

УДК141.7+167

СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИ

Анатолій Карась

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000
anatolijkaras@yahoo.com*

“Чини так, щоб наслідки твоєї дії узгоджувались з
продовженням автентичного людського життя”.
(Ганс Йонас. Принцип відповідальності. 1979)

Досліджено співвідношення свободи і відповідальності у контексті проблеми самоздійснення особи. Методологічним підґрунтям для запропонованих міркувань обрано дискурс “трансцендентальної семіотики” в поєднанні з ключовими концептами комунікативної філософії. Хоча людина стоїть на шляху розвитку всю свою історію, акцентуація “самоздійснення” розпочинається з доби Відродження й стосується одночасного формування секулярного суспільного простору та світоглядних ідей неповторності особи, здійснення її покликання та визнання гідності.

Орієнтація на самоздійснення є аксіологічно неоднозначною і залежить від багатьох соціальних, культурних та дискурсивно-етичних чинників, дію яких проаналізовано в тексті. Ми концептуалізуємо свободу в аспекті прагматичного розуму й дотримуємося погляду про її трансцендентально-комунікативну топіку. Це означає, що свобода може здійснюватися як відповідальність у сенсі внутрішньої потреби людини лише міжсуб’єктивно, в царині комунікативних етичних стосунків. Свобода стосується практичного розуму, інтелектуальна функція якого не редукується до суто формальних наукових знань, це розум, що виникає з “пов’язаності дискурсу і відповідальності за світ”.

Процес самоздійснення людини містить у собі суб’єктивне преображення й відбувається в єдиному процесі суспільного перетворення. Його ключовим конструктивним чинником є конгруентне збільшення міри свободи і відповідальності, а головним дієвим персонажем – становлення громадянина.

Ключові слова: свобода, відповідальність, самоздійснення, семіоз, трансцендентальна комунікативна спільнота, прагматичний розум, еволюція, покликання, гідність, визнання, автентичність, громадянин.

У сучасному неспокійному світі на порядок денний гостро поставлені питання про загрози, що виникають перед свободою людини і перспективами демократичного розвитку. Водночас із пробудженням народів до громадянських свобод і політичної демократії відбувається посилення терористичного й авторитарного наступу на людину й громадянські інституції.

Серед загроз, спричинених політичними мотивами й світоглядними та філософськими доктринами, особливу небезпеку несуть нігілістично-цинічні інтелектуальні вправи й теорії, які заступають собою можливості “автентичного розуму” з притаманним для цього поєднанням індивідуальної свободи з етикою відповідальності перед іншими.

Як і в минулому, ворожість між людьми і загрози мирному існуванню обумовлюються соціальними, культурними, релігійними й політичними чинниками, світоглядними переконаннями, теорійними утопіями й сваволею людини. Всі вони, так чи інакше, стосуються безвідповідального або спотвореного розуміння, застосування й регламентування свободи, як базової цінності людського життя. Вступивши в епоху глобального розвитку та інформаційного суспільства, розум людини зіштовхнувся з новим викликом: чи зможемо ми вижити без регламентування індивідуальної свободи? Окрім вже зазначених тривог, гострота проблеми вкрай поглиблюється ситуацією екологічної кризи. Дискусії на цю тему були, зокрема, спричинені книжкою Г. Йонаса “Принцип відповідальності” (1979) [8]. Однак відтоді їхня актуальність тільки зростає. Нові можливості сучасної людини, яка мислить себе чи винятково секулярною чи, навпаки, релігійною, – потребують оновлених підходів щодо визначення прагматичних чинників взаємозв’язку між переконливим мисленням і відповідальною поведінкою.

Провідна ідея цього тексту полягає в тому, щоб витлумачити сенсотворення відповідальної свободи як взаємопов’язаний процес конструювання *автентичної* суб’єктивностей відповідного інтелектуального, комунікативного й соціально-культурного самоконтрольованого середовища (“умвельту”¹) і самоврядної спільноти. Саме собою “налаштування на самоздійснення” не завжди веде до відповідальності. Ми висуваємо тезу, що проблема *відповідальної* свободи вирішується в аспекті можливостей такого творчого самоздійснення особи, необхідними передумовами якого є її залучення до “трансцендентальної комунікативної спільноти” з її потребами визнання гідності, як основи автентичного розуму. Застосовуючи словосполучення “автентичний розум”, хочу наголосити, що його інтелектуальний потенціал є невіддільним від етичних настанов відповідальності й належного наміру дії в громадському значенні.

1. Свобода і відповідальність із погляду трансцендентальної семіотики

Яку міру свободи здатне дозволити суспільство для індивідів, що усвідомлюють себе самобутніми, автономними й покликаними до *самоздійснення*? Пошуки відповіді ведуть до проблематизації смислів відповідальності стосовно взаємодії індивідуального та суспільного розвитку. Важливо з’ясувати взаємозв’язок між: (а) джерелами свободи та (б) чинниками її контролю (самоконтролю), або відповідальності.

У контексті рефлексій, викликаних трагедіями Другої світової війни та комуністичного тоталітаризму, Ісає Берлін написав низку проникливих текстів про свободу. Він, зокрема,

¹Термін “умвельт”, згідно зі значенням, яке в нього вкладається з погляду семіотики, стосується життєвого поєднання біологічного виду з довкіллям (реальністю), в якому цей вид перебуває, утворюючи видове життєве середовище. В українській мові для перекладу терміна “умвельт” може слугити слово “*видосвіт*” – воно цікаве додатковою конотацією в семантиці концептів “бачення”, “зору” й “виду”. У цьому тексті термін “умвельт” ми зближуємо з концептом “*дійсність*” для окреслення такого культурного середовища, яке виникає через діяльну участь людини й, водночас, диференціює його від *реальності* як такої, що існує поза нами й незалежно від нас.

обґрунтував концепцію пріоритетного значення “негативної свободи” відносно “свободи позитивної” у політичному просторі відносин людини і влади [3, с. 189]. Із досвіду життя в тоталітарному СРСР можна висувати, що зовнішнє втручання в приватну сферу є примусом над людиною, обертається драматичною регламентацією її творчих можливостей і позбавляє індивіда відповідальної свободи: утворюється ситуація уникання самостійних рішень.

Концепт “негативної свободи”, на переконання І. Берліна, стосується визнання пріоритетним принципу невтручання щодо можливостей людини діяти так, як вона хоче діяти, думати чи висловлюватись. Йдеться про забезпечення ситуації “свободи вибору”, як первинної умови життя “вільної людини” (вперше про це читаємо в Аристотеля).

Натомість “позитивна свобода”, за І. Берліном, стосується проблем контролю та спроможності діяти й може залежати від соціального становища, освітнього та культурно-світоглядного змісту та цінностей. Маємо визнати слушність застереження щодо догматичного превалювання доктрин “позитивної свободи” у політичних і соціальних відносинах, пам’ятаючи, зокрема, про руйнівний досвід втілення теорії “комуністичної свободи”. Концепт позитивної свободи проблематизує дискусії щодо змістовного й аксіологічного наповнення чинників “контролю”, “самоконтролю”, вмільості й здатності індивіда діяти в напрямку самовираження і самоздійснення. Серед значного кола авторів поширена думка, що, приймаючи концепт позитивної свободи, ризикуємо поставити “можливість людини діяти так, як вона того хоче”, тобто – “свободу вибору”, під вплив зовнішніх від свободи чинників, які будуть її обмежувати. В інших підходах йдеться про проблему дихотомії між “свободою вибору” і “культурною ідентичністю”, теоретичне вираження якої тяжіє до протилежних філософських і політичних поглядів та доктрин, зокрема, в концепціях лібералізму і комунітаризму.

Надаючи пріоритет негативній свободі в її політичному сенсі й приймаючи застереження щодо небезпеки метафізичного навантаження смислу свободи, доводиться все ж міркувати над її значенням у плані повноти людського буття. Адже феномен свободи людини не вичерпується політичними і навіть соціальними вимірами, він іманентно переплетений з еволюційним процесом та з індивідуальним і суспільним (громадським) розвитком людини. В аспекті еволюційно-семіотичного підходу до життя як такого, диференціація й виникнення біологічних істот (індивідів) пов’язана з їхнім спільним кооперованим існуванням у формі видів та із загальним процесом життєтворення. Розглядаючи проблему свободи в контексті еволюції життя, належить враховувати її сучасний стан не просто як певну темпоральну даність, але до цієї “даності” маємо залучити “спрямування” часу, який лучить нас із “вічністю”.

Досліджуючи проблему відношення свободи і відповідальності в історичному, соціальному й політичному аспектах, переконуємося, що свобода не може визначатися як *властивість* людини, дана від народження. Те ж саме маємо сказати і про відповідальність людини, якщо розглядати її на рівні приватної здатності особи до *самоконтролю*. Однак механізм відповідальності відрізняється від свободи тим, що він функціонує через культуру та прийняті в ній колективні звичаї табування і регламентації поведінки людини. Відповідальність, як належна до культурної звичаєвості, так би мовити, має апіорний *етичний* зміст, що на рівні індивідуальної поведінки людини має характер колективного впливу і примусу, властиво сковуючи творчий потенціал людини і суспільства. Примушування до норми і “належної поведінки” не стосується морального феномену, оскільки примус є

зовнішнім щодо особи і в разі непокори межує з грубим насильством над нею й тим, що ми розуміємо як свободу. За такої ситуації не доводиться говорити про самоздійснення, головним чинником якого є свобода, або вільно обрана дія.

Відтак усвідомлення свободи стосуються не тільки визначення її співвіднесення з людиною і суспільством, але й з Реальністю як такою. Смысл етично визначеної відповідальності стосується самоконтрольованої поведінки, але він також є проявом дії необхідності як онтологічної значущості буття, фіксованої у метафорах Космосу, Світового Закону, Природи, Божої провиденції. Це означає, що пошук передумов для нової “глобально-екологічної” рефлексії й відповідальної суб’єктності має виходити поза царину “безпосередньо людських відносин”, зокрема й тих, які складаються між індивідом і владою, проявом яких є регулятивний концепт негативної свободи. Обґрунтування нової етики відповідальності, як вважав Г. Йонас, “повинно мати своїм наріжним каменем метафізику, виходячи з якої тільки й можна поставити запитання, чому люди взагалі мають бути у світі?”. Відтак найбільше значущим є “імператив, який вимагає забезпечити існування людей у майбутньому” [8, с. 7].

Маючи застереження щодо метафізики загалом, оскільки її спекулятивні доктрини часто заводили на манівці, хочу погодитися з Г. Йонасом стосовно визначення методологічних передумов дослідження (“першої філософії”), які могли б бути адекватними для розв’язання окреслених проблем. Інакше, як писав К.-О. Апель, ризикуємо залишатися в помилкових переконаннях “методологічного соліпсизму”, які полягають у допущенні, що “кожен мислить особіно й кожен окремо несе відповідальність за дії, в яких він бере участь” [1, с. 47]. Цей погляд є посиленням міркувань К. Ясперса, який ще в 1930-х роках обґрунтовував “екзистенційну комунікацію”: “Філософія, яка намагається досягнути свободу і буття завдяки комунікації (на протигагу загрозі всепроникливого соліпсизму та поверховому універсалізму наявного буття), спрямована проти тенденції до самопроникнення, проти заспокоєння у сфері загальної свідомості, проти обмеженої впертості індивідуума, проти втрати буття в його традиційних формах. Ця філософія просто і щиро звертається до мене і вважає справжніми та безумовними комунікативні зв’язки” [17, с. 141].

К.-О. Апель акцентує міжсуб’єктивну основу комунікації, завдяки якій відповідальність за розв’язання конкретних проблем життя людина бере на себе не поодиноці, але “як член реальної комунікативної спільноти” і водночас “як член необмеженої ідеальної комунікативної спільноти” [1, с. 49]. У спільній для всіх царині комунікації простежується дія принципу необхідності, який є іманентним для існування природи – неживої і живої, тілесної, – та буття як такого. Доступна розумінню людини свобода завжди перебуває в певному дискурсивно-комунікативному контексті, як в обіймах “еволюційної необхідності”. Чи це означає, що саме онтологія необхідності передбачає аксіологію свободи? У будь-якому разі маємо підстави визнати “трансцендентальну семіотику” основою для належної рефлексії щодо встановлення взаємозв’язку між відповідальністю і свободою як моментами екзистенційно-комунікативного самоздійснення людини.

Наш сучасний дискурс свободи – це передусім пошук і жадання “вільного від панування суспільства”. Але як і колись, ми продовжуємо застосовувати “трансцендентні поняття” для інтерпретації свободи. “Трансцендетними є не лише онто-теологічний спосіб тлумачення світу метафізикою до Нового часу, але й саме фізичне поняття закону, та історико-філософське, соціологічне поняття суспільства без панування, “вільної від панування комунікації”, тою ж мірою” [14, с. 71]. Адже, з одного боку, свобода усвідомлюється як

факт “звільнення” від чогось такого, що чинить тиск на особу і викликає дискомфорт. З іншого боку, хоча абсолютна свобода є примарною, прагнення “бути вільним” пов’язується з таким станом розуму, в якому ми бачимо себе в “обіцяному суспільстві”, тобто – в кращому, досконалішому, з рівними можливостями для кожного, а отже, вільнішому від його наявного стану. “Обіцяне суспільство” існує віртуально в розумі як певний ідеал особистого і спільного вдосконалення, трансформації задля індивідуального і спільного добра. У цьому сенсі поняття свободи містить певний внутрішній спонукальний мотив, який обумовлює зміни і звільнення від стану наявного, задля стану *віртуального*, що існує через розум і в розумі як вдосконалення.

Гострота проблеми “самоздійснення через відповідальність” полягає в неочевидності виникнення емоційного наміру, що формується на рівні самооцінки й добровільно спонукає до *належної* дії. Проявом самооцінювання є почуття самоповаги й, відповідно, потреба визнання гідності людини. Власне, суб’єктивний модус відповідальності об’єктивується через комунікативну потребу *визнання* як такого. Тобто самооцінювання має прагматичну морально-етичну природу. Воно стосується такого безкорисливого ставлення до Іншого, в якому фіксується зацікавлення щодо *покликання* та *визнання* свободи, неповторності й таланту. Коли генерується “енергія визнання”, свобода промовляє емоціями любові й радості й сягає найвищої самооцінки.

П. Рікер наголошував, що “самооцінка є фундаментальнішою, ніж самоповага”, “самооцінка є аспектом, в якому самоповага виступає в режимі норми” [15, с. 205]. Також цілком переконливо П. Рікер обґрунтовує “примат етики над мораллю”, оскільки це дає змогу визнати пріоритетними телеологічні наміри над деонтологічними (примусовими) моментами поведінки. На цій підставі можемо диференціювати намір *обов’язку*, який має індивідуально-рефлексивний *моральний* сенс, стосовно наміру *відповідальності*, смисл якої конститується на рівні публічної комунікативної *етичності*, або звичаєвості і – ширше – комунікативної культури.

Не тільки потреба правдивості у висловлюваннях, але й прагнення *смислу* самоздійснення – стосується сенсів відповідальної свободи. Суть і вагомість смислу в тому, що він “має бути таким, щоб ним як мовно артикульованим *смыслом* можна було б поділитися з іншими” [1, с. 49]. Тобто смислові спонуки формуються на міжсуб’єктивному (інтерсуб’єктивному) рівні комунікації. К.-О. Апель вважає, що етичні передумови мислення притаманні навіть для природознавства, оскільки вони пов’язані з мовою, яка за своєю природою є *інтерсуб’єктивною* і стосується *комунікативної спільноти*. “Пошуки істини розпочинаються в інтерсуб’єктивному вимірі”. Такий підхід передбачає, що “передумовою серйозного (аргументованого) мислення мусимо визнати *етику дискурсу* чи *етику відповідальності* у сенсі *потенційно необмеженої спільноти аргументуючих, що охоплює* (існуючі поміж нами) *суперечності*” [1, с. 49]. Відтак етика відповідальності – це етика збереження “*реальної комунікативної спільноти* через *реалізацію ідеальної комунікативної спільноти*” [1, с. 51].

Важливо, як наголошує А. Єрмоленко, що “трансцендентальна семіотика, як перша філософія, прагне спростувати тотальну обумовленість нашого пізнання і моральних норм контекстами мовлення, культури та історії, висуваючи питання про граничне обґрунтування теоретичної та практичної філософії” [7, с. 22]. Трансцендентальна семіотика через концепт “ідеальної комунікативної спільноти” надає можливість максимально вписувати свободу і відповідальність в еволюційний контекст життя. Розглядаючи проблему свободи

й відповідальності, потребуємо розуміти її, по-перше, в аспекті існування життя як такого, по-друге, – усвідомлювати цінності життя не тільки як притаманні для антропогенезу, але як семіотичне відлуння всіх попередніх біологічних видів, зміна яких привела до людини.

У запиті про свободу і відповідальність криються варіативні стадії *зоосеміозу* й навіть *фітосеміозу*, якими невідступно супроводжується еволюційний процес. Трансцендентальна семіотика, крім спрямованості до майбутнього (це зовсім не лінійний прогрес), спонукає досліджувати *іманентні семіотичні засади* збереження й поширення життя. Тобто смисловий контекст еволюції має приростати осягненням його з погляду *семіозу* й біоетики.

У доповнення до прийнятого “конвенційного” розуміння комунікативної прагматики хочу наголосити, що вона стосується не стільки “чистого мислення”, або аксіологічно нейтрального розуму, як – екзистенційного обміну оцінками й емоціями (сенсами), які виконують первинну когнітивну функцію.

2. Прагматична топіка свободи та її моральний, етичний і правовий аспекти

Свобода в “чистому вигляді” – це віртуально-семіотична ідея, що покликана фіксувати трансцендентальний, позачасовий, вимір ментально-тілесної структури життя. Проте вона має реальне втілення. Одне з них відбувається в системі практичних відносин “людина – влада”, де сенс свободи визначається для нас концептом “негативної свободи”. Погоджуючись із думкою, що свобода не є властивістю людини (про це йшлося раніше), все ж треба наголосити, що вона прямо стосується саме людини. Міркування про її трансценденцію не означає винесення її джерела поза людину. Звичайно, трансцендентність свободи стосується життя як такого, еволюційний розвиток якого привів до людини. Відносно індивіда життя саме собою є знаком концептуальної трансценденції, референція якого губиться у Всесвіті. І все ж життя існує через конкретну живу істоту, через людину. Це означає, що свобода має принциповий сенс для існування Індивіда. Власне – сенс, а не властивість. Свобода перебуває “в людині” як її ментальна потенція.

Свобода – це те, що можемо назвати “ініціативою”, “початком дії”, або ж давньогрецьким “архе”, як це зауважив Аристотель, змінюючи початкове значення цього концепту. Відповідно свобода стосується індивідуалізації існування та його підтримування. Царина свободи окреслюється людським життям, тоді як у позалюдській природі панує необхідність із проявами випадковості та ймовірності, які поєднуються в контингентних формах існування. Свобода приходить у людське життя через потребу і здатність людини приймати самостійне ментальне рішення, тобто – вибирати. На такі міркування натрапляємо в Аристотеля, який до того ж наголошував, що прийняття рішення залежить від мовлення і знань.

Здатність обмірковувати, приймати рішення, обирати, за Аристотелем, належить до практичних потреб людини, найважливішою з яких є “правдиве життя”, воно ж і “добре життя”. Відтак Аристотель не ототожнює мудрість (наукове знання й осягнення розумом речей найцінніших за природою) з розсудливістю (стосується “власної користі” й користі полісу, громади). “Розсудливість пов’язана з людськими справами і з тим, про що можна приймати рішення; ми стверджуємо, що справа розсудливого – це, передусім, розумно приймати рішення, а рішення не приймають ні про ті речі, яким неможливо бути і такими, і інакшими, ні про ті, які не мають певної мети, причому ця мета суть благо, здійснене у вчинку” [2, с. 235 (6,VII,1141b,8)].

Аристотель наголошує, що “таким чином, розсудливість має справу з вчинками” [2, с. 257]. Його думка позначає те, що свобода вибору (рішення), у пов’язанні з обумовленим ним вчинком, здійснюється як чеснотливість і чеснота, має іманентний праксеологічний сенс й засвідчує “фундаментальне вкорінення наміру доброго життя” (П. Рікер).

Так, загальнокосмічна необхідність або ж платонівські Закони в царині суспільного життя перетворюються на відповідальність як етичну чесноту під впливом з’явлення *свободи*, яка може *бути* (існувати) тільки через антропологічну індивідуалізацію життя. Відтак свобода існує через ініціативу, активність людини та її відповідальність і стосується трансцендентальної прагматики, обумовленої ідеальною комунікативною спільнотою, як самим життям. Для Аристотеля такою уявною “трансцендентальною спільнотою” з максимальною мірою свободи й самоконтрольованої відповідальності був образ самоврядної “поліції”, на відміну до “реальних” демократичного, аристократичного, олігархічного, монархічного і тиранічного полісів.

Якщо поняття свободи абстрагується тільки у відношенні до того, від чого людина мислить себе вільною, тоді випливає суто негативний її смисл: “свобода не має ніякого певного, власного місця” [14, с. 73]. Винятково негативне тлумачення свободи призводить до парадоксу *топіки*: якщо ми абстрагуємо свободу на її суб’єктному рівні поза конкретним прагматичним відношенням, то свобода позбавляється місця перебування й провисає в семантичній порожнечі, втрачаючи будь-яку референцію. Однак референція свободи, навіть як віртуального феномену, все ж існує. Стосується вона передусім прагматичного стану свідомості й розуму відносно “підтримки” ним еволюційного життєвого процесу з його індивідуалізованим здійсненням. Варіанти референційного пов’язання свободи з реальністю можемо простежувати, скажімо, у феноменах тривоги і страху, які даються через наше тілесно-емоційне існування і здатні сковувати розум. Але, крім банального, приземленого відчуття страху, людині притаманне почуття благоговійного і трепетного страху перед природою, космосом, Богом. Варіант благоговійності й трепету стосується “внутрішньої” референції свободи щодо (мовчазної) відповідальності людини перед всеохопними Законами Світу.

Отже, покликаючись на М. Ріделя, можемо вважати, що прагматична референція концепту свободи “вказує на трансцендентальну топіку” [14, с. 73]. Це означає, що трансцендентальна свобода стосується міжсуб’єктивного комунікативного простору – її існування й повнота ніколи не може бути вичерпаною. На відміну від неї, політична свобода належить до реального стану й тому визначається негативно щодо втручання влади в приватне життя індивіда. Відповідно визначення Свободи має подвійну прагматичну референцію: з одного боку, йдеться про “вписування” свободи в закони еволюційного універсуму, а з іншого, – генерування семантики розуміння (усвідомлення) перешкод і загроз, які виникають перед індивідуальним розвитком. Це також вказує на те, що хоча людина не народжується ні вільною, ні самостійно відповідальною, вона покликана такою бути, щоб ставати собою. Людина має трансцендентально первинне покликання до свободи як відповідальності, проблема лише в тому, які форми відповідальності є найефективнішими для збереження життя і людини. Тому рішення Сократа, як зазначав Я. Нідельман, “підкоритися законів Держави стало важливішим, ніж врятувати своє життя. У цьому, зокрема, полягає суть заповіді “пізнай самого себе!” [12, с. 127]. Тут ми фіксуємо розгортання трансцендентальної свободи як форми осягнення універсальної сутності буття

крізь призму пробудження сумління й критичного мислення. Логіко-семіотичне відлуння цієї думки знайдемо у Ч. С. Пірса: “Той, хто не зміг би пожертвувати своєю власною душою, щоб врятувати цілий світ, з погляду спільноти є алогічним у всіх своїх висновках загалом. Так соціальний принцип є внутрішньо закоріненим у логіці” [19, с. 354]. Це також означає, що саме міра реальної свободи та її дискурсивно-комунікативна концептуалізація лежить в основі соціальної інтеграції, тоді як політична організація суспільства є похідною.

Топіка свободи, яку ми визначаємо через референцію з прагматичним розумом і трансцендентальною комунікативною спільнотою, стосується відповідального індивідуального розвитку людини, як члена суспільства. Це відповідальність перед Іншим та громадою, природою (етичні й правові норма) і перед собою (моральна рефлексія, сумління); вона розгортається в багатьох площинах культури. Найвагомішою з них є права та етична відповідальність.

Апріорними умовами для дієвої *правової* відповідальності є визнання в розумі рівності всіх людей перед спільно прийнятими законами і спільним регламентом поведінки. Це означає трансформувати статусну примусову відповідальність за принципом “васал-сюзерен” чи “підданий і володар” – у відповідальність на основі визнання права людини на свободу та визнання гідності, як ключових цінностей суспільно-політичного розвитку. Отже, йдеться про цілком прагматичне й раціональне (розумне) становлення спільного і єдиного для всіх правового поля відповідальності, його головною діючою особою стає “вільна людина”, або громадянин. Сміслові відмінності між відповідальністю “громадянина” і “підданого” стосуються конструювання різних просторів свободи, обумовлених добровільними діями чи примусовими.

Проте царина правової відповідальності залишається частково зовні регламентованою для тих осіб, які не є громадянами в конкретній державі, або чинять правопорушення. У такому разі порушники законів піддаються примусовому правовому покаранню, передбаченому духом права, як його невід’ємною складовою частиною.

Значно повнішу міру свободи особа здобуває як член громадянської *етичної* спільноти, стаючи на шлях самоконтрольованого здійснення, діючи *розважливо* (розсудливо) в аристотелевому сенсі. Це стає можливим на підставі “комунікативної раціональності”, яку генерує прагматичний і автентичний розум. У світлі такого підходу людина має чути рівноправним членом трансцендентальної комунікативної спільноти і самостійно діяти у згоді з власними *моральними* нормами, обумовлюваними ідеалами індивідуальної неповторності, покликання і визнання. Під впливом дискурсу “комунікативного порядку” особисте прагнення свободи може переходити у відповідальність на рівні справжньої, автентичної, “внутрішньої потреби”. Як зазначає М. Рідель, “відповідальність” – це комунікативне поняття, в якому перехрещуються мовні та реальні стосунки осіб. Відповідальним є кожен, хто вступає в ситуацію промови та відповіді” [14, с. 81–82].

Якщо ідеали автентичного *самоздійснення* адаптуються спільнотою як практичні потреби, то суб’єктивні само-рефлексивні (сумлінні) внутрішні моральні вимоги *об’єктивуються* як норми міжсуб’єктивної етичної комунікації. Тобто індивідуальна моральна рефлексія різних людей збігатиметься між собою в сенсах публічної поведінки й відповідальності, створюючи єдиний символічно-комунікативний *етичний* простір. Це означає трансформацію головного принципу моральної рефлексії: від “не чини іншому того, чого не бажаєш, щоб він чинив стосовно тебе”, на принцип – “стався до іншого так, як він того прагне”. Процес трансформації в царині етики відповідає процесові “суб’єктивного преображення” людини.

Властиво *громадянство* – це здійснення *етичної автентичності індивіда та ідентичності спільноти*, що трансцендує етнічні, історичні, соціальні, політичні, релігійні й культурні межі в напрямку вільного від конвенційних умовностей визнання гідності людини та відповідальності за збереження життя як такого.

3. Самоздійснення як автентичне преображення

Самоздійснення, як і самооцінка, в той чи інший спосіб, пов'язані з правдивістю, сенсом і смыслом¹. У праці “Етика автентичності” (1991 р.) Ч. Тейлор діагностував “три хвороби сучасного суспільства”: а) “втрату смислу й нівелювання моральних горизонтів”, б) “затмарення цілей перед лицем нестримного інструментального мислення”, в) “втрату свободи” [16, с. 13]. Відтоді минуло понад чверть століття, але занепокоєння тільки зросло. Особливо загрозливим є поширення нігілістичного ставлення до суспільства й людини з притаманним для нього цинізмом, навмисною брехнею і нарцисизмом.

Як зазначає Ч. Тейлор, “індивідуалізм самоздійснення” набув особливої популярності в західних суспільствах із 1960-х років і залишається панівною світоглядною тенденцією розуміння людини й дійсності. Проте з цією ж світоглядною орієнтацією пов'язана також “культуранарцисизму”, яка є проявом крайнього етичного релятивізму [16, с. 16]. Тому треба брати до уваги, що як багато речей і явищ у нашому світі розпадаються на протилежності з різним значенням, так і феноменологія самоздійснення може претендувати на визнання егоїстичної культури нарцисизму. Власне, це одна з поширених суспільних девіацій у глобалізованому світі. Критика її переважно велася представниками лівого політичного середовища, схильного, під впливом марксизму, заперечувати етичні норми, що формуються в умовах вільного ринку, та ототожнювати егоїзм з індивідуалізмом, хоча егоїстичні спонуки життя цілком притаманні для всіх культур, зокрема навіть для комуністичної Кореї з її максимальною регламентацією споживання.

Перенасичення споживацького ринку, безперечно, створює значно придатніші умови для кількісного зростання егоїстичних норм поведінки. За цих обставин жадання предметів споживання (переважно стихійне й неосмислене) стає ключовою мотивацією дії в сенсілюзії “свободи вибору”. Це ситуація аксіологічного редуccionізму, коли цінності спілкування й індивідуального росту підмінюються цінами жаданих товарів і предметів, або символами зовнішнього престижу. Культурні стосунки між людьми опосередковуються товарним емпірично-сенсорним маніфестуванням статусу і влади. Марнота споживацького самоздійснення засновується на підміні визнання гідності – визнанням відмінностей емпіричного плану, які емоційно лоскочуть самолюбство зарозумілістю, зухвальством, зверхністю й символічним домінуванням. Виникають такі реальні комунікативні середовища, для яких зовнішні предметні відмінності набувають першорядного символічного значення. Ідея свободи в такому середовищі зводиться до емпіричної “свободи вибору” заради відмінностей, які визнаються символами престижу та успіху. Очевидно, що самоздійснення в ситуації підпорядкування емпіричним сенсаціям буде зазнавати творчого й емоційного виснаження. Але воно може сприяти нарцисичному зазнайству і нетерпимості.

¹ У своїх текстах вже давніше я розмежовую сенс, як такий, що належить до тілесно-чуттєвої сфери індивідуального людського життя і культури, і смысл – який стосується рефлексивних мисленнєвих процедур і дискурсивно-комунікативних контекстів, які концептуально генеруємо і в яких перебуваємо.

Ключовою щодо смислу самоздійснення є проблема міри, стосовно якої “природа людини” або її характер, визнаються сталими, “незмінними” і водночас такими, що прагнуть до позитивних змін. Найскладнішим є питання про чинники позитивних змін в їхньому стосунку до *чуттєво-емоційної тілесності* й духу та розуму. Уявлення про природу людини корелюються з розумінням свободи й відповідальності та стосуються витлумачення ідеї *справжнього*, правдивого чи автентичного самоздійснення.

Хоча первинно ідея самоздійснення актуалізувалася в контексті філософських пошуків доби Нового часу, її когнітивні витoki сягають античної культури й виголошеного Сократом принципу “пізнай самого себе”. Щодо культури, пропоную розглядати її не як механічну сукупність цінностей чи результат людського розуму, що свідомо вибудовує інституції, але як процес, у ході якого культура і розум розвиваються одночасно. Як наголошував Ф. Гаєк, “маємо не більше підстав твердити, що мисляча людина створила свою культуру, аніж що культура створила її розум” [5, с. 359]. Тобто самоздійснення однаково стосується індивідуального розвитку і розвитку культури.

З погляду семіотики, культура – це знаково-символічний і ментально-предметний процес, що існує невід’ємно від розуму, свідомості, емоцій і тіла. Завдяки окресленій взаємозалежності, суспільне життя організовується на символічному рівні, а своєрідність соціально-культурних утворень зберігається не просто в самих по собі символах, але в чуттєво-емоційній сфері (“тілі”) народу, який органічно, від народження, вербально і несвідомо поєднаний зі своєю культурою.

Із контексту *антропологічної* парадигми логічно впливає акцентування смислу самоздійснення, пов’язаного зісеміотичною адаптацією ідеї неповторності людини та її моральної автономії. Варіативним сенсом цієї ідеїстає також егоцентрична настанова людської активності, що, на мою думку, є певним чином збіжною з орієнтирами корисливого самоздійснення. Проте антропологічний підхід не тотожний до *антропоцентричного*. В основі останнього лежить дискурсивна редукція “ідеї людини” до егоцентричних гонів. Тоді поведінка визнається детермінованою повсякденними бажаннями, які, загалом, ставлять свободу вибору в залежність від енергії жадань, генерованих емпіричною, матеріальною необхідністю. У такому підході свобода максимально релятивізується через її редукцію до свободи вибору й стає умовністю або словом, смисл якого не відповідає його трансцендентальній референції, обумовлюваній комунікативною прагматикою; свобода, фактично, анігулюється під силою спотворених детерміністичних спонук виживання.

В аспекті догматичного антропоцентризму “культура самоздійснення” загрожує поверховим релятивізмом, вона “привела багатьох людей до втрати можливості сприйняття проблем, що виходять за межі їхніх особистих інтересів”. Проте в аспекті культурної антропології ідея свободи самоздійснення промовляє “могутнім моральним ідеалом” [16, с. 16–17]. Суть цього ідеалу, зауважує Ч. Тейлор, полягає в прагненні *автентичності*, в потребі “бути чесним перед собою в специфічному сучасному розумінні цього поняття”. Його смисл стосується нашого спільного суб’єктивного прагнення до “кращого і вищого способу життя, де “кращий” і “вищий” визначається не тим, чого нам забажалося або чого ми потребуємо, а лише тим, чого ми *повинні* прагнути” [16, с. 16–17]. Тобто ідеал самоздійснення, як вже говорилося, має виразний етичний зміст. Відповідно “саморозвиток” є дечим таким, що сягає поза “замість”, стосується відкритості перед іншими і перед світом. Здійснення свободи об’єктивується прагненням діалогу як пошуку значущості й самооцінки, які не впливають

із самості людини. Це прагнення є цілком прагматичним у сенсі конструювання наміру до дії, а індивідуальний саморозвиток стосується піднесення *свідомої* поведінки, яка потребує правдивих знань про світ і самого себе, здатних освітлювати розум.

Самоздійснення індивіда – це не ізольований і не цілком стихійний процес. Він пов'язаний із розвитком людства як такого, і цей зв'язок перевершує зміст традиційного формально-еволюційного підходу й характеризується станом, що маркується концептами *автопоези¹, семіозу та емпатії*. На відміну від самовираження, як акту переважно спорадичного й варіативного, самоздійснення передбачає сталу дискурсивно-інтелектуальну (рефлексивну) турботу індивіда щодо свого місця в житті й стосується визначення сенсів, смислів і цінностей, з висоти яких належить приймати самостійні рішення, корегувати власний характер і чинити контроль індивідуальної поведінки.

Самоздійснення в аспекті автопоези можемо витлумачити як індивідуальне суб'єктивне “самоперетворення”, або “преображення”, що відбувається в єдності з реальним міжсуб'єктивним комунікативним преображенням і розуму, і емоційного сприйняття, і локальної культури. Загалом йдеться про процес конструювання біопридатного видосвіту (“умвельту”). Концепція “автопоези” полягає в розумінні того, що людська *дійсність* не дається нам раз і назавжди в якомусь “об'єктивному стані”, але конструюється семіотичною, емоційною й раціональною когнітивними системами в процесі здійснення комунікативної спільноти [11, с. 14].

Важливо наголосити, що когнітивні чинники не обмежуються свідомістю і розумом, але пов'язані з тілом та несвідомими чуттєво-емоційними процесами. Суть такого погляду випливає зі семіотичного підходу до розуміння *реальності* й визначення царини “видосвіту” стосовно місця в ній живої істоти. Наприклад, Ч. С. Пірс, критично переоцінюючи картезіанську парадигму розуму, говорив, що “самосвідомість не може бути основою нашого знання про світ”, а “в організмі відбувається дещо схоже на процес силогістичного міркування” [13, с. 51–52]. Нещодавні досягнення в ділянці когнітивних досліджень, зокрема відкриття “дзеркальних нейронів”, підтверджують семіотичні гіпотези щодо пізнавальної функції тілесності й спонукають уважніше ставитися до несвідомих когнітивних чинників у наших інтеракціях. Спільним і єдиним контекстом самоперетворення індивіда і перетворення культури є процес *антропосеміозу*. “Семіоз як вид активності виділяється тим, що включає три елементи, однак найвизначнішою його особливістю є те, що один з цих трьох елементів не потребує бути фактично існуючою річчю” [6, с. 59].

Самоперетворення (автопоеза й преображення) відбувається стільки довго в часі, скільки існує людина; згідно з ідеями антропосеміозу та автопоези, процес самоперетворення є іманентним для життя загалом. Процес індивідуального й суспільного самоздійснення, що притаманний для антропосеміозу, завдяки феномену трансцендентальної свободи, передбачає водночас із розвитком людини формування такого її “видосвіту”, який містить, зокрема, культивування ячменю, пшениці, городини, садівництва, тваринництва, освіти, економічної ефективності, технічної вмілості, інформаційної технології, гігієни, мистецтва, самоврядування, соціального ладу тощо – спільно з належними до свободи морально-етичними цінностями самоповаги і гідності.

¹ Згрєц. *автоζ* – сам, *ποισις* – створюю, продукую; означає само-створення, само-продукування, відтворення себе самим собою. У. Матурана і Ф. Варела в 1970-х рр. обґрунтували теорію, згідно з якою перетворення процесу життя та його систем в автономні єдності відбувається засобом автопоези.

4. Свобода як феномен антропосеміозу і значення культури

Дослідження останнього часу переконливо показують, що культура значно більше впливає на формування політичних і, зокрема, демократичних інститутів, аніж це вважалося ще зовсім недавно [10, с. 126]. Простір культури – це передусім простір здібностей і талантів та сфера креативності й автопоези. Там, де ця сфера занепадає, соціальне життя охоплює стагнація і розпад. Залучення людини до культури стосується нашої неусвідомленої прив'язаності до цінностей автентичного самотворення. Хоча на практиці через історичні, соціальні та інші обставини така прив'язаність може перебувати в межах консервації цінностей виживання. Виживання – це “тавтологічна” орієнтація на матеріальні цінності, тоді як самовиявлення – на “постматеріальні цінності” з високим ступенем *міжособової довіри*; вони стосуються якості життя, а не просто фізичної безпеки [10, с. 111]. Антропосеміоз – це сталий процес посилення життєвої енергії засобами організованих знакових систем, підвищення рівня соціальної ефективності й політичної синергії та вивільнення творчої (духовної) свободи людини.

Самовиявлення є ключовим моментом самоздійснення людини. Воно стосується її соціально-культурного преображення і самовизначення в розумі: *на свідомому рівні суб'єктивності й на несвідомому рівні “я-самості”*. Сократівське “пізнай самого себе” – веде до запиту про таку автентичність, конструювання якої неминує передбачає виникнення філософського розуму. Завдання такого розуму полягає в тому, щоб “привести людину до турботи за своє сумління”, адже “сумління ближче до мого “я”, ніж будь-що інше в мені” [12, с. 57]. Голос сумління стосується висвітлювання зв'язку між “я”, і “не-я”, між “я” і “ти”, це проявляється в турботі “за сумління” перед лицем Іншого. І сумління, і турбота є провідними чинниками суб'єктивного преображення через мотивацію відповідальності перед іншим. Як влучно висловлюється А. Єрмоленко, “сократівська ідея діалогу проявляється в тому, що не можна прагнути ... до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми” [7, с. 236].

Турбота, як активність самопізнавального гатунку, пов'язана з феноменом *парезії* й генеруванням знання. Парезія стосується екзистенційного поєднання поведінки, способу життя, мислення й вільного та правдивого висловлювання думки. “Говорити те, що думаєш, думати те, що говориш, поводити себе так, щоб слова не розходилися з учинками” [18].

Парезія – це автосуб'єктивізація, духовно-тілесна *вправа*, покликана з'ясувати й формувати ставлення людини до свого “я” у *свідомості* та в емоційно-рольовій *самості*, опосереднених семіотичними системами. Згідно з М. Фуко, парезія, як процес перетворення, стосується внутрішнього звільнення людини від усього, що робить її залежною й обмеженою, це “не просто щире й відкрите мовлення, але прагнення повідомляти те, що знаходимо в розумі, не зважаючи на небезпеки й умовності” [18]. Відповідно це промовляння передусім до інтелекту і розуму. Первинною умовою парезії є запит на свободу думки і переконання, адже там, де за публічно висловлену думку не загрожує покарання, вона точиться легко й проникливо.

В Античності, де вперше фіксується феномен парезії, вона здійснюється в одночасному процесі пізнання реальності й виявлення етичної позиції громадянина, вільної людини, відповідальної перед полісом, утворюваним самоконтрольованими громадянами. Це інтелектуальна мандрівка в пошуках власної автентичності. Парезія, як і автентичність, ніколи не є комфортною і не може бути конформістською. Навпаки, як зазначає Ч. Тейлор, “автентичність передбачає самотність, вона вимагає бунту проти умовностей” [16,

с. 55]. Істина цього феномену вписана серед універсальних цінностей людського життя в “Загальній декларації людини” ООН: “Кожна людина має право на свободу переконань і вільне їх висловлювання” (ст. 19).

Парезія, як феномен індивідуальний, здійснюється винятково через діалог з Іншими у спільному для всіх практичному прагненні знаходження правдивості й порозуміння. Його іманентним процедурним станом є свобода думки та її вільне висловлювання, що передбачає існування відповідної, вільної, комунікації. Так, феномени свободи і відповідальності стосуються антропогенезу, як антропосеміозу: людина розвивається як член людського роду під дедалі більшим впливом знакових систем та “уявленої (трансцендентальної) комунікативної спільноти” й відповідної реальної культури.

Висновок. Отже, звернення до “трансцендентальної семіотики” як провідного методологічного принципу та застосування концепції “ідеальної комунікативної спільноти” надає пізнавальні ресурси, що дають змогу теоретично вписуватися в еволюційний процес життя. Розглядаючи проблему свободи й відповідальності, ми потребуємо розуміти її, по-перше, в аспекті існування життя як такого, і, по-друге, усвідомлювати генеративні цінності життя не тільки як притаманні для антропогенезу, але як семіотичне відлуння існування всіх попередніх біологічних видів та універсальних закономірностей буття.

Так, феномен свободи виникає з потреб індивідуального розвитку людини. Генеалогічно свобода усвідомлюється в негативному сенсі й первинно стосується “звільнення від” “внутрішнього цензора” (*parhessia*), присутнього в емоційному стані задоволення від гордині й зневаги до іншого (*hybris*), а вторинно – звільнення від зовнішнього, політичного, втручання в індивідуальне життя. Другою смисловою стороною свободи є позитивне *самовизначення* в сенсах відповідального самоконтролю, розвитку людяності й конструювання доброзичливих суспільних цінностей, стосунків і взаємин. Свобода стосується практичного розуму, інтелектуальна функція якого не редукується до суто формальних наукових знань. Це розум, що виникає з “*пов’язаності дискурсу і відповідальності за світ*”.

Здійснюючи свободу вибору й приймаючи рішення на основі знань, сумісних з особистими переконаннями, індивід вступає у сферу *відповідальності*, характерну для громадської активності з її вимогами правди або автентичності. Автентична суб’єктивність виникає у процесі зустрічі індивіда з Іншими і стосується залучення його до “трансцендентальної комунікативної спільноти”, яка обумовлює дискурсивні особливості діалогу заради порозуміння. Найвагомішими феноменами “залучення” стають вимоги раціонального мислення, морального сумління, правової та етичної норми. На глобальному етапі гуманітарного та інформаційного розвитку до “трансцендентальної комунікативної спільноти”, крім її антропологічного виміру, належить також вимір екологічний з усіма живими істотами.

Якщо джерела свободи окреслюються потребами творчого росту індивіда, то чинники самоконтролю й відповідальності стосуються можливостей та необхідності підтримки еволюційної синергії людства.

Процес самоздійснення людини містить у собі суб’єктивне преображення й відбувається в єдиному контексті суспільного перетворення. Його ключовим конструктивним чинником є конгруентне збільшення міри свободи і відповідальності, а головним дієвим персонажем – становлення громадянина.

Ключовим конструктором у здійсненні новітньої відповідальної свободи людини є громадянська автентичність, смислові орієнтири якої перевищують над всіма закладеними в минулому межами: етнічними, соціальними, класовими, культурними, релігійними й національними. Свій смисл вона знаходить у відкритості людського буття та в його еволюційно-культурному розвитку, орієнтованому на конструктивне розкриття покликання, здібностей і талантів людини, заради примноження життєвої емпатії, радості і щастя.

Оскільки головним героєм нашого дослідження виявилася людина-громадянин, доцільно висловитися щодо суті громадянського процесу як процесу власне цивілізаційного [9, с. 60–61]. Етимологічно і сутнісно цих два процеси, громадянський і цивілізаційний, є тотожними, а поняття цивілізації в точному значенні слова характеризує винятково західноєвропейський і північноамериканський варіант здійснення людини. Всі інші варіанти організованого людського розвитку стосуються відмінностей між культурами, а не цивілізаціями.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 46–48.
2. Аристотель. Нікомахова етика / Пер. з давньогрецької В. Ставнюк. – К.: Аквілон – Плюс, 2002. – С. 235.
3. Берлін І. Дві концепції свободи // Берлін І. Чотири есе про свободу / Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 177–232.
4. Бюлер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу. – К.: Стило, 2014. – 150 с.
5. Гаск Ф. Право, законодавство і свобода. – К.: Аквілон-Прес, 2000. – 488 с.
6. Ділі Дж. Основи семіотики / Пер. з англ. та наук. ред. А. Карась. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
7. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К.: Лібра, 2010. – 416 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
9. Карась А. Громадянське суспільство як соціальна дійсність “утіленого розуму” // *Intelektualisci i mloda inteligencja budowniczym społeczeństwobywatelskich: wyzwania, dokonania, zatory, porazki* / Pod redakcją A. Goralskiego i J. Laszcyka, Warszawa, *Academia pedagogiki specjalnej*, 2015. – S. 61.
10. Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под ред. Лоуренса Харрисона і Самюэля Хангтингтона. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
11. Матурана У. Варела Франциско. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
12. Нидельман Я. Серцефілософії / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 2000. – 285 с.
13. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. – Москва: Логос, 2000. – 448 с.
14. Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 68–84.
15. Рікер П. Сам як інший / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
16. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
17. Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 132–149.

18. Foucault, Michel. "The Practice of Parrhesia." In *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia (six lectures)*, TheUniversityofCaliforniaatBerkeley, editedby Joseph Pearson. DigitalArchive: Foucault.info, 1999 // <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html>1999.
19. PeirceCh. S. *CollectedPapers*. –Vol. I-VI, ed. ByCh. HartshorneandPaulWeiss, 1931–35, 1960.

FREEDOM AND RESPONSIBILITY AS A PROBLEM OF PERSON' SELF-REALIZATION

AnatoliyKaras

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
anatolijkaras@yahoo.com*

This paper examines the correlation of freedom and responsibility in the context of an individual self-realization. The discourse of transcendental semiotics in conjunction with the principles of communicative philosophy we have chosen as the methodological basis for the proposed reasoning.

Although a person stands in the way of development throughout the history, accentuation of "self-realization" begins with the Renaissance and concerns the formation of a secular public space and philosophical ideas of uniqueness a person with his or her vocation and recognition of dignity.

Focusing on self-realization is an ambiguous axiological and depends on many social, cultural and ethical discourse factors whose impact is analyzed in the text.

We conceptualize freedom in the aspect of pragmatic mind and adhere to the view that it has transcendental communicative topic. This means that freedom may be carried out as a responsibility in terms of internal human needs only inter-subjective, in the realm of communicative ethical relationships. As for freedom of Practical Reason, his intellectual function cannot be reduced to a purely formal scientific knowledge; it is the reason that arises from the "discourse of connectedness and responsibility for the world".

The process of self-realization of person involves a subjective transfiguration that occurs in one process of social transformation. His key design factor is congruent with increasing degrees of freedom and responsibility, and the main character is effective establishment of citizens.

Genealogically freedom is realized in a negative sense, and initially it is perceived as release of ("freedom from") "inner censor" (parrhesia), which is present in the emotional state as a pleasure of arrogance and disdain for another (hybris), and secondarily – as "liberation from" ("freedom from") the external political interference in personal life. Thus, the phenomenon of freedom arises from the needs of individual human development.

Another semantic side of freedom has positive self-determination in the sense of responsible self-control, designing development of humanity and benevolent social values, interactions and relationships. If the source of freedom outlines the needs of individual creative growth, the factors of self-control and responsibility related opportunities and the need to support evolutionary synergy of humanity.

Keywords: freedom, responsibility, self-realization, semiozys, transcendental communicative community, pragmatic reason, evolution, vocation, dignity, recognition, authenticity, citizen.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016