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

СВОБОДА В КОНТЕКСТІ ПОЛЕМІКИ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА КОМУНІТАРИЗМУ*

Проблема свободи в найрізноманітніших її аспектах все більше привертає увагу як західних (К.О. Апель, Г.Арендт, З.Бауман, І.Берлін, А.Велмер, Ю.Габермас, О.Гьофе, Х.Горн, Ч.Тейлор, Р.Форст, М.Фуко), так і вітчизняних дослідників (Є.І. Андрос, М.О. Булатов, Г.П. Ковадло, В.В. Лях, В.С. Пазенок, О.М. Соболев, В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко). Підтвердженням цього є, передусім, ґрунтовні праці з проблеми свободи [1; 2]. Втім, все ще обділеними увагою вітчизняних філософів продовжує залишатися розгляд проблеми співвідношення її універсальних (ліберально-індивідуальних, чи радше – індивідуалістичних) та контекстуально-партикулярних (комунітаристських) вимірів, що є соціально-філософським дискурсом складного взаємозв'язку таких фундаментальних вимірів людського буття, як його інтерсуб'єктивність (здатність до буття з іншими) та відкритість, а через неї – здатність до самовизначення або ж до свободи.

Важливою особливістю суперечки про первинність чи взаємовідносини свободи та справедливості є те, що вона не лише спричинила глибинний розвиток означених спрямувань сучасної соціальної та політичної філософії, а й істотно збагатила методологічний та понятійний ландшафти останньої, виправдовуючи її намагання вибудувати життєздатні, не обтяжені домодерними теоретичними настановами філософські стратегії існування людини в умовах постіндустріального світу.

Саме в контексті цих зрушень, в контексті нової філософсько-теоретичної та соціокультурної парадигми, як зазначає В.В. Лях, “традиційні моделі “свободи від” та “свободи для” втрачають своє вирішальне та домінуюче значення” [2, 9], передусім, як спрощені. Проте, лише частково, на нашу думку, можна погодитись з тезою В.Ляха про те, що постіндустріальна доба принципово змінює сутність суб'єкта свободи, перетворюючи його з “індивіда, який обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших” та з “автономної дієвої особи громадсько-політичного життя на особистість, яка здатна до духовного розвитку і повинна пройти кілька його етапів, та яка повинна “плекати себе” в контексті такого розвитку” [2, 9]. Цей сумнів провокує принципова необхідність соціально-онтологічних дискурсів про свободу, їх органічну спрямованість на новітні екзистенціально-онтологічні моделі свободи, а також та практична обставина, що й до сьогодні до кінця і не зрозуміло, до якого суспільства – індустріального, постіндустріального чи поєднання її обох належить наше суспільство.

Якщо ж спробувати виокремити загальні соціально-філософські аспекти проблеми свободи, то саме тут “прощання з метафізикою” перетворюється в послідовну деконструкцію свободи і втілюється не лише в таку практику свободи, як “етика турботи про себе”, а переймається з'ясуванням межі та “права” свободи. Головним мотивом пост-метафізичних дискурсів свободи дедалі більше стає теза, згідно з якою класична філософія, як філософія самотнього суб'єкта, розминулася з названою проблемою, бо погордливо знехтувала інакшістю Іншого в діалозі та соціальних відносинах, 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. А з іншого боку, руйнування традиційних взаємовідносин породжує парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: чим більше людина стає залежною від тієї чи іншої групи, спільноти (в сенсі розкритикованого німецькими філософами, зокрема К.-О. Апелем в його виступах вже тут, в Україні, *Gemeinschaft*), тим більше зростає її відчуження від людей, яке іноді переростає навіть у вороже ставлення до них. В межах таких спільнот (які відверто чи приховано захищають спільне благо замість індивідуального права та свободи), індивідуальна відповідальність набуває перетворювально-відчуженої форми колективної відповідальності, коли справжня відповідальність невластива нікому. Саме на цій вже новітній, пов'язаній з розвитком стратегічної раціональності, суперечливій тенденції наголошує Ю.Габермас: “Виглядає на те, що свідомість суб'єктів, котрі займаються плануванням, комунікують між собою та діють, водночас розширюється і фрагментується. Форми публічності, витворені в Інтернеті, залишаються відокремленими один від одного сегментами на кшталт глобальних сільських спільнот. Поки що не зрозуміло, чи зможе суспільна свідомість, яка здійснює експансію, але центрується в життєвому світі, взагалі системно охопити розмежовані взаємозв'язки; або ж усамостійнені системні процеси давно вирвалися з тих взаємозв'язків, які постали завдяки політичній комунікації?” [4, 177].

Проте, головне, що оприявнює справжній смисл новітніх витлумачень проблеми свободи – це те, що універсально-соціальні процеси глибоко пов'язані з процесами індивідуальними, а розуміння перших неможливе без з'ясування сутності їх персональних вимірів, органічного взаємозв'язку автономії особистості та її ідентичності, соціальної інтеграції, який П.Козловський сформулював так: “Коли кожен є законом для себе, тоді закон вже не є законом у власному сенсі цього слова, а лише окремим, випадковим рішенням; якщо кожен все-таки є автономним у сенсі абсолютної свободи, то метафора закону тут більше не потрібна. Між принципом автономії як самовизначення і принципом “лише один закон може дати вам свободу” необхідно віднайти такий шлях для особистості, який не був би ні автономією, ні звичайною покірливістю перед законом” [5, 292]. Таким чином, критичної реконструкції потребує не лише відверто індивідуалістичне, що часто помилково приписується лібералізму, а й патерналістське підозріло-зверхне бачення у свободі не “фундаментальну модальність людського буття” (Ж.П. Сартр), а джерело нестабільності. Адже суб'єктивне та соціально-політичне прагнення більшої свободи в сучасному світі органічно пов'язане із загальним ступенем свободи та знанням про міру, простір цієї свободи в інших соціокультурних площинах.

То ж з'ясуємо, чи дійсно для обстоювання плюралістичної демократії та захисту унікальних культурних світів новітня філософська стратегія свободи повинна ґрунтуватися на двох тезах (які є теоретичними осягненнями нового досвіду): про покинутість, занедбаність людини в сучасному світі та неможливість для неї побути насамоті, вийти за межі цього світу. Попередні “мета-оповіді” та загальна “історія” розпадаються на безліч окремих “історій” та стилів життя. Конфліктуючи між собою, вони не стільки “виростають” із життєвого світу людини, скільки нав'язуються їй сучасними комунікативними технологіями. До того ж, незважаючи на самотність та покинутість людини, котрі часто ототожнюють з її свободою, можливість для людини бути по-справжньому вільною досить обмежена. Цією ситуацією проймаються всі, хто не прагне ідентифікувати себе з прагматичним чи традиційними життєвими світами.

Ця нова, переважно комунікативна, форма несвободи є не менш болісною та важкою, ніж інші її форми. В сучасній філософії 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, зокрема про те, щоб сказати “ні” тоді, коли вважаєш за потрібне, про подвійне звільнення, яке є умовою відновлення цілісності життєвого досвіду людини, повернення до її життєвого світу, але, насамперед, – про відмову від спотворених прагматичності та ідентичності. На

останній наголосимо окремо, бо вона є не лише умовою, простором, цариною свободи, а й її обмеженням, “своїм” полем, куди чужим – зась: “суб’єкт не може сформуватися інакше, ніж за допомогою звільнення від занадто конкретних спільнот, які нав’язують йому стереотипи, засновані на обов’язках, а не на правах, на приналежності, а не на свободі” [6, 472]. Ми погоджуємося з цією часто цитованою тезою А.Турена хоча б через те, що вона є опосередкованим свідченням перегляду старих та концептуалізації нових філософсько-світоглядних стратегій, які втілювалися в онтологічному та комунікативному поворотах новітньої філософії, в її прагненні осмислити ті соціально-онтологічні феномени, в яких експлікується людське буття загалом.

Які ж риси необхідні індивіду та суспільству, щоб здійснити це подвійне звільнення? Це – індивідуальна сміливість для висловлення думки про панівну в суспільстві владу, наявність механізмів захисту не лише прав індивіда на комунікативну, реальну свободу, а й на життя. Це не лише умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, а й спосіб перетворення фрагментарного та розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний цілісний, вільний громадський простір, в якому люди можуть не лише вільно співробітничати, а й конфліктувати і навпаки.

Отже, індивіда можна вважати вільним тоді, коли він сам, за власним бажанням залучається до суспільних відносин чи приймає пропозицію приєднатися до тієї чи іншої спільноти, хоча цей процес звільнення є завжди відкритим, а обставини (у вигляді того самого прагматизму та претензій спільноти) невпинно намагаються захопити простір свободи. Яким же чином індивід може відтворювати цей простір і виходити за межі індивідуалістичної та комунітаристської стратегій свободи?

На думку авторів так званих терапевтичних стратегій свободи, це можливо за допомогою взаємозв’язку інструментального світу та світу спільноти. Ці світи є своєрідною проекцією індивіда, здатного 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. Таким чином, саме індивід є тим засадничим принципом, який детермінує його (вільний чи примусовий) зв’язок з іншими людьми. Самовизначення індивіда та розміри простору його свободи, його внутрішня здатність вести самостійне життя є основою, критерієм розрізнення справедливого та несправедливого, доброго та злого. І знову виникає проблема досягнення, плекання, розширення цих індивідуальних та соціальних стратегій свободи, осягнення їх реальних меж.

І що насправді може стати точкою опори для вільного розвитку індивіда – сам він чи спільнота, до якої належить? І чи може ця спільнота стати, зрештою, глобальною, таким собі обжитим усіма людьми великим селом? Отже, йдеться про дві теорії свободи, які домінують в сучасній соціальній філософії, і які, скоріше, доповнюють одна одну, загострюючи в невгамовних суперечках засадничі принципи кожної з названих концепцій. Прихильники кожної з теорій відомі – Ю.Габермас, Р.Дворкін, Дж.Ролз, Ф.Гайек, – з одного боку, А.Макінтайр, М.Сандел, М.Тейлор та Ч.Тейлор, – з іншого.

Істотні риси морального лібералізму та радикального і поміркованого контекстуалізму окреслив А.Велмер [7]. Велмер доходить думки, яку підтримують і інші дослідники (О.Гьофе, Ч.Тейлор, Р.Форст), що суперечність між лібералами та комунітаристами є, скоріше, всередині лібералізму, тобто розмисли комунітаристів можуть бути інтегровані в ліберальну теорію [7, 177]. Проте його реконструкція проблеми (хоча й не позбавлена деяких неточностей) завдяки своїй коректності та лапідарності може стати своєрідним вступом до сучасних осягнень феномену свободи.

Незважаючи на видиму простоту викладу Велмером проблеми свободи, саме він окреслив комплекс методологічних, соціально-онтологічних та формально-процедурних її аспектів. По-перше, він відзначає існування сутнісного зв’язку між домінуючими в сучасній практичній філософії осягненнями свободи з властивим лібералізові та комунітаризмові протилежним баченням людини, тобто індивідуалістською та

комунітаристською політичною антропологією. По-друге, реконструюючи, так би мовити, основні сучасні концепти свободи, Велмер робить принципово важливий методологічний висновок, який стосується не лише ролі та місця суспільної угоди, як певного метапринципу, а й сутності метапринципів свободи загалом. На його думку, філософські відповіді на актуальні аспекти проблеми свободи пов'язані з такими принципами, “котрі визначають лише формальні умови вільного суспільства поза будь-яким конкретним змістом у вигляді інституційних структур, форм життя, способів об'єднань” [8, 24]. Іншими словами, “формальні умови свободи визначають умови, по суті, плюралістичного суспільства: метапринципи говорять, які умови повинні бути виконані для того, щоб конкретні змісти суспільних відносин були визнані легітимними. І оскільки ці умови виконані, будь-який зміст (інституційні механізми, форми життя, індивідуального вибору, форми дій і т.ін.) буде легітимним” [8, 24]. По-третє, Велмер окреслює (хоча й на досить обмеженому аргументативному просторі) позитивну складову негативної свободи, витлумачуючи її як попередню умову заснованої на визнанні прав індивіда колективної свободи. Він, слідом за Токвілем та Гегелем, стверджує, що “негативна” (в розумінні І.Берліна) свобода, завдяки структурам громадянського суспільства, перетворюється на свободу “позитивну”. Більше того, саме свобода є найпродуктивнішим способом подолання її однобічного песимістично-пожадливого гоббсівського тлумачення.

Принагідно зазначимо, що роль прискіпливого, навіть упередженого “реконструктора” антропологічних стратегій лібералізму перебрали на себе саме комунітаристи.

Як зазначає Велмер слідом за Ч.Тейлором, перша концепція свободи спирається на уявлення про людей як ізольованих індивідів, яким властиві природні права (серед них і право на необмежену свободу) та стратегічна раціональність. Цей засадничий політичний атомізм та непередбачувана спонтанність кожного його носія потребує дотримання певної суспільної угоди, яка б обмежувала “негативну” свободу кожного і стала підставою для створення та функціонування легітимних соціальних інституцій. Велмер не обмежується цими, досить традиційними, міркуваннями з приводу місця суспільної угоди в ліберальній моделі свободи. Він оприявнює внутрішній зв'язок засадничої для комунітаритів ідеї солідарності з певним простором негативної свободи: “Простором, – наголошує він, – який 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 основі такої свободи можливі рівноцінні, симетричні форми взаємного визнання добровільних угод та раціональний консенсус серед рівних” [8, 34].

Внутрішній зв'язок витлумачення методологічних принципів комунітаризму і лібералізму з проблемою з'ясування моральних засад сучасного суспільства та “умов ідентичності модерної особи” підкреслює також і К.О.Апель. Він наголошує на можливості “зняття” методологічних крайнощів у його трансцендентально-прагматичній версії формули “справедливість плюс чесноти” для вільних та рівних індивідів. К.О.Апель тлумачить комунітаризм як реакцію на спробу критичного оновлення лібералізму в “Теорії справедливості” Дж.Ролза та повернення до з'ясування смислу до- та позаліберальних спільнот, відновлених в республіканських концепціях самоврядування, що резюмується в тезі пріоритету “блага для нас над правами для всіх”. На думку Апеля, таке беззастережне тлумачення ролі спільноти та спільного, суспільного блага властиве лише англо-американській філософській традиції через її щасливу необтяженість негативним історичним досвідом несправедливості націонал-соціалістичної спільноти, властивим Німеччині. То ж, наголошує Апель, йдеться, по-перше, про критику комунітаристами методологічного індивідуалізму та інструментально-стратегічного раціоналізму, який походить від Гоббса, та засадничого для деонтологічної етики Канта методологічного соліпсизму [9, 152]. Особливо Апель наголошує на тому, що обидва класики ліберального світогляду прагнули віднайти та обґрунтувати основні положення державно-правового суспільного ладу на засадах розуму і свободи. Проте уважне

з'ясування відмінності гоббсівського та кантівського тлумачень названих понять приводить до висновку про те, що це різні варіанти лібералізму. Тому й комунітаристська критика його індивідуалістично-атомістичного варіанту, започаткованого Гоббсом, аж ніяк не є вразливою (попри всі намагання нав'язати його Дж.Ролзу) для концепції останнього. Адже він, що й задекларовано у вступі до “Теорії справедливості”, прагне оновити основні принципи універсалізації справедливості, запропоновані І.Кантом. Як відомо, деонтологічну теорію останнього завершує поняття автономного суб'єкта, переконливо підтримане епістеміологічними та практичними аргументами (витлумаченням розуму як практичної раціональності апіорі, пов'язаної з принципом універсалізації справедливості і трансцендуванням за межі партикулярного емпіричного інтересу), розумінням свободи як автономії, незалежності волі від усього, крім одного лише морального закону, а останній виражає автономію чистого практичного розуму, тобто свободи. Інтерпретуючи самого суб'єкта як основу морального закону та всіх принципів дії, Кант, на думку Апеля, 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 стає “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” [8, 154].

Безумовно, важливими для розуміння проблеми свободи, хоча й не достатньо типовими для сучасного комунітаризму, є роботи Ч.Тейлора. І не стільки його монументальна праця “Витоки особистості. Творення модерної ідетичності”, скільки його більш рання стаття “Атомізм” та пізніші за “Витоки” роботи – “Негативна свобода?” і “Етика автентичності”. Про методологічний смисл останньої хотілося б сказати окремо, пов'язуючи тейлорівську критику сумних, майже всеруйнівних наслідків етичного індивідуалізму з осмисленням останнього як легітимуючого, а не онтологічного принципу. Атомістичні доктрини містяться в нормативному дискурсі, який позначений іменами Гоббса та Локка, а сам атомізм постулює Ч.Тейлор. Він репрезентує певний погляд на людську природу і становище людини, і надає перевагу тезі про першість людських прав та свобод.

До сучасних теоретиків свободи, котрі всебічно обґрунтовують її первинну та домінуючу цінність, належать такі мислителі, як Ф.Гаєк, Дж.Б'юкенен, М.Фрідман. Називаючи себе неолібералами, вони так далеко відійшли від класичного лібералізму, що це призвело до несподіваного зближення їх з соціальною філософією консервативного спрямування. З ліберальним тлумаченням свободи (в межах означеної нами суперечності лібералів та комунітаристів) їх, безперечно, ріднить те саме, переважно індивідуалістичне, тлумачення природи людини як певної константи, яка полягає в прагненні дбати лише про свої інтереси, серед яких первинними та власне природними є лише інтереси економічні. І людей, які б не мали цих інтересів як домінантних, просто не існує. Навіть суспільство та держава не можуть впливати на цю неприборкувану потребу людини. Саме тому людині потрібна свобода, знищення усіх обмежень та перешкод.

Отже, маємо негативну стратегію свободи з радісним “прощанням” з державою, тобто свободу в негативному розумінні – від перешкод у здійсненні автономними індивідами власного, переважно економічного, інтересу. Йдеться про заперечення будь-якого примусу, державного втручання в економіку. А справжньою метою цих обмежень є ситуація природного стану синонімом якого виступає вільний ринок. Вже ця загальна характеристика класично-ліберального тлумачення свободи дає можливість зрозуміти нагальність тих соціально-філософських досліджень, в яких йдеться про нову, сучасну, сутність держави та місце в ній людини, пов'язаної незримими тенетами з іншими людьми. Адже міра моєї свободи залежить і від міри свободи, захисту прав людини в цілому світі, про яке ми раніше (перебуваючи поза глобальним світом) могли лише

здогадуватися. Необхідно також зрозуміти сутність закидів та способи витлумачення співвідношення справедливості та свободи головних теоретиків антиглобалізму – комунітаристів.

Комунітаристи (серед них – такі відомі філософи, як М.Зандел, Е.Макінтайр, Ч.Тейлор) намагаються відновити невинний занепад чуття 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 у суспільне життя, з його нормами, цінностями та інституціями, і його свобода повинна мати соціальний, контекстуальний смисл. Вона має бути вкорінена також в громадських інституціях та соціальних практиках, якщо не всього суспільства, то певної спільноти. Отже, в означених моделях свободи саме поняття свободи набуває нормативного смислу.

Який механізм повинен діяти, щоб розвіяти занепокоєність наслідками зростання нерівності та етичного індивідуалізму? Адже останній, знецінюючи суспільне життя, погордливо зосереджується на непричетності до цих вимірів буття, всіляко декларуючи позитивні наслідки свободи. Наскільки така самостійність є справжньою, де її межі?

Щоб відповісти на це питання, наголосимо, що спір ліберальних та комунітаристських соціально-філософських дискурсів набуде конструктивного змісту, якщо перейде в дещо інше проблемне поле. Адже основний закид проти ліберального розуміння соціальності та пов'язаного з ним розуміння свободи, який існує в сучасній літературі, не просто ґрунтується на відомій праці Ч.Тейлора “Негативна свобода? До критики індивідуалізму Нового часу””. Вся справа в самій сутності ліберальних та неоліберальних стратегій свободи. Вони спираються на тезу про те, що носієм справжніх суспільних інтересів є лише індивід, а громадські інтереси – сума індивідуальних інтересів. Через це виникає своєрідне доповнення негативної концепції свободи – ніхто не може посягати на її цінність, ніхто не може заважати їй – не лише держава, а й ті ідеї та цінності, які хоч якось можуть обмежити свободу. Але незалежно від намірів, до означених ідей потрапляють справедливість та рівність, суспільне благо та добробут, загальні суспільні інтереси, а також 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 смислу та змістовності, перетворюючись в один із найвагоміших аргументів на користь порядку замість хаосу та певних контекстуальних цінностей. То ж як тут не пригадати учня і послідовника Ю.Габермаса Р.Форста, який постійно наголошує на тому, що людина за самою своєю природою не може жити поза соціальним контекстом, який впливає на засадниче поняття будь-якої соціально-філософської концепції – поняття свободи. І йдеться не стільки про тлумачення її як звичайної відсутності перешкод робити те, що індивідові заманеться, а про можливість вільних вчинків у вільному суспільстві.

Отже, саме в занедбанні цього головного соціального виміру свободи полягає її справжня втрата для суспільства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їх приватних справ на шкоду громадським інтересам, неможлива справедлива форма правління. Та одночасно правомірною є теза, що існування вільних, суверенних громадян може стати основою виникнення та функціонування громадянського суспільства. Але для того, щоб суспільство було вільним, воно повинно, принаймні, існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення громадян визнавати істинними та справедливими одні і ті самі закони, тобто елементарне бажання жити разом.

Звичайно, на перший погляд може видатися, що таке визнання є обмеженням свободи. Але виникає потреба уточнити – чиєї свободи? Коли йдеться про такі звичайні

суспільні цінності, як терпимість, спрямованість до демократії, здатність до компромісів, то як зробити їх реальними алгоритмами поведінки усіх громадян, і, отже, стратегіями свободи, а не способами створення засад владарювання в ізольованому, провінційно-обмеженому соціумі? Чи можна замість псевдоромантичної, іронічно-несучасної та байдужої до всього злагоди дійти порозуміння на засадах вже наявних механізмів посправжньому вільного та справедливого співбуття громадян і вільних особистостей?

В іншому разі спрацьовує механізм, який, слідом за А.Токвілем, описує Ч.Тейлор: відчуження людини від громадського життя призводить до того, що вона лишається самотньою та безпорадною перед всеохоплюючим бюрократичним апаратом, який у формі опіки перебирає на себе спочатку сферу публічної, а згодом – і індивідуальної свободи. Саме в цьому полягає негативний смисл індивідуалізму, наслідки його прагнення до зосередженості лише на власній особі, обмеження обривів життєвого світу цариною приватного життя. Проте Токвіль, на відміну від Ч.Тейлора, вважає, що саме свобода, як практика морального життя, що пронизує не лише інституційні, а й звичаєві суспільні структури, може допомогти індивіду, громадянину полишити царину взаєморуйнівної, егоїстичної ізольованості, примусити його (через постійну необхідність розуміти, переконувати та поступатися іншим людям) спілкуватися та співробітничати з ними.

Важливою особливістю розвитку сучасних соціально-філософських стратегій свободи є спроба конструктивного виходу за межі суперечності лібералізму та комунітаризму через органічне 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 та спільності як таких ідей, що взаємодоповнюють одна одну, а не конфліктують між собою. Негативні, спотворені тлумачення цих понять здатні перетворити їх з добрих ідеалів на злих демонів. Тому необхідно теоретично вийти за межі цього спотворення і на цій основі віднайти нове розуміння старої ідеї – ідеї свободи. При цьому лібералізм, захищаючи свою модель свободи, прагне уникнути заснованих на термінологічних неточностях непорозумінь і підкреслити, що вважає найдоцільнішою організацією суспільства та належних йому спільнот за принципом, який започаткував Платон, обґрунтовуючи зв'язок між справедливістю суспільного життя та гідним життям індивіда.

У такий спосіб можна дістати не лише відповідь на питання про взаємозв'язок індивіда та спільноти, а й низку проблем, пов'язаних з прагненням сучасної соціальної філософії поєднати свободу й справедливість. До того ж саме в цій точці перехрещуються соціально-філософські та комунікативні стратегії свободи: сутність останніх полягає в з'ясуванні умов, за яких можливе вільне та справедливе соціальне буття, а не в обґрунтуванні, як вважають, етичних норм та принципів на основі взаєморозуміння.

Отже, органічне поєднання свободи та рівності можливе лише в межах сучасної теорії справедливості. Саме таку назву має всесвітньо відома праця Дж.Ролза, яка є ґрунтовною спробою поєднати принципи свободи та рівності за допомогою процедури, котру можна було б назвати “максимізацією мінімуму”.

На початку своєї праці Ролз постулює найприкметнішу тезу своєї теорії “справедливості як чесності” – перевагу справедливості, права перед благом: “Кожна особистість має засновану на справедливості недоторканність, від якої вона не може відмовитися навіть заради блага всього суспільства. З цієї причини справедливість не допускає того, щоб втрату свободи одними людьми було виправдано більшими благами інших. Не дозволено, щоб злигодні, до яких змушено суспільну меншість, були ціною тих переваг, якими користується більшість суспільства” [10, 27]. На думку Ролза, неможливо пожертвувати індивідуальними правами навіть заради добробуту, як на цьому наполягає, наприклад, утилітаризм.

Так витлумачивши ідею справедливості, Ролз і робить наступний крок – з'ясовує не стільки моральний, етичний смисл справедливості, скільки її підвалини. А пріоритет

справедливості полягає не в тому, що вона визначає собою якусь єдино правильну мету, а в тому, що сама є цією метою.

Розв'язання Ролзом дилеми – благо чи право – на користь останнього спирається на кантівське розуміння права як моралі, що регламентує, насамперед, діяльність правителя, а також на інтерпретацію справедливості як формальної абстрактно-загальної рівності вільних та незалежних один від одного людей. Адже тільки такі люди можуть бути суб'єктами права. До того ж таке розуміння права базується на обстоюванні індивідуальних прав так само, як і на доведенні необхідності для суспільства правової держави.

Звідси випливає і справедливість як загальна правова основа, що “панує” над усіма, часто протилежними, реальними інтересами, регулює, “вимірює” їх єдиною, спільною правовою міркою. А система прав людини має загальний, універсальний, глобальний характер. Вона потрібна для надання людині, принаймні, двох можливостей у здійсненні її соціального буття – захисту від надмірності посягань держави та влади на її свободу та забезпечення способів участі індивіда в громадському житті. Саме права людини, тобто їх дотримання, стають показником і ефективності суспільства, і його свободи та справедливості.

Уважне знайомство з концепцією Ролза дає можливість стверджувати, що вона є наслідком ґрунтовного дослідження справедливості суспільного ладу та його інститутів як проблеми, яка виникає в умовах суперечності останніх з інтересами членів суспільства, а також суперечності інтересів, прав та прагнень членів цього суспільства між собою. Вже завдяки двом основним принципам справедливості, ця концепція є водночас і соціально-філософською стратегією свободи.

Саме перший принцип справедливості, найбільше пов'язаний з проблемою свободи, Ролз уточнює, висвітлюючи його докладніше на сторінках “Політичного лібералізму” в контексті переліку основних свобод та проблеми свободи взагалі. Визначаючи рівні основні свободи, як свободу думки й свободу совісті, політичні свободи, свободу об'єднань, а також свободи, що визначаються свободою і цілісністю особи; і, нарешті, права й свободи, які охоплюються владою права, Ролз зазначає, що ніякого пріоритету не приписує свободі як такій, “ніби здійснення чогось такого, що зветься “свободою”, має винятково високу цінність і є головною, якщо не єдиною метою політичної й соціальної справедливості” [11, 281]. На його думку, ця загальна презумпція свободи не створює жодних підстав для переваг будь-якої конкретної свободи, а наведений перелік основних свобод є невід'ємною рисою філософської концепції справедливості та свободи. Сформульовані Ролзом два принципи справедливості уможливають найглибше розуміння взаємозв'язку свободи та рівності в демократичному суспільстві.

Ніяких ілюзій щодо громадян сучасного суспільства Ролз не висловлює: це далеко не наївні моралісти, що вірять в можливість утворення якоїсь (відомої лише небагатьом філософам) “етичної спільноти” чи досягнення інших “рожевих” ідеалів. Кожен з них прагне здійснення своїх власних інтересів та намірів. Якщо вже сам факт спільного існування людей має своїм наслідком прагнення свободи, яка призводить до конкуренції, а іноді й до конфлікту інтересів, то цілком природно запровадити певну процедуру справедливого функціонування соціальних інститутів. Такий підхід Ролз називає методом “чистої процедурної справедливості” і вважає що, держава та інші соціальні інституції мають право на обмеження свободи громадян, якщо це обмеження є необхідним та справедливим. Згода певної кількості вільних людей на об'єднання в межах певної спільноти виступає його справжнім витоком.

Концепція свободи та справедливості Ролза не просто вибудувана в річищі теорії суспільного договору. Вона виходить з того, що ідея суспільного договору дає змогу об'єднати (шляхом згоди, компромісу як процедури вирішення проблеми) різноманітні, часом навіть відмінні між собою, інтереси та цінності і може бути застосована в якості методологічного принципу досягнення глобальної справедливості. Адже Ролз розглядає

суспільний договір як домовленість, але домовленість досить широку, таку, що є джерелом політичних прав та обов'язків громадян, механізмом справедливого обстоювання їхніх інтересів, основою принципів справедливості, загально визнаних методів їх формулювання. Адже члени суспільства повинні бути моральними, рівними та вільними особистостями.

Обговорення проблеми свободи в аспекті свобода–відповідальність–справедливість важливе не лише в теоретичному аспекті. Принципово важливою є теза про атрибутивне етико-онтологічне, тобто турботливе та відповідальне, ставлення людини (що й робить її суб'єктом свободи) до свого буття. Адже, коли йдеться про свободу, то мається на увазі її моральне поняття (про яке говориться у вченні Канта про автономію волі), як свободу діяти відповідно до власної волі чи до власного розуміння справедливого і несправедливого. Власне, йдеться про свободу дії, думки та слова, самостійної відповідальності за наслідки цієї можливості. Тобто людина мусить мати суспільний та особистий простір для вибору – чого вона сама прагне та в який спосіб буде цього досягати, не вступаючи в конфлікт з іншими людьми, які також претендують на власний простір свободи? Отже, якщо кожен може вільно влаштовувати своє життя, то свобода набуває конкретного змісту, перетворюється у свободу волевиявлення.

Рухаючись в царині цієї моделі свободи та іноді перетинаючи її, необхідно визначити справжній простір та межу її широті, тобто індивідуальної та колективної відповідальності, яка заступає місце старих моральних засад, “великого ланцюга Буття”.

Якщо звернутися безпосередньо до засадничих понять та принципів комунікативної стратегії свободи, то з'ясується, що ця стратегія починається з того, що існує суспільство скріплене в певне органічне ціле панівною в ньому мовою як головним засобом спілкування, її нормами й цінностями. Саме мову можна вважати справжнім простором свободи. В зв'язку з цим цілком слушною є інтерпретація мови як певного метаінституту, від якого залежать всі інші суспільні інститути, оскільки соціальна дія відбувається винятково в повсякденній мовній комунікації. Рівень розвитку цієї комунікації, її вільний чи примусовий характер є ознакою рівня соціокультурного розвитку суспільства взагалі. Зазначимо, що, розглядаючи питання про місце та роль комунікації в суспільстві, автори комунікативної стратегії свободи спираються на сучасні теорії постіндустріального та інформаційного суспільства, згідно з якими за сучасних умов еволюційна домінанта переходить від системи господарства до системи освіти та науки, а вільна від примусу комунікативна практика перетворюється в головну прикмету свободи суспільства.

То ж важко не погодитися з тим, що в усіх спробах осягнення найболючіших проблем та вимірів людського буття, свобода є тією передумовою, тим засадничим принципом, який так само важко визначити, як і переоцінити. У контексті сучасного онтологічного тлумачення свободи як вільного буття відповідальність слід розглядати як основний феномен комунікативної стратегії свободи. Такий підхід зумовлює погляд на свободу як інтерсуб'єктивне вільне буття (на противагу його монологічному, наприклад, екзистенціальному, розумінню). Адже саме відповідальність – це поняття, де перетинаються, перехрещуються мовні та реальні відносини людей.

Більше того, саме відповідальність є основою свободи. Суть цього положення полягає в тому, що “перебираючи відповідальність на себе, в усякому разі тоді, коли можлива особиста участь у тій чи іншій події життя, кожен з нас, тобто кожна людина, може усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною” [12, 208]. У цій, можливій для людини, свободі виявляється реальність відповідальності. В сучасних умовах (і цю думку обґрунтовують не лише комунітаристи, а й прихильники морального лібералізму), людина “засуджена, приречена” не так на свободу, як на те, щоб брати на себе відповідальність, без цього боротьба за рівність та справедливість може завершитися знищенням того, що сприяє їх здійсненню.

Послідовно реконструюючи ліберальну та комунітаристську моделі свободи, спробуємо визначити ще й інші, крім звернення до проблеми відповідальності, шляхи подолання безплідних крайнощів цієї дилеми, пошуки яких на німецькомовному філософському просторі пов'язані з працями Р.Форста, А.Гонета, С.Гозепата та вже класичними нині збірками “Спільнота і справедливість” та “Комунітаризм: дебати про моральні засади сучасного суспільства” [13; 14]. Непересічним та безумовно вартим уваги варіантом такого шляху, спрямованого по той бік суперечки лібералізму та комунітаризму вважаються твори П.Рікьора та Е.Левінаса. Останній так само, як і Ролз, прагне об'єднати свободу зі справедливістю, намагаючись конструктивно вийти за межі онтології до метафізики як синоніму поневолення, схожого на ставлення підлеглих до своїх поневолювачів, і в такий спосіб уникнути тлумачення свободи без справедливості, без поваги до Іншого. Власне Левінас наголошує на тому, що треба не обґрунтовувати свободу (чим переважно і займалась філософія), а поглянути на неї з точки зору справедливості. Ми мусимо визнати трагічним чи сумним не відсутність необмеженої свободи (про що так піклувалися філософи), а тлумачення її як сваволі, як свободи, яка не зважає на іншого і не соромиться цього. Під сумнів цю власну свободу ставить не стільки така сама свобода іншого, скільки виникнення моральної свідомості.

Таким чином, особливістю тлумачення Левінасом проблеми свободи є, насамперед, плідна, заснована на необхідності прориву до Іншого (як того, з ким ми маємо не безпосередні особисті, а опосередковані соціальні відносини), спроба виходу за межі розуміння соціальності як межі свободи. Присутність, буття Іншого ставить під сумнів наївну легітимність свободи, по-новому актуалізує проблему взаємозв'язку свободи й сваволі, а соціальний простір з властивим йому визнанням гідності Іншого, турботи про себе та про нього і повинні стати простором свободи та справедливості.

Сучасна філософія прагне створити плідні не лише соціально-філософські, а й постметафізичні стратегії свободи, перетворивши свої теоретичні інтуїції на переконливі обґрунтовані ідеї, які не матимуть нічого спільного ні з екзистенціальним чи етичним егоїзмом, ні з соліпсичною ізоляцією людини. Вже О.Гьофе [15, 69] та Е.Тугенгат [16, 73] слідом за М.Гайдеггером, зазначають, що лише в здатності людського буття до самоконституювання вкорінена його здатність зважати на буття Іншого, його гідність та інтереси. Тоді принципово важливим стає й зворотний зв'язок – людина як індивідуальність конститується лише заради іншого, саме тут, в її відкритості та кінченості, містяться витoki людської інтерсуб'єктивності та здатності зважати, рахуватися зі свободою інших. Таким чином, практика свободи стає сумісною з практикою відкритості та справедливості, хоча й трапляється це нечасто.

ЛІТЕРАТУРА

* *Стаття виконана в рамках українсько-російського науково-дослідного проекту “Феномен свободи в умовах глобалізації”, що здійснюється за результатами спільного конкурсу НАН України та РГНФ-2007 (проект № 19-07-06-03-91309а/У. ГУ–ВШЭ. 2008).*

1. Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004.
2. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. – К., 2005.
3. Лях В.В. Передмова // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004.
4. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006.
5. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К., 1996.
6. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Разные и различные // Новая индустриальная волна на Западе. Антология. – М., 1999.
7. Wellmer A. Bedingungen einer demokratischen Kultur/ Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen // Gemeinschaft und Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 1994.

8. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. – М., 1991.
9. *Apel К.-О.* Das Anliegen des anglo-amerikanischen “Kommunitarismus” in der Sicht der Diskursethik // Gemeinschaft und Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 1994.
10. *Ролз Дж.* Теорія справедливості. – К., 2001.
11. *Ролз Дж.* Політичний лібералізм. – К., 2000.
12. *Riedel М.* Freiheit und Verantwortung. Zwei Grundbegriffe der kommunikativen Ethik // Prinzip der Freiheit. – Freiburg, Muenchen, 1979.
13. Gemeinschaft und Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 1993.
14. Kommunitarismus: eine Debatte ueber die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft. – Frankfurt am Main, 1993.
15. *Hoeffe О.* Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. – Muenchen, 2002.
16. *Tugendhat E.* Vorlesungen ueber Ethik. – Frankfurt am Main, 1993.