

## **ТЕОРІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: АВТОНОМНИЙ ІНДИВІД У ФІЛОСОФІЇ КАНТА І ГЕГЕЛЯ**

Тема громадянського суспільства є однією з найбільш поширених серед численних публікацій, присвячених розвитку сучасних посткомуністичних суспільств, до яких, зокрема, належить й українське суспільство. Проте увага в цих публікаціях здебільшого приділяється проблемам становлення громадянського суспільства, його історії, співвідношенню громадянського суспільства та держави. Водночас проблема індивіда, його місця в громадянському суспільстві, принципів його автономії залишається у вітчизняних дослідників здебільшого без належної уваги. Проте ігнорування цієї проблематики не є виправданим. Адже теоретичні суперечки щодо автономії індивіда (згадаймо, що вже К.Маркс, один із перших критиків громадянського суспільства, наголошував на притаманному цьому суспільству атомізмі) визначають розвиток сучасної теорії громадянського суспільства.

Теоретичне осмислення громадянського суспільства відбувається протягом кількох століть, і постійно виникають його нові визначення та концепції, зокрема такі, як “національне” та “транснаціональне громадянське суспільство”, “абсолютне”, “відносне” та “реальне громадянське суспільство”, “моральне громадянське суспільство”, “всезагальне правове громадянське суспільство” та ін., що є відповіддю на соціокультурні трансформації в сучасному світі. Відповідно в межах теорії громадянського суспільства розвивається й різне тлумачення здатності людини до автономії. Зокрема, в ліберальній традиції стверджується, що автономія індивіда є тією суспільно-політичною цінністю, без інституційного закріплення, правового забезпечення якої неможливе встановлення правової держави, існування громадянського суспільства. Людина, як стверджував Дж.Рац, є здатною до автономії, і цю її здатність потрібно відрізнити від її автономії як реального здобутку. Причому особливо це потрібно враховувати, коли йдеться про автономію політичну, адже автономія — це не лише умова існування відповідальності, а отже, і моралі, а й є і суспільною цінністю, оскільки являє собою одну з необхідних умов існування громадянського суспільства та правової держави, що підкреслюється в працях як західних (В.Кімліка, Дж.Рац), так і вітчизняних (А.Колодій, М.Ходаківський) дослідників.

Джерелом автономної дії, як стверджує ліберальна традиція, зокрема Дж.С. Міл, постає розум індивіда, важливого значення набуває тема передзadanості наших раціональних життєвих проєктів тією партикулярною культурною традицією, що характерна для суспільства, до якого належить індивід, або, іншими словами, соціальних передумов індивідуальної свободи. Епоха Просвітництва, для якої було притаманним намагання надати раціонального обґрунтування моральним нормам, розвитком основних принципів якої стала філософія І.Канта, висунула гасло звільнення людини як у політичному, так і в пізнавальному (інтелектуальному) сенсі. Просвітництво тлумачило партикулярну історичну традицію як джерело тих передрозсудів, які заважають використанню індивідом його власного розуму, а отже, і його свободі, політичним же втіленням цього проєкту стала Декларація прав людини та громадянина.

На відміну від цього, герменевтична парадигма, основи якої формуються, зокрема, і в гегелівській філософії, не просто реабілітує значення передрозсуду як передсудження (Г.Гадамер), а й показує включеність розуму в традицію, його контекстуальну залежність. Але чи означає це, що в такому випадку втрачається можливість для індивіда діяти автономно й, відповідно, заперечується можливість громадянського суспільства як такого,

що конститується у взаємодії вільних індивідів? А з іншого боку, як можлива побудова правового ладу в суспільстві, історичні традиції та культурні норми якого суперечать ліберальним принципам? Ці запитання одні з найважливіших для сьогоднішньої моральної та політичної філософії, адже вони є не лише суто теоретичними, а й різні варіанти відповіді на них мають і практичну реалізацію в конкретних політичних рішеннях. Саме тому проблема автономії та належності до культури, партикулярної історичної традиції — одна з основних для таких представників сучасної політичної теорії як Дж.Ролз, В.Кімліка, Ч.Тейлор, А.Макінтайр, Дж.Грей, М.Сендел, Дж.Рац та інші.

Основою ж для сучасних теорій автономії індивіда стали філософські концепції І.Канта та Г.Гегеля. Чітко простежується вплив кантівських ідей у працях Дж.Ролза, І.Берліна, Р.Дворкіна, Дж.Раца, а Ч.Тейлор, А.Макінтайр, М.Сендел актуалізують для сучасної теорії аристотелівське та гегелівське вчення.

**Теорія автономії І.Канта.** Кант під впливом ідей французьких просвітників формує уявлення про автономію як особливу цінність індивіда, як про основу поваги до нього (індивіди згідно з ним ставляться один до одного з повагою, тобто як до людей, які здатні на автономний вчинок). Сама автономія, як її розуміє Кант і особливо як її тлумачать представники ліберальної традиції, є певною ідеальною настановою раціонального самоконтролю індивіда над своїми діями. Ідеал автономної особистості, що проголошений німецьким філософом, має своїм витоком те майже революційне звільнення особистості, яке відбулось у працях просвітників. Слідуючи Канту, можна стверджувати, що саме автономія як основа гідності людини є основою для конституювання особистості, оскільки лише вона, як уточнює німецький філософ, є, з одного боку, підкореною моральному закону, а з іншого — сама встановлює цей закон [1, 99–100].

Розвиваючи своє вчення про свободу, Кант стверджує, що свобода “не містить у собі нічого взятого з досвіду”, навпаки, до однієї з її особливостей належить здатність індивіда довільно починати стан [2, 327], а відповідно у практичному відношенні вона є незалежністю волі (Willkur) від примусу чуттєвості. Це кантівське тлумачення свободи стало об'єктом гострої критики. Тут можна як типовий приклад одного з варіантів такої критики навести позицію американського дослідника Р.Лімоса.

Лімос зазначає, що потрібно відрізнити автономію в сенсі Ж.-Ж. Руссо, як свободу від покори зовнішній щодо індивіда волі або влади, від автономії в кантівському значенні, як слідуванню моральному закону [3, 103] (за термінологією І.Берліна, можна сказати, що Лімос інтерпретує розуміння свободи у Руссо як “негативну свободу”, а у Канта – як “позитивну свободу”[4]). При цьому він зауважує, що ці дві концепції автономії є сумісними із детермінізмом у суспільстві. Американський дослідник, звертаючись до проблеми сумісності детермінізму та політичної свободи, стверджує, що “автономія”, в кантівському значенні цього слова, — це “акт, здійснений відповідно до морального закону”, а отже, автономний у цьому сенсі індивід може бути автономним як у ліберальному, так і в тоталітарному суспільстві [3, 103], тобто кантівське розуміння автономії не гарантує досягнення політичної свободи.

Поєднання політичної свободи та детермінізму сам Лімос убачає в тому, що “негативна свобода від підкорення волі та владі інших неминує містити у собі позитивну свободу участі кожного члена суспільства на принципах рівності з іншими в детермінації особливостей інститутів, норм, політик та практик, у якій всі є суб'єктами. Суспільство є ліберальним та демократичним лише тією мірою, якою його члени мають цю негативну та позитивну свободу, а тоталітарним тією мірою, якою нею володіє правляча еліта” [3, 104]. Позиція Лімоса має вихід на комунікативну теорію (та ролзівський конструктивізм), у межах якої розкривається значення дискурсивної етики як легітимуючої інстанції. Тобто для того, аби подолати похибки кантівської теорії автономії, Лімос пропонує, аби члени суспільства слідували тим принципам та нормам, які вони самі, за рівної участі всіх, і виробляють. Але і позиція, яку обстоює американський дослідник, не позбавлена слабких місць. Адже йому, як у певному сенсі й Дж.Ролзу, можна закинути, що його теорія

передбачає, що індивіди вже повинні бути вільними членами суспільства, які виробляють та утверджують ці інститути, оскільки потрібно, щоб ще до них існувало ліберальне та демократичне суспільство, члени якого вільно б виробили необхідні принципи, бо в межах тоталітарного суспільства це є неможливим. Відтак, запропонований Лімосом варіант поєднання позитивної та негативної свободи не вирішує поставлених перед ним завдань.

Хибність інтерпретації Лімосом Канта полягає в редукції ним теорії автономії Канта виключно до сфери моралі. Виникнення в Новий час освіченої публіки, що стала основою для майбутнього громадянського суспільства, поставило проблему — її побачив вже Ж.-Ж. Руссо — співвідношення людини (*homme*) та громадянина (*citoyen*). Різні варіанти розв'язання цієї проблеми присутні тією чи іншою мірою в усіх соціальних вченнях Нового часу. Й наведений вище докір Лімоса Канту базується на тому уявленні про вчення німецького філософа, відповідно до якого автономія для Канта є проблемою приватного індивіда (*homme*), і вона не пов'язана із його життям як громадянина (*citoyen*). Проте якщо звернутися до самого Канта, то можна побачити, що автономія для нього не просто є слідуванням моральному закону, але вона передбачає як умову свого здійснення свободу інших.

Потрібно враховувати, що Кант виокремлює вчення про право та вчення про чесноту. Перше стосується зовнішньої свободи індивіда, тоді як друге — його внутрішньої свободи. Проте ці два типи свободи Кант не розриває між собою, навпаки, він підкреслює їх єдність, коли стверджує, що ці обов'язки зовнішньої та внутрішньої свободи об'єднані загальним для них поняттям свободи [5, 436]. Свобода в одному сенсі неможлива без свободи в іншому. Адже свобода як “незалежність від сваволі іншого, що примушує” [5, 291] вимагає відповідності свободі цього іншого, тобто того, щоб він діяв відповідно до морального закону. Єдність легальності та моральності (зовнішньої та внутрішньої свободи) є умовою автономії у Канта й у свою чергу — єдності людини як *homme* та як *citoyen*. Кант на відміну від просвітників стверджує, що протилежністю природного стану є не суспільний стан, а громадянський, у якому за допомогою публічних законів гарантується право власності або, як пише Кант, “*моє і твоє*” [5, 295]. Відтак, власність є однією з умов свободи індивіда в суспільстві.

Можна погодитися з тією думкою, що для Канта засвідчення автономії як внутрішньої етичної вимоги можливо лише “за умов незалежного від держави громадянського суспільства” [6, 5]. Це здійснюється на основі інтерсуб'єктивних “можливостей” трансцендентального суб'єкта, адже, як зазначають К.-О. Апель та В.Гьосле, кантівське поняття автономії містить принцип інтерсуб'єктивності, хоча й без належної уваги до “мовленнєво-комунікативного опосередкування” (К.-О. Апель), навіть, більше того, можна додати, що воно містить цей принцип із необхідністю, що впливає із внутрішньої логіки кантівської думки. Однак чи був повною мірою реалізований цей принцип у Канта? На це запитання можна відповісти скоріше негативно. Адже справа в тім, що можливість автономії пов'язується Кантом з когнітивними здібностями самого розуму [8]. Тобто автономія не залежить згідно з Кантом від емпіричних умов.

**Теорія автономії Г.Гегеля.** Г.Гегель розробляє своє вчення про громадянське суспільство та місце індивіда в ньому, піддаючи критиці кантівський трансценденталізм та його етику, а також принцип атомарних воль, що лежить в основі теорії суспільного договору. Останнє дало йому змогу критично підійти й до ліберальної теорії загалом. Водночас він, і тут ми не погоджуємось із його ліберальними критиками (К.Поппером, Б.Расселом, К.Фрідріхом, Ф.Ермакором), прагне обґрунтувати можливість досягнення свободи для індивіда (досить пригадати, що історія тлумачиться ним як прогрес в усвідомленні свободи), утворення правових інститутів та громадянського суспільства.

У критичній літературі постійно дискутується питання про автономію індивіда в філософії Гегеля, оскільки основу для суб'єктивності він знаходить у суспільстві або, скоріше, істинною субстанцією індивіда постає у німецького філософа “дух народу”

(Volkgeist), до якого цей індивід належить. Гегель підкреслює зумовленість індивіда соціокультурним оточенням, тим смисловим горизонтом, в якому він себе проявляє.

Не маючи тут можливості повною мірою дослідити весь шлях критичного аналізу Гегелем моральної теорії Канта, слід лише наголосити на тому, що Гегель виступає проти універсалістської етики обов'язку, яка є для нього суто формальною, позбавленою конкретного змісту, а отже, такою, що не може бути основою для свободної дії. Йдеться про критику ним передусім формалізму кантівської етики. Такий формалізм, як продемонстрував Ю.Габермас, по-перше, нехтує актуальними мотивами та схильностями індивідів, що діють морально, а по-друге, Кант, на думку Гегеля, мало бере до уваги складність та непередбачуваність наслідків дії, коли добрі наміри можуть мати погані наслідки і, по-третє, формалізм не містить розв'язання проблеми застосування загальних норм до конкретних випадків [8, 148]. Гегель, так само як і Кант, надає автономії центрального значення як критерію суб'єктивної свободи індивіда. Водночас той процес самозаконодавства, завдяки якому індивід, власне, й стає автономним, набуває у Гегеля іншого змісту.

Досвід свідомості у Гегеля — це обов'язково і досвід іншої свідомості. У цьому його кардинальна відмінність від Канта. У своїх йєнських працях Гегель розкриває значення історичних та символічних об'єктифікацій свідомості, наголошуючи на посередницькій ролі праці та мови, завдяки яким “синтезуюча діяльність, яка, як передбачалось (Кантом. — *Д.К.*), діє в межах суб'єктивності, нині (тобто у Гегеля. — *Д.К.*) є свободною та переходить у публічний простір” [8, 137]. Висуваючи на перше місце мову та працю як вияв діяльності духу, субстанційної сутності індивіда, Гегель розвиває вчення про таку інтерсуб'єктивну взаємодію, що є опосередкованою об'єктивними символічними формами, коли свідомість за допомогою мови диференціюється та диференціює світ навколо себе, протиставляючи собі як суб'єкту об'єкт.

Отже, безперечним досягненням Гегеля є не тільки і не стільки критика кантівського формалізму, скільки наголошення на значущості мови як детермінанти свідомості (для Гегеля суб'єкт, що пізнає, “рухається спочатку в межах горизонту можливого досвіду, який розкривається для нього його мовою” [8, 135]) та водночас умови автономії, адже сам індивід, за гегелівською концепцією, конститується як особистість лише в інтерсуб'єктивній взаємодії. Проте автентичність індивіда, його морального життя постає тоді, коли у нього з'являється можливість демонструвати себе “не лише як особливе, а й також і як всезагальне” [6, 50].

Цікаво, що у Гегеля присутній сумнів у позитивній ролі універсалізації принципів капіталістичних відносин, коли вони постають як норми всього суспільного життя, адже не лише суспільне багатство, наголошує мислитель, а й певна соціальна криза є наслідком цього. Ця гегелівська думка знаходить своє підтвердження в тих процесах та тих кризах, які переживало західне суспільство протягом XVIII–XX століть. І нинішнє звернення до гегелівських ідей багатьох політичних мислителів є наслідком критики ними соціально-політичної ситуації сучасного західного суспільства. Сьогодні знову, після краху проекту Просвітництва, відроджується тема значущості культурного членства та водночас нормативної цінності культурної сфери.

Гегель доводить, що автономія досягається індивідом через його самооб'єктивацію, реалізацію себе, свого розуму в наявних політичних інститутах, суспільних утвореннях. І визнання в цьому сенсі постає як процедура такої об'єктивації. З іншого боку, досвід свідомості для Гегеля — це частина культурного простору. В досвіді свідомості, який є завжди конкретним, виражене досягнення культури, це частина культурного світу, через який соціальне проявляється в індивідуальній свідомості, а індивідуальна свідомість знаходить своє завершення в соціальності. При цьому Гегелем не розривається встановлений Кантом зв'язок між автономією та когнітивною здатністю.

Якщо для Канта взаємне визнання між індивідами (тією мірою, якою ми взагалі можемо казати про теорію визнання в філософії Канта) базується на основі безпосередньої

даності індивідів один одному, то Гегель розуміє визнання як боротьбу двох волей, що іноді призводить до однобічного визнання (діалектика панування та рабства) індивідів. Особливе значення тут відіграє моральність. Вона, як писав Гегель (§ 151 “Філософії права”), в розвинутому стані становить другу природу індивіда. Це моральнісне (sittliche) є всезагальне в індивіді й протистоїть його особливому як природній волі (в термінах гегелівської філософії, волі несвободної). Тому діючи моральнісно, індивід діє не під впливом чогось чужого йому, а під впливом його власної, всезагальної природи, тобто, висловлюючись мовою Канта, діє автономно. Відтак, сфера моральності мислиться Гегелем не як сфера формальних імперативів та максим, а як “творча”, тобто така, що розвивається в історії.

Коли німецький філософ пише про те, що “людина присутня у всьому, що вона робить, і в цьому полягає свобода волі” [9, 389], то тут передусім мається на увазі, що до кожної людської дії, окрім того всезагального, яке є істинною сутністю індивіда, додається момент самості, того, що робить цю дію мою, індивідуалізує її. Ця самість (Selbst) є конститутивною для того, що Гегель називає особою (Person). Вона є те “моє”, яке лежить в основі привласнення позбавленої самості речі. Гегель навіть уточнює, що “лише особистість (Personlichkeit) має право на *речі*, й тому особове право (personliche Recht) є, по суті, речове право...” [9, 100]. Відтак, індивід реалізує свою свободу в суспільстві, з одного боку, через власність і з іншого – право постає як закріплення його суб’єктивності [10].

Гегель виступає проти суб’єктивної релятивізації етичних норм, можливість чого він вбачає у Канта, а з іншого боку – він критикує лібералізм саме за можливий релятивізм як наслідок панування суб’єктивної гадки, випадкового, не необхідного. Уникнути цих недоліків Гегелю вдається шляхом інституціоналізації етичних норм у законах держави. Тому держава для Гегеля — це не лише царство розуму, а й вище етичне втілення.

Отже, гегелівський холізм з необхідністю передбачає політичну свободу, що пояснює звернення до вчення Гегеля сьогоднішніх критиків ліберальної теорії.

**Рецепція кантівських та гегелівських ідей у сучасній політичній теорії.** Відновлення інтересу до вчення про автономію Канта та Гегеля відбувається під час дебатів між лібералами та комунітаристами, що виникли після публікації Дж.Ролзом “Теорії справедливості”. Тема автономії індивіда стала однією з центральних у цій дискусії.

Ролз наслідує кантівську теорію автономії. Слідуючи німецькому мислителю, він розуміє гетерономні дії як такі, що базуються на принципах, ухвалених особою з огляду на її соціальний статус, або природні таланти, або той історичний тип суспільства, в якому вона живе. Йому вдається більш обґрунтовано, ніж Канту, показати сумісність поняття автономії як самозаконодавства з політичним життям. Адже індивіди, що діють у “первісній позиції” під “завісою незнання”, тобто вони “відсторонені” від свого соціального стану, виходять за межі релігійної, філософської або моральної доктрини справедливості. Ця завіса “незнання, — як пише Ролз, — позбавляє осіб у первісній позиції того знання, що успроможнило їх вибрати гетерономні принципи” [11, 348]. Відтак, для американського мислителя автономія виявляється не лише моральною вимогою, а й політичною чеснотою.

Водночас Ролз виходить за межі кантівського вчення в тому відношенні, що стверджує відсутність будь-якої метафізичної передумови, “яка стосувалася б природи особи”, що міститься в завісі незнання або, іншими словами, він не виключає емпіричної зумовленості індивідів у первісній позиції [12, 791], що водночас робить його теорію ще більш гіпотетичною. Заперечуючи метафізичну доктрину особистості, Ролз водночас пише про її політичну концепцію, що є характерною для культури демократичного суспільства. В цьому, власне, і полягає його обмеження (емпіричне) філософії Канта.

Заперечуючи “всеосяжність” морального ідеалу Канта та Дж.С. Міла, Ролз наголошує, що вони не годяться для політичної концепції справедливості. Іншими

словами, Ролз відроджує вчення Канта, показуючи його релевантність для ліберальної теорії справедливості, зокрема політичного лібералізму. Водночас йому не вдається обґрунтувати світоглядну нейтральність свого політичного лібералізму, адже лібералізм є не просто інструментарій для політичного життя, а й певна історична традиція думки, що ставить під сумнів його універсальну значущість.

Якщо слідувати ролзівській “Теорії справедливості”, то в “первісній позиції” політична автономія для свого здійснення вимагає нормативної нейтральності розуму, що, зрештою, має призвести і до реалізації моральної автономії в демократичному суспільстві. Ролз, і в цьому полягає заслуга його теорії, акцентує увагу саме на політичній автономії індивіда, чому до цього не надавали такого значення ані Кант, ані Гегель. Але водночас нехтування ним культурним контекстом, що задає цілі та сенси, є основою для формування індивідом своєї ідентичності, робить його концепцію нездійсненною. Намаганням Ролза надати нового обґрунтування ліберальній теорії, зокрема, посилаючись на кантівське вчення про автономію індивіда, Ч.Тейлором, А.Макінтайром, М.Сенделом, М.Волзером були протиставлені настільки вагомим контраргументи, що, зрештою, уточнюючи своє вчення, Ролз був змушений визнати зумовленість рішень, які приймає індивід, соціальними та культурними передумовами. Не випадково, що спроба відродження етики автентичності, яку робить Ч.Тейлор, постає саме як актуалізація для сучасної політичної теорії гегелівських ідей. Тейлор конструктивізму Дж.Ролза протиставляє субстанційну моральність (Тейлор застосовує гегелівське поняття *Sittlichkeit*), базову структуру, відрив від якої має одним із наслідків атомізм у суспільній сфері.

Відтак, під впливом критики та соціальної практики традиція, що представлена лінією Міл–Кант–Ролз, сьогодні зазнає ревізії навіть у працях тих, хто її продовжує (передусім мається на увазі програмна робота В.Кімліки “Лібералізм, спільнота та культура”). А це означає трансформацію й “класичної” теорії громадянського суспільства. Поява ж численних нових теорій громадянського суспільства, здебільшого теорій *ad hoc*, спрямованих на вирішення окремих завдань у сучасному суспільстві, є додатковим свідченням цього.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. – СПб., 1995.
2. *Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994.
3. *Letos R.* Determinism and Political Freedom // *The Personalist.* – 1979. – Vol. 60. – № 1.
4. Подібним чином інтерпретує кантівське розуміння автономії й Дж.Дуді. Він пише, що кантіанське розуміння універсальної автономії як “необхідної умови для існування нормативної політичної практики є розвитком класичного поняття політичної автономії, яке вимагає автономії абстрактного розуму (*reason in the abstract*), але не його суб’єкта (або всіх його суб’єктів) у *oikos* або *polis*” [Див.: *Doody J.A.* Recent Reconstructions of Political Philosophy // *Philosophy Today.* – 1984. – Vol. 28. – № 3/4].
5. *Кант И.* Метафизика нравов; В 2-х ч. // *Кант И.* Критика практического разума. – СПб., 1995.
6. *Rundell J.F.* Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx. – Madison, 1987.
7. Порівн. ідеї Дж.С. Міла, а також розуміння природи автономії Р.Нозиком, Р.Янгом, Дж.Хосперсом. Наприклад, згідно з Р.Янгом автономними є люди, котрі живуть відповідно до тих життєвих планів, які вони самі обрали, а Р.Ресмаззен безпосередньо пов’язує персональну автономію з когнітивною здатністю [Цит. за: *Zutlevics T.L.* Libertarianism and Personal Autonomy // *The Southern Journal of Philosophy.* – 2001. – Vol. 39. – № 3. – 463, 465].

8. *Habermas J.* From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Detranscendentalization // *European Journal of Philosophy*. – 1999. – Vol. 7. – № 2.
9. *Гегель Г.* Философия права. – М., 1990.
10. Як слушно зазначає Р.Вільямс, автономія у Канта та Гегеля передбачає розрив з природною детермінацією та природою взагалі [Див.: *Williams R.* Hegel's Ethic of Recognition. – Berkely, 1997], саме тому остання постає як позбавлена права.
11. *Ролз Дж.* Теорія справедливості. – К., 2001.
12. *Роулз Д.* Справедливість як чесність: політична, а не метафізична // *Лібералізм: Антологія*. – К., 2002.