

УДК 130.32+172.12+321.01

**АСПЕКТИ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ СВОБОДИ
В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Р. АРОНА
(НА ПРИКЛАДІ “ЕСЕЮ ПРО СВОБОДИ”)**

Ореста Лосик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Проаналізовано соціально-філософську концепцію публічних та приватних вимірів свободи в суспільних дискурсах сьогодення, викладену французьким інтелектуалом-лібералом Р. Ароном у праці “Есей про свободи”. Лібералізм (як поширена ідеологічна й світоглядна доктрина в окремих країнах Заходу) вплинув на специфіку теоретичних ідеологем сучасної філософії права й практично втілюється в політично-економічній, культурній, духовно-етичній сферах життєдіяльності демократичних спільнот. Ідейно-правові засади ліберальної свободи стали підґрунтям для осмислення її новітніх “радикалізованих” суспільних вимірів, зокрема дискурсу постмодерності.

Ключові слова: лібералізм, ліберальна свобода, постмодерністська свобода.

Проблематика інституційного й ціннісного здійснення свободи в суспільних дискурсах, зокрема свободи сучасної (постмодерністичної), присутня в аналітичних розвідках багатьох науковців, громадських і державних діячів, інтелектуалів. Як одна з основних категорій формування й визначення соціально-правового тла дійсності, вона підтримує неперервний зв'язок зі всіма передумовами самоусвідомлення й самореалізації індивіда, як члена спільноти, та суспільства, як механізму легітимного врегулювання прав законних та прав природних. Ліберальна ідеологічна доктрина про свободу та пов'язане з нею філософське вчення про знаки й значення, притаманні цьому феномену, знаходять широкий резонанс не тільки в наукових спільнотах, виявляючи нові ракурси осмислення своїх пріоритетів і недоліків.

Тематична бібліографія з філософської проблематики лібералізму формується як на основі класичної спадщини відомих інтелектуалів (зокрема Ш.-Л. Монтеск'є, Дж. Локка, Дж. с. Мілля, А. де Токвілля), так і завдяки модернішим розвідкам (Ф. Оппенгайм, Ф. А. Гаєк, Г. Арндт, Дж. Роулз); у сучасній українській філософській публіцистиці варто виокремити розвідки А. Карася, І. Лосева, О. Погорілого, О. Шевченко, М. Поповича.

Новизна проведеного дослідження полягає в апробації методу інтерпретативної компаративістики для проведення соціально-філософського аналізу феномена сучасної політичної й моральної свободи. Завдяки цьому аспекти постмодерністської свободи аналізуються з точки зору не її апологетів, а провісників, тим

самим підтверджуючи свою реальну соціальну (а не віртуальну) вкоріненість у процеси суспільного розвитку.

Феномен свободи в кожному історичному добу отримує “прикладні” вектори свого впливу на плин людських життів і доль, на звершення тематичних проєктів і проєктів, на виправдання задуманого й здійсненого. Свобода як ціль відіграє незамінну роль у коригуванні змінної реальності й нарівні з іншими основними важелями (що керують особами, спільнотами й цивілізаціями) спонукає до увиразнення її особливостей. Модернізація модернізму породила нову термінологію, але навіть її опозиціонери й критики згоджуються, що словником справа не обмежлася [1]. Філософські, культурологічні, ідеологічні коннотації її впливів на життя європейської (не кажучи вже про американську) цивілізації очевидні: т. зв. “дискурсивні ігри” давно полишили межі інтелектуальних закритих дебатів і мистецьких геппенінгів і проникли в щоденність. Під впливом трансформації об’єктного (знакового, візуально-архітектурного) й об’єктивного (значеннєвого, символічного) просторів змінюється й сама суб’єктність індивіда.

Францію вважають епіцентром явища постмодернізму в новітній історії Європи. Повоєнна європейська культурна територія в проєкціях французьких інтелектуалів виступила глобальним пластом реформування досвідів і винайдення дієвих наступників давнім суб’єкт-суб’єктивним та суб’єкт-об’єктивним відношенням. Серед фахівців високої професійної обізнаності (Вацлав Гавел називав їх інтелектуалами, які вповні усвідомлюють свою “відповідальність” перед людством), що аналізували де-конструкцію просвітницько-модерністичної парадигми, відомим є прізвище французького політичного філософа Раймона Арона (1905–1983).

Категорія “свободи” як важлива ланка процесу суспільного семіозу стала центральною темою наукової (зокрема публіцистичної та есеїстичної) спадщини вченого. Крізь призму зіставлення соціологічних констант і модерної філософії права, економічних статистик і культурологічних спостережень, Р. Арон осмислював “ідеологічні джерела”, з яких формувалося тло новітніх світоглядних розумінь. Філософ не належав до кола засновників постмодерністського інтелектуального дискурсу, однак численна тематична бібліографія дозволяє назвати його політичним аналітиком прото-постмодернізму. Серед помітних монографій автора – “Есей про свободи” (*Essais sur les libertés*), написаний у 1963 році [2]. Ця розвідка присвячена аргументованому викладу тез про історичні й культурно-правові особливості взаємозв’язків політичних і економічних доктрин з потенційними можливостями індивідів здійснювати свої громадянські та приватні акти свободи [3].

Як соціальний філософ, Р. Арон віддавав перевагу ліберальній платформі осмислення свободи як “здатності до рефлексій та рішень”, спроможної утримати “єдність суспільного тіла” демократичного світу при всіх колізіях релятивної плюралізації в нашому “постідеологічному столітті”. У двох розділах есею “Свободи формальні та реальні” й “Політична свобода і технічне суспільство” автор поступово виокремив основні суперечливі відміни в розумінні свободи в кількох країнах повійськового Заходу (Франції, Англії, Сполучених Штатах Америки).

Згідно аналітичної дефініції свободи (за Ф. Оппенгаймом), жоден член спільноти не є абсолютно вільним, як і неможливо, аби особа цілковито позбавлялася волі. Необхідність досліджувати значення, властиві свободам, очевидна, як очевидне й те, що “істота свободи у властивому сенсі не полягає у виборчому праві чи відсутності примусу”. Свобод є багато і вони різні, зокрема “реальні” й “формальні”. На думку Р. Арона, якщо обрати тільки один критерій здійснення свободи у вільному сучасному суспільстві, то “дійшли би до парадоксу, згоджуючись на правомірний утиск в ім’я демократичної свободи, або визнаючи визволення за утиск” [2, с. 197]. Недаремно основне питання, сформульоване ним у вступі до есею, є наступним: “Чи в суспільстві, в якому буде щораз більше рівності, можна зберегти свободу? ... Чим стає або стане свобода в суспільстві, керованому динамікою господарського зросту та технічного поступу?” [2, с. 23–24].

Свобода в розумінні Р. Арона не буває ані єдиною, ані властивою “образним” суспільствам. “Не існує цілості, яку можна було б назвати властивою свободою осіб або властивою свободою народів” [2, с. 182–183], а “вільне суспільство” залишається вільним, допоки існують “справи”, у яких особа є залежною тільки від себе, коли влада не буде належати до вузької групи керівників і ніхто не матиме тотальної свободи. Проте саме лібералізм залишається для нього символом вільної поведінки індивіда й поступального розвитку моделі громадянського суспільства, здатним до зовнішньо відкритих і внутрішніх видозмін. Нагадаємо, досягнення ліберальної програми за більше, ніж сто років її історичного й ідеологічного структурування зводилися до наступного: 1) політика – явище штучне й умовне; 2) лібералізм – не ідеологія, а стратегічний метод компромісу суспільних і культурних варіативностей; 3) основний ворог будь-яких форм суверенності – тоталітаризм і диктатура лівих; 4) права громадянина важливіші за повноваження, визначені для державної влади; 5) ідея національної єдності (націоналізм) не суперечить ідеї ліберального устрою; 6) приватна сфера (морально-етичні засади) – автономна справа кожного [4].

Р. Арон, як ліберал, визнає два головних права, що роблять суспільство вільним. Це право власності і право утворювати громадянські об’єднання (товариства). У межах такої політичної громадянської волі “кожен член суспільства позбавлений свободи для нечисленних дій (усіх, які забороняє право) і вільний до багатьох дій саме завдяки праву” [2, с. 182]. Зокрема, “сучасний ідеал становить свободу для всіх у цілому їх житті” [2, с. 131], але двояка натура проблеми, на думку дослідника, полягає у тому, що нарівні зі “свободою від” існує і “свобода до”, а саме: до участі громадянина за посередництвом своїх представників, “дбаючих інституцій” та особистих виборів (наприклад, шляхом голосування) у долі спільноти. Свобода “ліберальна” тому є “категоричною негацією” свободи в марксистському роз’ясненні.

Народи й нації, зокрема з колишнього Радянського Союзу, реально відвоювали право на самовизначення та ряд свобод (слова, пересування), але можуть мати відмінні від ліберального устрою успадковані духовні ідеали “вільного буття”. Дослідник, проте, переконаний, що “немає одного розуміння свободи на Сході, а

іншого – на Заході”, особливо якщо воно “замість виростати з історичних коренів народу, є імпортованим ззовні” [2, с. 111]. Принципова вимога для рівних учасників “справедливого” політично-правового дискурсу формулюється ним в не-утилітаристсько-примусовому, а радше ціннісно-ситуативному контексті: “Свобода – це не легалізація опозиції і багатопартійність. Це гармонія вартостей з дійсністю” [2, с. 96].

Очевидно, що “постмодернізація” культурного життя внесла свої корективи в соціально-філософські, філософсько-правові концепції укладання оптимальної формули “істинної” свободи. “В міру того, як зростає рівень життя щораз більшої частини народних мас, – писав Арон в “Есеї”, – і в міру того, як міжлюдські відносини, типові для промислового суспільства, замінюють відносини, проникнуті феодалним чи міщанським духом (у сенсі, який цьому терміну надавав Бальзак), у міру того, як універсалізм і самозреалізація замінюють партикуляризм та характерність (*qualité*), або ж також у міру того, як технічна й адміністративна раціональність заступає авторитет традиції, сім’ї або грошей, вкорінюються процедури виборчого й представницького суперництва, зникають смутки за старим устроєм та стихають революційні неспокої” [2, с. 72]. За Р. Ароном, історичну суперечку поміж прихильниками конкретних свобод і натхненниками єдиної свободи, “встановленої через знищення старого устрою”, варто розглядати згідно трьох умовних сенсів: а) зв’язок поняття “свободи” з поняттям “влади”; б) ототожнення “браку свободи” з “нездатністю” ефективної дії інституцій, що забезпечують законні права, обов’язки й вибори, і, відповідно, “свободи” – з їх “здатністю”, що виправдовує повагу до них, підтримку й добровільний послух громадян; в) зрівноваження значення свободи цілої спільноти й ваги персональної свободи в межах правових зв’язків.

Якщо розуміти свободу в значенні “здатності”, то, звичайно, сучасна людина має більше джерел для самозреалізації. Якщо ж до цього додати розуміння “свободи” в сенсі ідеологічно-політичному чи економічному, то воля особи повинна обов’язково співвідноситися з домінуючими впливами потреб, що рухають спільнотою. Виникає ризик, що вона буде “замкнutoю в сітці зобов’язань, стаючи в’язнем спільної раціональності”. Пригадаймо: класичний лібералізм розглядає “свободу” крізь призму економічних відносин; ще від Монтеня плекалася традиція зв’язку ідеологічних пріоритетів із зростанням добробуту; а далі – за Ароном: “В нашій епосі найкращою обороною і похвалою формальним свободам є переконання, в якому йдеться, що воно дається погодитись з господарчою ефективністю” [2, с. 75]. Тільки вільна економічно людина може вважатися такою, що диспонує свободою. Але чи дійсно привілей заможності є специфічним результатом саме західної спадщини, чи багате суспільство завдяки примату недоторканності власників-громадян та регулюючих законодавчих механізмів дійсно уникає міжособистісних та особистісно-інституціональних конфліктів, а чи ж є “тільки приємною оманою, або цілковитою містифікацією, що служить упривілейованим групам” [2, с. 184].

Р. Арон намагається уникнути фальшивого перебільшення, яке пов'язує свободу з кореляцією відносин між господарським розвитком і ліберально-демократичними інституціями. Він зауважує соціальну непевність життєвого горизонту індивідуальної свободи, базованої згідно правил ринку: "В сучасному суспільстві економічна діяльність охоплює обсяг, на якому більшість людей не є вільними ... Якщо за модель господарської діяльності визнаємо активність споживача, її засадничою рисою виявиться свобода, а, докладніше, свобода вибору" [2, с. 194]. Однак, продовжує він, якщо це здійснення вільного вибору обмежити "виробничою" сферою, то свобода належатиме не всім, а тільки виробникам. Небезпечно й недоцільно обмежувати теоретичне розуміння категорії свободи індивіда економічними орієнтирами. У такому випадку страждатиме приватність особи: включаючись у ритм економічних відносин, індивід здобуває ступінь матеріальної незалежності, але не ступінь повноцінної незалежності у своїх персональних виборах. Як власник акцій, прихильник ліберальної економіки цей громадянин стає членом спільноти й репрезентує її економічно. Така обмежена репрезентативність шкодить його індивідуальному автентичному самоздійсненню. "Працівник є вже тільки коліщатком у механізмі підприємництва або фігурантом в державному ритуалі, тому що вибір того чи іншого колективу не змінює застосовану політику і самі владці стають в'язнями схованих в тіні сил, про які мовчить конституція і які є тим грізніші для індивідів, а навіть для тих, кому виборці довірили владу" [2, с. 78].

Політична свобода допомагає особам "бути вільними" та ставати гідними "вільного буття", тобто "критичними і відповідальними громадянами – ані конформістами, ані бунтівниками" [2, с. 201]. Сучасна людина, про яку пише філософ, не є "новою" в марксистсько-ленінському розумінні, а такою, що створює інституції, "які будуть вільні щодо суспільства, шануючи його права і критикуючи недосконалість", і яка буде бажати права й отримувати його задля пошуків "правди й власного спасіння", навіть у поєдинку, тобто через визволення, вивільнення, боротьбу. "Немає революції без шибениць, немає національного визволення без революції, а, отже, немає національного визволення без шибениць" [2, с. 82].

Однозначно, міркує дослідник, що монопартійний (ідеократичний) устрій не є стабільним для здійснення свободи. Теперішній "конституційно-плюралістичний" лад європейські нації собі вибороли, тому він – демократичний і громадянський. Алексіс де Токвіль, один з "позитивних героїв" у філософсько-політичних уподобаннях Р. Арона, ототожнював правдиву свободу передовсім з визнанням дійсних своїх меж (тобто площин активації вільних дій) та з обов'язковим існуванням інституцій, які захищають свободи членів однієї спільноти й забезпечують внутрішнє порозуміння між "партикулярними" ініціативами та волездійсненнями. Р. Арон називає це дискурсом, який "відчувається не як примус, а як сама свобода" [2, с. 185]. Він проголошує основне мотто своїх розмірковувань: "Визнаймо, що критерій, на які погоджуються всі учасники сучасної ідеологічної суперечки, голосить наступне: суспільство залишає тим більше сво-

боди своїм членам, чим меншим є ризик, що не буде кари за вчинки, які не вважали спірними з правом або які фактично не були заборонені” [2, с. 191].

Та чи не перетворюється з часом ліберальний спосіб політикування й розвитку культурного середовища на славно (сумно?)звісне пост-дискурсування, заманіфестоване в наступному десятилітті ще одним французьким філософом Ж.-Ф. Ліотаром? Адже передумовами постмодерністської поліфункціональної свободи стали “традиційні критерії”, закладені ліберально-демократичним устроєм, – обмеження влади владців та недоторканність і незалежність індивіда. Крім того, ліберальні пріоритети (автономізація приватної сфери від політики, послаблення політичної вагомості мета-оповідей (*grand-écits*), заміна етики вкорінених традицій на глобальну толерантність) стали зародком поступової кризи й навіть деструкції духовних значень людського буття. Довільність та неперебірливість творення й провадження дискурсів спостерігаємо й у соціальному просторі: риси постмодерністського мистецтва (колажування, мульти-візуальність, пара-експерименталізм тощо) стають притаманними повсякденному світогляду. Легковажність виховним значенням інституцій та сімейним вогнищем породило масовий кіч у смаках середнього класу, вульгаризувало медіальний простір. Молоде покоління змушене вибирати в умовах, коли його свідомість майже не тримає тяглого зв’язку з історичним пластом (етнічним, родинним), керуючись плинними, короткими стимулами-згадками про “автентіку” й дещо неперебірливою гендерною ідентифікацією. Такий вибір полі-варіантів, з одного боку, є виявом зростаючої гуманістичної толерантності до співжиття величезного конгломерату вподобань, а з іншого – створює пресинг-тест, у ситі якого не кожен зможе залишитись неповторною особистістю. Найчастіше свобода починає асоціюватися з невтручанням і лінівством, заміною субтельності на перверзійність, етики – на байдужість, правдивих емоцій – на віртуально замасковану десперацію. “Ліберальні чесноти” сублімують природний потенціал людини, перетворюючи її в тотальну посередність – “семпл” (за Ж. Дельозом) [5]. Тільки мізерний відсоток індивідів здатен збалансувати й розвинути позитивне навантаження, що несе сучасна свобода. Вивільнення суб’єкта є подвигом на тлі дискурсивних станів-пасток, які заміняють стан правди й прагнення істини привабливим, але порожнім сурогатом. Тому постмодерністська свобода в суспільстві з ліберальними домінантами в деяких її критичних дослідників асоціюється з ентропією, анти-людськістю, анти-життям.

Але повернімось до прозірливості соціального філософа Р. Арона: попри глибокий політично-культурологічний аналіз сучасних йому змін та вірних прогнозувань розвитку їх імовірних форм у майбутньому, він уникає песимізму. Незважаючи на різку, почасти справедливую критику “репресивної” постмодерної реальності, політику “подвійних стандартів” та надмір політкоректності, стратегічна орієнтація на свободу як парадигму європейської цивілізації себе виправдовує. Адже бурхливий розвиток європейської історії та постмодерністська “ситуація” дозволили вести мову про усталення нової, іншої фази комунікативного порозуміння індивіда з індивідом, особи з спільнотою, громадянина з державою [6].

В “Есеї...” Р. Арон не ідеалізує “ліберальні” передумови свободи: “словами інших, вона є і карикатурою автентичної свободи”. Сучасність уже не пропонує “віри, яка долає гори” й уряд, “опертий на загальні вибори і багатопартійність”, не виявляє якихось особливих цнот. Однак цей період “кінця ідеологій” і “конформізму сучасного західного оптимізму” не свідчить про збайдужіння суспільства й окремої особи до ціннісних характеристик проблеми свободи. Р. Арон стверджує: “Свобода, а радше свобода в нейтральному та аналітичному сенсі ... не є вартістю остаточною... Коли однак від аналізу соціологічного перейдемо до філософської рефлексії, виявиться, що свободи політично-суспільні не є найвищою метою або найвищою вартістю, а джерелом, необхідним для здійснення вищих вартостей” [2, с. 200].

“Конфлікт ідей і темпераментів” у розвинутих промислово-інформаційних краях інтенціонує в бік підвищення рівня самоусвідомлення, впливає на громадянські ініціативи пострадянських держав. Ідеї лібералізму покликані регулювати співіснування множинних публічних репрезентативностей у правовому й культурному контекстах, уникаючи як космополітичних зрівнялівок, так і пасток неоконуністичних утопій. Сенс свободи, отже, не в існуванні достатньої кількості інституцій, чи безконфліктному співвідношенні повноважень влади, можливостей спільноти та волевиявлення індивідів, чи у завжди очікувано-напруженому, “екстремістському” стані готовності оборони волі. “Інтелектуальні свободи та демократичні процедури становлять забезпечення щодо Влади та арбітральності, але дають також і, може, передовсім шанс на те, аби люди ставили мудрішими, більш розумними і більш моральними” [2, с. 198].

Політична філософія Раймона Арона стала невід’ємною часткою історії сучасної європейської гуманітарної думки. Вона чинить вплив на інтелектуальні прогнози розвитку “Нової Європи” і на теоретичному рівні, і як прикладний довідник передуючих їй досвідів. Інтерпретація дослідницьких переконань і припущень цього вченого виходить поза межі політологічного й соціологічного аналізу та вникає в культурно-історичні й семіотичні аспекти сучасних проявів свободи. Проведений аналіз “Есею про свободи” свідчить про міждисциплінарну виправданість спроб дослідження явища постмодернізму поза вузько-“постмодерністським” ракурсом. Постмодерністська “свобода” таким чином починає функціонувати як закономірна фаза розвитку дискурсу ліберальних ідей та знаків, а постмодерністське “вивільнення” – як одне з потенційних супровідних плюралістичних аспектів демократизації громадянського простору.

-
1. *Habermas, Rorty, Kolaęowski*. Stan filozofii wspolczesnej / Pod red. J. Niznika. Warszawa, 1996.
 2. *Raymond Aron*. Esej o wolnosciach. Warszawa, 1997.
 3. *Арон Р.* Мир і війна між націями. К., 1999 (див.: <http://www.demlib.org>).
 4. Енциклопедія політичної думки / За ред. Д. Міллера. Пер. з англ. К., 2000. С. 101–107; 203–208.

5. Дельоз Ж. Суспільство контролю. Post scriptum // Література Плюс. 1999. № 14. С. 6–7.
6. Malis Ch. Raymond Aron et le concept de puissance (див.: www.stratisc.org).

**THE ASPECTS OF POSTMODERNISTIC FREEDOM
IN THE LIBERAL PHILOSOPHY OF R. ARON
(ON THE EXAMPLE OF THE "ESSAY ON FREEDOM")**

Oresta Losyk

*Ivan Franko National University of Lviv, Universytetska Str., 1
Lviv 79000, Ukraine, filos@franko.lviv.ua*

The author has analysed the social-philosophical conception of public and private features of freedom within the social discourses of nowadays in the present article. Such a conception was stated by French intellectual-liberal philosopher R. Aron in his "Essay on Freedom". Liberalism has influenced the specificity of a theoretical ideologemes of the modern philosophy of right and has been practically embodied in political and economical, cultural and inner moral domains of activities of democratic communities. The ideological legal principles of liberal freedom became the sources to comprehension of the newest "radicalised" social features, particularly, the discourse of postmodernism.

Key words: liberalism, liberal freedom, postmodernistic freedom.

*Стаття надійшла до редколегії 11. 05. 2003
Прийнята до друку 10. 05. 2003*