

Этические и онтологические основания справедливости в философии Э. Левинаса

С. В. Полатайко¹, В. П. Щербаков²

¹ Санкт-Петербургский национальный исследовательский Академический университет им. Ж. И. Алфёрова Российской академии наук, Российская Федерация, 194021, Санкт-Петербург, ул. Хлопина, 8

² Санкт-Петербургский научно-исследовательский институт фтизиопульмонологии Минздрава России, Российская Федерация, 191036, Санкт-Петербург, Лиговский пр., 2–4

Для цитирования: Полатайко С. В., Щербаков В. П. Этические и онтологические основания справедливости в философии Э. Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 1. С. 59–68. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.105>

Проблема справедливости на протяжении всей истории философии занимает одно из центральных мест. Это обусловлено, с одной стороны, огромной социальной значимостью справедливости, и в то же самое время сложностью достижения общественного и научного консенсуса относительно того, что же именно считать справедливостью и достижима ли она вообще. Возможно, именно поэтому данная проблема приобрела характер вечного философского вопроса и перешла в разряд нерешаемых. Во всяком случае, в современной этике интерес к ней находится на периферии исследовательского поля. Однако в политической и социальной философии проблематика справедливости не утратила актуальности, что подтверждается оживленной дискуссией, начатой Д. Ролзом, в которой концепту справедливости вновь придается решающее значение. Современная дискуссия об основаниях и принципах справедливости и послужила поводом вновь обратиться к феноменологической концепции справедливости Эммануэля Левинаса, который отводил этике приоритет даже по отношению к онтологии. Такой фундаментальный подход позволяет рассматривать этическую мысль Левинаса в качестве одного из перспективных направлений исследования феномена справедливости. В статье рассматриваются основные положения социальной феноменологии Левинаса, среди которых идея приоритета этики по отношению к онтологии. Отношения с Другим, понимаемые Левинасом как понимание и признание, возникающие на основе сострадания и любви, анализируются в контексте идей рационализма и универсализма. Обосновывается тезис о том, что рационалистической философии свойствен этический формализм, в то время как в социальной феноменологии предлагается иное понимание справедливости, определяемое трансцендентностью Другого, дающей ему онтологическое преимущество и возможность признания каждого человека уникальной личностью, достойной безусловного уважения.

Ключевые слова: социальная феноменология, теория справедливости, онтологический приоритет этики, моральное сознание, этический формализм, универсализм.

Как отмечает в своем исследовании «Социальность и справедливость» Мария Димитрова [1], в основании философии Нового времени лежат идеи универсализма и рационализма, которые опираются на представления о тотальности и разум-

ности бытия. На основании этих идей формируются убеждения и представления о моральной автономности индивида, стремящегося к реализации своих прав и удовлетворению потребностей, которые также должны быть рациональными и общепринятыми, т. е. объективными или «естественными». Поэтому понятие универсальности становится в эту эпоху синонимом цивилизованности и противопоставляется всему локальному, провинциальному и семейному, т. е. всему тому, что мешает осуществиться идеалу гражданского общества, основанному на универсальных законах, которым должны подчиняться равные и, по сути, одинаковые индивиды-сограждане единого государства, в котором нет места диалектам, местным обычаям и традициям [2, р. 39]. В таком «обществе индивидов» неизбежно должны преобладать формальные принципы справедливости, требующие для всех граждан государства равных прав и обязанностей или подчинения каждого члена общества всеобщему «моральному закону».

В таком случае онтология действительно должна быть фундаментальной философской наукой, поскольку определяет границы и возможности Я, включенного в тотальность бытия. Именно законы бытия должны определять поведение человека и быть критериями правильности его поступков. Начиная с Аристотеля главной добродетелью человека становится способность следовать существующему порядку бытия. И даже «забвение бытия» не нарушает этого порядка европейской философии, которая продолжает мыслить универсальными категориями природы, общества или истории, либо создающими внешние ограничения активности человека, либо определяющие его мотивацию.

Однако Эммануэль Левинас ставит фундаментальность онтологии под вопрос, утверждая приоритет этики, определяющей отношения Я и Другого, которые зарождаются еще до возникновения языка и разума. По его мнению, именно эти отношения создают необходимость появления и языка, и разума, поскольку только в отношении к Другому у Я появляется потребность в репрезентации себя, в означивании и суждении. И в самом деле: «человек в целом есть онтология. Его научная деятельность, его эмоциональная жизнь, удовлетворение нужд и его работа, его социальная жизнь и смерть четко приписывают определенную функцию каждому из этих аспектов — пониманию бытия или истине» [2; 3].

Но подобная обращенность онтологии к жизни человека в фундаментальной онтологии Хайдеггера означает, как подчеркивает Левинас, разрыв с интеллектуалистской традицией западной философии, предполагающей отстраненное, созерцательное отношение к познаваемой действительности. Так как, чтобы понять бытие, необходимо существовать, быть включенным в связи бытия, вовлеченным в его ход. Однако, начиная действовать, человек неизбежно совершает множество непреднамеренных действий, что способно привести не только к комическим, но и трагическим последствиям. Эти нежелательные последствия невозможно предусмотреть, но человек все равно несет за них ответственность. Захваченность человека бытием, окружающими его вещами, означает невозможность сознательного контроля над собственной жизнью и реальностью. В констатации факта нетождественности сознания и бытия Левинас видит главное достижение философии Хайдеггера. Но это, в свою очередь, означает, что «разум — это то самое событие, которое вызвано нашим существованием». Но тогда для восполнения нехватки понимания необходимо проанализировать «условия самой разумности бытия» [3, р. 5].

Левинас ставит под вопрос уверенность в первичности разума по отношению к языку и соглашается с тезисом Хайдеггера о возможности понимания вследствие открытости бытия. И поэтому понимание возможно только в результате выхода за пределы бытия. Но тогда отношение к бытию возможно только как его понимание, а конкретная сущность всегда отражается в сознании в его отношении к всеобщему. Однако Левинас утверждает, схожим с М. Бубером образом, что в отношении Другого эта схема не действует, поскольку наше отношение к нему не является созерцательным, а желание понять выходит за границы понимания [4, р. 27]. Например, для Хайдеггера Другой уже изначально сущность, к которой обращены отличные от понимания сочувствие или любовь, и поэтому бытие с Другим основано на онтологической связи. И здесь Левинас высказывает сомнение в том, что мы можем изначально понимать Другого. Для него такое понимание возможно лишь после начала разговора. А это означает, что язык делает возможным осознание присутствия Другого, а не наоборот. Обращенность к Другому диаметрально противоположно интенциональности сознания в его обращенности к вещам. Сознание способно обладать вещами, поглощая их, но это невозможно по отношению к Другому, поскольку его инаковость и внеположность непреодолимы. Другой всегда остается иным по отношению к Я, трансцендентным ему. «Я и Другой находятся в асимметричной межсубъектной связи во время встречи» [1, р. 20].

Так как основное внимание Левинаса обращено на основания и последствия взаимодействия людей, он, в отличие от предпочитающего свободу Хайдеггера, ориентируется на фундаментальные этические проблемы справедливости, виновности и ответственности. М. Димитрова совершенно права, утверждая, что «для Левинаса первой философией является этика, а не онтология, так как этика рассматривает возможность выхода за пределы собственного бытия» [1, р. 35]. Главными вопросами для человека должны быть не «как быть самим собой?» или «чем бытие превосходит ничто?», а «как и чем оправдать бытие?» и «почему зла больше, чем добра?». Понять Другого в терминах истории, среды или привычек — значит включить его в состав общего бытия и овладеть им. Но именно недоступное пониманию и составляет его действительную сущность, которую невозможно присвоить [5, р. 195].

Поэтому Левинас приходит к собственному оригинальному пониманию справедливости, которая для него — «речь, предстающая в прямом признании лица» [6, с. 113]. Такое понимание требует пересмотра классического отношения между справедливостью и истиной. По словам Левинаса, принятие другого — это фактически осознание несправедливости, «это стыд, испытываемый свободой за самое себя» [6, с. 117]. Поэтому философия должна начинаться с морального сознания, с осознания метафизичности и привилегированности Другого, его трансцендентности. Субъект существует для себя и господствует над своим Я, но он бессилен по отношению к Другому, к тому, что не-Я. Поэтому Другой «превосходит любое представление о нем». Стремление преодолеть этот онтологический разрыв приводит к гегелевскому упразднению различия Я и не-Я в тотальности абсолютного духа, обезличенного разума, в универсальности которого упраздняется и личная свобода. Так как универсальный порядок обладает способностью поддерживать сам себя, то свобода неизбежно растворяется в его тотальности. Поскольку универсальный порядок утверждает приоритет Самоотождественного (бытия) над Дру-

гим, заменяя все их отношения логикой безличных понятий и идей, поэтому Левинас говорит о необходимости разрыва с философской традицией самообоснования Я, утверждая необходимость Другого, предшествующего Я и придающего подлинный смысл познанию. Поскольку стыд за себя, присутствие и желание Иного — это составные части знания, то суть разума заключена в том, «чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости» [6, с. 118]. Самопознание «для-себя» и внутри своего Я неизбежно приводит к эгоизму, который основывается на абсолютной свободе. Но подлинным чудом творения Левинас называет создание морального существа, способного поставить под вопрос собственную свободу [7, р. 152]. Если Хайдеггер помещает отношение к Иному в онтологию, то Левинас утверждает справедливость как способ обращения к Иному вне всякой онтологии. Ведь существующего независимо от нас Иного невозможно «побороть, присоединить, покорить», а можно только принять, проявив при этом справедливость или несправедливость по отношению к его абсолютному бытию.

Бытие, которое выводит собственное существование из самого себя, ни к чему не причастно и одиноко созерцает перед собой безмолвный мир, который стремится познать. Так откуда же в такой ситуации может возникнуть сомнение в возможности познания и границе свободы, существующей вне справедливости? На этот вопрос Левинас отвечает, что этот безмолвный мир, приходящий к нам до слова, неизбежно лишен начала и основания, а значит, и субстанциальности. Именно поэтому Декарт доводит свое сомнение до конца, подозревая в качестве источника самых ясных и отчетливых представлений «злого гения». Это допущение свидетельствует о том, что мир, даже безмолвный, всегда приходит от Другого. Только в случае «злого гения» внутри безмолвия скрывается «пугающее слово», предстающее как знаки, которые невозможно истолковать. В таком случае, реальность безмолвного мира неизбежно превращается в череду мистификаций, которые невозможно разоблачить и прорваться к иной, подлинной реальности. «Мир дается нам в языке другого, его приносят предложения. Иной — вот основа феномена», но «тот, кто указывает на себя в качестве означающего этот знак, не является обозначаемым этим знаком: он освобождает этот знак, отдает его» [3, р. 121]. Другими словами, для Я возможно только бесконечное сомнение, отрицание, а Другой способен к утверждению. Левинас приходит к выводу, что безмолвный мир не мог бы быть зрелищем, поскольку не наделен смыслом, исходящим только от Иного. Осмысленность не является результатом опыта, а определяет саму его возможность.

Поэтому «вселенная смысла», по определению Левинаса, рождается из отношения с Лицом Другого. Межличностные отношения задают и определяют необходимость использования языка. Но отношение к Лицу, хотя предполагает поиск значения и тем самым является началом интеллигибельности, еще не требует философского теоретического дискурса. Теоретическая позиция, по словам Левинаса, необходима для осмысления отношения с Другим как ответственности перед лицом третьей стороны. И именно в этой трехсторонней ситуации рождается теоретическая забота о справедливости, необходимость выяснить условия сохранения прав других людей. При этом справедливость предполагает «оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально: любой Другой уникален» [3, р. 103]. Из заботы о справедливости неизбежно следует требование беспристрастности, и, следовательно, объективности. А это означа-

ет, что философия возникает из этического отношения сострадания, являясь, по сути, «мудростью сострадания и любви». Необходимость защиты другого человека, а не самого себя, делает этические отношения асимметричными. Это я несу ответственность за другого, а не он за меня. Но эта ответственность ограничивается справедливостью, в том числе обеспечиваемой органами правосудия государства, которое обеспечивает существование гражданского общества. Однако, с точки зрения Левинаса, законность самого государства определяется отношениями Я и Другого. Если государство ограничивает или делает невозможными межличностные отношения, то оно является тоталитарным и несправедливым.

В этом отношении Левинас не соглашается с Рикером, предлагающим институциональную модель справедливости, которая для него основывается на способности судить — подводить частные случаи под общие принципы. Поэтому, например, согласно логике Рикера, можно говорить о таких институтах «справедливости», как законодательство, системы правосудия и управления. Но поскольку между отдельными людьми и институтами неизбежно возникают конфликты, то государство берет на себя роль третьей стороны и выступает в роли «вершителя справедливости». В этом случае именно бюрократический формализм государственных органов обеспечивает свободу граждан и равенство их перед законом. Но с точки зрения Левинаса, наказание не может основываться только на формальных правилах, универсальность которых может привести к несправедливости возмещения за совершенное преступление [1, p. 117–120].

Действительно, присутствие третьей стороны в отношениях Я и Другого приводит к возможности насилия для защиты Другого от угрозы со стороны третьего лица. Таким образом, все другие «присутствуют в Лице Другого» [3, p. 105]. Но именно это делает этическую ситуацию более сложной, отличающейся от универсальной схемы «лицом-к-лицу». Эта схема предполагает взаимность и обоюдность поступков по отношению к друг другу. В таком случае утрата взаимности неизбежно влечет за собой утрату милосердия и справедливости. Но асимметричность отношений с Другим означает ответственность за него, которая не зависит от его поведения. Согласно рассуждениям Левинаса, мы ответственны за других даже тогда, когда они совершают преступления и угрожают нам. Поэтому для него сущность человеческого сознания заключена в словах Достоевского «все люди ответственны одни за других, а я больше всех». Поэтому способность и необходимость отдавать приоритет Другому — это абсолютная нравственная ценность. Это не делает человека святым, но утверждает неоспоримость святости. На этом основывается для Левинаса преимущество религиозного сознания и религиозного опыта, гарантирующего непререкаемость авторитета Слова, призывающего к любви и милосердию, а также лежащего в основании неформальной справедливости, принимающей в расчет личность Другого как принципиально отличного от меня и не обязанного мне ничем. Ответственность субъекта ставит его в подчинение, но это, по словам Левинаса, не формальная подчиненность, не рабство и не закабаление. Религиозный опыт отношения человека и Бога позволяет увидеть за формальным отношением подчинения одного другому совершенно иное содержание. Так, осознание ответственности Левинас связывает с обязательством, которое не столько обязывает человека, сколько призывает его. Но быть призванным — это означает не только быть подчиненным, но также и иметь право и быть наделенным властью

совершать что-либо. Для Левинаса это означает, что сознание и субъективность не имеют приоритета в отношении к Другому. Поэтому он находится в оппозиции современным онтологическим рациональным системам, обезличивающим человека и ставящим его в подчинение фактичности или действительности некоего бытия. Как бы оно ни понималось, человек остается в таких системах элементом или придатком, в отношении которого действуют универсальные формальные правила и схемы. В математически выверенных структурах объективного мира действуют симметричные отношения обратимости и взаимозависимости. В этом мире объективных взаимосвязей уже действительно не остается места субъекту и не возникает вопрос о человеческой участи [3, р. 126]. Антигуманизм современности достигает своего предела, включая в этические отношения не только людей, но и большую часть живых организмов, устраняя последние остатки субъективного, идеологического, личностного [8, р. 633]. Поэтому Левинас выступает против идеи Единого, выраженной универсализмом современной науки, и свойственной европейской культуре стремлению к слиянию. Но при этом он — за множественность, понимаемую как социальность, дающую возможность совместной жизни и сотрудничества — жизни не только для себя. Подлинно человеческое располагается не в бытии, а инобытии, не в универсальном, а в личном. Поэтому любые формальные правила и схемы могут выполнять только служебную, техническую функцию, не затрагивая глубинных оснований человеческой сущности, открывающейся в отношениях с другими людьми [9, р. 125].

Пока мысль находится внутри системы, она не способна ее понять и осознать справедливость. Превзойти тотальность, к которой он сам принадлежит, человек может только посредством обращения в разговоре к трансцендентной сущности Другого. «Трансцендентность — это то, что поворачивает к нам свое лицо. Лицо разбивает систему» [3, р. 40]. Только в ситуации «лицом к лицу», по словам Левинаса, возможны свободное признание и доверие к Другому, взаимная поддержка и отказ от насилия. Иными словами, «язык есть ответственность». А это означает, что «уважение объединяет человека с его товарищами по справедливости до того, как объединяет его с тем человеком, который требует справедливости». Как пишет Димитрова, «выход за пределы, как акт пересечения границы, равнозначно выходу за пределы эгоцентризма моего собственного мира, чтобы обратить внимание на Другого и сделать что-то для него. Это единственный путь, посредством которого Другой может стать ближе ко мне, а для моего Я исключить ограниченный примитивный эгоизм» [1, р. 80].

В этом состоит главное отличие концепции справедливости Левинаса от других современных концепций и теорий, ориентированных на определение принципов справедливости, основанных либо на либеральных идеях гражданской свободы, либо на коммуитаристских принципах общественного блага [10]. Так же как и этические идеи Левинаса, эти теории пытаются в первую очередь преодолеть этический формализм, свойственный моральной философии Канта, но также и возродить интерес к проблеме справедливости, которую обходят своим вниманием утилитаристы.

Так, например, в теории справедливости Джона Ролза проблематика общественного договора выводится на новый концептуальный уровень, на котором должны быть определены условия его гипотетического заключения. В отличие от

своих предшественников, Ролз отдает себе отчет, что в реальности общественный договор не состоялся и требуется проделать значительную интеллектуальную работу для его подготовки, обсуждения и обоснования. Понятие справедливости для Ролза не может быть связано с понятием пользы и быть ограничено субъективным интересом. Только честность может стать действительным основанием справедливого общественного договора, поскольку гарантирует беспристрастность принимаемых решений. Отказ от обсуждения реальных социальных условий в пользу определения необходимых, но гипотетических условий делает теорию Ролза уязвимой для критики коммунитаристов, не признающих абстрактной рационалистической модели автономного индивида, но обеспечивает ей необходимые характеристики универсальности, необходимой для всеобщего согласия, хотя бы гипотетического.

Ролз разрабатывает воображаемый сценарий для реального осуществления общественного договора. Среди необходимых условий его заключения он называет: ситуацию исходного равенства и игнорирование различий (занавес неведения), на которые рациональные личности, преследующие собственные интересы, согласятся как равные, не имеющие преимуществ друг перед другом за счет социальных и естественных случайностей [11, p. 16]. Но в этих условиях необходимы обоснованные принципы справедливости, чтобы на их основании прийти к заключению возможного соглашения. Ролз рассматривает две основные концепции этики: концепцию правильности (*right*) и концепцию блага, не принимая утилитаристского понимания социальной справедливости как рационального благоразумия и совокупного благосостояния группы, которые предполагают в качестве критерия правильности максимизацию блага. С точки зрения Ролза, в зависимости от представлений о благе телеологические концепции подразделяются на перфекционизм, гедонизм, эвдемонизм и собственно утилитаризм. Все они игнорируют проблему справедливости, но особенным образом это свойственно утилитаризму, в котором происходит уподобление общества и индивида, и благо индивида становится благом общества, что снимает проблему справедливого распределения ограниченных ресурсов и благ, поскольку такое решение может быть принято единолично, как в системе управления производством [11, p. 31].

Приоритет справедливости основан на понимании справедливости как честности, поскольку является договорным взглядом, предполагающим создание благоприятных условий для заключения справедливого договора, полезность которого может и не быть очевидной. Более того, только такой договор и может быть заключен между людьми, имеющими различные представления о благе [12]. Справедливость как честность — это не телеологическая, а деонтологическая теория, которая либо не специфицирует благо независимо от правильности, либо не интерпретирует правильность как максимизацию блага [11, p. 33]. Это означает, что справедливость как честность не связана напрямую с идеей максимизации блага, но учитывает необходимость рационального обоснования концепции блага, ограничивая ее использование принципами справедливости и лишая ценности те интересы, которые требуют их нарушения. Но поскольку честность основывается на требовании взаимности в отношении друг друга, то теория Ролза также может быть обозначена как концепция формальной справедливости. Так, например, дуэль может быть совершенно честной, но ее возможный и даже желательный результат трудно при этом назвать справедливым.

Если рассматривать позицию Левинаса в контексте дискуссии либерализма и коммуитаризма, то, на первый взгляд, его рассуждения о справедливости больше соответствуют коммуитаристским представлениям. Однако, как отмечает Димитрова, Левинас не соглашается с тезисами коммуитаризма о необходимости создания условий для признания человека в обществе. С его точки зрения, человек не должен ждать признания со стороны другого, а «должен участвовать в жизни других людей, но не из желания быть признанным ими, а из желания заботиться о них» [1, р. 156].

Размышляя о современном обществе и философии, Левинас ставит неутешительный диагноз современности: «Реальный мир превращается в мир поэтический — то есть в мир без начала, где некто думает, не *зная*, что он *думает*» [2, р. 28]. Господство представлений о безличном универсальном разуме делает невозможным даже помыслить диалог, так как разум не может быть Другим для самого себя. В таком случае подлинный диалог невозможен, и люди предъявляют друг другу общеизвестные концепции и идеи, следуя не столько личным, сколько общественным интересам, которые им навязаны. В таком мире нет больше места человеческой личности, способной отстаивать свою уникальность.

Уважение возможно только между равными людьми и не может быть основано на подчинении. Поэтому уважаем тот, кто проявляет уважение, а взаимность уважения не может быть обоснована жизненными обстоятельствами и историей и обусловлена жалостью или состраданием. Такая позиция приводит Левинаса к парадоксальным выводам, когда он утверждает, что вовлеченность в общность, основанную на насилии и коррупции, производит несправедливость, но в то же самое время говорит о том, что «не надо противостоять общности, а надо выступать за нее, т. е. быть у нее на службе», поскольку «служить общности означает бороться за справедливость», которая не «может иметь никакой другой цели, кроме экономического равенства» [2, р. 35].

Неудивительно, что Левинас обращается к материальному воплощению насилия, эксплуатации и неравенства. Но начинается он с утверждения о том, что отношение Я к тотальности не тождественно отношению части к целому. Я не выводит свою идентичность из своего места в тотальности бытия, но связывает ее с универсальным порядком, который находит в метафизическом значении денег, которые одновременно и удерживают индивида вне тотальности, и включают его в нее. Деньги — это абстрактный элемент системы обобщения смыслов и выравнивания отношений личностей, объединенных обменом товарами. Подлинная ценность денег заключается в их способности количественно воплощать человека. Они являются знаком людей, способных откладывать свои нужды и желания, выражая их способность доверять друг другу и жить в обществе и его интересами. Деньги производят количественную оценку человека и делают возможным новое понимание справедливости без допущения необходимости мести или прощения. Возможность возмещения ущерба способна остановить бесконечное насилие и установить справедливый порядок отношений. Конечно, после гуманистической критики денег как причины неравенства и социальной несправедливости вопрос Левинаса «Можем ли мы постичь справедливость без количества и без возмещения?» выглядит весьма спорным. Однако современная дискуссия о безусловном доходе как наиболее

ОПТИМАЛЬНОМ СПОСОБЕ ДОСТИЖЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ СВИДЕТЕЛЬСТВУЕТ О НЕСОМНЕННОМ ЭТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ ДЕНЕГ.

Литература/References

1. Dimitrova, M. (2016), *Sociality and Justice: Toward Social Phenomenology*, Ibidem Press, Stuttgart.
2. Bauman, Z. (1995), *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford.
3. Levinas, E. (1998), *Entre nous: Thinking-of-the-Other*, Columbia University Press, New York.
4. Buber, M. (1993), *Dialogue. Between Man and Man*, Routledge, London, New York.
5. Lyotard, J.-F. (1986), "Levinas' Logic". *Face to Face with Levinas*, Cohen, R. (ed.), State University of New York Press.
6. Levinas, E. (2000), *Selected. Totality and infinite*, transl. by Vdovina, I.S., Universitetskaya kniga Publ., Moscow, St. Petersburg. (In Russian)
7. Taylor, Ch. (2005), *Debates on Contemporary Philosophy*, Routledge, London.
8. Levinas, E. (2004), *Selected: difficult freedom*, transl. by Vdovina, G. V., ROSSPEN Publ., Moscow. (In Russian)
9. Levinas, E. (1994), *The Rights of Man and the Rights of the Other. Outside the Subject*, transl. by Smith, M. B., Stanford University Press, Stanford.
10. Honneth, A. (1995), "The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion concerning Communitarianism", in *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Wright, Ch. W. (ed.). State University of New York Press.
11. Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
12. Honneth, A. (2000), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Статья поступила в редакцию 13 января 2019 г.;
рекомендована в печать 11 декабря 2019 г.

Контактная информация:

Полатайко Сергей Васильевич — д-р филос. наук, проф.; sumti@mail.ru
Щербakov Владимир Петрович — д-р филос. наук, доц.; vpscherb@mail.ru

Ethical and ontological foundations of justice in E. Levinas's philosophy

S. V. Polatayko¹, V. P. Scherbakov²

¹ St. Petersburg National Research Academic University of the Russian Academy of Sciences, 8, Khlopina ul., St. Petersburg, 194021, Russian Federation

² St. Petersburg State Research Institute of Phthisiopulmonology of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation, 2–4, Ligovskiy pr., St. Petersburg, 191036, Russian Federation

For citation: Polatayko S.V., Shcherbakov V.P. Ethical and ontological foundations of justice in E. Levinas's philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 1, pp. 59–68. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.105> (In Russian)

The issue of justice occupies one of the central places in the history of philosophy. On the one hand, this is determined by the significant social importance of justice, and at the same time it is problematic to reach social and scientific consensus regarding the very conception of justice and its attainability. Perhaps, this is the reason, why this problem has become an unsolvable one, a sort of eternal philosophical question. Despite this, scholars demonstrate little interest in it and it is located on the periphery of the research field. However, the issue of justice has not

lost its topicality in political and social philosophy, and it is perfectly proved by a vivid discussion initiated by J. Rawls, in which the concept of justice has been infused with a considerable value. The present discussion about the foundations and principles of justice became the reason to once again turn to the phenomenological concept of justice of Emmanuel Levinas. He believed that ethics had a priority over ontology, and such a fundamental approach allows one to analyze his ethical ideas as one of the perspective areas for inquiry into the phenomenon of justice. Our paper considers the main tenets of Levinas's social phenomenology, among which ethics takes priority over ontology. It analyses the relations with the Other that appear on the basis of compassion and love, which Levinas perceived as understanding and acceptance in the context of the ideas of rationalism and universalism. The paper argues that ethical formalism is inherent to rationalist philosophy, whereas in social phenomenology another understanding of justice is suggested, which defines with the transcendency of the Other. The latter is demonstrated as an ontological advantage and the possibility of recognition of each human being as a unique person, worthy of respect.

Keywords: social phenomenology, theory of justice, ethics prioritizes over ontology, moral consciousness, ethical formalism, universalism.

Received: January 13, 2019

Accepted: December 11, 2019

Authors' information:

Sergey V. Polatayko — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; sumti@mail.ru

Vladimir P. Scherbakov — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; vpscherb@mail.ru