Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2013. Випуск 4. С. 15–25
Visnuk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies. Issue 4. P. 15–25

УДК: 32.019.51.930

ДИСКУРС СВОБОДИ В КЛАСИЧНОМУ ЛІБЕРАЛІЗМІ ТА НЕОЛІБЕРАЛІЗМІ

Валерій Денисенко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки,
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна,
e-mail:denyvale@gmail.com

Досліджено зміст, особливості вияву та механізми формування політичних вимірів свободи в умовах становлення демократичних засад влади. Проаналізовано динаміку соціального чинника, в контексті ціннісних означень людського життя,первинною ознакою яких стає свобода.

Ключові слова: свобода, політичні свободи, лібералізм, ранньобуржуазний лібералізм, неолібералізм.

Осмислення форм і способів трансформації наукових концептів класично-ліберального і неоліберального ґатунків може здійснюватися з огляду різних системовизначальних основ. Але, попри всю значущість інших (справедливість, рівність, воля, тощо), категорія “свободи”, на нашу думку, є визначальною, оскільки вона поєднує антропологічні, соціальні, інституційні й абстрактно універсальні основи людського буття, в тому числі і його політичної складової. Отже, науково обґрунтовуючи внутрішню поєднуваність і трансформацію класично ліберальних та неоліберальних теорій політики, висхідною категорією їхнього синтезу – відмінності ми вважаємо поняття “свобода”.

Ліберальне розуміння свободи, що актуалізується як одна із можливих спроб розв’язання «парадоксу свободи» К. Поппера («необмежена свобода призводить до своєї протилежності, оскільки без захисту та обмеження з боку закону свобода необхідно зумовлює тиранію сильних над слабкими»), зосереджується на подоланні абсолютистської дихотомії закону і, власне, свободи [7]. Тут відмінність від абсолютистського розуміння полягає у самому значенні закону, як чинника, головна роль, котрого полягає у сприянні такому соціальному станові, де першочергово визнається значущість незалежності від чиєїсь суб’єктивної волі. Це приводить нас до розуміння закону не як протилежності свободи, а як необхідної умови тієї ж таки свободи, і, окрім того, він не обмежує та знищує свободу, а зберігає та розширює її. У цьому випадку залежність від закону приставляється залежності від чужої суб’єктивної волі, а отже,суттєвому розмежуванню примусу, що сприяє і примусу, який руйнує індивідуальні можливості свободи.

Закон, узалежнюючи особу від своєї волі, вивільнює її з-під воль інших соціальних істот. У такому випадку зазначимо, що між ліберальним і абсолютистським поняттями існують відносини діалектичного зняття, себто, коли у заперечуваному заперечене не знищується, а навпаки, воно в нього міститься як

© Денисенко В., 2014

побічний момент. Отже, свобода в ліберальному розумінні має два моменти: головний – ступінь незалежності від чужих воль; побічний – об'єм того, що не заборонено законом і до чого закон не зобов'язує. Кожен закон, який вводить нові обмеження, зменшує побічну міру свободи. Однак тоді, коли це зменшення спричиняє збільшення головної міри свободи, то загалом свободи стає більше. У протилежному випадку свободи стає менше, а сам закон перетворюється зі закону на волю.

Ліберальна ідея постає, власне, не з першості закону, а з першості свободи, тому ми не обмежуємо свободу заради торжества закону, навпаки, вводимо цей закон лише заради розширення свободи. Або, за Дж. Локком, «ціллю закону є не знищення та обмеження, а збереження та розширення свободи» [3, с.54]. З цього логічно випливає потреба в обмеженні дій влади, задля попередження беззаконності й свавільного використання влади. Оригінальність концепції вченого в тому, що висловлювання на кшталт: «Свобода людей, які мають над собою уряд, полягає в тому, щоб жити за постійними правилами, загальними для всіх у цьому суспільстві й установленими законодавчою владою в ньому створеною; це – свобода чинити за власною волею у всіх діях, коли це не заборонено правилами, і не підкорятися непостійній, непевній, невідомій деспотичній волі іншої людини…» [3, с.142], – виводять його на думку, що всякий закон у суспільстві, яке визнає вищою цінністю свободу, може позбавляти підданих певної частки їхньої свободи (це насамперед стосується побічної міри) лише за умови, коли таке позбавлення сприяє розширенню основних свобод. Отже, у Локка мета існування закону навіть не стільки збереження, скільки розширення свободи, адже, застосовуючи кожного разу нові обмеження задля збереження свободи, ми у такий спосіб нічого іншого, крім збереження, не отримуємо, натомість поле наших свобод продовжує зменшуватися. Однак постає закономірне питання. Коли призначення закону – збільшувати основну міру свободи через зменшення побічної, тоді як визначається ця побіжність? Чи можемо ми з точністю сказати, що одні свободи є побічні й можуть бути знехтуваними, а інші – основній підлягають збереженню?

Хоча, попри всі недоліки цього підходу, «принцип свободи» Локка видається нам прогресивнішим, а ніж, скажімо, позиція Дж. Ст. Мілля. Якщо перша концепція будується термінами незалежності й свободи, то друга – термінами зла та шкоди. В іншому розумінні принцип Мілля випливає із корисності, нехай навіть її розуміти у найширшому значенні. Існування влади взагалі мислитель виправдовує лише тим, що вона є інстанцією, яка слугує попередженням завдання шкоди однією людиною іншій. Лише тоді, коли поведінка людини загрожує нанесенням шкоди іншим людям, держава або суспільство мають право втручатися у свободу дій людини та примусово утримувати її від цих дій. У всьому іншому (в тому, що стосується самої людини, її фізичного чи морального блага) незалежність людини абсолютна. При чому, Мілль застосовує свій принцип не лише до держави, а й до суспільства. «Обмеження влади уряду не втрачає значення й тоді, коли носії влади підпорядковані суспільству (тобто сильнішій його частині)…Проте мислячі люди зрозуміли, що суспільство само собою тиранія, тиранія колективу над окремими особистостями, і можливість пригнічувати не обмежується діями чиновників…Законів проти тиранії чиновників недостатньо; потрібний захист від тиранії домінуючих думок і почуттів, від стремління суспільства нав'язати свої ідеї як правила поведінки» [5].

У цьому моменті яскраво простежуємо «захисний» характер принципу Мілля. Він намагається провести кордон, який влада (і не лише вона) ні за жодних обставин не має права переступати, натомість принцип Локка не лише «захисний», а й «наступальний», – не лише обмежує, а й вимагає від влади законів, для того, аби свободи ставало все більше: влада повинна обмежувати волю підданих, коли це обмеження збільшує незалежність від чужих воль.

«Ліберальна ідеологія – і в минулому, і сьогодні – не єдина у своєму розумінні свободи, – зазначає В. Вольнов – загалом це розуміння залишається негативним (навіть тоді, коли містить такі позитивні моменти, як самореалізацію та самоідентифікацію), проте або за Гоббсом, або за Локком, або за Гоббсом і Локком одночасно (в останньому випадку відсутність закону і незалежність беруться як однорівневі виміри свободи). Однак, якщо не за Локком, то ліберальне розуміння змушене подолати головний недолік абсолютистського – сумісність з абсолютизмом – і робить це за допомогою свободи Мілля або схожого йому. І зрозуміло чому: тому, що саме абсолютистське розуміння жодного принципу свободи не містить. Проте введення не випливаючого з самої свободи принципу означає, що сама ліберальна ідеологія залишає свої межі та звертається за допомогою до іншої ідеології, в якій шукає і в якої переймає ідеї, котрі можуть захистити її головну та неперехідну цінність – свободу» [1].

Генеологія лібералізму знає безліч спроб подолання непевних його моментів. До найпрогресивніших тут належить принцип І. Канта, який полягає у тому, щоб поєднати свободу кожного зі свободою всіх інших. Цей принцип також не боїться та вимагає закону в ім'я свободи, також зберігає, подібно до принципу Локка, ліберальну ідеологію автономною, але вже долає основний згадуваний нами недолік принципу Локка. Себто Кант не розглядає основну та побічну міру свободи, не потребує зменшення однієї заради збільшення іншої, а лише наголошує на обмеженні свободи взагалі, допоки ця свобода відкидає свободу інших. Така вимога сумісності об'єктивно детермінує градацію свободи на сумісну та несумісну зі свободою інших, та домагається, щоб закон змусив кожного відмовитись від несумісної частки своєї свободи.

Проте мислима категоріями «залежності» свобода в Канта принципово різниться від свободи Локка, яка полягає у тому, що незалежність тут стоїть не над, а на одному рівні з відсутністю закону – вона не головна, а однопорядкова умова свободи. Унаслідок принцип Канта відноситься до незалежності інакше, ніж принцип Локка. Він потребує «зовнішнього» підходу до незалежності, оскільки вбачає у законі не меншу загрозу свободі, ніж в залежності.

Що ж дає ліберальне розуміння для нашого визначення свободи як феномену? І вже тут варто звернутися до поглядів на співвідношення двох категорій – "свобода" та "справедливість". Здавалося, що тривалий час ці два поняття були принципово не сумісні в теорії лібералізму, що так боялася тої заміни, яку ми бачимо у комунізмі, коли формальна рівність трансформується у рівність змістовну. Тут реальне зрушення бачиться тоді, коли ми таку заміну не пов'язуємо із принципом «від кожного за можливостями, кожному за потребами», а коли ми вносимо у наш дискурс свободи категорію «рівності реальних можливостей», що стає реальним в умовах синтетичного підходу. Адже, чи можна говорити про свободу заможної людини, яка здатна повністю реалізувати свої можливості, порівнюючи її зі свободою бідняка,

коли його буттю-собою не сприяють усі ті загальноприйняті формальності свободи? Де справедливість, якщо один може користуватися своїм правом, а інший ні? У цьому й полягає несумісність поняття свободи та справедливості, яке ми намагатимемось подолати у рамках феноменологічного підходу.

В розумінні Платона справедливо те, що ми раніше означили самореалізацією особи, – здатністю займати ту нішу у суспільстві, яка найбільше відповідає здібностям, а отже, і виконувати ті функції, котрі повністю сприяють самості [6]. Однак застосовувати цей принцип так, як його використовував Платон, тобто у поєднанні із можливістю «за мене визначення» з боку філософів-правителів, є не надто доречно. Але якщо звернути увагу на можливість екстраполяції його у поле синтетичного розуміння, недолік цього вирішення знімається. Тут ми залишаємо тільки конструювання умов, котрі слугують реалізації самості, проте вже, власне, той зміст, який її складає, залишається у полі індивідуального вибору кожної окремої людини.

Отже, реальну сумісність свободи та справедливості варто розглядати тоді, коли під справедливістю розуміють такий стан, в якому особа цілком може реалізувати себе. Соціальний стан, у якому економічні, культурні, етичні й інші складові цілком сприяють можливості введення в індивідуальне життя формальних характеристик свободи. Адже тоді, коли ми вже й визначили свободу як можливість-буття-самим-собою, що містить воління-буття-самим-собою та бажання-буття-самим-собою, то видається закономірним, називати стан такого буття станом справедливим. Звісно, цей момент упускає негативне розуміння, що і змушує його вводити одне поняття з поля, де присутнє інше, але таке виключення є не доречним, принаймні, на сьогоднішньому етапі дискурсу свободи.

Інший видатний теоретик ліберальної справедливості Дж. Роулз зосереджує увагу, як він сам зазначає, на дослідженні структури суспільства, виводячи принцип справедливості з принципу розподілу благ. Усякий справедливий суспільний устрій тут ґрунтується на двох принципах. Перший з них гласить: «Кожна особа має рівне право на цілковито адекватний план основних свобод, який є сумісним із подібною схемою свобод для всіх» (тут явно простежується Кант зі своєю «сумісністю»). Натомість другий зазначає: що «Соціальні й економічні нерівності мають задовольняти дві умови. Умова перша: вони повинні бути закріплені за посадами й постами, відкритими для всіх умов справедливої рівності можливостей. Умова друга: вони мають приносити щонайбільшу користь менш привілейованим членам суспільства» [9, с. 280]. Така конструкція, яка основу розподілу вбачає у покращенні умов найнезабезпеченіших, видається, на перший погляд, абсолютно справедливою. Проте, коли не брати до уваги той момент, що Роулз розуміє справедливість вище ніж свободу, зводячи останню до певного критерію, який існує в ім'я тої таки справедливості, що вже само собою висуває питання про ліберальність концепції, зауважимо, що тут не йдеться про істину справедливість. Роулз заперечує всілякі тлумачення справедливості, в яких розподіл благ відповідає бажанням або потребам людей (назвемо таке тлумачення «якісним»). Він стверджує також: якісні тлумачення призводять в кінцевому підсумку до класичного утилітарного розуміння справедливості. Однак коли ми кажемо, що в наслідок пропонованого Роулзом соціального розподілу становище біднішого В покращилось, він усе-таки має реальні підстави для скарг на те що, це от саме його покращене становище все ще не тотожне

становищу заможнішого А. Тоді, власне, де тут справедливість? Чи не доцільніше тоді говорити не про справедливість, а про найменшу несправедливість?

Власне, у межах того ж таки негативного підходу до свободи, який притаманний концепції Роулза, інакше бачення справедливості виникнути і не могло, але сам факт такого ставлення наштовхує на думку продовжувати процес інтеграції лібералізму із альтернативними соціальними концепціями.

Загалом Роулз трактує свободу в дусі Локка та Канта. «Оскільки основні свободи неминуче знаходяться одна з одною в конфлікті, він зазначає, що інституційні правила, що визначають ці свободи, мають бути підігнані так, аби вписуватись у когерентний план свобод. Пріоритет свободи імплікує на практиці, що така чи така основна свобода може бути обмежена чи заперечена лише задля котроїсь іншої чи кількох інших основних свобод, але ніколи, як я вже сказав, заради міркувань громадянського блага чи перфекціоністських цінностей» [9, с.284]. Тут основний та побічний міри свободи в Локка змінює «центральний діапазон застосування» головних свобод, який, відповідно до першого принципу справедливості, повинен виконуватися як основний критерій цієї справедливості. Проте, парадоксально, зокрема з розглянутих поглядів на справедливість, що такого лише «центрального діапазону застосування» [9, с.285] достатньо для існування тієї ж справедливості.

Вводячи категорію «центрального діапазону основних свобод», Дж. Роулз у такий спосіб заперечує всіляке обмеження цих свобод у певних конкретних умовах заради якоїсь визначеної цілі, нехай навіть така ціль визнається справедливою. Водночас, він не визнає необхідності їхнього збільшення (основних свобод), чим протиставляє свою позицію позиції Локка. «Хоча би, коли ми збільшили список основних свобод, ми ризикуємо при цьому ослабити захист найсуттєвіших із них і знов створити в рамках плану свобод непевні й некеровані балансуючі потреби, що їх ми сподівалися позбутися доладно описаним поняття пріоритету» [9, с.285]. Отже, цей мінімалізм Роулза у визначенні основних свобод, що є класичним у межах негативного розуміння, призводить до констатації лише тих свобод, які об'єктивно пов'язані із другим принципом справедливості. Це дає змогу константувати певну позицію, яка передбачає принцип рівності стосовно потреб, що він займає.

Ще одна цікава річ, яка проглядається у такій концепції, та яка, як нам видається, сприяє її означенню з боку соціокультурних та окремо суспільних інституційних чинників, це поняття «розсудково сприятливих умов». На думку Роулза, можливість пріоритету основних свобод можлива лише в певних таких умовах, і, відповідно, не кожне суспільство може цими умовами означуватися. «Однак для наших теперішніх цілей я припускаю: він вимагається [пріоритет свободи] за того, що я би назвав «розсудково сприятливими умовами», себто за таких соціальних обставин, які, за умов існування політичної волі, дозволяють дієве запровадження та повне здійснення цих свобод» [9, с.285]. Для виокремлення специфічних форм свободи у різних суспільствах вчений вводить поняття «альтернативного списку основних свобод», що все-таки не є позбавлений «центрального діапазону», звісно, коли таке суспільство претендує на статус справедливого.

Але повернемося до специфіки роулзівської справедливості та її виявленні в розумінні свободи. Сучасний дослідник А. Макінтайр у своїй праці «Після

доброчинності» порівнює концепції справедливості Дж. Роулза та Р. Нозіка, власне, саме у контексті нашого якісного розуміння свободи.

Аналізуючи ліберальне визначення першості свободи, А. Макінтайр зауважує, що «погодження стосовно того, якими повинні бути відповідні правила, завжди має передувати погодженню стосовно природи та складу конкретних доброчинностей» [4, с.330]. Однак проблема в тому, як говорить дослідник, що таке погодження стосовно правил є чимось таким, чого наша індивідуалістична культура не може гарантувати. Тому й виникає почуття несправедливості, яке є необхідною ознакою певних суспільних груп у вільному суспільстві, де існують формальні можливості, але відсутня уніфікована система поглядів на те, що є справедливість. Від того і найменш захищений об'єкт відчуватиме несправедливість навіть за умов роулзівського справедливого розподілу, адже, як згадувалось, все одно його позиція гірша від позиції іншого.

Дослідник пропонує нам розглянути ситуацію, де два суб'єкти А і Б – учасники соціального дискурсу справедливості, за відсутності етичної погоджуваності щодо якісних умов, об'єктивно відстоюватимуть свої позиції й обиратимуть відповідні їхньому соціальному статусу проекти цієї самої справедливості. Так, А будучи у ролі представника третього класу, який все життя працював і тяжко заробив на ту власність що він має, об'єктивно протестуватиме проти підвищення податків. Адже такий захід, до якого вдається уряд в ім'я роулзівського справедливого розподілу, не буде вмотивований в розумінні цього А, за умови коли він погіршує його кінцеві умови. Натомість Б, який може бути представником однієї зі свобідних професій, або соціальним працівником чи людиною, що отримала спадок, є надзвичайно збентежена тим рівнем нерівності в розподілі багатства прибутку та можливостей. Він розглядає цю нерівність як несправедливу та вважає, що вона постійно породжує несправедливість. «Окрім того, – констатує Макінтайр, – він вірить, що будь-яка нерівність потребує виправдання, і єдине можливе виправдання нерівності полягає у тому, що нерівність покращує умови бідних, наприклад,унаслідок, економічного зростання. Він доходить висновку, що у теперішніх умовах перерозподільне оподаткування, яке дозволяє фінансувати соціальні проекти та соціальну службу, є саме тим, чого потребує справедливість» [4, с.331].

Можливим є існування умов, за котрих позиції А і Б не мали б суперечностей на рівні політичного конфлікту. Однак, тоді коли існує економічна ситуація взаємовиключення й індивідуальні потреби визнаються першими стосовно принципів суспільної моралі, протиставлення позицій таких індивідів є беззаперечним. А. Макінтайр доводить що, власне, концепція Дж. Роулза відображає позицію Б, а концепція Р. Нозіка – позицію А: «Концепція справедливості Роберта Нозіка є в значному ступені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції А, а концепція справедливості Джона Роулза – у тому ж ступені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції Б» [4, с.333].

Далі в процесі характеристики роулзівської теорії зазначається: принципи справедливості, котрі розробляє Роулз, – такі принципи, які були б вибрані раціональним суб'єктом, що перебуває за «завісою невідання» (або «покровом невідання»), коли суб'єкт не знає, яке місце у суспільстві він займає, до якого класу належить та який статус має, якою є його концепція справедливості та в яких

економічних, культурних та інших умовах він існує. Саме тому раціональний суб'єкт за таких умов необхідно зважатиме на значення основних двох принципів, пропонованих Роулзом. Натомість Нозік стверджує, «коли б світ був повністю справедливим», єдині люди, наділені правом мати будь-що, тобто використовувати це, як вони і тільки вони бажають, були б ті люди, котрі справедливо заволоділи тим, що мають унаслідок певного справедливого акту передання від когось ще, або внаслідок певного висхідного акту придбання і под. Як зазначає сам Нозік, «повний принцип розподільчої справедливості означав би просто те, що розподіл є справедливим, коли хто-небудь має право на володіння, яке має місце в процесі розподілу» [4, с.336].

Отож, можна стверджувати: Роулз додержується позиції, що становить принцип рівності відносно потреб. Його концепція найменш заможного прошарку суспільства – концепція тих, чиї потреби найзмістовніші стосовно прибутку, багатства та інших благ. Р. Нозік дотримується погляду, який представляє принцип рівності по відношенню до прав на володіння. «Для Роулза та обставина, як найбільш потребуючі стають такими, неважлива; справедливість здійснюється в структурах розподілу, для котрих минуле не суттєво. Для Нозіка єдине свідчення законності володіння існує в минулому; сьогоднішні структури розподілу самі собою не мають прямого відношення до справедливості (хоча і мають відношення до доброти та щедрості)» [4, с.338].

Далі А. Макінтайр дорікає обом авторам концепцій справедливості, що вони у них не містять жодного звернення до заслуги, про які ми згадували під час посилання на теорію комунізму. Насправді кожного разу, коли ми розглядаємо поняття соціальної справедливості, як А і Б будуть співвідносити ті або інші розподільчі соціальні норми, якщо вони безпосередньо впливають на їхню позицію, з поняття заслуг, аргументуючи несправедливість такого розподілу якістю або кількістю своєї праці, внеском у загальносуспільний розвиток, тощо. Ні концепція Роулза, ні концепція Нозіка не дозволяють заслугам посісти центральне місце в дискурсі справедливості. На думку Роулза, об'єктивно справедливість пов'язана із заслугами, але аргументує, по-перше, що ми не знаємо, чого заслуговує людина доти, доки ми не сформували правил справедливості; по-друге, коли ми сформулювали правила справедливості, то виявляється, йдеться не про заслуги, а про допустимі очікування. Р. Нозік менше надає уваги цьому явищу, оскільки його схема засновується радше на правах які не залишають місця заслугам.

Проте, зауважимо: поняття заслуг, власне доречне лише у соціальних групах, усі учасники яких мають більш-менш спільне уявлення про благо. Тому фрагментованість суспільства призводить до боротьби інтересів в умовах неуніфікованої системи цінностей, коли справедливість можлива, за П. Рікером, лише у межах «процедурного підходу» [8, с.74], який пропонує Роулз. Знов ж таки, повертаючись до сказаного, що з позиції феноменологічного підходу, така «процедурна» справедливість є радше найменшою несправедливістю, ніж справедливістю як такою. Тому, як нам видається, рішення таких проблем треба шукати з позицій якісного, телеологічного підходу, за умов коли цей підхід виходить за межі утилітаризму, комунізму та інших подібних соціальних доктрин, і першочерговою визнається ціль людської самореалізації. Як справедливо зазначає А. Макінтайр, «потрібно відстояти, наскільки це можливо у сучасній державі,

верховенство закону, потрібно знищити несправедливість і невиправдане страждання, потрібно виявляти доброту та захищати свободу, і все це ймовірно інколи зробити такими способами, котрі можливі тільки через використання урядових інститутів. Проте кожна конкретна задача, кожна конкретна відповідальність повинна бути оцінена виходячи із її власних переваг. Сучасна систематична політика, будь то ліберальна, консервативна, радикальна або соціалістична, повинна бути просто заперечена з точки зору, яка зобов'язана істинній приналежності до традиції доброчинностей, тому, що сучасна політика сама виражає в своїх інституційних формах систематичне заперечення цієї традиції» [4, с.345]. Тобто тут йдеться про те, що П. Рікер називає «фундаментальним поняттям справедливості» [8, с.76].

Такий огляд підходів до поняття справедливості та її кореляції зі свободою необхідний нам був для того, аби краще зрозуміти суть свободи як феномену, який закономірно не може виникнути ні в межах ліберального негативного підходу та, найкращої зі сумісних, «процедурної теорії справедливості», так само, як цей феномен і не проглядається в межах класичного позитивного підходу та висхідних концепцій соціальної справедливості.

Закінчити огляд ліберальної доктрини хотілося б аналізом окремих проблем концепції Ф. фон Гаєка, оскільки саме його можна назвати чи не останнім апологетом принципів класичної ліберальної доктрини.

Формуючи свою концепцію, мислитель розумів складність проблеми, що йому потрібно було вирішити: відстояти принцип свободи класичного лібералізму й одночасно за можливості поєднати цей принцип з таким важливим феноменом сучасності як «державою благоустрою», що прийшла на заміну «мінімальній державі». Проте Гаєк не збирався приймати державу благоустрою такою як вона склалася в 50-х роках, намагаючись за допомогою принципів класичного лібералізму позбавитись всіх тих її негативів, які як він вважав стали серйозною загрозою свободі.

У тлумаченні Ф. Гаєка, принцип свободи класичного лібералізму – «влада закону». Цей принцип має на увазі повне підпорядкування виконавчої влади законам, а самих законів – принципам всезагальності та рівності. «Влада закону в кінцевому результаті передбачає повну законність, проте цього не достатньо: якщо закон дав уряду необмежену владу діяти так, як він бажає, усі його дії були б законними, проте очевидно, що це не було б владою закону. Влада закону тому є дещо більше, ніж конституціоналізм: вона потребує, щоб закони відповідали певним визначеним принципам» [2, с.98]. Тому влада закону є не нормою закону, а нормою, яка стосується того, чим повинен бути закон. «Загальні, абстрактні правила, які є дійсно законами – це довготривалі заходи, які відносяться до ще не відомих випадків, та які не містять вказування на конкретних осіб, конкретні місця або об'єкти» [2, с.46]. Проте, тут стає незрозумілим факт, чи володіємо ми якими-небудь іншими формальними критеріями справедливості, крім всезагальності та рівності. У даному випадку не важко помітити, що у такому тлумаченні класичний принцип свободи накладає на владу лише формальні обмеження, причому ті ж самі що й «принцип свободи» Ж.-Ж. Руссо. Гаєк усвідомлює цю схожість, проте все ж не нехтує нею, прямо цитуючи слова Руссо про те, яким повинен бути закон. Однак у принципах всезагальності та рівності немає нічого поганого, навіть якщо визнавати, що їх поділяє не лише ліберальне, але й тоталітарне тлумачення свободи.

Водночас Ф. Гаєк не обмежується лише формальними вимогами до закону та вводить в принцип свободи вимоги змістовні: «Є лише один принцип, який може зберегти свобідне суспільство, а саме – суворе попередження будь-якого примусу, за виключенням примусу з метою впровадження загальних абстрактних правил, які рівно застосовуються до всіх» [2, с.67]. Інакше кажучи, принцип свободи потребує від закону не лише всезагальності та рівності, але й захисту від примусу, тобто у кінцевому підсумку захисту самої свободи, так як свобода та відсутність примусу – це, за Гаєком, одне й теж саме.

Очевидно, що Гаєк тут не придумав нічого нового, але використовуючи старі принципи класичного лібералізму та намагаючись пристосувати їх до нових умов, в яких сам цей лібералізм не може бути життєздатним інакше як з інтегрованими з інших доктрин цінностями, він сам потрапляє у пастку, звідки немає виходу. Так, проаналізуємо ситуацію з оподаткуванням, яку вчений розглядає у «Конституції свободи». Оскільки нерівна ставка податку порушує принцип рівного застосування до всіх, Ф. Гаєк таке оподаткування рішуче заперечує. «Те, що більшість, просто тому, що вона більшість, має право застосовувати по відношенню до меншості правило, яке не застосовується до неї самої, є порушенням значно суттєвішого принципу, ніж сама демократія – принципу, що є основою демократії» [2, с.159]. Однак, це порушує принцип рівності, який становить висхідну умову свободи, проте чи не порушує цей самий принцип пропорційне оподаткування, прихильником якого себе позиціонує Гаєк?

Мислитель аргументує: прогресивне оподаткування «ні в якому смислі…неможна рахувати загальним правилом, яке рівно застосовується по відношенню до всіх». Мається на увазі, що пропорційне оподаткування таким правилом вважати можна – в тому смислі, що воно встановлює для всі рівну ставку. Але прогресивне оподаткування можливо влаштувати так, що воно буде встановлювати для всіх, скажімо рівний приріст ставки. Найцікавіше Ф. Гаєк розуміє: вимогу рівного застосування стосовно всіх не можна тлумачити у непрагматичному розумінні: «Вимога, щоб норми істинного закону були загальними, не означає, що по відношенню до різних класів людей ніколи не можуть застосовуватися особливі норми…Такого роду відмінності не будуть довільними, не будуть підкоряти одну групу волі інших, якщо вони можуть бути рівно визнані справедливими як тими, хто всередині групи, так і тими, хто поза нею. Це не означає, що з приводу бажаності відмінність повинна бути загальновизнаним, проте означає лише те, що індивідуальна точка зору не повинна залежати від того, входить цей індивід у групу або ні…Коли…відмінності сприяють тільки ті, хто знаходяться всередині групи, тоді це дискримінація. Проте, превілегія по відношенню до певних осіб є, звісно, завжди дискримінація по відношенню до решти» [2, с.256].

Очевидно, принцип свободи все-таки допускає нерівне відношення закону до підданих, але лише якщо ця нерівність біде рівно підтримуватися усіма, – і тими, хто перебуває всередині групи, і тими, хто до неї не належить. І як тоді вирішити, чи буде мати місце ця загальна згода, коли й сам Гаєк визнає, що згода не обов'язкова для рішення з приводу рівного воління. Проте коли не обов'язкове, коли ми не зобов'язані проводити всезагальне голосування, хто ж тоді буде розв'язувати це важливе питання? Саме тут стає зрозумілий той факт, що навіть у Гаєка існує небезпека «за-мене-рішення». І коли «за-мене-рішення» не допустиме, тоді чому

прогресивне оподаткування – дискримінація, а пропорційне – всього лиш розрізнення? Хто, як не сам Гаєк вирішив, що пропорційне оподаткування будуть підтримувати всі, а прогресивне тільки частка з малим прибутком?

Отож, ліберальна доктрина практично вичерпала себе ще біля витоків, оскільки на практиці формальні принципи допомагають реалізації свободи як такої, але їхня наявність чітко її не детермінує. Адже всякий соціальний організм не може не визначатися телеологічно, суб'єкти його ніколи не перебувають за «завісою невідання», а справедливість не повинна перебувати у відносинах контрадикторності і свободою, або проявлятися у вигляді процедурної редукції. До того ж характеристика свободи, коли розглядати її як спосіб буття, повинна визначатися у зв'язку із особливостями соціальної традиції, моралі, ідентифікації, чого не дає негативний підхід, що зараз домінує у соціології, але нічого не говорить про наявність, однак говорить про відсутність. Відсутність перешкод, до існування котрих учасникові певної культурної традиції може не бути діла, коли його бажанням ця відсутність не сприяє.

Список використаної літератури

1. *Вольнов В.В.* Феномен свободы / В.В. Вольнов. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр "БЛИЦ", 2002. – 416 с.
2. *Гаєк Ф.* Конституція свободи / Ф. Гаєк. – Львів: Літопис , 2002. – 556 с.
3. *Локк Дж.* Два трактати про врядування / Дж. Локк. – Київ: Основи, 2001. – 264 с.
4. *Макинтаир А*. После добродетели: Исследования теории морали / А. Макинтаир. – М.: Академический проект, 2000. – 384 с.
5. *Милль Дж. Ст.* О свободе. [Електронний ресурс] / Дж. Ст. Милль. – Режим доступу: http://www.Ihtik.lib.ru
6. *Платон. Держава* / Платон. – Київ : Основи, 2000. – 352 с.
7. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. [Електронний ресурс] / К. Поппер. – Режим доступу: // http://www.ihtik.lib.ru
8. *Рікер П.* Право і справедливість / П. Рікер. – Київ: Дух і літера, 2002. – 218 с.
9. *Роулз Дж.* Політичний лібералізм / Дж. Роулз. – Київ : Основи, 2000. – 382 с.

Стаття надійшла до редколегії 15.04.2014
Прийнята до друку 10.05.2014

DISCOURSE OF LIBERTY IN CLASSIC LIBERALISM AND NEOLIBERALISM

Valery Denisenko

Ivan Franko National University of Lviv, Institute of Philosophy
Department of theory and history of political science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine

email:denyvale@gmail.com

This article examines content, features, mechanisms of political dimensions of freedom in conditions of the establishment of democratic principles of government. A special place is given to the analysis of the dynamics of social factors in the context of the definitions of value of human life, the primary feature of which is freedom.

Keywords: freedom, political freedom, liberalism, early bourgeois liberalism, neoliberalism.

ДИСКУРС СВОБОДЫ В КЛАССИЧЕСКОМ ЛИБЕРАЛИЗМЕ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМЕ

Валерий Денисенко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
философский факультет, кафедра теории и истории политической науки
ул. Университетская, 1, 79000, г. Львов, Украина
email: denyvale@gmail.com

Исследуется содержание, особенности проявления, механизмы формирования политических измерений свободы в условиях становления демократических основ власти. Особое место отводится анализу динамики социального фактора в контексте ценностных определений человеческой жизни, первичным признаком которых становится свобода.

Ключевые слова: свобода, политические свободы, либерализм, раннебуржуазный либерализм, неолиберализм.