

Суспільна та етична місія інтелігенції/інтелектуалів

Андрій
Богачов

ЯК ВІДПОВІСТИ НА ГОЛОВНЕ ПИТАННЯ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ?

Євген Бистрицький у своєму блозі на сайті «Українська правда» 3 лютого 2014 р. навів слова Ігоря Луценка про Євромайдан. До перемоги протестів тоді залишалося майже 3 тижні. Ось основний зміст розходжень з І. Луценком за Є. Бистрицьким:

«Реальні переговори почнуться тоді, коли їх вестимуть польові командири. Реальні переговори — не про крісла, а про життя і смерть. А поки правлять бал тилові щурі з обох сторін. Тварини ще впевнені, що вони будуть правити вічно. Але вони помиляються. Солдати знають більше».

Це пише Ігор Луценко — людина, яка пережила справжні тортури за спільну, достойну і велику, справу Майдану. Який дивом вижив після звірячого побиття. Який засновує на пережитих стражданнях своє приватне право давати абсолютно впевнену відповідь на дилему бути чи не бути, життя і смерті інших.

Кожний може радити іншим робити той самий моральний і життєвий вибір, який робить сам чи сама. Втім, ніхто, за одним винятком від Різдва Христового, не має на це абсолютного права. Стверджувальні приписи у цьому випадку — морально ущербні.

Повноцінним є лише один моральний припис: роби лише так, щоб твій вчинок міг слугувати правилом для всіх¹.

Отже, питання, на яке хочуть мати відповідь І. Луценко і Є. Бистрицький, таке. Яка публічна поведінка є моральною під час конфлікту цивільного

суспільства з неправовою державою? Узагалі, це головне питання інтелігенції²: **Що робити**, коли зазіхають на людські права та свободу? І. Луценко вважає, що утримуватися від фізичних дій на боці суспільства, власне від силового заперечення насильства, — це поведінка щура; людина різниться від тварини тим, що цінує і боронить свободу. Іншими словами, повстання проти несправедливої влади — революційний обов'язок кожного громадянина. Хто не ризикує своїм життям під час повстання, не чинить прямого опору ворогам свободи, — той не гідний свободи. Отака сувора правда життя: раб не може бути моральним; свобода і моральність, свобода і автентичне людське буття — тотожні.

Це верх премудрощів земних:
**Лиш той життя і волі гідний,
Хто б'ється день у день за них.**
Нехай же вік і молоде й старе
Життєві блага з бою тут бере.
Коли б побачив, що стою
З народом вільним в вільному краю,
Тоді гукнув би до хвилини:
Постій, хвилино, гарна ти!³

Гете Й.В. Фауст II
(пер. Миколи Лукаша.
Курс. мій. — А.Б.)

Як відомо, героїчний, точніше героїко-романтичний, *принцип свободи* за-панував у Європі XIX століття, перетворивши століття на добу революцій. Однак чомусь забувають, що в пер. пол. XX століття тим же принципом фальшиво послуговувався тоталітаризм. Справді-бо, ми звично угрунтовуємо на *самопожертві* особисту свободу чи свободу спільноти. Змогу заради них ризикнути своїм життям і добробутом трактуємо як вищий момент людського буття.

Спроможність 1) боронити й 2) забезпечувати свободу — це **матеріальна умова** свободи. (1) У *негативному* плані свобода потребує фізичної сили

² Інтелігенція — верства освічених містян, самоідентифікація котрої породжена конфліктом слабкої буржуазії з добуржуазною, неправовою державою. Це оті інтелектуали, які — через брак потреби в них з боку нерозвинутої економіки й культури — зосереджені на «духовному» або моральному розв'язанні зазначеного конфлікту.

³ Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Goethe, Faust II, Kap. 60

заперечити свавілля, якщо свобода стикається з ним. (2) У позитивному плані свобода передбачає працю та матеріальну незалежність — у сенсі «бою за життєві блага», наявності власних джерел існування та добробуту як суспільства, так і особистості. Гете у «Фаусті», зокрема в наведених рядках, має на увазі позитивний план матеріальної умови свободи, але й дещо більше — її **суспільну умову**. Хто в XIX столітті збагнув фаустівську природу західної людини, той розглядав свободу радше в (1) *суспільно-трудоваму* аспекті, ніж у (2) *індивідуально-бойовому*.

Натомість на Заході XVII–XVIII століть обговорювали **раціональну умову** свободи. Кант, нагадаю, її трактує переважно у (3) *особистісно-ціннісному* аспекті. Цей філософ так само, як і шляхта з революціонерами, ставить свободу, честь і гідність — себто безумовні *цілі* життя (цінності) — вище за умовне щастя індивіда та навіть його самозбереження. Разом із тим свобода, основа моральної гідності, постає для Канта радше в конфлікті індивіда із самим собою, раціональної волі — з чуттєвими нахилами, ніж у соціальному конфлікті чи суспільно-трудоваї практиці. Мовляв, самопожертва заради свободи — це екстремальний спосіб утвердження своєї гідності, тобто виконання обов'язку ставитись до себе також як до *цілі*; однак жертвування собою (самовіддача) не має бути *засобом* досягнення чужого — щоразу вельми уявного — щастя або чужої свободи. Щастя і свободу не можна подарувати або гарантувати особі через певний соціальний устрій. Отож Кант не схвалює повстання супроти несправедливої влади, водночас утримується від докладного роз'яснення проблеми *зіткнення свободи з інституціалізованим, державним свавіллям*. Проте категоричний імператив таки імплікує певне бачення цієї проблеми.

Є. Бистрицький згадує категоричний імператив, «роби лише так, щоб твій вчинок міг слугувати правилом для всіх»⁴, бо, мабуть, теж думає, що на ґрунті морально-правової теорії Канта можна дати іншу — не революційно-романтичну й не опортуністичну — відповідь на питання про *свободу й моральну гідність в обставинах суспільного конфлікту із владою*. Спробуймо ж далі обміркувати головне питання інтелігенції, знов порушене І. Луценком і Є. Бистрицьким. Тут, як видно, у пригоді стануть згадані відповіді: (1) *індивідуально-бойова* —

⁴ Цей вислів близький до такої стандартної формули: «Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann» (AA IV, 436), тобто «Чини за максимою, яка водночас може зробитися загальним законом» (пер. мій. — А.Б.). Є. Бистрицькому, мабуть, ідеться про зіставлення 1) вчинку (окремий сенс дії) та 2) його загального правила (судження), тоді як Канту йдеться про інше зіставлення — 1) максими як «суб'єктивного принципу воління (des Wollens)», «суб'єктивного принципу діяння (zu handeln)» або як «практичного правила» згідно з особистим контекстом, усвідомленим і несвідомим, і 2) практичного закону як «об'єктивного принципу» (AA IV, 400, 420–421). Кант ґрунтує мораль на можливості виконання обов'язку: збігу суб'єктивного змісту вчинку (емпіричне, наявне) і об'єктивного змісту принципу вчинку (загальне, належне); проте сам же теоретичний підхід Канта виключає збіг наявного (das Seiende) і належного (das Sollen).

шляхти, романтиків і революціонерів, (2) особистісно-ціннісна — Канта і просвітників, (3) суспільно-трудова — Гете й деяких філософів ХІХ століття. Ці відповіді — найдоступніші для інтелігентської свідомості, але й досі не ув'язані в ній із (4) соціально-ціннісною відповіддю ліберального гуманізму.

* * *

Перша відповідь інтуїтивно зрозуміла. Вона містить принцип свободи, відомий уже з давніх часів. (Принцип однаковий у разі будь-якого конфлікту: міжособового, соціального, між колективами.) Тож розтлумачу спочатку модерну відповідь Канта, а потім зіставлю з першою відповіддю. Здається, стандартна формула категоричного імперативу Канта в суті своїй не відрізняється від формули Є. Бистрицького. Однак формулювання категоричного імперативу Канта значно складніше. Ось первинна формула, одна із запропонованих Кантом в «Обґрунтуванні до метафізики звичаїв» (1785): «Чини лише за такою максимою, керуючись якою ти водночас можеш воліти, щоб вона стала загальним законом»⁵ (пер. мій. — А.Б.). У ній ідеться, що я маю діяти лише згідно з таким правилом (максимою), щоб разом із тим я міг бажати мати його за правило (закон) для загалу, тобто як закон поведінки кожної людини. Проте слід зазначити, Кант далі формулює категоричний імператив без (1) *егоїстичної настанови*, наявної в первинній формулі. Ось це наступне вираження імперативу: «[Чини так], щоб воля завдяки своїй максимі могла розглядати себе водночас як законодавчу загалом»⁶ (пер. мій. — А.Б.). Тепер мова йде не про волю чи бажання еґо, а про волю загалу, тобто (2) *про ідентичність змісту бажання всіх* — загальність визначення волі — як визначення правила моральної поведінки. Одне слово, «твій вчинок маже слугувати правилом для всіх», якщо вчинок визначений не *твоїм* емпіричним бажанням щодо бажання всіх, а змістом бажання в неособистій настанові, тобто несумнівним — раціональним — бажанням усіх. Саме цей неегоїстичний сенс категоричного імперативу Кант потім закріплює у формулі, що говорить (3) *про царство цілей*: «Отож будь-яка розумна істота мусить чинити так, ніби вона завдяки своїм максимам щоразу є законодавчим членом у загальному царстві цілей»⁷ (пер. мій. — А.Б.). Мова про те, що моральність воління ґрунтується в ідентичності розуму істот, які через розум належать до інтелігібельного царства — автономії — вольових *цінностей* (цілей) і норм, а не до емпіричного царства — сили — матеріальних *благ*, інтересів і засобів їх досягнення.

⁵ «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde» (AA IV, 421).

⁶ «[Handle so], daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne» (AA IV, 434).

⁷ «Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre» (AA IV, 438).

Зауважмо, *ідентичність змісту бажання всіх* (неогоїстична настанова), *самоцільність людини* та *автономію розуму*, окреслені в категоричному імперативі, Кант роз'яснює в трьох типах висловів: (4) *про ніби закон природи* — «Чини так, ніби максима твого вчинку через твою волю має стати загальним законом природи»⁸ (пер. мій. — А.Л.), (5) *про самоціль* — «Адже всі розумні істоти підпорядковані закону, що кожна з них до самої себе й усіх інших має ставитися ніколи як лише до засобу, а щоразу також як до цілі»⁹, (6) *про автономію* — «Автономія, тобто здатність максими кожної доброї волі робити саму себе загальним законом, є власне загальний закон, якому підкоряється сама воля кожної розумної істоти, не визначаючи за своєю основою будь-який мотив та інтерес»¹⁰ (пер. мій. — А.Б.).

Отже, людина для всіх без винятку також є *самоціль*, а не лише засіб (раб), відтак учинок є моральним тоді, коли його максима (правило) визначається із *настанови кожного* як вільної людини, котра, будучи *членом універсального суспільства* (царство ідентичного розуму), встановлює завдяки *автономії розуму* (загальна спроможність керуватися лише розумом) закони (норми) для себе й водночас усіх, наче ці закони загальнозрозумілі та неодмінні так само, як закони природи або правила арифметики¹¹.

* * *

Спробуймо тепер з'ясувати, чи може категоричний імператив Канта, сформульований вище, роз'яснювати принцип свободи інакше від того, як його розуміють І. Луценко, герої, революціонери й романтики (перша відповідь).

Приклад перший. Уявімо, що добре організовані терористи захопили заручників — звичайних людей, серед яких діти, люди похилого віку, жінки й

⁸ «Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte» (AA IV, 421). В «Обґрунтуванні до метафізики звичаїв» є ще одна схожа формула: «Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können» (AA IV, 437).

⁹ «Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle» (AA IV, 433). В «Обґрунтуванні до метафізики звичаїв» є ще одна схожа формула: «Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst» (AA IV, 429).

¹⁰ «Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen» (AA IV, 444).

¹¹ Припущення Канта в тому, що він буттєву сферу суспільства, яке на ділі еволюціонує, підпорядковує сфері універсального, неісторичного розуму індивіда; водночас природну сферу людини підпорядковує сфері розуму так, що, мовляв, розум має «природний» закон самостійно керувати людиною і суспільством, тобто що добра воля справді діє в соціальній та природній реальності, не є лише розумною інтенцією поведінки.

чоловіки, що не підготовлені життям у сучасному диференційованому суспільстві до протидії озброєним бойовикам. Чи зобов'язані такі заручники чинити фізичний опір злочинцям? Здається, тут не може бути розбіжних відповідей. Якщо дотримуватись *егоїстичної настанови* категоричного імперативу в його (1) первинній стандартній формулі, на питання слід дати ствердну відповідь. Ствердною теж буде (2) героїко-романтична відповідь. Дехто вважає, що її висловлено також у (3) славнозвісних рядках Гете «Лиш той життя і волі гідний,/ Хто б'ється день у день за них».

Однак не поспішаймо з відповіддю. Як свідчать давній епос і пам'ятки літератури, у героїчну й шляхетську епохи існував *обов'язок честі*: особисто захищати свою свободу й незайманість. Цей обов'язок можуть оспівувати згадані рядки Гете, якщо, звичайно, їх вирвати з контексту трагедії «Фауст». Утім, *егоїстична настанова* честі ніколи не була беззастережною. Насправді вона трагічно суперечлива. Хоча (1) *кожний мусить*, незалежно від своєї фізичної сили, повсякчас боронити свою честь, але в будь-яку епоху легко уявити на місці заручників своїх дітей та старих батьків, тому (2) *кожний побажає*, щоб вони не ризикували своїм життям через неефективний опір і дочекалися, поки їх визволять добре підготовлені оборонці. Відмінність *шляхетської честі* від *загальнолюдської гідності* в тому, що в зіткненні з насиллям честь *втрачають* через безславне очікування порятунку і *зберігають* лише через непокору й добровільну смерть замість безчестя; натомість *гідність* — це *невідчужувана* значливість особи для всіх, починаючи від її родичів. Урешті, честь — це щось майже речовинне, залежить від певного походження та історії обертання, тоді як гідність — це поняття доби поважання невіддільних та універсальних прав людини, щось майже ідеальне як *цінність, соціальне благо*: не фізичне, але й не духовне¹².

Виходить, категоричний імператив слід розуміти і зрештою формулювати таким чином, щоб його не могла використати якась «чесна надлюдина», котра виправдовує своє панування, говорячи: пригноблюю та волюю, щоб така поведінка була правилом для всіх. У *егоїстичній настанові* гнобителя кожний має бажати дотримуватися правила «Хай усі, крім мене, будуть засобами» (Макінтайр), чи правила, яке говорить, що справедливість у тому, що панує сильніший¹³. Це *егоїстичне правило* є *принцип панування*, супротивний категоричному імперативові як *принципу свободи*.

Отже, немає логічної суперечності в тому, що кожен мусить бажати панування над слабкішими. Можна навіть стверджувати, що це — *біологічний*

¹² Про спосіб існування соціального блага як цінності див. мою статтю: [Богачов, 2014: с. 43–50].

¹³ Таку етичну позицію, яка передбачає переконання, що чуттєві нахили неодмінно панують над розумом, А. Макінтайр описує під назвою *емотивізму*, принцип якого сформульовано так: «Єдина реальність явно морального дискурсу — це намагання волі однієї особи долучити (align) ставлення, почуття, уподобання і вибір інших осіб до її власних. Інші завжди засоби, а не цілі» (пер. мій. — А.Б.) [MacIntyre, 2007: р. 24].

закон, тваринний інстинкт егоїзму. Життя людей за таким правилом іноді можна спостерігати як соціальний феномен. Однак *моральна* суперечність цього правила виявляється, якщо змінюємо настанову «я» чи особини на (моральну) настанову загалу, яка, знаємо, важить для людини на вищому рівні соціальної еволюції. Щоб пояснити, зіставимо це правило з так званим *золотим правилом етики*. Останнє відоме з епічних часів, його містять релігії, либонь, усіх аграрних імперій Старого світу. За моральною вагою це правило стоїть між біологічним законом тваринного егоїзму й моральним категоричним імперативом¹⁴, отож є принципом конвенційної етики, передбачає домовленість (метанаратив, зразки) про те, що в певному суспільстві є добрим.

Золоте правило етики говорить так: *я маю чинити тільки те, що я хотів би, щоб інші чинили щодо мене*¹⁵. Приміром, «я» сильної людини може думати, що підкорятиметься найсильнішій людині, але поки такої поряд нема, це «я» із чистим сумлінням і почуттям честі підкоряє слабкіших. Сильний індивід, звісно, не хотів би, щоб його підкорили, здатен навіть обрати чесну смерть, а не покору та острах, але він погоджується (хоче), щоб усі окремо намагались підкорити його, бо сам прагне всіх підкорити, сподіваючись на більший успіх свого наміру. Як бачимо, егоїстична, свавільна поведінка гнобителя проходить тест генералізації вчинку згідно із золотим правилом. Однак вона не відповідає категоричному імперативу, якщо його формулюємо без егоїстичної настанови, ось у такий спосіб: чини лише так, *щоб кожен волів*, щоб твій учинок слугував правилом для всіх. Ясна річ, не кожен хоче підкоряти всіх; не кожен хотів би, щоб потреба підкоряти була для всіх як неодмінний закон природи. Ба більше, кожен *моральний* індивід не хоче такого, бо вчинки згідно з тією потребою та їхні наслідки — неминуче суперечливі, позаяк кожен панувати не може: пануванню потрібні підкорені¹⁶. Моральний індивід певен, що істинне (чисте) воління *людини* — відмінне від емпіричної потреби тварини — є раціональне, несуперечливе. Існує *гуманна* потреба впливати на дії людей і наслідки тільки через надання розумних аргументів, резонів, що вільно схвалюються

¹⁴ На мій погляд, первинна стандартна формула категоричного імперативу (відповідає егоїстичній настанові) з «Обґрунтування до метафізики звичаїв» дуже близька за змістом до золотого правила. «Обґрунтування» показує, як Кант спростовує це правило, поступово уточнюючи категоричний імператив у тексті цього твору.

¹⁵ Михайло Епштейн формулює його як правило тотожності суб'єкта й об'єкта моральної дії: «ти підлягаєш як об'єктим же самим діям, які здійснюєш як суб'єкт» [Епштейн, 2004: с. 756]. Епштейн гадає, що це також основний зміст категоричного імперативу Канта [Епштейн, 2004: с. 755–756] й навзаєм пропонує «алмазне правило»: «Чини так, щоб ти сам волів стати об'єктом цього вчинку, але ніхто інший не міг стати його суб'єктом» [Епштейн, 2004: с. 759].

¹⁶ Канта цікавив тільки формальний бік учинку, розумність і загальність інтенції, а не матеріальний бік — емпіричний наслідок учинку, бо цей наслідок, мовляв, неможливо передбачити, він емпіричний, значить випадковий. Однак сам факт протилежності наслідків учинку, здійсненого за принципом панування є формальним і неодмінним.

всіма (люди як цілі для розумної, доброї волі). У такому разі (раціональні) вчинки та їхні наслідки однаково прийнятні для кожного. Гуманна потреба супротивна *брутальному* бажанню індивіда суперечити всьому, що корисне для інших, а не для нього (люди як засоби для панівної, злої волі)¹⁷. Отже, розум має воліти самого розуму (свобода як розумна необхідність) і не бажати здійснень нерозумних бажань (сваволя), бо вони неодмінно суперечитимуть іншим нерозумним бажанням.

Застосуємо категоричний імператив до нашого першого прикладу. Вочевидь, *кожна* моральна людина хотітиме, щоб заручники звільнилися за допомогою будь-яких неганебних дій, хоч би й воєнних (це правило, якого ідентично бажають усі), але *не кожна* людина хотітиме, щоб заручники самі вдавалися до визвольних дій навіть тоді, коли шанси перемогти мізерні, а загинути — великі. Жадати самодіяльності заручників може далеко не кожен, а лише той окремих, хто, скажімо, гадає, що на їхньому місці мав би реальний шанс здобути волю. Значить, хоча виправдання та підтримка антитерористичного примусу є *загальним* правилом, але в моральному плані ясно, що цей примус мають здійснювати *окремі* люди, здатні діяти ефективно. А кожний член цивільного суспільства, відповідно, мусить сприяти мірою своїх сил успіху визвольної акції.

Борець із гнобителями не має морального права вимагати від усіх без винятку співучасті у смертельному бою за свободу. Інакше він на місце їхньої *людської гідності* ставитиме поняття *честі*, отже, виправдовуватиме рабство тих, що не взяли участі в бою, а свою боротьбу за свободу перетворюватиме на боротьбу за панування. Вимагати співучасті в битві від нездатних битися — це використовувати їх у якості жертв задля дискредитації та деморалізації ворога. Цю страшну діалектику визвольних змагань добре знаємо з історії.

* * *

Розгляньмо ситуацію, коли антитерористичні загони та інститути правопорядку виявляються на ділі терористичними, коли влада утримує в заручниках громадян. Знову постає морально-правове питання: *Що робити в цих обставинах цивільному суспільству та його окремим членам? Чи може відповідь спиратися на категоричний імператив Канта?*

¹⁷ До речі, Макінтайрова критика Канта в «Після чесноти» не враховує, що в категоричному імперативі йдеться про 1) універсалізацію (стандартна ф.) та 2) самоцільність — як про дві сфери людського буття: 1) публічну та 2) приватну. Якщо метафізичний погляд на самоцільність передбачає інтенцію особи до загальної сутності людини як мети її життя, то в протестантському контексті Кантової думки самоцільність означає особисте покликання, тобто наявність Божого задуму про кожну людину як про засіб досягнення (раб Божий) особливої Божої мети. Унікальність і приватність кожного покликання виключає перетворення людини на засіб експлуатації з боку іншої людини, адже пов'язує поняття самоцільності особи з пошуком автентичності, урозуміння свого покликання та обов'язком самовдосконалення (герменевтична сутність автентичного життя індивідуальності).

Приклад другий. Візьмімо перший приклад — група людей, яких захоплено в полон — і уявімо, що захоплення відбулося на далекому незаселеному острові. На допомогу жертвам не прийде жодна зовнішня сила, вони самі — усе цивільне суспільство острова. Тоді слушною є проста думка: полонені мають організувати боротьбу за свободу так, щоб максимально використати для перемоги властивості, які кожен із них має як унікальні та потрібні в тій боротьбі. Отже, порівнювати ізольовану групу полонених із цивільним суспільством варто, якщо серед них теж є істотна *диференціація* щодо індивідуальних засобів та здібностей і водночас *консолідація* щодо цілей і цінностей. Вирішальне значення матиме організаційна (соціальна й раціональна) перевага цивільних людей над злочинцями. Інакше йтиметься про те, чи мають полонені сумарну фізичну силу, що здатна подолати гнобителів. А втім, якщо питання свободи зводиться лише до матеріальної умови — до сили й відчайдушності протиборчих сторін, то не слід очікувати якогось стабільного стану тих, що зараз «гідні свободи», позаяк випадкові фактори впливатимуть на постійну зміну панівних осіб, замість суспільства на острові житиме людська зграя.

Зрозуміло, цивільне суспільство — а значить: свобода — має певну якість, котрої бракує лише-но фізичній сукупності людей. Суспільна самостійність і самоорганізація — це якість цивілізації, що успішно протидіє зовнішнім і внутрішнім силам деструкції. Якщо *влада* — *це панування*, то її принцип протилежний свободі як принципу цивільного суспільства. У конфлікті влади й цивільного суспільства вся перевага логічно на боці останнього, адже принцип панування суперечливий (частина людей проти частини); організація панування неодмінно слабкіша від самоорганізації свободи (інтеграція всіх громадян). Отже, цивільне суспільство за способом організації істотно сильніше — як розумна сила — від панства. Між раціонально-правовою самоорганізацією суспільства (цивілізація) і владою як панством (варварство) — еволюційна відмінність.

Більшовицька Росія як хиба соціальної еволюції це добре доводить. Громадську самоорганізацію більшовики підмінили партією мафіозного типу. Спочатку вони обіцяють, що по знищенні панівної верстви імперії вся влада дістанеться союзу рад пролетарських громад, ерзацу цивільного суспільства. Однак, здійснивши «перемогу над капіталом» методами мафії, варварська організація більшовиків лише симулює інститути цивілізації та самоврядність рад. Замість вільного суспільства постає тиранія, що облудно назвалася «Радянським Союзом», прикидаючись, що є найкращим різновидом цивільного суспільства (союз рад трудівників). Отож цивільне суспільство мусить дозріти в рамках небуржуазної держави до ефективної самоорганізації, щоб перетворити себе із засобу панування на спільну ціль, а державу — на засіб вільного життя суспільства.

Державні інститути не мають злої волі, бо вони — не егоїстичний суб'єкт, тому в конфлікті з ними їх треба не ігнорувати, а перетворювати.

Урешті, згідно з категоричним імперативом Канта, добра воля і моральна гідність у тім, щоб не піддаватися впливам злої волі, своєї або чужої, — ігнорувати її попри будь-які емпіричні наслідки; разом із тим слід ставитися до суб'єкта злої волі також як *цїлі*, тобто визнавати його людську — хоча й не моральну — гідність. Інститути, натомість, не мають гідності, тобто абсолютної значливості, вони мають бути *засобом* існування людської свободи.

* * *

Два приклади, що я розглянув, стосуються захисту свободи. За допомоги їх я спробував показати неодмінні умови свободи на тлі загрози підкорення. Однак такий погляд не дає прямої теоретичної відповіді про достатні умови переходу від варварського панування до цивільного суспільства. Зрештою, головне питання інтелігенції не обмежується *теоретичним* змістом: як *узагалі* робиться еволюційний крок, що долає інститути панування? Заразом порушується конкретне питання *політико-економічного дискурсу*: що *слід* робити для цього кроку в *особливих обставинах* певного суспільства? Плюс питання *особистого покликання*: що робити *мені*, аби сприяти соціальній еволюції, не втрачаючи автентичності та моральної гідності? Як видно, головне питання в цілому стосується загальних і особливих умов удосконалення суспільства і водночас самовдосконалення, самореалізації індивіда. Сказати інакше, у змісті цього питання стикаються царини *значливості* (загальність) і *фактичності* (індивідуальність); крім того воно стосується політико-економічної царини *емпіричних особливостей*, яку розглядати тут недоречно. Отже, до вище окреслених загальних умов свободи як *досконалості людського життя* спробую додати загальну умову, яка стосується фактичного питання *процесу вдосконалення*, тобто питання свободи, у якому має вагу часове, індивідуальне, емпіричне.

Це фактичне питання іноді формулюють так: *Що робити тут і зараз* — сприяти боротьбі за соціальну справедливість чи віддати перевагу самовдосконаленню? Стверджують, що у відповідь на таке питання неможливо знайти правила для всіх та цілого життя [Рорти, 1996: с. 17–19]. Ось тому це питання традиційно формулюють ще так: *Хто винен* — у соціальній несправедливості та неавтентичності моєї особистості? Справді, *почуття провини*, докір сумління стосуються кожного вибору дії, який не виправдовується одним моральним законом для всіх; отож нам доводиться нескінченно зіставляти наявні й можливі наслідки вибору. Не породжує докорів сумління тільки раціональна обґрунтованість дій. Однак скільки ж таких дій у всьому житті? Скільки ж рішень, як учинити, ніяк не робляться раціонально! Будь-яку самовідданість громаді можна трактувати як недостатньо жертвну¹⁸.

¹⁸ Наприклад, той, хто робить унікальний внесок у розвиток цивільного суспільства, цілком природно картає себе за те, що не став у один ряд зі звичайними барикадними революціонерами.

Будь-яке здійснення свого покликання можна оцінити по-різному: як зайве відволікання від важливішої суспільної справи або як прикрий неуспіх саморозвитку через надмірну заангажованість. Не можна розумно визначити провину, вона не має *поняттєвого* змісту¹⁹. Можна лише її *пережити*: винне несправедливе суспільство, винні обставини, винен у всьому я сам тощо. Це *невичерпне* джерело інтелігентської творчості. Лише про загальні умови та причини — наприклад, злочину або суспільної дикості — кажуть однозначно й вичерпно.

Загальну умову процесу вдосконалення не можна сформулювати на підставі *індивідуального* вибору фінальної дії: або жертвую собою заради покращення суспільства, або здійснююсь як неповторна особистість без участі в суспільному житті. Самопожертва — це, як зазначалось, екстремальний випадок; такий же випадок — цілковите усамітнення. Подивімось на екстреми у світлі універсалізації вчинку як категоричної вимоги (категоричний імператив). Якщо кожен захоче жертвувати собою заради суспільства, то вільному суспільству немає задля чого існувати, — бо воно існує задля свободи як реалізації унікального покликання кожного. Якщо кожен захоче ізольованого самоздійснення, не буде вільного суспільства як принаймні соціально-трудової основи самоздійснення кожного. Сказати взагалі, не можна жертвувати собою заради іншого (пана) чи суспільства, не можна жертвувати суспільством чи іншим (рабом) заради себе (суб'єкта сваволі). У цьому аспекті самопожертва та самоізоляція неодмінно суперечливі, оскільки їхні наслідки не вдається універсалізувати в моральному правилі як розумні, хоча ці наслідки не емпіричні (які завгодно), а необхідні та однозначні. Тому слід визнати, що така самопожертва чи самоізоляція — це предмет *негативного морального правила*, тобто заборонена абсолютно: неприйнятна за жодних обставин, бо унеможлиблює самореалізацію особистості. Натомість безстрашне обстоювання суб'єктом своєї гідності має загалом непередбачувані наслідки щодо збереження самого існування суб'єкта, тому є *позитивним моральним правилом*, адже, згадаймо, тут ідеться про зовсім іншу екстремальну можливість: самопожертва заради себе як суб'єкта, що має незнищену людську гідність.

Тепер можна зрозуміти зв'язок формул *універсалізації* (стандартна формула) та *індивідуалізації* (формула про самоціль) у категоричному імперативі Канта. Цей зв'язок виявляє загальну умову процесу свободи як удосконалення. Отже, ідея людської гідності, цінності кожного передбачає *абсолютну заборону* уречевлювати (інструменталізувати) особу й водночас *абсолютне утвердження* мети людського життя як унікального самоздійснення. Це аспект індивідуалізації. В аспекті ж універсалізації ми побачили суперечливість

¹⁹ Те саме слід зазначити про щастя, протилежне провині. Якщо щастя — це почуття уявного максимуму досягнених благ, то провина, докір сумління — це почуття уявної втрати потрібних наслідків і мети вчинку, кращого від здійсненого.

фінального вибору: самопожертва на користь суспільству чи ізоляція від суспільства; а також побачили несуперечливість вибору *свободи як удосконалення водночас суспільства та своєї особистості*, адже — я намагався це довести у статті — свобода несуперечлива тільки як свобода всіх, універсальна свобода в цивільному суспільстві. Умовою вдосконалення одного є вдосконалення всіх. Тому кожен індивід мусить ставитися доброзичливо до всіх, бо загальне взаємовизнання рівності вільних особистостей — це *нематеріальний* спосіб існування людської гідності кожного як *цінності*, або як соціального блага цивілізації.

Так приходимо до розуміння зв'язку особистісно-ціннісного й *соціально-ціннісного* аспектів свободи. *Особистість* є цінність, бо за способом унікального буття відрізняється від замінного буття *речі*. Проте цінність ота вкорінена не лише в царстві цінностей та розумі, як думав Кант, вона, як з'ясовано, за способом буття є соціальною — тією мірою, якою свобода громадянина є свободою всіх членів суспільства.

Зробімо висновок. Проблема *свободи у зіткненні зі сваволею* полягає в тому, що *свобода як цінність* не існує індивідуально й матеріально. То сваволя і примус існують як (1) психофізична властивість людини й об'єктивна дійсність. Свобода, навпаки, існує також (2) раціонально та (3) соціально, позаяк *свобода особи розумно обмежена такою ж свободою всіх інших осіб*. Розумне самообмеження замість силового зіткнення означає, що свобода передбачає (3) стосунки взаємного визнання людей, котрі утверджують (2) рівні невідчужувані права, що становлять гідність людей — їхню *значливість* як самоцільних особистостей. Отже, проблема розв'язується, коли пізнаємо, що свобода стабільно долає свавілля, якщо крім (1) матеріальної умови свободи виконуються її (2) раціональна та (3) соціальна умови.

* * *

Людська гідність пов'язана не так з індивідуальною свободою, як із загальною свободою, тобто з гуманізмом. Суть *гуманізму* — це визнання свободи кожного, отже, й того, хто не в змозі фізично боронити свободу тут і тепер, навіть не в змозі відповідально користуватися свободою. Відмінність між світом рабства і світом цивілізації якраз у тому, що нормою цивілізації є гуманізм, який заперечує жорстокість щодо слабкішого, властиву тваринному світові. Гуманізм усуває потребу кожного бути брутальним — готовим до застосування сили й оборони, як завжди готова тварина.

Принцип свободи без гуманізму неодмінно обертається на принцип несвободи, як трапляється за тоталітарних режимів. Якщо гідною поваги є лише та людина, що жертвує життям заради більшого від чужого і власного життя, то цю людину неминуче інструменталізують, бо доволі легко сформулювати на свою користь те, чим є те більше, заради чого ця людина має вбивати й помирати. Наприклад, замість поняття однакового для всіх правопорядку можна як більшу «духовну цінність» пропагувати ідею вищої

спільноти, що сильніша за сусідню (нацизм) або сильніша за ворожий клас (комунізм). Гуманізм, навпаки, розглядає жертвування собою як крайність, небажану у вільному світі, однак він не може існувати як суспільний лад без розумної жертвості — виконання обов'язків — кожного щодо підтримки правового порядку й консолідації. Оце є цивілізація в нормативному сенсі, отже, сильний гуманізм.

Сильна (ліберальна) версія гуманізму означає, що свободу не слід розуміти як голу силу, — силу особисту чи силу власної спільноти. Лише однієї сили та сміливості боротися за свободу недостатньо для *позитивної*, змістової свободи. Свобода на підставі власної сили — це *негативна* свобода як заперечення свого власного рабського стану, а не рабства взагалі. Тож не забуваймо, що панування тримається саме на цій підставі. Гуманізм указує на ушкодження цієї підстави, отже, спростовує героїко-романтичне поняття свободи. Одночасно він спростовує тоталітаризм, який теж експлуатує зазначене поняття свободи, бо трактує утвердження свободи своєї спільноти (пролетаріат, нація) як силове усунення або підкорення іншої спільноти.

В умовах рабства і панування, тобто дезінтеграції суспільства, підстава свободи — не всеохопна ідея гуманізму, а окрема матеріальна сила. Однак у боротьбі сил урешті перемагає не просто сила, а сила цінностей, розумна й диференційована сила. Це гуманна еволюція. Що ж тоді робити? Еволюціонувати. Ось така відповідь на головне питання інтелігенції.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов А.* Блага цивілізації // *Філософська думка*. — 2014. — №1. — С. 43–50.
- Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 280 с.
- Эпштейн М.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.
- MacIntyre A.C.* After virtue: a study in moral theory. — 3rd ed. — University of Notre Dame, 2007. — 286 p.

Андрій Богачов — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло інтересів — філософська герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.
