

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 123:[1:32]

DOI 10.35423/2078-8142.2020.1.01

Л. А. Ситніченко,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

м. Київ, Україна

e-mail: L.Sytmichenko@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

ПРО ПРАВО СВОБОДИ У НОВІТНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Автор статті аналізує осмислення проблеми свободи у новітній політичній філософії, виокремлює основні типи взаємозв'язку свободи та справедливості в контексті «усвідомлення несправедливості» та дорогої ціни свободи, прагнення до особистої та національної свободи, самостійності, самовизначення. У статті доводиться, що, на відміну від традиційної дилеми «негативної» та «позитивної» свободи, новітня політична філософія прагне створити її змістовний, різноплановий реалістичний концепт. Важливою ознакою останнього стало розширення «права свободи», подолання її формалізованого індивідуалістично-ліберального та звуженого патерналістсько-комунікативного бачення через звернення до «рефлексивної, соціальної» свободи, нового розуміння свободи особистої та політичної. Таким чином, О. Гьофе, А. Гонет, Дж. Раз, Р. Дворкін пропонують доповнити принцип рівної свободи Дж. Ролза змістовною ідеєю про контекстуальні, соціокультурні, морально-етичні засади свободи, роздумами про ціну, можливість, прояви та межі свободи. Підсумовуючи осмислення проблеми свободи в сучасній філософії, автор наголошує на особливостях пошуку на її обширах шляхів подолання розмаїтих проявів соціальної несправедливості, приниження, зневаги людської гідності. Це має відбуватися на засадах досягнення внут-

рішнього потенціалу самого феномена свободи як принципово важливої (насамперед для вітчизняного простору) можливості узгодження нормативно-інституційних, правових її вимірів з реальним прагненням людей до свободи і справедливості.

Ключові слова: *свобода, справедливість, визнання, політична філософія, соціальна свобода.*

Суперечливе, проте невпинне розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального, так і національно-культурного самовизначення, глибоке персональне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного виміру людського буття безумовно актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож ми повинні теоретично реконструювати та практично вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних та особливих вимірів, що є як соціально-філософським, так і метафізичним втіленням складного взаємозв'язку таких фундаментальних особливостей 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 говорити про ціну свободи, про наслідки вільного прийняття нами рішень на засадах розрізнення добра і зла. Адже новому, модерному, властивому нам і до сьогодні, розумінню свободи було притаманне прагнення вільно, по-новому творити добро – тобто творити його не за примусом (згідно з наказом чи традицією), а добровільно. Якщо ціною свободи, разом із втратою 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? І як на питання про ціну свободи відповідає новітня політична філософія?

Варто виокремити деякі основні тенденції в осмисленні свободи, а потім – розгорнути їх. Йдеться про зростання цінності, сенсу індивідуальної свободи як важливої засади розвитку суспільства загалом. Ми всі прагнемо самовизначення і його визнання, а сво-

бода як свобода демократичного та особистого вибору є, може бути, екзистенційним виміром сучасного і персонального, і суспільного буття. Проте це людське прагнення відбувається, здійснюється в межах інституційних нормативних ідей та принципів, що засвідчує сутнісну взаємозалежність особи та суспільства. І головне, що оприявнює справжній сенс новітніх витлумачень свободи, права 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, якого потребують (створюючи реальні умови для цього) і реалії постіндустріального суспільства, як «суспільства ризику». Отже, критичної реконструкції потребує не лише відверто індивідуалістичне, яке часто-густо спрощено приписується лібералізму, а й патерналістське підозріло-зверхнє тлумачення свободи не як «фундаментальної модальності людського буття» (Ж.-П. Сартр), а як джерела постійної нестабільності. Адже прагнення людьми більшої свободи органічно пов'язане із загальним ступенем свободи та знанням про її міру та обшири в розмаїтих соціокультурних ландшафтах. Тому новітня філософська стратегія свободи мусить осмислити новий досвід можливості свободи людини в тісних тенетах маніпуляцій, гібридних воєн та економічної залежності. Ці нові форми несвободи є також болісними та важкими.

Пошуки відповіді на ці, такі відверті у своїй простоті, запитання і пропонує нам політична філософія А. Гонета, викладена в його праці «Право на свободу. Основи демократичної моральності» [1]. Він виокремлює три ступені реалізації свободи. Які саме, ми й маємо з'ясувати. Адже головне побоювання Гонета, його постійне застереження проти соціальних патологій, втілюється в тезі про небезпеку надмірного захоплення однією формою, «моделлю» (якщо скористатися висловом А. Велмера) свободи, нерозважливого постулювання якоїсь з них в якості домінуючої. Сказане стосується не лише негативної, а й моральної, юридичної свободи. А також важливої, майже непоміченої до сьогодні тези Гонета про те, що боротьба за особисту, політичну, соціальну свободу може відбуватися лише в межах певних нормативних принципів, які, своєю чергою, потребують розвитку, корегування та тлумачення. Адже

свобода – це, насамперед, соціальні взаємини, які втілюються в міжособистісні та інституційні складові.

У визначенні свободи *негативної* Гонет опирається на класично-новочасовий вислів Т. Гоббса про свободу як відсутність зовнішнього спротиву, коли не варто зважати на мотиви обмежень свободи [1, с. 44]. Важливою особливістю свободи негативної (як права діяти до межі, за якою порушуються права інших громадян) є їй відповідна їй концепція справедливості. У межах останньої свободу окремого індивіда можна об'єднати з прагненням до взаємодії, кооперації з іншими індивідами [1, с. 55]. На особливу увагу в межах осмислення саме негативної свободи потребує концепт рівної свободи Дж. Ролза, який також апелює до рефлексивної, інтерсуб'єктивної свободи. Визначаючи у «Теорії справедливості» пріоритет свободи, Ролз наголошує: «наші свободи матимуть найтвердіші підвалини, коли їх виводити з таких принципів, що на них можуть пристати особи, котрі перебувають у справедливому становищі й поважають одне одного» [2, с. 337], а «вищість свободи означає, що свобода може бути обмежена лише заради самої свободи» [2, с. 338]. Проте уважне ставлення до роздумів Дж. Ролза дає можливість зробити висновок, що обстоювані ним права та свободи є наслідком взаємного визнання. Відповіді потребує лише питання про умови можливості справедливого обмеження свободи, а також справедливого виходу за межі дилеми, яка актуалізувалася вже за часів Аристотеля, дилеми щастя та свободи. Адже межі свободи, а також її ціна означені не так природою людини, як її соціальною природою, що втілюється в існування, співіснування низки розмаїтих свобод.

Осмислення рефлексивної свободи уможливорюють роздуми Русо, Канта та Гердера та втілені Гонетом у двох наступних тезах: індивідуальна свобода – продукт рефлексії, виникає *рефлексивна* свободи під час прагнення суб'єкта до самозаглиблення, у процесі його роздумів про себе і навколишній світ; а ідея справедливості не є органічно належною ні негативній, ні рефлексивній свободі, вона не постає в якості їх необхідної складової [1, с. 79]. Варто все ж виокремити Гонетове (знов у контексті аналізу ним філософії визнання Гегеля) визначення справедливості як можливості, міри рівної участі сучасних індивідів, громадян в «інституціях взаємно-

го визнання». «Осердям ідеї соціальної справедливості є розуміння того, що нормативно-змістовні, «моральні» інституції потребують правового забезпечення, підтримки держави та громадянського суспільства. Завдяки дієвій взаємодії права, політики та публічного, громадського життя можуть існувати життєздатні інституції, через які може зреалізуватися інтерсуб'єктивна свобода, а також культура свободи загалом» [1, с. 115].

Соціальна ж свобода, на думку Гонета, завдячує своїм формуванням комунікативним процесам та втілюється інституційно в можливості демократичних рішень. Для визначення поняття «соціальної справедливості» варто окреслити «контексти справедливості» – йдеться про контекст політичних та соціальних взаємин та конфліктів, які вимагають справедливого суспільного порядку, а творці останнього винні такий порядок один одному. Ця ідея була висловлена вже в «Теорії справедливості» Ролза: «Людей, котрі дотримуються різних уявлень про справедливість, може об'єднати наступне: інституції є справедливими тоді, коли при визначенні основних прав та обов'язків не робиться ніяких самовільних розрізень між людьми, а правила встановлюють належну рівновагу конкуруючих домагань на користь суспільного життя» [2, с. 21]. Тож, на думку Гонета, як і інших представників Франкфуртської школи, осердям ідеї справедливого суспільного ладу є незалежність його норм та інституції від свавільного керування, володарювання.

Гонет, наполягаючи на розумінні завдання справедливості як способу забезпечення суспільства від самодурства, популізму владних структур, пропонує також певну конкретизацію принципу взаємодії свободи та нормативних ідей принципів. Пов'язуючи, як і Дж. Ролз, можливість реалізації індивідуальної свободи з принципом соціальної справедливості, Гонет акцентує увагу як на інституційному, так і на життєсвітовому, етичному вимірі цієї реалізації. Адже останні є також органічно-приналежними до сучасних теорій справедливості.

На думку Гонета, і для негативної, і для рефлексивної моделей свободи не є сутнісно необхідним розуміння, тлумачення справедливості. Але для здійснення свободи важливим є її інституційне розширення, адже соціальна справедливість вкорінена в

соціальних інституціях: «індивіди можуть реалізувати свободу лише тоді, коли вони є причетними до соціальних інституцій, з притаманною останнім практикою взаємного визнання» [1, с. 94]. До того ж Гонет, аналізуючи погляди Гегеля, пропонує адаптувати їх до сучасних реалій та використати при визначенні соціальної справедливості як міри рівної участі індивідів в інституціях взаємного визнання. «Тільки взаємодія політики, права та громадськості спроможна утворити те життєздатне поле, якому громадяни можуть завдячувати реалізацією розмаїтих вимірів своєї інтерсуб'єктивної свободи і свободи загалом» [1, с. 115]. Завершуючи свій перехід до роздумів про можливості свободи як свободи правової та моральної, Гонет наголошує на тому, що нашу персональну свободу забезпечують не лише державні інституції та правові норми, а й неінституційні, буденні, так би мовити, життєвосвітові практики, звичаї, «умови свободи». «І той факт, що ці «умови свободи» (як вважали і такі автори, як Е. Дюркгайм, Е. Макінтайр, Е. Маргаліт – *Л. С.*) важко теоретично визначити та категоріально сформулювати як державно-правові, теорії справедливості не можуть на них просто не зважати» [1, с. 126].

Аналізуючи межі та патології моральної свободи, Гонет називає її слабо інституціалізованою формою культурного зразка для орієнтування, яку нам надає література і політична комунікація. Її метою, наслідком та своєрідним алгоритмом нашої поведінки стає не просто надання феномена гідності людини універсальних вимірів, а йдеться про перетворення останньої на «невід'ємну складову нормативного самоусвідомлення ліберальних суспільств» [1, с. 182]. Перед тим, як окреслити межі моральної свободи, Гонет зазначає, що моральна свобода, як і свобода правова, є органічною складовою інституційного поля сучасного суспільства. Вона полегшує її суб'єктам не лише можливість зрозуміти себе та екзистенційно долучитися до іншого буття. Ця свобода є тією «інтелектуальною силою, здатністю (за належних умов) подолати межі існуючих нормативних систем» [1, с. 190].

Через оприявлення нової філософсько-теоретичної, постметафізичної парадигми та принципово плюралісної 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 витокком, втіленням та актуалізацією її універсальних та контекстуальних вимірів.

Принагідно зауважимо, що головним мотивом пост-метафізичних 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 у 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 зростає 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 є властивою нікому.

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 й, зокрема, сказати «ні» тоді, коли вважаєш за потрібне. Для здійснення цього

подвійного звільнення та закорінення в етос та універсум свободи потрібна індивідуальна сміливість для правдивої думки та висловлювань про панівну в суспільстві владу, наявність механізмів захисту не лише прав індивіда на реальну свободу. Означені умови – це не лише умови персональної ідентичності, цілісності особистісного буття, а й спосіб перетворення фрагментарного та розірваного, внутрішньо суперечливого суспільного буття в нормальний цілісний, тобто вільний, громадський простір, в якому люди стають не підлеглими, а громадянами і можуть вільно не лише співпрацювати, а й конфліктувати, і навпаки.

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 (у вигляді того самого прагматизму та претензій спільноти) невпинно намагаються захопити хоча б передмістя свободи. Тож має йтися про пошуки механізмів взаємозв'язку інструментального світу та життєвого світу спільноти, тобто про можливість самому вирішувати проблему спрямування своїх намірів та способів їх реалізації.

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

Важливою в межах сучасних дискурсів свободи стала також остання, присвячена А. Велмеру, праця Ю. Габермаса про розумну, розважливу свободу [3]. І тут Габермас продовжує пошуки підвалин справедливого суспільного устрою, якими можуть бути не благо (щастя), через сумнівну можливість його досягнення, а сво-

бода, як свобода для всіх. Так, Габермас, разом з О. Гьофе, пропонує розв'язати одне з основних питань сучасної політичної антропології. Проте в межах його роздумів питання про те, яке обмеження свободи є справедливим, так і залишилося відкритим. Важливість для Габермаса аналізу феномена свободи засвідчує також його твердження, що саме тут ми можемо зрозуміти, в чому полягає належне сьогоденню завдання філософії. «А осмислення загадкової розважливої свободи стала лейтмотивом, «червоною ниткою» всього мого дослідження» [3, с. 13], – наголошує у рік свого 90-літнього ювілею Ю. Габермас. Визначення ним розважливої свободи як поєднання звільнення, визволення та нормативного обов'язку, продовжено в розгортанні тези: ідея про важливість справедливості варта доповнення розумінням здатності «комунікативно усупільненого суб'єкта користатися розумною свободою» [3, с. 14],

Найістотніші риси сучасного дискурсу свободи окреслив не лише І. Берлін, а й А. Велмер, наголошуючи на існуванні індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та базуванні їх на відповідних та принципово протилежних тлумаченнях людини. Послідовно реконструюючи основні моделі свободи, Велмер передусім (що робить його концепцію актуальною саме для нас) окреслює роль та місце суспільної угоди як певного метапринципу, заторкуючи на цьому шляху проблему *мета*принципів свободи загалом. На його 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» [4, с. 24]. Велмер виокремлює також і позитивну складову негативної свободи, витлумачуючи її як попередню умову заснованої на визнанні прав індивіда колективної свободи, стверджуючи, що «негативна» свобода, завдяки структурам громадянського суспільства, перетворюється на свободу «позитивну». Більше того, з'ясовується, що саме свобода (що помітив вже А. Токвіль) 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 та 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 та 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 комунітаритів (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 та раціональний консенсус серед рівних» [4, с. 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 уможливує дискусію про виправдання права та нове визначення справедливості як права на виправдання.

Внутрішній зв'язок витлумачення методологічних принципів комунітаризму і лібералізму з проблемою з'ясування моральних засад сучасного суспільства відзначає 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 та повернення до з'ясування сенсу до- та позаліберальних спільнот, зінтерпретованих у респуб-

ліканських концепціях самоврядування, що резюмується в тезі пріоритету «блага для нас над правами для всіх». Зауважимо, що таке беззастережне тлумачення ролі спільноти та спільного, суспільного блага властиве, на думку Апеля, лише англо-американській філософській традиції через її щасливу необтяженість негативним, передусім німецьким, історичним досвідом несправедливості тоталітарної націонал-соціалістичної спільноти.

Інтерпретуючи самого суб'єкта як основу морального закону та всіх принципів дії, І. 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» [5, с. 154]. До того ж Апель не лише не вважає за непотрібну 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 (зокрема М. Зандел, Е. Макінтайр, Ч. Тейлор) намагаються відновити невпинний занепад чуття спільноти. 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 та 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 вкорінене в самій сутності її ліберальних та неоліберальних стратегій. Вони, своєю чергою, 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 цінність свободи, 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 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, оскільки 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 з найвагоміших аргументів на користь порядку замість хаосу та певних контекстуальних цінностей. Але людина, за самою своєю природою, не може жити поза соціальним контекстом, який змістовно впливає на засадниче поняття будь-якої соціально-філософської концепції – поняття свободи. І йдеться не так про тлумачення її як звичайної відсутності перешкод робити те, що індивідові заманеться, як про можливість вільних учинків у вільному суспільстві.

Отже, саме в занедбанні або в спрощеному тлумаченні соціального виміру свободи полягає її справжня втрата для суспі-

льства. Там, де свідомо культивується тяжіння громадян до їх приватних справ на шкоду громадським інтересам, поступово стає неможливою 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 має принаймні існувати. Синонімом цього суспільного буття є прагнення, здатність громадян визнавати істинними та справедливими одні й ті самі закони.

В означеному контексті необхідності теоретичної реконструкції новітніх соціально-філософських стратегій свободи, справжнім відкриттям та подією в царині українських перекладів класиків соціально-філософської думки стали праці Р. Дворкіна, особливо його праці «Серйозний погляд на права» [5]. Варто також зважити на те, що його осмислення проблеми прав та свободи ще й до сьогодні лишаються майже непоміченими. Але саме тут, на нашу думку, можна віднайти не лише адекватну оцінку роботи Дж. С. Міла «Про свободу», а й ґрунтовну відповідь, яка потребує окремого розгляду, на критику звинувачень ліберальних концепцій свободи в анархізмі та внутрішній суперечності та визначення свободи, яке ґрунтується на сучасному розумінні таких засадничих понять, що є предметом постійного обговорення в межах сучасних ліберальних та комунітаристських соціально-філософських концепцій, як свобода, рівність та солідарність.

ЛІТЕРАТУРА

1. Honneth A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin, 2011.
2. Ролз Дж. *Теорія справедливості*. Київ, 2001.
3. Habermas J. *Vernünftige Freiheit. Spuren de Dikurses über Glauben und Wissen. Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Berlin, 2019.
4. Веллмер А. Модели свободы в современном мире. *Социологос*. Москва, 1991. С. 11–38.
5. Дворкін Р. *Серйозний погляд на права*. Київ, 2000.

REFERENCES

- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.
- Rawls, J. (2001). *Theory of justice*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Habermas, J. (2019). Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen. In *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2, Berlin.
- Wellmer, A. (1991). Modelsof Freedom in the Modern World. In *Coziologos*. Moscow, 11-38. [In Russian].
- Dworkin, R. (2000). *Taking Rights seriously*. Kyiv. [In Ukrainian].

Lyudmyla Sytnichenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: L.Sytnichenko@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7198-9157>

About the right of freedom in modern political philosophy

Abstract

The author of the article analyzes the understanding of the problem of freedom in the contemporary political philosophy, identifies the main types of interconnection of freedom and justice in the context of "awareness of injustice", the valuable price of freedom, the pursuit of personal and national freedom, independence and self-determination. The article shows that, in contrast to the traditional dilemma of "negative" and "positive" freedom, modern political philosophy seeks to create its meaningful, diverse realistic concept. An important feature of the latter was the expansion of the "right to freedom", the overcoming of its formalized individualistic-liberal and narrowed paternalistic-communicative vision through appealing to "reflective, social" freedom, a new understanding of personal and political freedom. Thus, O. Hoffe, A. Honneth, J. Raz propose to supplement J. Rawls's principle of equal freedom with a meaningful idea of contextual, sociocultural, moral and ethical principles of freedom with reflections about the price, possibilities, manifestations and limits of freedom. In the article a critical reconstruction and the ways of overcoming the dilemma as an excessive fascination with freedom is proposed, as well as

interpretation of it as a source of permanent instability. The author proves that people's desire of greater freedom inherently connected with general level of its development in a diverse sociocultural landscape and suggests modern new philosophical strategy of freedom, which should realize the new experience of possibility of people's freedom in the lose contact of manipulations of hybrid wars and economic dependence. Three stages of freedom's realizations, offered by A. Honneth are investigated and found out that his warnings against social pathology implements in the theses about the excessive passion of the unique model of freedom. In the article it is persuaded the theses of Honneth that the struggle for the personal, political, social freedom can occur only in the frame of a certain legislative principles, which in their turn require promotion and guidance. It is revealed exactly social freedom is formed in the process of communication and implements institutionally in the opportunity of democratic decision. Summarizing the understanding of the problem of freedom in modern philosophy, the author emphasizes the peculiarities of searching in its vast ways of overcoming the various kinds of social injustice, humiliation and neglect of human dignity. This should happen on the basis of understanding the inner potential of the phenomenon of freedom, as a fundamentally important (first of all for the domestic space) the opportunity to reconcile the normative-institutional, legal dimensions with the real desire of people for freedom and justice.

Keywords: *freedom, justice, recognition, political philosophy, social freedom.*