

КАТЕГОРІЯ СВОБОДИ В ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

І.В. Корупятник

Звертаючись до розуміння свободи в сучасній західноєвропейській філософії, можна, на наш погляд, виокремити кілька основних рис, які виступають в тісному взаємозв'язку з основними тенденціями філософської думки досліджуваного періоду.

Перш за все, йдеться про те, що категорія свободи в філософії ХХ – поч. ХХІ ст. розглядається не в рамках однієї філософської системи (як, наприклад, у Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля та ін. філософів), а як одна з ключових проблем того чи іншого напрямку, зумовленого його вузькою спеціалізацією (на конкретному предметі дослідження та у взаємозв'язку з іншими філософськими категоріями). Тим не менш, варто зауважити, що це положення не претендує на універсальність. Наприклад, щодо екзистенціалізму, на нашу думку, ця теза має відношення з певними застереженнями. Це пов'язано з тим, що в екзистенціалізмі свобода розглядається не лише як категорія соціальної філософії, а й наділена онтологічним статусом. Зокрема, Ж.-П. Сартр наголошує, що «людина не може бути то вільною, то рабом – вона повністю і завжди вільна, або вона взагалі не існує» (цит. за: [13]). В цьому плані його трактування свободи можна порівняти із спінозівським розумінням свободи як необхідності. Як у Б. Спінози і свобода, і необхідність закладені в природі будь-якого суб'єкта (навіть Бог у нього діє в межах необхідності абсолютно вільно саме з необхідності своєї природи), так і у Ж.-П. Сартра свобода є суттю людської природи, її «необхідністю». Філософ досить послідовно відстоює позицію, що людина «приречена на свободу і не може перестати бути вільною». Неможливість не бути вільною Ж.-П. Сартр називає фактичністю

свободи, а неможливість не існувати — її випадковістю [13].

Онтологічний статус свободи Ж.-П. Сартр обґрунтовує через характеристику трьох видів буття: буття-в-собі, буття-для-себе та буття-для-інших. Важливу роль в цьому плані відіграє свідомість, яка є мірою людського буття. Так перший із зазначених видів буття — буття-в-собі — абсолютно нерухоме, непроникне для свідомості предметне буття (щось на зразок кантівської речі-в-собі). Другий із трьох видів буття — буття-для-себе — буття людської свідомості. При цьому сама свідомість у філософській концепції Ж.-П. Сартра ототожнюється з ніщо, оскільки існує лише в міру того як проявляється. Суттю ж людського буття є свобода, яка проявляється в діяльності [13]. В свою чергу Х. Арендт, розвиваючи розуміння свободи через діяльність, зазначає, що «діяти і бути вільним — одне і теж» [19, с. 153]. У зв'язку з цим саме свобода є тією субстанцією, завдяки якій ніщо може існувати на рівні предметного буття. Крім того, Ж.-П. Сартр наголошує на взаємообумовленості свободи і ситуації: «свобода є лише в ситуації, а вона існує лише завдяки свободі» (цит. за: [13]). Ситуації, з якими індивід зустрічається в реальному житті, можуть створювати перепони, які набувають суті у виборі та лише через нього. З вибором і відповідальністю за нього Ж.-П. Сартр пов'язує третій вид буття — буття-для-іншого, яке характеризується взаємовідповідальністю кожного за інших як за самого себе [13].

Сутність людини — свобода — визначається сукупністю її дій, які шляхом прояву індивідуального Я створюють одночасно образ людини, якою вона має бути, адже, «коли людина вибирає себе, вона так само вибирає всіх людей» [14]. Ж.-П. Сартр називає екзистенціалізм філософією гуманізму, оскільки один з його основних принципів передбачає, що «я можу визначати свою свободу як мету, лише в тому випадку, якщо в якості цієї мети визначу також свободу іншого» (цит. за: [14]). Тож, свобода індивіда залежить від свободи інших, так само як і остання залежить від свободи одного.

Другою характерною рисою сучасних концепцій досліджуваної категорії є, на нашу думку, продовження та певною мірою переорієнтація «класичної» суспільно-договірної теорії, відповідно до якої свобода знаходить своє конкретно-предметне втілення у системі правових норм та принципів, спрямованих регулювати існуючий соціальний устрій та забезпечувати свободу. Доречною в цьому плані є думка А. Веллмера, який стверджує, що більшість сучасних філософів розходяться у питанні, яким чином власне необхідно розглядати проблему: переважно з точки зору свободи індивіда чи з точки зору свободи колективу. На

його думку, суть протистояння між індивідуалістами та комунітарістами полягає в суперечці стосовно ролі суспільства в розвитку свободи в сучасному світі [4]. При цьому необхідно також враховувати загальну для філософії ХХ — поч. ХХІ ст. тенденцію зневіри в Розумі, якому класична філософська традиція приписувала здатність організації такої соціальної системи, яка б ґрунтувалася на принципі справедливості та забезпечувала свободу і рівність всіх громадян. Це дає нам підстави класифікувати сучасні концепції свободи за відношенням того чи іншого філософа до раціональної організації суспільно-політичного устрою.

Якщо для філософів Нового часу розум (істинне знання, наука) здатний забезпечити людині не лише владу над природою (так, Ф. Бекон проголошував, що «знання — це сила»), а й зрозуміти причини, що визначають дії суб'єкта («свобода — пізнана необхідність» у Б. Спінози), то починаючи з кінця ХІХ ст. посилюється тенденція зневіри в можливості подальшого прогресу раціонально-організованого суспільства. Зокрема, на думку Г. Маркузе, панування над природою врешті-решт призведе до панування над людиною. Адже підкорення природи шляхом механізації та технологізації, з одного боку, підвищує рівень життя, з іншого, — спричинює потрапляння індивіда у залежність до цих машин і технологій та до їх власників [8]. Це дає підстави філософу стверджувати, що сучасна наука, всупереч її безпосереднього зв'язку з прогресом людства, перетворюється на інструмент державної гегемонії. Підтримка та стимулювання виробництва новітніх технологій, покликаних служити на благо суспільства, спричинює відчуження, усвідомлення якого в умовах нової системи соціального управління фактично унеможливується [7, с. 67-73].

Тож, сучасне суспільство лише на перший погляд значно спрощує життя індивідів, збільшуючи кількість вільного часу, який, здавалося б, можна було б використати на власний розсуд, реалізувавши свою свободу. В реальності ж технологічні основи сучасного суспільства дають змогу не лише контролювати всі сфери життя індивідів, а й впливати на їх свідомість [8]. Розвиваючи цю думку, В. Франкл відмічає, що це спричинює появу екзистенційного вакууму, коли за рахунок того, що маючи в своєму доступі все необхідне для підтримки життєдіяльності відбувається зміна акцентів від засобів життя до його сенсу [15]. Проте, й сам сенс життя може бути нав'язаний ззовні, в результаті чого пригнічується людська індивідуальність, а сама людина перетворюється на аморфну масу. В такому разі свобода є лише вдовоною. Більш того, з погляду Е. Фромма, свобода в сучасному суспільстві стає

тягарем через те, що сучасна індустріальна цивілізація разом із незалежністю від природних сил та раціональністю існування ізолювала індивіда, зробила його безсилим та невпевненим у собі [16].

Що стосується розуміння свободи як дії, яка стає можливою за рахунок вибору конкретного акту, що її спричинив, то варто звернути увагу на роботи Ж.-П. Сартра, А. Камю, Х. Ортеги-і-Гассета, Г. Маркузе, з погляду яких саме вибір є одним із вирішальних факторів у визначенні свободи. Зокрема, Х. Ортега-і-Гассет наголошує на тому, що життя складається з конкретних реалізацій наших можливостей. Останні є виявом свободи, реалізованої вибором, який наявний завжди. Навіть у ситуаціях, коли, на перший погляд, існує лише одна можливість (яка, в такому разі, перетворюється у необхідність) насправді є ще одна прихована — піти від першої шляхом «виходу із світу» [9], чи запропонованої А. Камю «втечі від абсурду» [6]. З огляду на це Г. Маркузе наголошує, що значимим є не стільки варіативність вибору, скільки його реальність і сутність [8]. Схожу думку відстоює також Е. Фромм, стверджуючи, що критерієм реалізації свободи не може бути формальний акт вибору чи формальна участь індивіда у визначенні свого життя та у відносинах з іншими [16]. Тож, в «одновимірному» суспільстві широкий вибір серед запропонованих товарів і послуг не може бути свідченням свободи, оскільки ці товари і послуги покликані не лише підтримувати певні форми контролю над індивідом, а й нав'язувати йому ззовні певні потреби. За рахунок системного вторгнення технологій «одновимірного» суспільства в особистий простір індивіда його свобода зводиться нанівець [8].

Вищезазначені наслідки, на думку Г. Маркузе, свідчать про перетворення технологічної раціональності на політичну. Основним недоліком останньої є уніфікація та інструменталізація життя індивіда, що низводить його до стану речі. Фактично Г. Маркузе підводить до того, що сучасне суспільство нівелює кантівську вимогу ставитися до кожної людини як до мети, а не як до засобу, а, отже, й до знеціненості свободи.

Раби розвиненої цивілізації перетворюються на сублімованих рабів, [...], оскільки рабство визначається не мірою покірності й не рівнем складності роботи, а статусом буття як простого механізму (цит. за: [8]).

З метою подолання зазначених негативних тенденцій «одновимірного» суспільства згадувані вище філософи пропонують кілька можливих варіантів. Одним із таких, на думку Е. Фромма, є «втеча від свободи», механізм реалізації якої може бути здійснений по-різному.

Перший спосіб «втечі від свободи» відбувається шляхом злиття свого Я із зовнішньою силою, тобто через передачу своєї свободи диктатору, щоб в його особі отримати недостатньої до цього самому силу. Однак, як показала практика, цей спосіб є не дуже вдалим. Адже в тоталітарному суспільстві все: наука, економіка, мистецтво, мораль, людські взаємовідносини скеровуються однією ключовою ідеєю — реалізацією одвічної мрії людей про досконаліше і щасливіше життя та досягнення повної гармонії. Встановлюється контроль над найважливішими ресурсами суспільства (як матеріальними, так і нематеріальними), відбувається одержавлення економічної сфери життя. А економічна свобода є однією з умов збереження не лише балансу сил у суспільстві, а й інших видів свобод (політичної, особистої тощо) та справедливості. З цього приводу доречно видається точка зору Ф. фон Хайека, який у роботі «Дорога до рабства» доводить, що надмірне державне регулювання економікою може спричинити втрату свободи. Адже централізована система управління економікою, відповідно до своїх пріоритетів, визначає чого і скільки має бути вироблено та як і між ким має бути розподілено. В результаті, звуження свободи споживчого вибору зумовлює обмеження сфери індивідуальної свободи [17]. Крім того, у тоталітарному суспільстві громадяни фактично не мають політичних прав і свобод (хоча формально вони й можуть бути гарантовані) і є беззахисними перед терором системи. Індивід зневірюється у своїх силах, стає «гвинтиком» у добре налагодженому механізмі. Ключова мета тоталітаризму — створення «нової» людини, якою не потрібно навіть управляти, вона буде здатною до самоуправління, керуючись тими догмами, які на даний момент висувуються правлячою верхівкою. Поряд з цим відбувається усунення будь-якого роду опонентів, «підозрілих елементів»; право на існування має лише те і той, що і хто може бути корисним режиму та обслуговує його інтереси. Придушується прояв індивідуальності, оригінальності в судженнях; значного поширення набуває виказування, догідництво, лицемірство. Культивується прагнення не виділятися, бути як усі. Проте, з часом тоталітарний режим почне розкладатися зсередини: у суспільстві кожен грає роль цілком лояльного громадянина, проте в особистому житті проявляє недовіру та зневагу до режиму. Тож, цей механізм «втечі від свободи», на наш погляд, рано чи пізно знову приведе до того, з чим був покликаний боротися, відтак виходить не досить дієвим.

Другий механізм «втечі від свободи» полягає у «відстороненні» об'єкта. Його суть полягає у тому, щоб не дати змогу руйнівним силам існуючого суспільства знищити індивіда, він сам має їх лікві-

дувати [16]. Схожий спосіб та два різні його наслідки пропонує також А. Камю. У ранній публікації «Міф про Сізіфа» французький екзистенціаліст показує, що зневажаючи абсурдний світ, людина може отримати свободу шляхом бунту проти нього (на зразок Сізіфа, який демонстрував, що тягар від безглуздої праці, за винятком рідкісних моментів усвідомлення цього, є не такою вже й гнітючою силою) [6]. У більш пізньому творі — «Бунтівна людина» — А. Камю демонструє, що бунт, спричинений сумнівом у раціональності існуючого соціального устрою, хоча є досить дієвим способом боротьби за свободу, проте, в разі переходу хиткої грані, здатен перетворити цю свободу на тиранію [6]. Відтак, реалізація механізму «втечі від свободи» шляхом руйнування існуючого порядку може призвести до нового, можливо, ще більшого поневолення. Це, на наш погляд, свідчить про недостатню дієвість і цього способу.

Третій механізм «втечі від свободи» — вимушений конформізм, — на думку Е. Фромма, є одним із найбільш прийнятних для більшості індивідів і спостерігається зазвичай у демократичних суспільствах. Однак, займаючи пристосовницьку позицію, автоматично сприймаючи бажаний для більшості тип особистості, так званий соціальний шаблон, індивід ризикує втратити свою ідентичність [16]. Фактично, індивід перетворюється на інертну масу, яка, як відмічає Х. Ортега-і-Гассет, не здатна існувати сама по собі та за своєю суттю спроможна лише до наслідування вибраної меншості. Щоправда, це може бути передвісником тоталітаризму. Зокрема, Х. Арендт саме з наявності у суспільстві аморфних мас, очолюваних харизматичним лідером, вбачає одну з основних причин виникнення цього явища. Без лідера масам не вистачило б зовнішнього, наочного уявлення та виразу себе, і вони залишалися б аморфною спільністю, хоча, по суті, й вождь без мас — ніщо, фікція [1]. На думку іспанського філософа, людина маси не лише пишається своєю державою, а й ототожнює її з собою. Насправді ж, сучасну державу і масу поєднує лише їх безликість. Сучасна держава, користуючись новітніми технологіями, отримує майже необмежені властивості, які здатні змусити людину служити на користь державної машини. Припинення цього процесу можливо лише в тому випадку, якщо маса почне діяти самостійно. Щоправда, єдине, що вона здатна вчинити самостійно, — бунт, але, через те, що це суперечить її суті, це призведе до повстання проти самої себе [9]. Запропонований спосіб подібний до другого механізму «втечі від свободи» Е. Фромма, недоліки якого були вказані вище.

Як бачимо, запропоновані способи подолання недоліків технологізо-

ваного суспільства виявляються не дуже дієвими та здатні завести у глухий кут. Більш раціональною в цьому плані видається програма Г. Маркузе, який пропонує три заходи, що стосуються реорганізації «одномірного» суспільства у економічній, політичній та духовній сферах життя. По-перше, індивіду має бути надана економічна свобода шляхом позбавлення його необхідності боротьби за існування та відчуженої праці з метою заробітку, а не отримання задоволення. По-друге, за рахунок звільнення індивідів від політики, яку вони неспроможні контролювати. По-третє, індивіду необхідно повернути свободу думки та її індивідуальний характер, що в одномірному суспільстві поглиналися через негативний вплив ЗМІ [8].

Програма подолання недоліків «одномірного» суспільства Г. Маркузе спрямована на забезпечення гарантій базових свобод, які однією з досить впливових філософських та соціально-політичних течій ХХ ст. — лібералізмом — проголошуються недоторканими та мають бути гарантовані на державному рівні.

Зокрема, І. Берлін розробляє концепцію двох видів свободи (свободи «від» та свободи «для»), що взаємодоповнюють одна одну та унеможливають виникнення протиріч, які можуть стати загрозою як для окремого індивіда, так і для суспільства в цілому. Поняття «позитивної» свободи (свободи «для») філософ формулює як сферу особистого буття, до якої ніхто не може втручатися та дозволяє суб'єкту самореалізуватися. «Негативна» свобода (свобода «від») визначається як простір, у межах якого суб'єкту дозволено робити те, що він здатен робити, або бути тим, ким він здатен бути, не піддаючись втручанню з боку інших. При цьому І. Берлін наголошує на тому, що надання політичних прав і гарантій невтручання з боку держави людям, які напівголі, неграмотні, голодні та хворі, є цілковитим знуцанням над ними. Насправді усвідомити цінність свободи і скористатися нею можна лише за наявності належного рівня медичного обслуговування та освіти. Крім того, люди багато в чому залежать один від одного, більш того в процесі життєдіяльності неможлива реалізація будь-яких дій без того, щоб зовсім не зачіпати чужі інтереси. У зв'язку з цим, І. Берлін вживає метафоричний вираз: «свобода шуки — смерть піскаря», маючи на увазі те, що свобода одних залежить від стриманості інших [3].

Тож, однією з характерних рис лібералізму, а, на думку Л. Гобхауза, і гарантом свободи, є міра загального обмеження (у вигляді правових та моральних норм), які лише в конкретному випадку стримують індивіда чи групу людей, тим самим забезпечуючи свободу інших [12].

Серед інших особливостей сучасного лібералізму можна виокремити розуміння свободи (яка до цього сприймалася абстрактно) як необхідної основи для сукупності прав і свобод, що унеможливило їх монополізацію та виродження в привілеї [12]. Саме цей принцип є одним з основоположних для Дж. Ролза. На його думку, свобода, яка оцінюється в цілому як одна система свобод, залежить від специфіки її складових. В такому разі забезпечується можливість та одночасне забезпечення конкретних свобод [11, с. 183].

Крім вищезазначених принципів, що виступають гарантами свободи та рівності всіх людей, представники лібералізму важливу роль відводять справедливості. Зокрема, Ш. Госепат зазначає, що в ліберальній традиції свобода лише у зв'язці із справедливістю може бути вищою цінністю [5, с. 142]. В цьому плані звертає на себе увагу концепція «справедливості як чесності» Дж. Ролза. Суттєва перевага цієї концепції, на думку її автора, полягає у вимозі організації базової структури таким чином, щоб «максимізувати цінність всієї системи рівної, розподіленої між усіма свободи для найменш успішних» [11, с. 185].

Важливою умовою забезпечення рівної для усіх можливості у прагненні зайняти бажаний статус у суспільстві для Дж. Ролза є «завіса незнання». Тобто, у первісній ситуації жоден учасник суспільного договору не повинен знати свого положення у соціальній структурі. Кожен наділений лише природженим відчуттям справедливості та здатністю сформулювати концепцію блага. В момент укладення суспільного договору розподілу підлягають «первісні блага» (свобода, рівні можливості, певний рівень матеріального достатку), які забезпечують індивіду його самостійність.

Визначаючи пріоритет свободи, Дж. Ролз відмічає, що її непорушність ґрунтується на принципах, узгоджених у первинній ситуації. Один з них заснований на вимозі, щоб кожен в рівній мірі володів рівними правами та свободами. При цьому обмеження свободи може бути виправдане лише необхідністю її захисту з метою унеможливлення зазіхань на неї: «свобода може бути обмежена лише заради самої свободи». Останнє, на думку філософа, можливо лише у двох випадках. По-перше, коли менш поширена свобода має зміцнити всю систему свобод, рівнорозподілену між усіма. По-друге, у випадку, коли свобода, менша, ніж рівна, повинна бути прийнятною для громадян, які володіють меншою свободою [11, с. 223]. Важливе значення для забезпечення свободи належить правовим механізмам, які закріплюють справедливий суспільний устрій та визначають принципи обмеження несправедливості [11].

З критикою ролзівського трактування свободи виступає Ф. фон Хайек. Свою позицію він обґрунтовує тим, що ця концепція визначає свободу лише через її зв'язок із категоріями соціальної справедливості та суспільного блага, які позбавлені будь-якого змісту, а отже можуть привести до дискредитації свободи. На його думку, теорія розподільчої справедливості не має жодного відношення до результатів соціально-економічних відносин, а розмитість категорії «суспільне благо» дозволяє наповнити її будь-яким змістом, який відповідатиме інтересам правлячої верхівки [18, с. 168-170]. На основі цього Ф. фон Хайек доводить, що ця концепція втрачає сенс як тільки справедливим визначається все, що схвалено більшістю. Адже немає жодної гарантії, що згода більшості заснована на справедливості (яка є нібито внутрішньою сутністю), що з часом втрачається через свою впевненість у апіорі вірному рішенні колективу [18, с. 331].

Що стосується демократії (як форми політичного режиму, заснованої на колективному прийнятті рішень з врахуванням інтересів меншості та рівності всіх учасників цього процесу), то, згідно з Ф. фон Хайеком, вона все ж є однією з найважливіших гарантій свободи. При цьому, на думку філософа, демократія не є втіленням свободи, оскільки в умовах цього державного режиму свободою володіє та сповна може нею скористатися лише абстрактно окреслений колектив [18, с. 329]. В свою чергу держава у «відкритому» суспільстві є лише однією з необхідних організацій, спрямованих за рахунок взаємоконтрольованих гілок влади забезпечувати межі, в яких державний апарат не може обмежувати свободу індивіда [18, с. 461].

Критикуючи концепцію Дж. Ролза, Ф. фон Хайек натомість обґрунтовує історичну концепцію свободи, засновану на прецедентному праві. На його думку, сутність свободи поступово проявляється в процесі розвитку абстрактних безособових норм, які є її гарантіями. В цьому плані його концепція перекликається з концепцією З. Баумана, який також розглядає свободу як процес соціальної взаємодії. Останній наголошує на тому, що індивідуальна свобода — не раз і назавжди даний суб'єкту стан, а є комплексом взаємодіючих між собою специфічних умов, вироблених суспільством в процесі розвитку [2]. Однак, якщо, на думку З. Баумана, індивід, як і його свобода, взяті в конкретний момент часу і в певних умовах, є продуктами історії, то Х. Арендт відстоює іншу точку зору. Зокрема, вона наголошує на тому, що індивід в силу своєї природи включений в коло автоматизованих процесів, до яких відносяться природні (в які людина включена в силу своєї органічної природи) та історичні (в які людина включена через

своє безпосереднє відношення до сфери політики). Саме в останніх, а іноді і в супереч ним, людина спроможна утвердити себе як суб'єкта (зазвичай під час повстань чи революцій), адже, будучи автором історичних подій, вона здатна створювати свою власну реальність [19, с. 170-171]. Подібна точка зору висловлена також К. Поппером, на думку якого, історія не може визначати суть діяльності, навпаки, вони самі надають історії сенсу [10].

Останній, між іншим, зауважує, що критика розуму та його звинувачення в усіх соціальних проблемах представниками ірраціональних концепцій призводить до формування доктрини влади, домінування та підпорядкування. Насправді ж, помилка полягає не в інституціоналістських структурах раціонально-організованого суспільства, а в шляхах реорганізації цих структур. У зв'язку з цим, на протипагу історичистському підходу (заснованому на централізованому реформуванні всіх суспільних структур одночасно), К. Поппер пропонує принцип «соціальної інженерії». Перевага останнього полягає в тому, що він ґрунтується на поступовому здійсненні соціальних перетворень без застосування насильницьких засобів. Цей принцип характерний для суспільств «відкритого» типу [10].

«Відкрите» суспільство засноване на гуманістичній теорії соціальної справедливості, в основі якої закладені три вимоги: (1) знищення будь-яких «природних» привілеїв; (2) загальний принцип індивідуалізму; (3) визначення захисту свободи громадян як основної мети держави [10, с. 132]. Дотримання третьої вимоги передбачає певне обмеження (яке не має перевищувати того, що необхідно для дотримання рівності) свободи, за умови забезпечення іншої її частини. Недотримання цього принципу призведе до самознищення свободи, в чому полягає так званий парадокс свободи. При цьому К. Поппер наголошує, що унеможливлення свавілля держави має бути засноване на соціальному контролі за владою з боку демократичних інститутів, які залежать безпосередньо від громадян цієї держави, а не від самих інститутів (адже вони не здатні самі себе контролювати та, в разі необхідності, реформувати). Тому, на думку філософа, несправедливо звинувачувати демократію за недоліки конкретного демократичного устрою, за це мають нести відповідальність безпосередньо громадяни цієї держави [10].

Узагальнюючи, варто відмітити, по-перше, що в ряді робіт, присвячених проблемі свободи, можна знайти її розуміння як онтологічної категорії, яка, будучи невід'ємною складовою суті людського існування, водночас постає і як категорія соціальної філософії (що було про-

демонстровано на прикладі філософії Ж.-П. Сартра), в інших — увага зосереджена суто на соціальному аспекті проблеми (наприклад, у неомарксизмі, неолібералізмі тощо). По-друге, можна констатувати, що в концепціях ірраціонального спрямування спостерігається критичне ставлення до існуючої системи соціального управління, покликаної обмежувати свободу, натомість, у раціоналістичних концепціях існуючий раціонально-організований суспільний устрій, навпаки, покликаний забезпечувати однакову свободу всім суб'єктам. При цьому розподіл між концепціями досить умовний. Оскільки, як у випадку з Г. Маркузе, положення, що вказують на недосконалість існуючої системи, нездатної належним чином гарантувати свободу, можуть ґрунтуватися на зневірі в силі Розуму (ірраціональний аспект), а програма подолання цих недоліків буде цілком раціональною. В свою чергу, зауваження стосовно того, що обмеження частини свободи (яке є необхідним гарантом її забезпечення у більшості раціоналістичних концепцій) може спричинити до її повного знищення, не враховують «парадоксу свободи», відповідно до якого без певного обмеження свобода виявляється неможливою. З огляду на це, на нашу думку, саме критерії соціальної раціональності мають бути тією необхідною умовою, яка здатна забезпечити не лише можливість індивіду реалізувати свою свободу, не перешкоджаючи при цьому іншим та не зачіпаючи їх інтересів, а й унеможливить виродження індивідуальних прав та свобод у привілеї.

Література

- [1] *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. — М.: ЦентрКом, 1996.
- [2] *Бауман З.* Свобода / Пер. с англ. Г.М. Дамашевского. — М.: Новое издательство, 2006.
- [3] *Берлин И.* Философия свободы. Европа. — М.: Новое литературное издание, 2001.
- [4] *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социологос. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1991.
- [5] *Госепат Ш.* До обґрунтування соціальних прав людини // Філософія прав людини / За ред. Ш. Госепата, Г. Ломанна. — К.: Ніка-Центр, 2008. — С. 129-162.

- [6] Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М.: Издательство политической литературы, 1990.
- [7] Маркузе Г. Критическая теория общества. — М.: АСТ, Астрель, 2011.
- [8] Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. — М.: АСТ, 2003.
- [9] Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс (Сборник). — М.: АСТ, 2002.
- [10] Поннер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- [11] Ролз Дж. Теория справедливости. — М.: ЛКИ, 2010.
- [12] Руджеро Г. де. Что такое либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 220-294.
- [13] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000.
- [14] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989. — С. 319-344.
- [15] Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.
- [16] Фромм Э. Бегство от свободы. — М.: Прогресс, 1990.
- [17] Хайек Ф. Дорога к рабству. — М.: Экономика, 1992.
- [18] Хайек Ф. Право, законодательство и свобода. — М.: ИРИСЭН, Мысль, 2006.
- [19] Arendt H. What is freedom? // Arendt H. Between past freedom. Six exercises in political thought. — New York: The Viking press, 1961. — P. 143-173.

Надійшла до редакції 20 травня 2015 р.