
*Л.А. Ситніченко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

СТРАТЕГІЇ СВОБОДИ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРИ*

** Дослідження виконане в рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Феномен свободи в умовах глобалізації”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ–2005 (проект № 24-05/06-03-91309а/У. ГУ–ВШЭ).*

Ідея цієї статті виникла понад два роки тому, слідом за так званою помаранчевою революцією, яка породила не лише ілюзії, а й надії, що пострадянський простір українського штибу стане власне простором свободи. І вивчати, аналізувати його, теоретизувати в ньому буде прозоріше та продуктивніше, ніж деінде. Але зауважений у назві просторовий образ виявився вдалим лише в одному сенсі – в можливості віднайти горизонт і зазирнути за нього, а не блукати в пошуках світла в кінці тунелю. До того ж усвідомлення, розуміння власного перебування має кілька істотних різновидів та істотно пов’язане з визначенням кризи як втрати орієнтації у моральному, ціннісному і правовому просторі та як підпорядкування свого життя штучним, неправдивим орієнтирам. Така собі морально-правова фата моргана. Можна було б говорити про високий рівень вітчизняної комунікативної свободи, тобто свободи засобів масової інформації, який перевищував (принаймні за соціологічними показниками 2006 року) рівень такої свободи в інших країнах СНД. Проте і в Україні простір цієї свободи дедалі більше набирає форми “хибних комунікацій”, або ж “симулякрів”, які (скористаймося відомим визначенням Ж.Бодрійяра), втрачаючи зв’язок із реальністю, замінюють її “знаками реальності”. Очевидною причиною означеного процесу є підступне прагнення нашої корпоративної влади надати власним, приватним інтересам універсального характеру, а перетворену форму свободи дедалі більше злиденного населення видати за свободу справжню і єдино можливу.

На продуктивності застосування просторової метафори наголошує, наприклад, Ч.Тейлор, зауважуючи про існування свідчень “на користь глибинного зв’язку людської душі з просторовою орієнтацією”. Адже “знати, хто ти такий – це орієнтуватися у моральному просторі, в просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним” [1, 41].

Важливим виміром простору нашого соціального і персонального буття є усвідомлення його як простору свободи та розуміння справедливості його обмеження. То ж за яких умов ми можемо назвати принаймні наш вітчизняний простір простором свободи? Чи це лише марна надія та романтична ілюзія, і на що ми мусимо спиратися, вибудовуючи свої стратегії свободи, – на власні сили (і тоді опинимося в полоні вже розкритикованої стратегії “негативної”, в сенсі І.Берліна, свободи та індивідуалізму) чи на колективні, спільнотні орієнтири (і в такий спосіб втратимо розуміння небезпек “позитивної” свободи)? Вже розгляд невеликого відтинку нашої пострадянської історії та її соціально-філософське осягнення в різних соціокультурних світах дають можливість побачити різні акценти (якщо не принципово різні відповіді) на проблематичність ліберально-індивідуалістичної парадигми справедливості і свободи і на застарілість їх субстанційного тлумачення (як суб’єктивності і колективності загалом), особливо в контексті тоталітарного досвіду ХХ століття.

Усвідомлення автором усієї складності порушеного завдання допоможе позбавитися закидів у певній загальності зроблених висновків, які й не претендують на

беззаперечність, а є лише спробою виокремити деякі істотні тенденції у близькій йому царині. Гадаємо, розмаїття поглядів на співвідношення людини і спільноти мусить спиратися не лише на сумнів у плідності інтерпретації цих понять у класичних (читай – досить обмежених) термінах індивідуалізму та лібералізму [2, 86], а й на новітнє розуміння стану розвитку останніх.

На щастя, проблема свободи в розмаїтих її аспектах все більше привертає увагу не лише західних (К.-О. Апель, Г.Арендт, З.Бауман, І.Берлін, А.Велмер, Ю.Габермас, О.Гьофе, Х.Горн, Ч.Тейлор, Р.Форст, М.Фуко), а й вітчизняних (Є.Бистрицький, Г.Ковадло, В.Лях, В.Пазенок, М.Попович, О.Соболь) та російських (М.Абрамов, Т.Алексєєва, Б.Апресиян, В.Бібіхін, Ю.Бородай, Б.Капустін, І.Мюмберг, Е.Соловйов, Г.Тульчинський) дослідників. Уважний аналіз новітніх філософських осягнень реалій пострадянського простору уможливує виокремлення кількох принципово важливих способів осмислення проблеми свободи, передусім в аспекті з'ясування співвідношення її універсальних (ліберально-індивідуальних чи, радше, індивідуалістичних) та контекстуально-партикулярних (комунітаристських) вимірів, яке (з'ясування) є соціально-філософським дискурсом складного взаємозв'язку таких фундаментальних вимірів людського буття, як його інтерсуб'єктивність (здатність до буття у спільноті з іншими) та відкритість, а відтак – здатність до самовизначення або ж до свободи. Рухаючись у межах цієї дилеми, пострадянські мислителі прагнуть вийти (і по-своєму виходять) за межі принципу доповнювальності ціннісно-нейтральної раціональності науки й техніки та ірраціональної приватної моралі.

Спробуємо виокремити основні тлумачення проблеми свободи у вітчизняній і російській літературі, зважаючи при цьому на кілька обставин, які зумовлюють іноді навіть принципові відмінності такого тлумачення. По-перше, йдеться про те, що за сучасних умов основні способи нашого індивідуального і соціального буття, втілені в таких поняттях, як “свобода”, “рівність” та “справедливість”, вкорінені як у субстанційному епосі, нашому життєвому світі, так і у формальних, процедурних моральних та правових нормах. По-друге, якщо багато хто із сучасних філософів вважає, що з основних ідеалів Французької революції найменше пощастило свободі та рівності (ліберали) або ж братерству (комунітаристи), то на наших теренах до цих трьох “невдах” додається ще й справедливість. Проте саме останню, своєрідно витлумачуючи свободу і рівність в обмежених ландшафтах свого власного братерства, виставляють на виборчі щити майже всі політичні партії пострадянського соціокультурного простору. Саме справедливість (особливо з часів публікації “Теорії справедливості” Дж.Ролза) вважають основним предметом сучасної політичної філософії.

А в контексті сучасної російської політичної філософії більше поталанило свободі, яку, наприклад, Б.Капустін вважає засадничим поняттям сучасної політичної філософії, витлумачуючи останню як своєрідну пропедевтику свободи та природне теоретичне прагнення полишити царину визначень зовнішніх умов свободи, “утримуючи” її на належному концептуальному рівні. Важливою особливістю такого способу теоретизування є теза про зв'язок свободи та автономії індивіда, а також свободи та необхідності, витлумаченої як практичне самовизначення волі людей, які вирішили стати вільними. Проте основним, конституюючим поняттям політичної філософії Капустін називає поняття “політичного насильства”: мовляв, “політика можлива лише як взаємна гра вільних і розумних волей, в котрих взаємне насильство завжди присутнє з необхідністю як умова свободи і морального самовизначення людей” [3, 289]. З огляду на сказане зауважимо, що постулювання індивідуалізму як атрибутивної риси неоліберального розуміння свободи та спроби його подолання по-різному виоформлюються у вітчизняній та російській філософії.

Які ж основні мотиви та наслідки критичного оцінювання західного лібералізму в межах останньої? Спробуємо виокремити основні з них як найбільш типові. Називаючи, слідом за комунітаристом Макінтайром, ліберальну політичну культуру Заходу культурою

“бюрократичного індивідуалізму”, Б.Кашников (один із сучасних російських дослідників проблеми співвідношення справедливості та свободи) окреслює, як що нетиповий, то принаймні такий, що домінує в сучасній російській філософії, спосіб інтерпретації цього співвідношення. По-перше, він наполягає на тому, що саме в лібералізмі сучасна західна культура віднайшла свій політичний ідеал, якому властиві передусім бюрократичний та індивідуалістичний виміри. Тож вибудовані в царині цієї бюрократично-індивідуалістичної парадигми і засновані на одній лише користі моделі свободи та справедливості опиняються “по той бік добра і зла” та ще раз доводять неможливість розбудови лібералізму без опертя на права людини та суворих моральних заборон на обман та насильство. Хоча і критикуючи індивідуалізм як домінуючу ліберального світобачення, не можна не визнати і позитивних рис ліберального індивіда, який “вчиться цінувати плоди вільної кооперації, надаючи їй перевагу перед ринком, і готовий пожертвувати своїми безпосередніми вигодами задля підтримування засад такої кооперації – прав і свобод громадян, а також заради підтримування умов, які стають на перешкоді перетворення ринку в арену насильства та обману” [4, 39].

По-друге, такий (повторюваний й іншими авторами, зокрема Б.Капустіним і Г.Тульчинським), нібито моральний та антиіндивідуалістичний підхід до проблеми свободи та справедливості актуалізує не притаманну класичній “Теорії справедливості” Дж.Ролза свободу, а стабільність як принцип та умову справедливості. “Саме стабільність, – наголошує Кашников, – є головним тестом на істинність принципів загальної справедливості. Так, наприклад, в “Левіафані” Гоббс перекладає турботу про підтримування засад справедливості на плечі наділеного необмеженою владою суверена... У Руссо така роль належить загальній волі. У Ролза стабільність підтримується завдяки універсальній моралі, яка стає загальним зобов'язанням, дійсним навіть щодо тих, хто не може чи не хоче брати участь у суспільній кооперації” [4, 40–41]. Особливу увагу цей автор звертає на взаємозв'язок почуття справедливості та стабільності.

Зауважимо, що саме ідея про особливість історичного шляху Росії, яка не мусить і не буде відтворювати історичний шлях Заходу, є тим безумовним контекстом, який впливає на відповідь російських дослідників на проблему свободи та коригує їхню критику індивідуалістичних вимірів свободи (або її “негативного” варіанту) на користь “позитивної свободи” та “соборного комунітаризму”. І пов'язано це (окрім історичного контексту) передусім з нерозумінням сутності лібералізму та небезпек “позитивної свободи”, на які вказував вже І.Берлін. Що ж до ототожнення лібералізму та його розуміння свободи з індивідуалізмом, то в концентрованому вигляді цю ідею формулює Г.Тульчинський, стверджуючи, що лібералізм у своєму прагненні підтримати гідність та автономію особистості підриває її соціальні взаємини, а тому “вирішальним фактором консолідації суспільства виявляються не абстрактні раціоналістичні ідеї справедливості та свободи, а конкретна культура, що зреалізовує усвідомлення “ми” не тільки і не стільки на раціональному рівні, скільки на рівні первісного досвіду, переживання ідентичності особистості та її причетності до якоїсь спільноти. Мова йде про забезпечення легітимності, без якої ніяка мораль і ніяке право не можуть бути дієвими і засадою якої є ідентичність, причетність особи до якогось смислового цілого” [5, 24]. Схожої думки дотримується і В.Бібіхін, стверджуючи, що філософія повертає нас не до істини, а до правди, а тому навіть діалог не лише чужих, а й близьких людей, однодумців починає вважати конструктом, “продуктом новоєвропейського уявлення про людину” [6, 16]. На думку В.Бібіхіна, ми повертаємося зі світу “вторинно вибудованих уявлень” до рідних і близьких нам людей за допомогою того, що пригадуємо те, що “спить у нас раніше пам'яті”; “Через тіло, душу, рід, повітря, воду, їжу, почуття, пристрасті ми від самого початку, раніш, ніж себе помічаємо, що вже були разом з усіма, в усіх і в усьому, що ми бачимо і чого не бачимо. Звідси, від цієї корінної всезагальності, шукати вторинно вихід до людей – значить забувати про наш вихідний органічний зв'язок з усіма. В іншому ми зустрічаємо не чужу, а рідну істоту” [Там само].

Безперечно, така особлива, вкорінена в конкретному соціокультурному просторі інтерпретація як лібералізму, так і проблеми свободи потребує пояснень та коригувань. І віднайти ми їх зможемо, як у самого Г.Тулчинського, так і у Е.Тугендгата та М.Поповича. Якщо в першому випадку йдеться про необхідність розрізнити лібералізм у вузькому (як теоретизування щодо “холодного” суспільства атомізованих індивідів) та широкому (як “реальне конструктивне політичне життя громадянського суспільства та правової держави”), то в другому – про засади та небезпеки тлумачення дилеми лібералізму та комунітаризму на користь останнього та у вигляді апологетики “позитивної свободи” постулювання тези про єдність суспільства не за допомогою розбудови реального конструктивного балансу соціальних сил, а шляхом “універсальної (тотальної) ціннісно-сислової ідентифікації” [5, 24].

Е.Тугендгат, коригуючи, як ми вже зазначали, критично-комунітаристське тлумачення свободи як свободи ліберально-атомістичної, наголошує на невдалості такої критики, котра ґрунтується на уявленні про лібералізм як забуття суспільної природи людини, коли йдеться про її суспільне благо та свободу. Проте захист класиком сучасної німецької філософії лібералізму привертає увагу не лише його учнів та послідовників своєю конструктивністю. “Принципова змістовна критика поняття лібералізму має, на думку Тугендгата, йти глибше, сягаючи поняття, якому лібералізм завдячує своєю назвою, – поняття свободи. Адже доки це поняття відіграє роль беззаперечного фундаменту, представник лібералізму може завжди стверджувати, що бідний є так само вільним і завжди може стати багатим” [7, 53]. Ця теза спирається на “негативне” (в сенсі І.Берліна) поняття свободи, якого, як і поняття “позитивної” свободи недостатньо для врахування, а тим більше – для узгодження розмаїтих людських інтересів. Тут мова мусить йти про справедливість, але для адекватного тлумачення останньої (на відміну від її переважно ліберально-розподільчих моделей) варто відійти (і тут Тугендгат солідаризується з іншим відомим також тюрінгенським філософом – О.Гюфе) від контрактуалістської її інтерпретації. Йдеться про справедливість не як про примху чи побажання, а як про фундаментальну умову людського буття, про те, що люди заборгували одне одному, на що вони не сподіваються, а вимагають.

На несправедливість, тобто на прагнення її подолати та бажання справжньої свободи й незалежності, не може впливати постулювання (особливо в її перетвореній формі) цінності національної та іншої безпосередньої душевної спорідненості, яке слугує передусім перетворенню як справедливості, так і свободи не у справжні людські цінності, а в правила гри лише для обраних, для “своїх”. Тож не випадково не лише нам, розчарованим у своїх політиках (разом із тим і в свободі та справедливості) українцям, “варто пам’ятати про небезпечність подібних умонастроїв. Втрата свободи може відбуватися під фанфари “оживання” і “відродження” екстатичного почуття національної спільності, під гаслом протесту проти суспільства, що керується, за висловом Макса Вебера, сухою цілераціональністю дій” [8, 5] або є втіленням “холодного” лібералізму.

Відповідь на запитання “Хто ми?” має багато складових, засадничою з яких є усвідомлення того, де ми перебуваємо і куди прямуємо, як облаштуємо наш, власний, а не чужий світ: вільно та справедливо чи безвідповідально та незграбно. Таким чином, до нашого вітчизняного простору належить і обрїй, який уможливорює вільне розрізнення добра і зла, справедливого і несправедливого, розуміння того, що не лише свідомо, а й ненароком, несвідомо ми можемо мати не лише безглузде буття, але й втратити надію на повернення до його людяної змістовності, найістотнішою ознакою якої є свобода в її як інституційних, так і персонально-екзистенційних, універсальних, загальнолюдських та особливих, національних вимірах.

Саме до теоретичного осягнення означених вимірів і звертається у своїх останніх розвідках проблеми свободи Г.Ковадло, розвиваючи (передусім завдяки привнесенню конкретно-історичного та екзистенційного виміру в проблему свободи) тезу В.І. Шинкарука про сутність людського буття як екзистенції, справжніми ознаками якого є

свобода і трансцендентування з буття наявного в буття істино суще. Таке глибинне, екзистенційне тлумачення взаємозв'язку інтерсуб'єктивності та свободи уможливило конструктивне подолання обмеженості розуміння свободи й автономії особистості, притаманного дискурсивній етиці Ю.Габермаса та етиці взаємин з Іншим Е.Левінаса. Адже йдеться не про абстрактну “дискурсивну спільноту” безтілесних, проте атомістично-вільних індивідів, які раціонально спілкуються між собою, а, передусім, про особистостей, вільна поведінка яких (на відміну від спрощено витлумаченого індивідуалізму) є адекватною їхньому глибинному, екзистенційному саморозумінню, сумірною їх екзистенційній турботі, яка, як наголошує Г.Ковадло, стає справжнім джерелом волі і свободи: “Турбота про себе” нас цікавить як принцип, що вимагає від людини “підключення про себе” як її “привілей-обов'язок”, як онтологічний “дар-зобов'язання”, що забезпечує їй свободу, примушує її розглядати саму себе як об'єкт усієї своєї практики (етичної в тому числі), отожд як принцип життєвої орієнтації, що обґрунтовує право кожної людини на гідне існування...” [9, 221]. Виступаючи проти індивідуалістично-спрощеного тлумачення свободи, яке часто приписують лібералізму, авторка досліджує різні виміри позитивної свободи, яка може тлумачитися та існувати і як віднайдення людиною власного сенсу буття, і як позитивна свобода суб'єкта, котрий прагне науково досягнути свободу та екзистенцію, забуваючи “про буття, “засноване у свободі”, яке не затиснуто в улюблені інтелектом жорсткі логічні рамки як суще саме по собі, а як екзистенційно-переживальне і страждання життя сучасної людини, пов'язане зі світом минулого, теперішнього та майбутнього, а отже, зі світом безкінечних можливостей і потенцій людини” [10, 65].

Означений підхід дає можливість зрозуміти, що саме практика “плекання себе” як практика свободи та “інтенсифікація суспільних відносин” загалом лишається за межами закидів в індивідуалізмі (проти якого, як ми вже зазначали, виступають головні опоненти індивідуалістичного образу людини – комунітаристи), тому що “волевиявлення – це випущена на волю турбота”, що стала активною. Вона є гарантією особистості, її самоформування та самостановлення” [9, 220]. А витлумачена як свобода практика турботи про себе є своєрідною реакцією, з одного боку, на реальну ізоляцію атомізованих індивідів, яка супроводжувала їх відокремлення від традиційних суспільних зв'язків через їх руйнування. А з іншого – це також спроба вийти за межі густої мережі суспільних залежностей, втілених у проаналізованих вже К.Ясперсом перетворених формах спільнот, де ніхто не бере на себе справжньої відповідальності. У контексті відповіді на запитання про те, чим є “справді вільне буття”, “турбота про себе” виступає також синонімом цінності та неповторності індивіда, певної автономності щодо групи, до якої він належить, та інституцій, від імені яких він виступає. Важливою засадою адекватного сучасним реаліям розуміння свободи виступає зміна функцій свободи самовираження. На це звертає увагу В.Лях. Він слушно зазначає: якщо раніше ця свобода була своєрідним протестом проти занадто жорсткої регламентації та формою боротьби проти відчуження, то в інформаційному суспільстві ситуація принципово змінюється. “Тобто у людини не лише зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності, але й соціально-економічні чинники інформаційного суспільства спонукають людей до більшої самостійності в прийнятті рішень, вимагають від них творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів” [11, 55].

Якщо спиратися, як було зазначено раніше, на ідеї М.Гайдегера та Ж.-Л. Нансі про свободу як про екзистенцію існувати, цілком логічним видається наступний крок – досягнення взаємин свободи та ідентичності, – адже й остання здійснюється лише власним вибором, тобто, за влучним висловом Нансі, “буттям, вільним для свободи вибору-та-досягнення-самого-себе”. “Така свобода є певним чином *позитивною*, оскільки йдеться про вибір власного, автентичного, буття у світі. Проте вона не збігається з позитивною свободою як суб'єкта, котрий нібито знає, як змінювати світ та людей (суспільство).

“Нібито знає” тому, що, слідом за Гайдегером, можна стверджувати, що можна знати про суще, але не можна знати *науково*, як про суще, про екзистенцію” [12, 19]. Означене тлумачення “позитивної свободи” міцно пов’язане з (досі все ще мало поміченим) застереженням самого Берліна проти небезпеки застосування, так би мовити, органічних метафор, за допомогою яких виправдовують не право людини бути вільною, а право на примус одних людей над іншими з певною (прихованою чи відвертою) метою – піднесення їх до належного, “вищого” рівня свободи. Коли ми погордливо кажемо: “Я сам собі пан”, то небезпека атомізованого індивідуалізму стає лише позірною маскою тоталітаризму, адже “справжнє “я” можна уявити собі як щось ширше, ніж індивід (у звичному розумінні терміна), як суспільне “ціле”, де індивід є лише елементом чи аспектом, як плем’я, расу, церкву, державу, велике суспільство мертвих, живих і ще ненароджених. Ця сутність далі ототожнюється зі “справжнім” “я”, що, накидаючи колективну чи “органічну” єдину волю своїм непокірним “членам”, досягає своєї, а отже, і їхньої, “вищої” свободи” [13, 69]. Іншими словами, йдеться про досягнення принаймні політичної свободи через розбудову справедливого соціального устрою, котрий надав би людині як розважливій, раціональній істоті належну їй свободу.

На користь глибинного філософського осягнення свободи говорить не лише наш сьогоднішній соціокультурний досвід. Ми, не лише в Україні, а й на пострадянському просторі загалом, потребуємо відповіді на запитання: чи й насправді однобічна, індивідуалістично-спотворена свобода надовго (а то й назавжди) лишиться заміником так бажаного і вже досить вистражданого по-справжньому справедливого, вільного, незалежного та гідного людини буття? Поза сумнівом, наші інтуїтивні уявлення про свободу та справедливість, наше, вкорінене в нашому життєвому світі, прагнення справедливості потребують раціонального обґрунтування та корегування. Але варто взяти до уваги зворотний процес – саме людське прагнення свободи і справедливості корегує та актуалізує новітні філософські концепти, а також надає можливість вийти за межі перетвореної форми несвободи. Адже, як зазначено вже в “Загальній Декларації прав людини” 1948 р., найістотнішим, найвищим прагненням людей мусить бути створення такого справедливого світу, в якому людина матиме не лише свободу слова та переконань, а й вивільниться від страху та нестатків, а кожний індивід і суспільна інституція сприятимуть дотриманню цих прав і свобод. У власне філософських межах відбуваються пошуки нових припущень про умови можливості вільної дії. Як вважає Є.Бистрицький, найсучаснішу “конфігурацію” поняття свободи можна вивести, лише враховуючи новітній досвід пошуків автентичного буття. А у філософській перспективі витлумачення свободи як вільного пошуку нашого буття у світі закладено подальші кроки до “відповіді на сучасні питання взаємовідносин: культурної ідентичності та індивідуальності; суспільно-політичного визнання людини та культури, до якої вона належить; ліберально-демократичної та консервативно-комюотарної моделей справедливого суспільного устрою” [13, 28].

Поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуальної і національної незалежності та глибоке персональне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного виміру людського буття своєрідно актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож ми повинні реконструювати і вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних і особливих вимірів, що є як соціально-філософським, так і метафізичним втіленням складного взаємозв’язку таких фундаментальних вимірів людського буття, як його інтерсуб’єктивність (здатність до буття у спільноті з іншими), відкритість, а через неї – здатність до самовизначення або ж до свободи, та трансцендентність. Ми мусимо також з’ясувати ціну свободи, про наслідки вільного прийняття нами рішень на засадах розрізнення добра і зла. Адже новому, модерному, властивому нам до сьогодні розумінню свободи було притаманне прагнення вільно, по-новому творити добро: творити його не за примусом (згідно з наказом чи традицією), а добровільно. Якщо ціною свободи, разом із

втратаю попередніх усталених соціальних структур, є ризик, то чим ми ризикуємо? Втратою себе, своєї ідентичності, автентичності чи справедливого, пов'язаного з морально-правовим визнанням особливості, гідності іншої людини, ставлення до людей? І на що має бути спрямована та наша відданість принципам свободи, яка є теж ціною свободи, як не на відданість вільної людини самостійно прийнятим рішенням?

Через оприявлення нової філософсько-теоретичної, постметафізичної парадигми та принципово плюральної соціокультурної реальності традиційні моделі “негативної” та “позитивної” свободи поступово втрачають свій домінуючий вплив як традиційно-метафізичні дискурси свободи, способи опору людини звичайному примусу, владі та спроби захистити (вже в межах останньої) власне право людини на самовизначення. Проте варто наголосити й на тому, що наш час зрештою не змінює сутності суб'єкта свободи як антиномії індивіда, який обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, та автономної дієвої особи громадсько-політичного життя, а дилема “негативної” та “позитивної” свободи є своєрідним теоретичним витоком, втіленням та актуалізацією її універсальних і контекстуальних вимірів.

Принагідно зауважимо, що головним мотивом постметафізичних дискурсів свободи дедалі більше стає теза про те, що класична філософія як філософія самотнього суб'єкта розминулася з названою проблемою, бо погордливо знехтувала інакшістю Іншого в діалозі та соціальних взаєминах, завдяки чому, власне, ми й стаємо вільними, бо поважаємо Іншого, інше буття. Тобто йдеться про створення нового універсального середовища, яке опосередковує справедливий взаємозв'язок локальних, партикулярних та віддалених подій спільного людського буття, формуючи новий, інтерсуб'єктивний вимір останнього. І лише функціонування його в спрощених та перетворених формах призводить до “фрагментації” соціокультурних зв'язків і перетворення через це соціальних суб'єктів в окремішні, чужі одне одному, а тому свавільні соціальні атоми.

Водночас, руйнування традиційних взаємин породжує парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: чим більше людина стає залежною від тієї чи іншої групи, спільноти, тим більше посилюється її відчуження від інших людей, яке іноді навіть переростає у вороже ставлення до них. У межах таких спільнот (які відверто чи приховано захищають спільне благо замість індивідуального права та свободи) індивідуальна відповідальність набирає перетворено-відчуженої форми відповідальності колективної, коли справжня відповідальність не властива нікому.

Проте головне, що оприявнює справжній сенс новітніх витлумачень проблеми свободи, – це те, що процеси універсально-соціальні істотно пов'язані з процесами індивідуальними і розуміння перших неможливе без з'ясування сутності їх персональних вимірів, органічного взаємозв'язку автономії особистості та її ідентичності, соціальної інтеграції, а такого з'ясування потребують (створюючи реальні умови для цього) реалії постіндустріального суспільства як “суспільства ризику”.

Отже, критичної реконструкції потребує не лише відверто індивідуалістичне, яке часто спрощено та помилково приписують лібералізму, а й патерналістське підозріло-зверхнє тлумачення свободи не як “фундаментальної модальності людського буття” (Ж.-П. Сартр), а як джерела постійної нестабільності. Адже суб'єктивне та соціально-політичне прагнення людей до більшої свободи органічно пов'язане із загальним ступенем свободи і знанням про її міру та обшири в розмаїтих соціокультурних ландшафтах. Тому новітня філософська стратегія свободи мусить ґрунтуватися щонайменше на двох тезах (які є теоретичними осягненнями нового досвіду): про покинутість, занедбаність людини в сучасному світі та про неможливість для неї побути насамоті і стати по-справжньому вільною.

Ця нова, переважно комунікативна, форма несвободи є не менш болісною та важкою за інші її форми. Саме в цьому замілілому річищі виникає проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати і,

зокрема, сказати “ні” тоді, коли вважаєш за потрібне. Для здійснення цього подвійного звільнення і закорінення в етос та універсум свободи потрібно мати індивідуальну сміливість для правдивої думки та висловлювань про панівну в суспільстві владу, а також механізми обстоювання не лише прав індивіда на реальну свободу. Означені умови – це не лише умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, але й спосіб перетворення фрагментарного й розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний, цілісний, тобто вільний, громадський простір, в якому люди є не підлеглими, а громадянами і можуть вільно і співробітничати, і конфліктувати.

Отже, індивіда, тобто громадянина, можна вважати вільним тоді, коли він сам, за своїм власним бажанням залучається до власне суспільних відносин чи приймає пропозицію приєднатися до тієї чи іншої спільноти. Щоправда, цей процес звільнення є завжди відкритим, а обставини (в особі того самого прагматизму і претензій спільноти) невпинно намагаються захопити хоча б передмістя свободи. Тож має йтися про пошуки механізмів взаємозв'язку інструментального світу і життєвого світу спільноти, тобто про можливість самому вирішувати проблему спрямування своїх намірів і способів їх реалізації.

Названі світи є своєрідною проекцією індивіда, спроможного на вільний раціональний вибір своєї долі та, водночас, – на вибір певної спільноти, в якій він несе відповідальність за її моральні принципи та істотні для неї інституції. Отже, саме індивід є тим засадничим принципом, який детермінує його, індивіда, вільний чи примусовий зв'язок з іншими людьми. Самовизначення індивіда, розміри простору його свободи, його внутрішня спроможність провадити самостійне життя є основою, критерієм вирізнення справедливого та несправедливого, доброго та злого. І знову перед нами виникає проблема досягнення, плекання, розширення індивідуальних і соціальних стратегій свободи, осягнення їх реальних меж.

Найістотніші риси сучасного дискурсу свободи окреслив І.Берлін і А.Велмер, наголошуючи на існуванні індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та базуванні їх на відповідних і принципово протилежних тлумаченнях людини. Велмер, послідовно реконструюючи основні моделі свободи, передусім окреслює роль і місце суспільної угоди як певного *мета*принципу (що робить його концепцію актуальною саме для нас), заторкуючи на цьому шляху проблему *мета*принципів свободи загалом. На його слушну думку, філософські дискурси проблеми свободи сутнісно пов'язані з такими її методологічними принципами, “котрі визначають лише формальні умови вільного суспільства поза будь-яким конкретним змістом у вигляді інституційних структур, форм життя, способів об'єднань” [14, 24]. Дослідник виокремлює також позитивну складову негативної свободи, витлумачуючи її як попередню умову колективної свободи, що ґрунтується на визнанні прав індивіда, і стверджує, що “негативна” свобода, завдяки структурам громадянського суспільства, перетворюється на свободу “позитивну”. Більше того, з'ясовується, що саме свобода (це помітив вже А.Токвілль) є найпродуктивнішим способом подолання її, свободи, однобічного песимістично-пожадливого гоббсівського тлумачення.

Як відомо, роль і критика, і популяризатора філософсько-антропологічних та метафізичних стратегій лібералізму перебрали на себе комунітаристи, найчастіше постулюючи тезу про те, що проект свободи їх опонентів є частиною їх соціально-філософського проекту, з притаманним йому уявленням про людей як ізольованих індивідів, з їхніми природними правами (серед них – і право на необмежену свободу) та стратегічною раціональністю. А через цей засадничий політичний атомізм і непередбачувану спонтанність кожного його носія наступним кроком нібито й стає необхідність дотримання певної суспільної угоди, яка б обмежувала “негативну” свободу кожного і була підставою для створення і функціонування легітимних соціальних інституцій. Проте Велмер (так само, як інші відомі сучасні філософи – В.Керстінг, П.Колер, Н.Скарано) не обмежується цими досить традиційними тезами щодо місця

суспільної угоди в ліберальній моделі свободи. Послідовно продовжуючи свої міркування, він оприявнює внутрішній зв'язок засадничої для комунітаристів (після ідеї спільноти) ідеї солідарності з певним простором негативної свободи: “Простором, котрий є попередньою умовою самовизначення і прийняття на себе відповідальності за власне життя та який, через це, є також простором свободи говорити “ні” та відповідно діяти. Лише на засадах такої свободи можливі рівноцінні, симетричні форми взаємного визнання добровільних угод і раціональний консенсус серед рівних” [14, 34]. У такий спосіб А.Велмер обґрунтовує ідею дескриптивно-нормативної природи свободи в сенсі її органічного взаємозв'язку з правом: адже саме ідея свободи стає тим припущенням, яке уможлиблює дискусію про виправдання права та нове визначення справедливості як права на виправдання.

На внутрішній зв'язок тлумачення методологічних принципів комунітаризму і лібералізму з проблемою з'ясування моральних засад сучасного суспільства вказує також і К.-О. Апель, наголошуючи на можливості “зняття” цих методологічних крайнощів у його трансцендентально-прагматичній версії формули “справедливість плюс чесноти” для вільних та рівних індивідів. Апель тлумачить комунітаризм передусім як реакцію на спробу критичного оновлення лібералізму Дж.Ролзом і повернення до з'ясування сенсу до- та позаліберальних спільнот, зінтерпретованих у республіканських концепціях самоврядування (це резюмується в тезі пріоритету “блага для нас над правами для всіх”). Зауважимо, що таке беззастережне тлумачення ролі спільноти та спільного, суспільного блага властиве, вважає Апель, лише англо-американській філософській традиції через її щасливу необтяженість негативним, передусім німецьким, історичним досвідом несправедливості тоталітарної націонал-соціалістичної спільноти.

На думку Апеля, І.Кант, інтерпретуючи самого суб'єкта як основу морального закону та всіх принципів дії, виводить свій варіант лібералізму за межі вразливого для критики комунітаристів атомістичного обґрунтування державно-правового ладу інтересом конкуруючих суб'єктів господарювання. Атрибутивним, засадничим для кантівського соціально-філософського проекту є “моральний принцип інтерсуб'єктивності та взаємності, який, згідно з Кантом, є бажаним для автономного індивіда та визначається ним як принцип рівних прав і свобод усіх людей як громадян” [15, 154]. До того ж Апель не лише не вважає непотрібною ідею соціальної справедливості, а й наголошує на тому, що визнання державного примусу справедливим може бути легітимізоване згодою всіх учасників вільного від примусу дискурсу. Саме на цій підставі визнання правових норм, через свою дотичність до проблеми справедливості, набуває морального виміру. А принцип аргументованої згоди рівних та відповідальних суб'єктів стає фундаментальним принципом обстоюваної Апелем дискурсивної етики.

Комунітаристи (передусім М.Зандел, Е.Макінтайр, Ч.Тейлор) намагаються відновити невпинний занепад почуття спільноти, яке тривалий час було основою якщо не рівності, то відповідальності і справедливості. Їхній головний ворог, звичайно, – не свобода взагалі, а свобода як сваволя, свобода егоїстичного індивіда, який забуває (чи прагне забути) своє суспільне походження, а також те, що через вкорінення в суспільному житті, з його нормами, цінностями та інституціями, і його свобода мусить мати соціальний, контекстуальний сенс. Вона має бути також вкорінена в громадських інституціях та соціальних практиках, якщо не всього суспільства, то певної спільноти, безперечно. Отже, в означених моделях свободи нормативного сенсу набуває саме поняття свободи, часто всупереч ідеї справедливості.

Проте проблема полягає в можливості свободи, що ґрунтується на знятті занепокоєності наслідками зростання нерівності та етичного індивідуалізму. Адже останній, знецінюючи суспільні обрії життя, погордливо поглядаючи на прагнення до свободи інших, зосереджується на значущості непричетності до цих вимірів буття, всіляко декларуючи нібито позитивні наслідки такої непричетності.

Підсумовуючи сказане, мусимо наголосити, що суперечка ліберальних та комунітаристських соціально-філософських дискурсів і властивих їм проектів свободи набуде конструктивного змісту, якщо перейде в дещо інше проблемне поле. Адже основний закид проти ліберального розуміння соціальності та пов'язане з ним розуміння свободи зумовлюється самою сутністю її ліберальних і неоліберальних стратегій. Останні, своєю чергою, спираються на тезу про те, що носієм справжніх суспільних інтересів є лише індивід, а громадські інтереси є сумою індивідуальних інтересів. Через це виникає своєрідне “доповнення” негативної концепції свободи – ніхто не може посягати на цінність свободи, ніхто не може заважати їй – не лише держава, але й ті ідеї та цінності, які хоч якось можуть обмежити свободу. Але, незалежно від намірів, до згаданих ідей та цінностей потрапляють також ідеї справедливості та рівності, суспільного блага та добробуту, загальні суспільні інтереси, моральні та релігійні цінності.

Насправді ж деклароване ліберальним підходом необмежене поле індивідуальної свободи стає тягарем для особистості, бо розхитує, робить відносним (перетворює на безлад) той суспільний лад, в якому має бути вкорінена ця свобода. Необмежена можливість вибору (а ще гірше та складніше – рівноцінність цих ситуацій вибору) призводить до втрати ними конструктивного сенсу та змістовності, перетворюючись на один із найвагоміших аргументів на користь порядку замість хаосу та певних контекстуальних цінностей. Але людина, за самою своєю природою, не може жити поза соціальним контекстом, який визначає зміст засадничого поняття будь-якої соціально-філософської концепції – поняття свободи. І йдеться не стільки про тлумачення її як звичайної відсутності перешкод робити те, що індивідові заманеться, скільки про можливість вільних учинків у вільному суспільстві.

Отже, саме в занедбанні або в спрощеному тлумаченні соціального виміру свободи полягає її справжня втрата для суспільства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їхніх приватних справ на шкоду громадським інтересам, поступово стає неможливою справедлива форма правління. Водночас правомірною є теза, що існування вільних, суверенних громадян може бути основою виникнення та функціонування громадянського суспільства. Але для того, щоб суспільство було вільним, воно має принаймні існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення і здатність громадян визнавати істинними та справедливими одні й ті самі закони, тобто елементарне бажання жити разом.

Важливою особливістю розвитку сучасних пострадянських соціально-філософських стратегій свободи є наявна в них спроба конструктивного виходу за межі суперечності лібералізму і комунітаризму у вигляді органічного поєднання свободи, рівності та солідарності, справедливості. Критичне осмислення фундаментальної для лібералізму ідеї свободи, вкоріненої в ідеї етичного індивідуалізму, має продукувати і, зрештою, продукує позитивне пояснення свободи, рівності і справедливості як таких ідей, що взаємодоповнюють одна одну, а не конфліктують між собою.

А для справжнього визволення і закорінення в етос та універсум свободи потрібні індивідуальна сміливість для правдивого висловлювання своєї думки (зокрема, про панівну навіть у нашому суспільстві владу), наявність механізмів справедливого захисту прав індивіда на реальну свободу. При цьому йдеться не лише про умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, а й про перетворення фрагментарного та розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний, цілісний, тобто вільний і насправді власний громадський простір, в якому люди є не підлеглими, а громадянами і можуть вільно не лише співробітничати, а й конфліктувати, сперечатися, і навпаки.

Саме в означеному вимірі свобода та справедливість постають не лише у своєму інституційному вимірі, а й як пошук власного буття та його екзистенційно наповненої сумірності власній культурній ідентичності. Свобода породжується справедливою можливістю, часто навіть сильнішим за смерть правом бути незалежним, тобто бути

самим собою. І це право на особливість належить не лише окремій особистості, а й окремій нації, цілого народу. Саме такі принципи новітньої філософії можуть стати засадою відповіді і на сучасні питання про взаємини універсальної та культурно-історичної справедливості, індивідуальної свободи та приналежності до певного, в даному разі – українського, соціокультурного простору.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Тейлор Ч.* Джерела себе. – К., 2003.
2. *Штекль К.* Обзор конференции “Субъект и сообщество в европейской философии и теологии: Взгляд с Востока и Запада” (Флоренция, 19 мая 2006 г.) // Вопросы философии. – 2007. – № 1.
3. *Капустин Б.Г.* К понятию политического насилия // Моральный выбор в политике. Часть III. – М., 2004.
4. *Кашиников Б.Н.* “Мораль по соглашению” Давида Готиера как теория российского либерализма // Вопросы философии. – 2006. – № 4.
5. *Тулчинский Г.Л.* Проблема либерализма и эффективная социальная технология // Вопросы философии. – 2002. – № 7.
6. *Бибихин В.* Сила мысли // *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М., 2002.
7. *Попович М.В.* “Свобода від” і “свобода для” // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007.
8. *Тугендгат Е.* Спир про права людини // Філософія прав людини. – К., 2008.
9. *Ковадло Г.П.* Статус моральної свободи в сучасних антропологічних інтерпретаціях // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. – К., 2005.
10. *Ковадло Г.П.* Свобода в екзистенції людини // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007.
11. *Лях В.В.* Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Там само.
12. *Бистрицький Є.К.* Пропедевтика поняття свободи // Там само.
13. *Берлін І.* Дві концепції свободи // Сучасна політична філософія. – К., 1998.
14. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. – М., 1991.
15. *Apel K.-O.* Das Anliegen des anglo-amerikanischen “Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik // Gemeinschaft und Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 1994.