): всеохопні моральні доктрини (*comprehensive moral doctrines*) та політичні доктрини. До всеохопних доктрин мислитель залічував усі релігійні й моральні переконання та (можливі) філософські їх обґрунтування щодо особистісної доброчесності та вчинення відповідно до окресленого за їх допомоги способу доброго життя [Rawls, 1987: р. 3], називаючи їх метафізичними чи епістемологічними. Вони не можуть претендувати на істинність. І ці претензії є цілком виправданими. Громадяни майже повсякчас ідентифікують себе, спираючись на свої релігійні, філософські й моральні переконання, і не можуть розглядати себе окремо від них, від власних тривалих уподобань і лояльностей. Але цей комплекс переконань належить до «непублічної або моральної» ідентичності (тобто до *приватної сфери*), допомагаючи громадянам «упорядковувати й оформлювати свій особистий спосіб життя, який включає і те, що

кожен вважає себе діяльною і творчою особистістю в суспільному світі» [Роулз, 2009: с. 816]. *Моральний* статус всеохопних доктрин полягає у наголошенні «непублічної (або неполітичної) ідентичності» [Роулз, 2009: с. 815], тобто стосується індивідуальної моралі, понад те — «моральне» у цьому різновиді постає як «філософсько-моральне».

На відміну від «всеохопних», «політичні» концепції стосуються «політичної» ідентичності. Але слід мати на увазі, що політичні концепції, серед яких і «політична концепція справедливості», також є *моральними концепціями*. Так, щодо останньої Ролз зазначав, що ця моральна концепція пристосована для особливого предмета, а саме для політичних, суспільних та економічних установ, тобто для тих структур, які утворюють суспільство як систему соціальної взаємодії в усій повноті життя [Роулз, 2009: сс. 802, 818]. Таке розрізнення всеохопних і політичних доктрин корелює з баченням К. Шміта щодо розподілу на приватну та публічну сфери у Гобсовому «Левіафані». Йдеться про розрізнення внутрішньої віри і зовнішнього існування віри. Окрема людина має свободу вірити чи не вірити внутрішньо, наодинці із собою, у згоді зі своїм внутрішнім світом, своїми переконаннями. Публічна (зовнішня) віра, прийнята у суспільстві, не вимагає внутрішньої згоди, вона вимагає лише зовнішньої лояльності. Лояльність громадянина щодо суспільства, громадянських засад життя, законів, у ньому запроваджених, має бути, але природа такої лояльності виявляється неважливою — вона може бути лише зовнішньою, не сягаючи глибин людської душі, зберігаючи таємні думки, веління совісті для сфери приватності. Внутрішня віра — це приватна справа, це свобода «індивідуума, який вільно мислить, вільно відчуває й абсолютно вільний у своєму умонастрої» [Шмітт, 2006: с. 198].

Завдання, які покликана розв'язувати Ролзова «політична концепція», стосуються ефективних і надійних шляхів упровадження в практику конкретного суспільства публічних засад для горизонтальної соціальної згоди. «Політична концепція» є праксіологічною (у широкому, не спеціальному значенні цього терміна) — як така, що спрямована на ефективність практичної діяльності й не претендує на всеохопність і на істинність. Радше вона «може служити основою для добровільної політичної згоди між поінформованими громадянами» [Роулз, 2009: с. 806]. У цьому питанні Ролз міркував не стільки про політичний простір, скільки про простір суспільної моралі. Він зазначав, що для забезпечення згоди слід не занурюватися у численні, часто взаємовиключні, всеохопні («метафізичні») доктрини, а *уникати* їх, оскільки розв'язати питання непублічних (приватних) переконань у суспільному просторі неможливо, окрім як *нав'язуючи* одну-єдину концепцію насильно (порушуючи базові свободи).

Поняття політичного конструктивізму

Для розв'язання питання єдності суспільства за умов рухливих соціальних зв'язків, конкурувальних переконань і вірувань Ролз запропонував пере-

хресний консенсус (*overlapping consensus*), що є одночасно і моделлю, і механізмом пошуку публічної згоди. Перехресний консенсус є формальним у тому сенсі, що він покликаний уможливити стабільність суспільства в його функціюванні під кутом зору плюралістичності приватних переконань його членів та їхніх можливостей вибудувати особистісні життєві стратегії на підставі цих переконань. Р. Форст, аналізуючи соціально-етичний дорожок Ролза, назвав перехресний консенсус суто інструментальним засобом, позбавленим будь-якого метафізичного засновку, — «мінімальним консенсусом для досягнення суспільного порядку (*social peace*)» [Forst, 2002: p. 174]. Тому Ролз і «тримається поверхні», не занурюючись у всеохопні доктрини, що він наполягає на практичному механізмі досягнення «вільної згоди, замирення шляхом публічного міркування» [Роулз, 2009: с. 807]. Згода має охоплювати визнання осіб вільними і рівними й не дозволяти, щоб якісь із переконань цих осіб мали переваги порівняно з іншими. Окрім того, наголошував Ролз, із умов/обставин досягнення згоди «мають виключатися погрози насильства, примус, обман і лукавство» [Роулз, 2009: с. 810]. Перехресний консенсус є згодою щодо справедливості, яка може бути досягнута в суспільстві, «згодою..., яка може бути підтверджена конкуруючими релігійними, філософськими та моральними доктринами, що уможливають процвітання поколінь у більш-менш конституційній демократії» [Rawls, 1987: p. 1].

У сучасній політичній етиці застосування перехресного консенсусу називають *політичним конструктивізмом* [O'Neill, 2003], оскільки принципи суспільної моралі визначаються за допомоги політичного конструювання. Політичний конструктивізм є цілеспрямованою розбудовою суспільної взаємодії, що відбувається в режимі реального часу відповідно до умов і обставин наявного суспільного буття.

Яскравим прикладом такого політичного конструктивізму може бути випадок, наведений свого часу У. Беком щодо об'єднання держав Північного моря навколо проблеми забруднення довкілля та екологічної загрози. Бек міркує про можливість впровадження колективних рішень за умов невизначеностей сучасності, розриву традиційних суспільних зав'язків, гнучкості тощо і порушує питання про підстави ухвалення рішень, коли не діють внутрішньогрупові/внутрішньодержавні суспільні зв'язки. На думку Бека, екологічна проблема Північного моря надає спільний простір проблематизації «цінностей, відповідальності та дій, що перевищують всі національні кордони і роз'єднання. За аналогією з національним простором вона може створювати дієву солідарність чужинців» [Beck, 2000: p. 95]. На переконання Бека, цей випадок свідчить, що спільні загрози створюють простір для єднання як у розробленні стратегії дій, так і у впровадженні її в практику.

Сучасне суспільство уможливає напрацювання перехресного консенсусу за конфліктних, несумісних вихідних умов. Культурно і політично різномірні держави Північного моря ґрунтуються на дивергентних цінностях. Їх об'єднання є контекстуальним і ситуативним; їхню діяльність може

регулюватися на процедурних засадах і визначатися формальними угодами або договорами. Такого роду об'єднання побудовані не на всеохопних доктринах, а на усвідомленні необхідності кооперації задля розв'язання спільних проблем. Їх об'єднує не ідея (всеохопна доктрина), а пріоритетність поточних завдань (політична концепція, за Ролзом). Сьогодні їх може об'єднати потреба в розв'язанні екологічних проблем регіону, а завтра, коли ця проблема дістане розв'язок у спільних програмах дій, ситуативне об'єднання може з легкістю розпастися.

Залучення цього прикладу прояснює Ролзову конструкцію щодо дієвості перехресного консенсусу, але й проблематизує конструктивізм у кількох позиціях. Для з'ясування цього слід здійснити кілька кроків.

По-перше, потрібно детальніше зупинитися на змісті й параметрах цінностей, щодо яких цей консенсус як соціальне (або, в Ролзових термінах, «політичне») конструювання є можливим. Р. Форст назвав перехресний консенсус мінімальним, оскільки базові цінності, які робив засадовими Ролз, мають (і можуть) об'єднати всіх членів суспільства незалежно від їхніх індивідуальних переконань/всеохопних доктрин, які вони сповідують.

Моральні засади «добре впорядкованого суспільства»

Мінімалізм суспільної моралі стає об'єктом особливої уваги в сучасному академічному дискурсі. М. Волцер детально зупиняється на з'ясуванні суті мінімалізму. На його думку, мінімалізм є спільним простором, в якому можливе взаємне визнання цінностей, що належать різним розвиненим моральним традиціям [Walzer, 1994: р. 17] (або, у Ролзових термінах, всеохопним доктринам). Стосовно цих всеохопних доктрин суспільний дискурс щодо загального визнання однієї з них невідворотно буде пов'язаний із незгодою принаймні однієї із сторін прийняти її, що породжуватиме зайві складності й суперечності. Натомість моральний мінімалізм через свою однозначність і лаконічність уможливує сприйняття базових цінностей суспільного життя безвідносно до індивідуальних переконань і переваг [Walzer, 1994: р. 6]. Відтак мінімалізм суспільної моралі полягає у змістовно збідненому, лаконічному формулюванні моральних цінностей, які потенційно та актуально можуть бути визнані як базові, як підґрунтя для об'єднання всіх членів суспільства безвідносно до систем їхніх індивідуальних моральних пріоритетів (всеохопних доктрин, індивідуальної моралі).

І. Берлін пов'язав мінімалізм з ідеєю негативної свободи, вважаючи його сутнісною характеристикою останньої [Берлін, 2009: с. 578]. Примітними є у цьому контексті критичні зауваження Дж. Грея, який аналізує мінімальність моральних принципів, розкриваючи їхній зміст: «Мінімум моральних принципів може включати такі блага, як відсутність загрози насильницької смерті, такі чесноти, як людське співчуття, а також норми, що втілюються в ідеях справедливості... Він має включати певні критерії процесуальної справедливості та перелік безперечних якостей, визнаних усіма людьми» [Грей, 2003: сс 162—163].

По-друге, слід з'ясувати специфіку контексту, що вможливорює конструктивізм на засадах мінімалізму. Визначаючи моральний мінімалізм, що є засадовим для перехресного консенсусу, Ролз та Берлін мають на увазі не абстрактне суспільство, а «більш-менш конституційну демократію» (Ролз) чи «гідне суспільство» (Берлін). Варто детальніше зупинитися на смислах, які вкладають автори у ці поняття.

Берлін обґрунтував дієвість ліберальних цінностей у суспільному житті. Грей назвав таку позицію агональним (тобто змагальним) лібералізмом на тій підставі, що шляхом суспільного дискурсу визначається той мінімум моральних цінностей/благ, що вможливають суспільну єдність в плюралістичному суспільстві [Грей, 2003: сс. 161, 171].

Позиція Ролза в цьому питанні є менш прозорою. Він прагнув показати універсальний характер перехресного консенсусу, і в цьому питанні його позиція досить чітко перегукується з ідеєю Ю. Габермаса, що всі розумні істоти можуть прийняти моральні правила в публічній сфері. Але уточнення Ролза щодо «більш-менш конституційної демократії» актуалізує комплекс смислів, які Ролз і об'єднав у понятті «добре впорядковане суспільство». Аналіз цього поняття дає змогу показати суперечності/неоднозначності щодо універсальності (як позаісторичності та позаконтекстуальності) перехресного консенсусу.

У «Теорії справедливості» Ролз схарактеризував добре впорядковане суспільство як таке, в якому «всяк приймає і знає, що й інші приймають одні й ті самі засади справедливості, а основні соціальні інституції задовольняють і є відомими як такі, що задовольняють ці принципи» [Ролз, 2001: с. 620]. У пізніших працях, зокрема у статті «Справедливість як чесність: політична, а не метафізична», він пояснив, що йдеться про справедливе суспільство, де справедливість як чесність є публічно утвердженою і, що дуже важливо, успішно здійсненою у вигляді політичної концепції справедливості [Роулз, 2009: с. 823]. Добре впорядковане суспільство — це не просто теоретичний конструкт, це існуюче суспільство, в якому «здійснюється політична концепція справедливості», а перехресний консенсус виходить з урахування наявного балансу (несталості рівноваги) суспільних сил. Дієвість моделі перехресного консенсусу в добре впорядкованому суспільстві вказує на можливість суспільної єдності у довготривалій перспективі, попри нестійкий характер суспільної рівноваги. У добре впорядкованому суспільстві на важливість суспільної згоди зважають, попри всі суперечності між всеохопними доктринами, що конкурують у суспільстві, а відтак і покладають надію на дієвість перехресного консенсусу як ефективного у своєму функціоналізмі.

Саме тому поширення дії механізмів суспільної моралі, сформованої у добре впорядкованому суспільстві, на будь-які типи суспільств, на що сподівається Ролз, має конкретно-соціальні обмеження, а перехресний консенсус спрацьовує лише у суспільствах, що виникли та існують у специфічних

соціокультурних обставинах. Такі суспільства Ролз узагальнено назвав «системою чесного співробітництва і взаємного сприяння». Але в тому й річ, що у нього «узагальнено» йшлося лише про «старі західні демократії», ліберальні суспільства. Можливість функціонування перехресного консенсусу зумовлена фоновою культурою.

Фонова культура як соціально-історична умова політичного консенсусу

Термінові «фонова культура» (*background culture*) сам Ролз не приділяв спеціальної уваги й загалом зауважував її наявність лише у відповідь на комунітарну критику щодо невикоріненості теорії справедливості у соціокультурних обставинах.

Фонова культура — це «культура соціального, а не політичного. Культура повсякденного життя з її численними зв'язками: церкви й університети, вчені й наукові товариства, а ще клуби та команди... Головні інституції суспільства й загальноприйняті форми їх інтерпретацій розглядаються як фонд імпліцитно поділюваних ідей і засад» [Ролз, 2000: с. 38]. Фонова культура, за Ролзом, — це досвід громадянськості, зумовлений особливостями соціальних інституцій, що виникли у соціокультурних трансформаціях за доби Модерну. Фонова культура є безпосереднім іманентним духовно-ціннісним супроводом суспільного життя, фоновим щодо експліцитних ціннісно-нормативних програм та стратегій вчинення індивідів у суспільному житті, орієнтованих на оптимізацію суспільної взаємодії.

Соціально-історичними умовами Ролз назвав: по-перше, плюралізм як такий; по-друге, стабільність плюралізму і його засад для демократичних інституцій; по-третє, розуміння, що будь-яка єдина концепція доброго життя буде невідворотно призводити до репресивного використання державної влади (оскільки конкурувальні програми доброго життя, незалежно від того, як вони зорієнтовані — чи то по-католицьки, чи то монархічно, чи то на реалізацію однієї з протестантських доктрин, кількість яких почала невпинно зростати після Кальвінового заклик самостійно інтерпретувати Біблію, — всі вони сформовані задля безумовного прийняття відповідної системи цінностей); по-четверте, стабільність соціальної системи зумовлена згодою, завдяки якій і в перебігу напрацювання якої можливо досягти рівноваги суперечливих, конкурентних програм розвитку, представлених різними верствами суспільства; по-п'яте, у суспільстві можливо встановити раціонально прийнятні умови для демократичного правління [Rawls, 1987: р. 4]. Врешті, формування таких положень як засад організації суспільного життя спричинювало узагальнення світської громадянської культури, що й стала «фоновою».

Фонова культура виявляється безпосереднім іманентним соціальним досвідом громадянського суспільства, зумовленим соціальними інституціями, що формувалися за доби Модерну і включення індивіда в цей досвід уможливило прийняття ним базових соціально-моральних цінностей

як таких, що спрямовані на оптимізацію суспільної взаємодії. Базовими соціально-моральними цінностями (ціннісними детермінантами) фонові культури стали: фронтірність як «дух часу», в якому поєдналися експансивність та звичка існування за умов стабільної нестабільності постійно змінюваного світу, що розширюється; індивідуалізм як результат синтезу свободи господарської активності та протестантського ентузіазму, що сприяв набуттю внутрішньої релігійності вірянина і вважав її приватною справою; вимушена (штучна) солідарність, зумовлена раціональним господарством; толерантність/терпимість як похідна принципу *modus vivendi* за умов практикування непримиренних між собою, конкурувальних стратегій доброго життя, закладених у релігійних вченнях; законотворчість як сполучення традиційної практики середньовічного англосаксонського права та набутого у громадянських заворушеннях досвіду щодо необхідності дотримання правових норм як запоруки громадянського миру та економічного процвітання. Докладніше про це я писала раніше [Рогожа, 2009а].

Плюралізм, толерантність і соціальний капітал у демократичному суспільстві

З огляду на проблему перехресного консенсусу та конкретність соціокультурних умов його можливості варто зупинитися на принципі толерантності, дієвість якого було усвідомлено після осмислення уроків Реформації та релігійних війн. Тільки після тривалого періоду громадянського розбрату європейцям стало зрозуміло, що толерантність є єдиною можливою альтернативою перманентному соціальному протистоянню. М. Волцер вдало назвав толерантність «мінімалістським утвердженням цінності світу» в контексті «стандартного опису прав особи» [Уолцер, 2000: сс. 16—17]. Саме визначення цього принципу уможливило співіснування різних всеохопних доктрин, плюралістичність конкурувальних і, по суті, незіставних концепцій доброго життя [Rawls, 1987: p. 4].

У сучасному суспільстві толерантність розуміють як навичку співіснування у локалізованому соціокультурному просторі, де представлено різнорідні концепції блага. С. Ільїнська на цій підставі міркує про мінімальний суспільний консенсус у моральній сфері як вимушений вихід для суспільства, де неможливо впровадити єдину концепцію блага життя: «Толерантність за суттю своєю є... вимушеною чеснотою, що є запитуваною тоді, коли в межах однієї політичної чи соціальної системи наявні спільноти з різними моральними принципами... Суть толерантності полягає в тому, щоб максимально розширювати суспільне багатоманіття за дотримання базових правил, що гарантують збереження життєздатності суспільства» [Ильинская, 2009: сс. 243—244]. Ці базові правила напрацьовані у конкретно-історичних обставинах суспільств раннього Модерну, вони ґрунтовані на демократичних традиціях, на історичних формах соціального співробітництва, певною мірою відомих усім громадянам добре впорядкованих суспільств. Таким чином,

норми, практики та інституції, розвинені у процесі становлення суспільств раннього Модерну, створили певні форми нормативних горизонтів, визначальних для ідентичності громадян, а відповідно і норм справедливості [Forst, 2002: р. 2].

Структура демократичних інституцій і форми, в яких їх інтерпретують у суспільній свідомості, по суті, знайомі кожному громадянину. Цей комплекс ідей у перебігу історичного розвитку формувалася в межах політичної концепції справедливості й надав специфічного характеру універсальності цієї моделі — саме в модусі зверненості до кожного члена добре впорядкованого суспільства. Тут можна провести аналогію з «Біллем про права» та його підґрунтя у свободі совісті, свободі самовираження, свободі слова, свободі віросповідання, свободі обирати, бути обраним і брати участь у політичному процесі тощо. Сутнісні значення свободи і рівності зумовлені основними правами та свободами демократичних громадян, чесною рівністю можливостей; ефективним облаштуванням інституцій, покликаних сприяти соціальній взаємодії та усвідомленню власне спільного блага. Все це в комплексі створює необхідні умови у просторі досвіду для перехресного консенсусу — механізму, завдяки якому кожен громадянин усвідомлює себе й інших як членів одного суспільства.

Як зазначає Р. Форст, у публічному дискурсі індивіди залишаються «етичними особами», тобто носіями цінностей своїх громадянських осередків, ґрунтованих на певних всеохопних доктринах, і їхні мова та аргументи відображають цей фон [Forst, 2002: р. 98]. Фонова культура є визначальною для традиції демократії як підґрунтя навички суспільних обговорень. Саме дискусії у клітинках громадянської сфери — клубах, асоціаціях, різного роду об'єднаннях і товариствах — уможливають організацію дискурсу щодо цінностей для перехресного консенсусу, що можуть бути прийняті учасниками обговорень на підставі здорового глузду, безвідносно до їхніх індивідуальних переконань і концепцій блага, прийнятих в осередках, до яких вони належать.

Доречно пригадати розрізнення суспільних осередків, наведене Р. Патнемом. Засадовим для розрізнення він вважає поняття соціального капіталу, «щільної мережі взаємних соціальних відносин» [Putnam, 2000: р. 19], базованої на соціальних цінностях всеохопних доктрин. Згідно з його теорією, існують дві форми соціального капіталу: «зв'язувальний капітал» (*bonding capital*), що характеризується тісними груповими зв'язками членів осередків, і «контактналаджувальний капітал» (*bridging capital*), що визначається спрямованими назовні асоціативними зв'язками членів осередків. Обидві форми об'єднань ґрунтовані на всеохопних моральних доктринах, але модуси актуалізації цінностей, так само як і змістовний набір цінностей, в них суттєво різняться. Сам Патнем вважає провідним чинником першої форми об'єднань «виключність» (*exclusiveness*), тобто непримиренність членів осередку до тих, хто перебуває поза межами їхнього впливу; у другій формі переважає «включеність» (*inclusiveness*), що інспірує широкі контакти членів

групи з представниками інших осередків, побудованих на відмінних всеохопних доктринах [Putnam, 2000: pp. 20—21].

На ґрунті зв'язувальної форми соціального капіталу формуються релігійні громади, недільні школи та дозвілєві організації при церквах, етнічні братства тощо. Члени таких об'єднань мають здебільшого локальні інтереси, виключаючи з поля своєї уваги всіх «дальніх», обмежуючи свою активність «ближніми», переймаючись, першою чергою зміцненням зв'язків усередині групи. Натомість громадянські об'єднання, ґрунтовані на контактотнагоджувальній формі соціального капіталу, розгортають свою активність у значно ширшому діапазоні, звертаючись у своїй діяльності до загальносуспільних інтересів і опікуючись загальносуспільними справами. Прикладами таких осередків є університети та організації з прав людини, служби молодіжної допомоги, екуменічні релігійні об'єднання тощо.

Такі принципово відмінні стратегії організації соціального життя членів осередків, що належать до громадянської сфери суспільства, базуються на справді несумісних і конкурувальних всеохопних доктринах. При цьому лише організації контактотнагоджувальної форми соціального капіталу сприяють напрацюванню такого роду формальних домовленостей, що вможливають власне рухливість соціальних зв'язків, тобто залишають відкритою можливість вільного увіходження індивідів у діяльність осередків і вільного виходу з них у разі зміни соціальних прагнень та очікувань. У таких організаціях зв'язаність індивіда домовленостями є достатньо формальною/рухливою. Тісний зв'язок у громадських організаціях зв'язувальної форми соціального капіталу є більш суворим і обмежувальним щодо входу і особливо виходу з осередків та/або зміни світоглядних пошуків і переконань. Саме в релігійних спілках та етнічних братствах всеохопність моральних доктрин проявляється повною мірою. Урахування виключності цінностей у таких організаціях є важливим для цього огляду принаймні у двох аспектах.

По-перше, перехресний консенсус у добре впорядкованих суспільствах уможливується і через урахування такого роду всеохопних доктрин. Тобто йдеться про те, що цінності, які є засадовими для перехресного консенсусу, є не лише суттєвими для успішного функціонування соціального простору, а й реалізовуваними, здійсненими, тобто актуальними та ефективними для членів суспільства, включених до різного роду асоціацій та спілок. Це також означає, що цінності мають бути зіставними у ситуації існування незіставних понять блага, що висувають вимоги щодо домінування чи виключності.

Але врахування цієї обставини у моральнісній практиці добре впорядкованих суспільств ставить під сумнів Ролзове переконання в універсальному (як позачасовому та позаконтекстуальному) характері плюралізму. З наведеного огляду бачимо, що плюралізм є історичною обставиною, випадковістю, що сприяла розбудові перехресного консенсусу. При цьому засадові закони та свободи, сформовані у процесі соціокультурних трансформацій,

уже розвинені й не можуть бути перевірені ззовні тих обставин і витоків. І надалі їх не можна реалізовувати без історичного контексту своєї появи.

По-друге, цей контекст, ця фоновна культура налаштовує на інший вектор міркувань про систему засадових цінностей — вони можуть виникати лише у суспільстві з уже наявними демократичними традиціями. А це, поряд з іншим, означає, що у сучасному світі Ролзова модель працює лише у суспільствах «старої демократії», які пройшли довгий і складний шлях соціокультурних трансформацій.

Питання універсальності перехресного консенсусу

Перехресний консенсус щодо мінімальних базових моральних цінностей суспільного життя не є єдиним за змістом навіть у добре впорядкованих суспільствах. На це вказує, зокрема, Грей: «Серед багатьох режимів чи форм життя, що задовольняють універсальний мінімум моральних принципів, конфлікти між несумірними принципами в рамках універсального мінімуму розв'язуватимуть різними способами, виходячи із різних культурних традицій» [Грей, 2003: с. 163].

Це заперечує тезу Ролза про константний і позачасовий характер моделі перехресного консенсусу. Для ілюстрації цього можна навести конкретно-історичну унікальність обставин функціонування перехресного консенсусу в Данії, одній із найдавніших європейських демократій. Ефективне функціонування згоди щодо базових цінностей упродовж сторіч налагоджували громадяни, які сповідували несумісні всеохопні доктрини. Етнічні/расові й релігійні відмінності активно заохочувалися в організаціях з'єднувальної форми соціального капіталу, проте вони залишалися поза межами суспільного дискурсу щодо базових цінностей. Найбільш містко данська соціальна взаємодія громадян унаочнилася за років Другої світової війни, коли данську єврейську громаду майже у повному складі було врятовано співгромадянами — «етнічними данцями» за активного сприяння протестантської церкви та офіційної данської влади. Поставши символом данської толерантності, єврейська громада й сьогодні, активно сповідуючи всеохопну доктрину юдаїзму, увіходить до складу гомогенної данської нації, бере активну участь у практикуванні перехресного консенсусу щодо соціально-моральних цінностей. Але данська нація, з усіма її різнорідними і різноплановими громадянськими об'єднаннями, виявила майже цілковиту непримиренність стосовно всеохопних моральних доктрин мусульманської громади, яка впродовж останніх десятиріч оселилася в країні. З одного боку, появу карикатур на Мухамеда можна пояснити реакцією данців на небажання мусульманських громадських осередків вступати в обговорення соціально-етичних базових цінностей данської нації, нехтування з боку нових емігрантів суспільної моралі, напрацьованої і впровадженої у практику данського суспільства. А з іншого боку, цю ситуацію можна пояснити також відсутністю історичного контексту взаємодії данців з мусульманськими об'єднаннями. Адже перехресний консенсус

щодо єврейської меншини вивіряли на міцність та ефективність майже 250 років [Рогожа, 2009b]. Схожого висновку доходить Ільїнська, вказуючи, що «нейтральність ліберальної держави й доктрина радикальної правової рівності були можливі лише за умов сталої моральної згоди між членами суспільства стосовно переліку питань, що стоять на порядку денному політичної дискусії. Міграційні потоки останніх десятиріч призводять до того, що суспільства поповнюються членами, у яких відсутнє почуття спільної історії» [Ильинская, 2009: с. 247].

Отже, універсальність перехресного консенсусу постає як конкретно-соціальна універсальність, що означає: сповнена прикладами процедура розумного вибору базових цінностей, розвинена у «Теорії справедливості» і конкретизована у подальших працях, виявляється лише історичним, соціологічним (а певною мірою й ідеологічним) описом інтуїтивної справедливості громадян у добре впорядкованому суспільстві. Врешті, на цій позиції стоїть і Е. Гелнер, для якого громадянське суспільство — це кожне конкретне суспільство, з його вже традиційними інституціями та практиками. Він зазначав: «Хоча демократія має стосунок до проблеми сучасного суспільства, дійсно важливими є ті інституції і той конкретний соціальний контекст, який викликає її до життя. Поза цими інституційними умовами сенс “демократії” залишається неясним, а сама вона недосяжною» [Геллнер, 1995: с. 194]. Універсальність стосується адресності — кожен громадянин є активним учасником перехресного консенсусу.

Однак Ролз має рацію щодо можливості розширення практики перехресного консенсусу, що й підтверджують реалії сучасного західного світу. Вже наведений приклад У. Бека з країнами Північного моря є показовим і в цьому випадку. Ініціатива проведення конференцій щодо збереження Північного моря сягає початку 1980-х років, ще до утворення Європейського Союзу (утворення Європейського Союзу пов'язують із підписанням Маастрихтської угоди 1992 року). Тоді можливості транснаціонального консенсусу щодо поточних викликів уявляли як теоретичну конструкцію, потенційність якої щодо впровадження у практику могла залишитися суто потенцією. Але саме утворення ЄС підтвердило прогнози Бека про розмивання національних кордонів європейських країн і можливостей конструювання і втілення у життя штучного соціально-політичного утворення, в якому активно діє перехресний консенсус як форма соціальної взаємодії зобов'язувального характеру. Цей спільний простір дії перехресного консенсусу в Європі засвідчив важливість чинника фонові культури, оскільки принаймні початково в ЄС було об'єднано країни, в яких фонові культура була гомологічною.

Подальше розширення Європейського Союзу, переважно за рахунок країн Східної Європи, показало, що нові члени єдиного економічного, соціального і почасти політичного простору переймали та приймали соціокультурні засади співробітництва, залучаючись до співпраці в питаннях торгівлі, енергетики, захисту довкілля, прав людини й боротьби проти міжнародної

злочинності. Включення у Європейський Союз ґрунтувалося на прийнятті «ідеалів демократії», прав людини та верховенства закону [Кротюк, 2007: сс. 30—31]. Це було можливим завдяки використанню в соціальній практиці, поряд з іншим, і функціональної моделі перехресного консенсусу як механізму суспільної горизонтальної взаємодії задля впровадження публічних засад для горизонтальної соціальної згоди, задля оптимізації соціального співробітництва. Активне запровадження моделі перехресного консенсусу в соціокультурному просторі ЄС сприяє ефективній європейській інтеграції, уможливлючи гомогенність соціально-моральних цінностей в його межах.

З огляду на таке осмислення явищ пізньомодерного соціокультурного простору надзвичайно актуальними виявляються слова У. Бека, які є і прогнозом, і констатацією процесів у сучасному суспільно-політичному просторі: «В межах парадигми другого Модерну глобалізація ... вносить корективи не тільки в [принципи] об'єднання національних держав і національних суспільств, але й у внутрішню якість соціального. Все, що конститує “суспільство” і “політику” саме по собі провокує питання, оскільки піддає сумніву принципи територіальності, колективності і фронтірності» [Beck, 2000: p. 87].

Тут доречно повернутися до міркувань Ролза про взаємозв'язок практики перехресного консенсусу з теоретичними коригуваннями, зробленими із розгортанням самої практики. Він писав: «Доктрини, які мають вплив і здобувають прихильників, почасти залежать від суспільних умов, зокрема тих, які регулюються публічною концепцією справедливості. Тож ми змушені розглядати у певних аспектах вплив суспільних умов, що їх потребує концепція політичної справедливості, на прийняття самої цієї концепції» [Роулз, 2009: с. 823]. З огляду на це, суспільства, *змушені* впроваджувати і практикувати принцип толерантності, вигравали, відповідаючи на питання, що його ставили реалії суспільного життя: «Яким чином потрібно розуміти суспільну єдність за умови, що не існує публічної згоди щодо раціонального добра?» Найбільш ефективною відповіддю була та, що містила у собі твердження: «Суспільна єдність і лояльність громадян до їхніх спільних інституцій ґрунтується не на тому, що вони тримаються однієї і тієї ж концепції добра (блага. — *М.Р.*), а на їхній публічно прийнятій політичній концепції справедливості, яка призначена регулювати базову структуру суспільства» [Роулз, 2009: с. 822].

У світлі цього і лібералізм, і утилітаризм є різновидами всеохопних моральних доктрин. І для побудови ефективної соціальної взаємодії громадян у соціально-політичному утворенні вони важливі так само, як і будь-яка інша всеохопна доктрина, оскільки «ідеал, коли він всеохопний аргумент, є несумісним з іншими розуміннями добра/[блага], з різними формами особистого, морального та релігійного життя, яке відповідає справедливості і яке, отже, повинно зайняти належне місце в демократичному суспільстві» [Роулз, 2009: с. 819].

Висновки

Конструктивістська модель перехресного консенсусу є ефективним інструментом соціальної єдності у суспільстві у довготривалій перспективі. Перехресний консенсус є ґрунтованим на здоровому глузді практиологічним засобом, що забезпечує дієвість горизонтальної взаємодії та баланс соціально-моральних цінностей наявних всеохопних доктрин за умов нестабільної рівноваги сучасного суспільства. Унеможливаючи перетворення будь-якої всеохопної моральної доктрини на регулятивну ідею суспільного життя, суспільна мораль у добре впорядкованому суспільстві сприяє створенню змістовно усіченого комплексу суспільно значущих моральних цінностей, навколо яких можуть об'єднатися всі члени суспільства. Нормативна наповненість суспільної моралі формулюється у процесі перманентного пошуку консенсусу шляхом суспільних домовленостей як компромісного розв'язання спільних проблем духовно-практичного характеру відповідно до поточних потреб за модульним принципом: правила і принципи, які втрачають значущість щодо поточних спільних духовних запитів, замінюють на більш дієві без зупинки процесу пошуку консенсусу. Зрозумілі кожному громадянину, норми є реально належними щодо здійснення кожному, залученому до горизонтальної взаємодії, тому за суттю своєю вони є мінімалістськими за змістом, але універсальними у своїй зобов'язувальній силі. Соціальний простір є перманентно наповненим суперечностями, відтак суспільна мораль, що циркулює в ньому, є ефективною за умов, коли громадяни перебувають у постійному пошуку об'єднавчого мінімуму, продукуючи формальну горизонтальну взаємодію, кориговану в режимі реального часу.

ДЖЕРЕЛА

- Берлін, І. (2009). Два концепти свободи / Пер. з англ.: О. Коваленко. В: *Лібералізм: Антологія* / Упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий (сс. 546—583). Київ: ВД «Простір», «Смолоסקип».
- Геллнер, Э. (1995). *Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники* / Пер. с англ.: Б. Макаренко. Москва: Ad Marginem.
- Грей, Дж. (2003). *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности* / Пер. с англ. Л. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М. Фетисова и др., под ред. Г.В. Каменской. Москва: Праксис.
- Ильинская, С.Г. (2009). Условия терпимости в структуре общественной морали. В: *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г. Апресяна (сс. 241—256). Москва: Альфа-М.
- Кашников, Б.Н. (2009). Прагматика общественной морали. В: *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г. Апресяна (сс. 137—154). Москва: Альфа-М.
- Кротюк, С.Ф. (2007). Європейська інтеграція: успіхи та проблеми (до 50-річчя підписання Договору про Європейське економічне співтовариство). В: *Вісник Київського міжнародного університету: Міжнародні відносини*, 5, 28—37.
- Рогожа, М.М. (2009а). *Соціальна мораль: колізії мінімалізму*. Київ: ПАРАПАН.
- Рогожа, М.М. (2009б). Спасение датских евреев в 1943 году. Социально-этический анализ ситуации. В: *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. Р.Г. Апресяна (сс. 397—423). Москва: Альфа-М.

- Ролз, Дж. (2000). *Політичний лібералізм* / Пер. з англ.: О. Мокровольський. Київ: Основи.
- Ролз, Дж. (2001). *Теорія справедливості* / Пер. з англ.: О. Мокровольський. Київ: Основи.
- Роулз, Дж. (2009). Справедливість як чесність: політична, а не метафізична / Пер. з англ.: В. Лісовий. В: *Лібералізм: Антологія* / Упоряд.: О. Проценко, В. Лісовий (сс. 801—824). Київ: Простір, Смолоскип.
- Уолцер, М. (2000). *О терпимости* / Пер. с англ.: И. Мюрнберг. Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Шмитт, К. (2006). *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / Пер. с нем.: Д.В. Кузницына. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Beck, U. (2000). The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the second Age of Modernity. *British Journal of Sociology*, 51 (1), 79—105.
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* / Tr. by M.M. Farrell. Berkley, Los Angeles, CA, London: University of California Press.
- O'Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. In: S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 347—467). Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, R.D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, London, Toronto: Simon & Schuster.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1—25.
- Walzer, M. (1994). Moral Minimalism. In: M Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad* (pp. 1—19). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Одержано 19.01.2022

REFERENCES

- Beck, U. (2000). The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the second Age of Modernity. *British Journal of Sociology*, 51 (1), 79—105.
- Berlin, I. (2009). Two Concepts of Liberty. [In Ukrainian]. In: *Liberalism. Anthology.* / Ed. by O. Protsenko, V. Lisovyi (pp. 546—583). Kyiv: Prostir, Smoloskur. [= Берлін 2009]
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* / Tr. by M.M. Farrell. Berkley, Los Angeles, CA, London: University of California Press.
- Gellner, E. (1995). *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals.* [In Russian]. Moscow: Ad Marginem. [= Геллнер 1995]
- Gray, J. (2003). *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age.* [In Russian]. Moscow: Praxis. [= Грей 2003]
- Iliinskaia, S.G. (2009). Conditions of tolerance in structure of public morals. [In Russian]. In: *Public Morality: Philosophic, Normative Ethical and Applied Problems* / Ed/ by R. Apresian (pp. 241—256). Moscow: Alfa-M. [= Ильинская 2009]
- Kashnikov, B. (2009). Pragmatic of Public Morality. [In Russian]. In: *Public Morality: Philosophic, Normative Ethical and Applied Problems* / Ed. by R. Apresian (pp. 137—154). Moscow: Alfa-M. [= Кашников 2009]
- Krotiuk, S.F. (2007). European Integration: Success and Problems (on 50th anniversary of the European Economic Community). [In Ukrainian]. In: *Kyiv International University Herald: International Relations*, 5, 28—37. [= Кротюк 2007]
- O'Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. In: *The Cambridge Companion to Rawls* / Ed. by S. Freeman (pp. 347—467). Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, R.D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, London, Toronto: Simon & Schuster.
- Rohozha, M. (2009a). Public Morality: *Collisions of Minimalism.* [In Ukrainian]. Kyiv: PARAPAN. [= Рогожа 2009а]

- Rohozha, M. (2009b). The Saving of Danish Jews in 1943. Socio-Ethical Case. In: *Public Morality: Philosophic, Normative Ethical and Applied Problems*. Ed. by R. Apresian (pp. 397–423). Moscow: Alfa-M. [= Рогожа 2009b]
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1–25.
- Rawls, J. (2000). *Political Liberalism*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [= Ролз 2000]
- Rawls, J. (2001). *A Theory of Justice*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [= Ролз 2001]
- Rawls, J. (2009). Justice as Fairness: Political, not Metaphysical / Tr. by V. Lisovyi. [In Ukrainian]. In: *Liberalism. Anthology* / Ed. by O. Protsenko, V. Lisovyi (pp. 801–824). Kyiv: Prostrir, Smoloskur. [= Роулз 2009]
- Schmitt, C. (2006). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. [In Russian]. S.-Petersburg: Vladimir Dal'. [= ШМИТТ 2006]
- Walzer, M. (2000). *On Toleration*. [In Russian]. Moscow: Ideia-Press, Dom intelektual'noi knigi. [= Уолцер 2000]
- Walzer, M. (1994). Moral Minimalism. In: M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument of Home and Abroad* (pp. 1–19). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Received 19.01.2022

Mariya Rogozha, Doctor of Sciences in Philosophy,
Professor of Ethics, Aesthetics and Cultural Studies,
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
64/13, Volodymyrska St., Kyiv, 01601
mrogozha@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0002-1469-861X>

OVERLAPPING CONSENSUS IN THE SPACE OF PUBLIC MORALITY (ON JOHN RAWLS'S POLITICAL CONSTRUCTIVISM)

The article is focused on the overlapping consensus model in the space of public morality and possibilities of its practical realization for the development of public consent. In his search for reliable arrangement of public unity John Rawls defines comprehensive moral doctrines and political doctrines as beliefs within private and public spheres, respectively. Overlapping consensus provides public consent in the public space (concerning political doctrines), beyond beliefs of private sphere (comprehensive moral doctrines). Moral values of overlapping consensus form the sphere of public morality, effective in definite historic democratic society. Rawls called it a well-ordered society. Definite historic character of a well-ordered society is predetermined by corresponding background culture. The latter can be implied as the experience of citizenship, conditioned by peculiarities of social institutions of Modernity. It is immediate immanent axiological accompaniment of the public life, background one concerning explicit ethical normative programs and strategies of acting by individuals in public life, directed on optimization of public interaction. Moral values within overlapping consensus are minimalistic (because of their set able to unite all members of a society is the basic one for all of them, irrespectively to their comprehensive moral doctrines, i.e. poor in content, laconic one), contextual (module/ flexible, relevant to public spiritual requests, transforming during the search for integrity minimum) and universal in their imperative power. Overlapping consensus makes impossible transformation of any comprehensive moral doctrine into the regulative idea of public life and set formal horizontal social interaction, which is corrected in real time mode.

Keywords: *overlapping consensus, well-ordered society, public morality, background culture, moral minimalism.*