

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК: 32.019.51.930

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТУ СВОБОДИ: ЛІБЕРАЛЬНИЙ ТА НЕОЛІБЕРАЛЬНИЙ ДИСКУРС

Валерій Денисенко

*Львівський національний Університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
email: denyvale@gmail.com*

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

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

Осмислення форм та способів трансформації наукових концептів класично-ліберального та неоліберального гатунків може здійснюватися під кутом зору різних систем визначальних основ. Але при всій значимості інших (справедливість, рівність, воля, тощо) категорія “свободи”, з нашої точки зору, є визначальною, адже вона поєднує в собі антропологічні, соціальні, інституційні, та абстрактно універсальні основи людського буття, в тому числі і його політичної складової. Отже, науково обґрунтовуючи внутрішню поєднуваність та трансформацію класично ліберальних та неоліберальних теорій політики, висхідною категорією їх синтезу – відмінності має бути поняття “свобода”.

Ліберальне розуміння свободи, яке актуалізується як одна із можливих спроб розв’язання “парадоксу свободи” Поппера (“необмежена свобода призводить до своєї протилежності, оскільки без захисту та обмеження з боку закону свобода необхідно призводить до тиранії сильних над слабкими”) зосереджується на подоланні абсолютистської дихотомії закону і власне, свободи [7]. Тут відмінність від абсолютистського розуміння полягає у самому значенні закону, як того чинника, головна роль, якого полягає у сприянні такому соціальному стану де першочергово визнається значимість незалежності від чужої суб’єктивної волі. Це призводить нас до розуміння закону не як протилежності свободи, а як необхідної умови тієї ж таки свободи, і більше того він не обмежує та знищує свободу, а зберігає та розширює її. В даному випадку залежність від закону приставляється залежності від чужої суб’єктивної волі, а отже про суттєве розмежування примусу, який сприяє і примусу, який руйнує індивідуальні можливості свободи.

Закон узалежнює особу від своєї волі, тим самим вивільнює її з під воль інших соціальних істот. В даному випадку варто зазначити, що між ліберальним та абсолютист-

ським поняттями існують відносини діалектичного зняття. Себто коли у заперечуваному заперечене не знищується, а навпаки воно в нього вміщається в якості побічного моменту. Тут це означає, що свобода в ліберальному розумінні має два моменти: головний – ступінь незалежності від чужих воель, побічний – об'єм того, що не заборонено законом і до чого закон не зобов'язує. Будь-який закон, що вводить нові обмеження зменшує побічну міру свободи. Проте, якщо це зменшення призводить до збільшення головної міри свободи, то у цілому свободи стає більше. У протилежному випадку свободи стає менше, а сам закон перетворюється із закону в волю.

Ліберальна ідея виходить власне не з першості закону, а з першості свободи, тому ми не обмежуємо свободу заради торжества закону, а навпаки вводимо цей закон тільки заради розширення свободи. Або говорячи словами Локка, “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 та свавільного використання влади. Оригінальність концепції Локка в тому, що висловлювання типу: “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 про те, що будь який закон у суспільстві, яке визнає вищою цінністю свободу, вправі позбавляти підданих якоїсь долі їхньої свободи**(це в першу чергу стосується побічної міри) лише за умови, якщо таке позбавлення сприяє розширенню основних свобод. Отже у Локка мета існування закону навіть не так збереження, як розширення свободи, адже вводячи кожен раз нові обмеження задля збереження свободи ми, таким чином нічого іншого крім збереження не отримуємо, натомість поле наших свобод продовжує зменшуватися. Проте тут постає одне закономірне питання. Якщо призначення закону збільшувати основну міру свободи через зменшення побічної, тоді як визначається ця побіжність? Себто, чи можемо ми з точністю сказати що одні свободи є побічні і можуть бути знехтуваними а інші основними і підлягають збереженню?

Проте із усіма недоліками даного підходу, “принцип свободи” Локка видається нам більш прогресивним ніж скажімо позиція того таки Дж. Мілля. Якщо перша концепція будується термінами незалежності та свободи, тоді друга термінами зла та шкоди. Себто, в іншому розумінні принцип Мілля витікає із корисності, нехай навіть якщо її розуміти у найширшому значенні. Існування влади взагалі Мілля виправдовує лише тим, що вона є тою 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 – а саме в тому, що стосується самої людини, її фізичного чи морального блага – незалежність людини абсолютна. При чому, Мілля відносить свій принци не лише до держави, але й до суспільства. “Обмеження влади уряду не втрачає свого значення и тоді, коли носії влади підпорядковані суспільству(тобто сильнішій його частині)...Проте мислячі люди зрозуміли, що суспільство само по собі 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].

В цьому моменті яскраво проглядається “захисний” характер принципу Мілля – він намагається провести кордон, який влада (і не лише вона) ні за яких обставин не має права переступати, тоді як принцип Локка не лише “захисний” але й “наступальний” – не лише обмежує, але й вимагає від влади законів, для того, щоб свободи ставало все більше: влада повинна обмежувати волю підданих, якщо це обмеження збільшує незалежність від чужих воль.

“Ліберальна ідеологія – як у минулому, так і сьогодні – не єдина у своєму розумінні свободи. В цілому це розуміння залишається негативним(навіть тоді, коли включає такі позитивні моменти як самореалізацію та самоідентифікацію), проте або по Гоббсу, або по Локку, або по Гоббсу і Локку одночасно (в останньому випадку відсутність закону і незалежність беруться як одно рівневімири свободи). Проте, якщо не по Локку, то ліберальне розуміння змушене подолати головний недолік абсолютистського – сумісність з абсолютизмом – та робить це за допомогою свободи Мілля або схожого йому. І зрозуміло чому: тому, що само абсолютистське розуміння ніякого принципу свободи не містить. Проте введення не витікаючого із самої свободи принципу означає, що сама ліберальна ідеологія залишає свої межі та звертається за допомогою до іншої ідеології, в якій шукає і у якої переймає ідеї, які можуть захистити її головну та неперехідну цінність – свободу”[1].

Генеологія лібералізму знає безліч спроб подолання непевних його моментів. Одним з найбільш прогресивних тут вважається принцип І. Канта, який полягає у тому, щоб поєднати свободу кожного із свободою усіх решта. Цей принцип також не боїться та вимагає закону в ім'я свободи, також зберігає, подібно принципу Локка, ліберальну ідеологію автономною, проте вже долає основний згадуваний нами недолік принципу Локка. Себто Кант не говорить про основну та побічну міру свободи, не вимагає зменшення однієї заради збільшення іншої, а лише наголошує на обмеженні свободи в цілому, допоки ця свобода виключає свободу інших. Така вимога сумісності об'єктивно детермінує градацію свободи на сумісну та несумісну із свободою інших, та вимагає щоб закон змусив кожного відмовитись від несумісної частки своєї свободи.

Проте мислима категоріями “залежності” свобода в Канта, має принципову відмінність від свободи Локка, яка полягає у тому, що незалежність тут стоїть не над, а на одному рівні з відсутністю закону, себто вона не головна а однопорядкова умова свободи. У наслідку принцип Канта відноситься до незалежності інакше, ніж принцип Локка. Він потребує «зовнішнього» підходу до незалежності, так як бачить в законі не меншу загрозу свободі, ніж в залежності.

Таким чином, що ж дає ліберальне розуміння для нашого визначення свободи як феномену? І вже тут слід звернутися до поглядів на співвідношення таких двох категорій як свобода та справедливість. Здавалося, що довгий час ці два поняття були принципово не сумісні в теорії лібералізму, яка 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 по можливостям, кожному по потребам”, а коли ми вносимо у наш дискурс свободи категорію «рівності реальних можливостей», що стає реальним в умовах синтетичного підходу. Адже, чи можливо говорити про свободу заможної людини яка здатна у повній мірі реалізувати свої можливості, порівнюючи її із 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 і полягає несумісність поняття свободи та справедливості, яке ми намагатимемось подолати у рамках феноменологічного підходу.

В розумінні Платона справедливим було те, що ми дещо раніше означили як самореалізація особи – здатність займати ту нішу у суспільстві, яка найбільше відповідає здібностям а отже і виконувати ті функції які повно сприяють самості [6]. Проте використовувати цей принцип так як його використовував Платон, а саме у поєднанні із можливістю «за мене визначення» з боку філософів правителів, є не надто доречно. Проте, якщо звернути увагу на можливість екстраполяції його у поле синтетичного розуміння, недолік цього вирішення знімається. Себто тут ми залишаємо тільки конструювання умов, що слугують реалізації самості, проте вже, власне, той зміст який її складає залишається у полі індивідуального вибору кожної окремої людини.

Таким чином, про реальну сумісність свободи і справедливості варто говорити тоді, коли під справедливістю розуміють такий стан, в якому особа повно може реалізувати себе. Себто соціальний стан, у якому економічні, культурні, етичні та ін. складові повно сприяють можливості включення в індивідуальне життя формальних характеристик свободи. Адже якщо ми вже і визначили свободу як можливість-буття-самим-собою, яке включає 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 включати одне поняття із поля де присутнє інше, проте таке виключення є не доречним, принаймні на сьогоднішньому етапі дискурсу свободи.

Інший видатний теоретик ліберальної справедливості, якого ми обійти не можемо, Дж. Роулз зосереджує свою увагу, як він сам зазначає, на дослідженні структури суспільства, виводячи принцип справедливості із принципу розподілу благ. Будь-який справедливий суспільний устрій тут засновується на двох принципах, перший з яких говорить про те, що «кожна особа має рівне право на цілковито адекватний план основних свобод, який є сумісним із подібною схемою свобод для всіх» (тут явно простежується Кант із своєю “сумісністю”), натомість другий зазначає, що “соціальні й економічні нерівності мають задовольняти дві умови [9, с. 280]. 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”. Така конструкція, яка основу розподілу вбачає у покращенні умов найбільш незабезпечених, видається на перший погляд абсолютно справедливою. Проте, якщо не брати до уваги той момент що Роулз ставить справедливість вище свободи, зводячи останню до певного критерію який існує в ім’я тої таки справедливості, що вже само по собі ставить питання про ліберальність концепції, варто зазначити, що тут не йдеться про істину справедливості. Роулз заперечує будь-які тлумачення справедливості, в яких розподіл благ відповідає бажанням або потребам людей (назвемо таке тлумачення “якісним”). Він стверджує також, що якісні тлумачення призводять в кінцевому випадку до класичного утилітарного розуміння справедливості. Проте коли ми кажемо що в наслідок пропонованого Роулзом соціального розподілу становище біднішого В покращилось, все ж він все ще 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, в межах того ж таки негативного підходу до свободи, який притаманний концепції Роулза інакше бачення справедливості виникнути і не могло, проте сам факт такого

співставлення наштовхує на думку про продовження процесу інтеграції лібералізму із альтернативними соціальними концепціями.

Загалом Роулз трактує свободу в дусі Локка та Канта. Він зазначає, що “оскільки основні свободи неминуче знаходяться одна з одною в конфлікті, то інституційні правила, що визначають ці свободи, мають бути підігнані так, аби вписуватись в 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, зради міркувань громадянського блага чи перфекціоністських цінностей” [9, с. 284]. Тут на зміну основним та побічним мірам свободи в Локка приходять «центральний діапазон застосування» основних свобод, який, слідує першому принципу справедливості, повинен виконуватися як основний критерій цієї справедливості. Проте, парадоксально, зокрема з вищезазначених поглядів на справедливість, що такого тільки “центрального діапазону застосування” [9, с. 285] достатньо для існування тієї таки справедливості.

Вводячи категорію “центрального діапазону основних свобод” Роулз таким чином заперечує будь яке обмеження цих свобод у певних конкретних умовах заради якоїсь визначеної цілі, нехай навіть ця ціль визнається справедливою. У той самий час він також не визнає необхідності їх 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”. Отож, от 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, що дає можливість говорити про певну позицію, яка передбачає принцип рівності по відношенню до потреб, яку він займає.

Ще одна цікава річ, яка проглядається в даній концепції, і яка як нам видається сприяє її означенню з боку соціокультурних та окремо суспільних інституційних чинників, - це поняття “розсудково сприятливих умов” [9, с. 285]. Роулз зазначає що можливість пріоритету основних свобод можливе 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 “розсудкові сприятливими умовами”, себто за таких соціальних обставин, які, за умов існування політичної волі, дозволяють дієве запровадження та повне здійснення цих свобод” [9, с. 285]. Також для відокремлення специфічних форм свободи в різних суспільствах Роулз вводить поняття «альтернативного списку основних свобод» який все ж не є позбавлений “центрального діапазону” звісно якщо таке суспільство претендує на статус справедливого.

Проте вернімось до специфіки роулзівської справедливості та її відбитку у розумінні свободи. Сучасний дослідник Аласдер Макінтаір у своїй праці «Після добродієвості» порівнює концепції справедливості Роулза та Роберта Нозіка, власне, саме у контексті нашого якісного розуміння свободи.

Говорячи у дусі ліберального визначення першості свободи Макінтаір зазначає, що “погодження стосовно того, якими повинні бути відповідні правила, завжди повинно передувати погодженню стосовно природи та складу конкретних добро чинностей” [4, с. 330]. Проте проблема полягає у тому, як говорить дослідник, таке погодження щодо правил є

чимось таким, чого наша індивідуалістична культура не може гарантувати. Тому й виникає проблема того, почуття несправедливості яке є необхідною ознакою окремих суспільних груп у вільному суспільстві де існують формальні можливості, проте 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 було вже сказано, все одно його позиція гірша від позиції іншого.

Макінтаір пропонує нам розглянути ситуацію у якій два суб'єкти А і Б, будучи учасниками соціального дискурсу справедливості, за відсутності етичної погодженості щодо якісних умов, об'єктивно відстоюватимуть свої позиції та обиратимуть відповідні їх соціальному статусу проекти цієї самої справедливості. Так А будучи у ролі представника третього класу, який все життя працював і тяжко заробив на ту власність яку 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 якщо він погіршує його кінцеві умови. Натомість Б, який може бути представником одної з свобідних професій, або соціальним працівником, або людиною яка отримала спадок, є надзвичайно збентеженим тим рівнем нерівності у розподілі багатства прибутку та можливостей. Він розглядає цю нерівність як несправедливу та вважає, що вона постійно породжує несправедливість. “Більше того, – говорить Макінтаір – він вірить, що будь-яка нерівність потребує виправдання, та що єдине можливе виправдання нерівності полягає у тому, що нерівність покращує умови бідних, наприклад шляхом економічного росту. Він приходить до висновку, що у теперішніх умовах перерозподільне оподаткування, яке дозволяє фінансувати соціальні проекти та соціальну службу, є як раз тим, чого потребує справедливість” [4, с. 331].

Дослідник зазначає, що можливим є існування умов за яких позиції А і Б не мали б суперечностей на рівні політичного конфлікту. Проте коли існує економічна ситуація взаємовиключення та індивідуальні потреби визнаються першими по відношенню до принципів суспільної моралі, протиставлення позицій таких індивідів є беззаперечною. Макінтаір доводить що, власне, концепція Роулза відображає позицію Б тоді як концепція Нозіка – позицію А. “Концепція справедливості Роберта Нозіка є в значній степені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції А, а концепція справедливості Джона Роулза є у тій же ж степені раціональною артикуляцією ключових елементів позиції Б” [4, с. 333].

Далі при характеристиці роулзівської теорії зазначається, що принципи справедливості, які розробляє Роулз, – це такі принципи які були б вибрані раціональним суб'єктом, який знаходиться за “завісою невідання” (або “покровом невідання”), коли суб'єкт не знає яке місце у суспільстві він займає, тобто до якого класу він належить та який статус він має, якою є його концепція справедливості та у якого роду економічних, культурних та ін. умовах він існує. Саме тому раціональний суб'єкт будучи в таких умовах необхідно зважатиме на значення основних двох принципів, які пропонує Роулз. Натомість Нозік говорить, що “якщо б світ був би повністю справедливим”, єдині люди, наділені правом мати будь-що, тобто використовувати це як вони і тільки вони бажають, були б ті люди, які справедливо заволоділи тим, що мають в результаті деякого справедливого акту передачі від когось ще, або в результаті деякого вихідного акту придбання і так далі. Як зазначає сам Нозік, “повний принцип розподільчої справедливості означав би просто те, що розподіл є справедливим, якщо хто-небудь має право на володіння, яке має місце при розподілі” [4, с. 336].

Отож, можна стверджувати, що Роулз займає позицію, яка представляє принцип рівності по відношенню до потреб. Його концепція найменш заможного прошарку суспільства є концепцією тих, чії потреби є найбільш змістовними по відношенню до прибутку, багатства та інших благ. Нозік займає позицію, яка 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 яких минуле не суттєво. Для Нозіка єдине свідчення законності володіння існує в минулому; сьгоднішні структури розподілу самі по собі не мають прямого відношення до справедливості(хоча і мають відношення, вірно, до доброти та щедрості)”** [4, с. 338].

Далі Макінтаір дорікає обом авторам концепцій справедливості, що вони у них не містять жодного звернення до заслуги, про які ми згадували при посиланні на теорію комунізму. Насправді кожен раз коли ми розглядаємо поняття соціальної справедливості як А так і Б будуть співвідносити ті або інші розподільчі соціальні норми, якщо вони прямим чином впливають на їх позицію, з поняття заслуг, аргументуючи несправедливість такого розподілу якістю або кількістю своєї праці, вкладом у загальносуспільний розвиток, тощо. Ні концепція Роулза ні концепція Нозіка не дозволяють заслугам зайняти центральне місце в дискурсі справедливості. Роулз допускає, що об’єктивно справедливість пов’язана із заслугами, проте аргументує спочатку те, що ми не знаємо, чого заслуговує людина до тих пір, поки ми не сформуваємо правил справедливості, та по-друге, що коли ми сформулювали правила справедливості, то виявляється, що мова йде не про заслуги а про допустимі очікування. Нозік менше надає уваги цьому явищу, так як його схема засновується більше на правах які не залишають місця заслугам.

Проте, варто зазначити, що, власне, поняття заслуг, доречне лише у соціальних групах, усі учасники яких поділяють більш менш спільне уявлення про благо. Тому фрагментованість суспільства, призводить до боротьби інтересів в умовах неуніфікованої системи цінностей, коли справедливість можлива як каже Рікер лише у межах **“процедурного підходу”** [8, с. 74], який пропонує Роулз. Проте, знов ж таки, повертаючись до вище сказаного, про те що з позиції феноменологічного підходу така **“процедурна” справедливість є скоріше 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 ін. подібних соціальних доктрин, і коли першочерговою визнається ціль людської самореалізації. Як справедливо зазначає Аласдер Макінтаір, **“потрібно відстояти, наскільки це можливо у сучасній державі, верховенство закону, потрібно знищити несправедливість і невинуваті страждання, потрібно проявляти доброту та захищати свободу, і все це можливо інколи зробити такими способами, які 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 добродійностей, тому, що сучасна політика сама виражає в своїх інституційних формах систематичне заперечення цієї традиції”**[4, с. 345]. Тобто тут йде мова про те, що П. Рікер називає **“фундаментальним поняттям справедливості”**[8, с. 76].

Такий огляд підходів до поняття справедливості та її кореляції із свободою, необхідний нам був для того, щоб краще зрозуміти суть свободи як феномену, який закономірно не може виникнути ні в межах ліберального негативного підходу та, найкращої із сумісних,

“процедурної теорії справедливості”, так само як цей феномен і не проглядається у рамках класичного позитивного підходу та вихідних концепцій соціальної справедливості.

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

Творячи свою концепцію Гаєк як ніхто інший розумів складність тієї проблеми, яку йому потрібно було вирішити: відстояти принцип свободи класичного лібералізму та разом з тим по 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.

В тлумаченні 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]. **Влада закону є тому 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 лиць, конкретні місця або об’єкти” [2, с. 46]. Проте, тут стає не ясним той факт, чи володіємо ми якими-небудь іншими формальними критеріями справедливості, крім всезагальності та рівності. В 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 хехтує нею, прямо цитуючи слова Руссо про те, яким повинен бути закон. Проте в принципах всезагальності та рівності немає нічого поганого, навіть якщо визнавати, що їх поділяє не лише ліберальне, але й тоталітарне тлумачення свободи.

Разом з тим Гаєк не обмежується одними лише формальними вимогами до закону та включає в принцип свободи вимоги змістовні: “Є лише один принцип, який може зберегти свободне 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]. **Іншими словами, принцип свободи потребує від закону не лише всезагальності та рівності, але й захисту від примусу, тобто у кінцевому результаті захисту самої свободи, так як свобода та відсутність примусу – це по Гаєку одне й теж.**

Очевидно, що Гаєк тут не придумав нічого нового, проте використовуючи старі принципи класичного лібералізму та намагаючись пристосувати їх до нових умов, в яких сам цей лібералізм не може бути життєздатним інакше як із інтегрованими з інших доктрин цінностями, він сам потрапляє у пастку з якої немає виходу. Так, наприклад розглянемо ситуація з оподаткуванням, яку вчений розглядає у «Конституції свободи». Так як нерівна ставка податку порушує принцип рівного застосування до всіх, 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 куди

більш суттєвого принципу, ніж сама демократія, – принципу, що є основою демократії”[2, с. 159]. Так, і правда, це порушує принцип рівності який є вихідною умовою свободи, проте чи не порушує цей самий принцип пропорційне оподаткування, прихильником якого себе позиціонує Гаєк?

Гаєк говорить, що 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 рахувати можна – в тому смислі, що воно встановлює для всі рівну ставку. Проте прогресивне оподаткування можливо влаштувати так, що воно буде встановлювати для всіх, скажімо рівний приріст ставки. Саме цікаве, що Гаєк розуміє те, що вимога рівного застосування по відношенню до всіх неможна 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 загально визнаним, 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, привілеція по відношенню до певних осіб є звісно завжди дискримінація по відношенню до всіх решта”[2, с. 256].

Очевидно, принцип свободи все ж допускає нерівне відношення закону до підданих, проте лише якщо ця нерівність біде рівно підтримуватися усіма, – як тими хто знаходиться всередині групи, так 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 якщо не обов’язкове, якщо ми не зобов’язані проводити всезагальне голосування, хто ж тоді буде вирішувати це важливе питання? Саме тут стає зрозумілий той факт, що навіть у Гаєка існує небезпека “за-мене-рішення”. І якщо «за-мене-рішення» не допустимо, 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, ми бачимо, що ліберальна доктрина практично вичерпала себе ще у витоків, адже на практиці формальні принципи допомагають реалізації свободи як такої, проте їх наявність строгим чином її не детермінує, адже будь який соціальний організм не може не визначатися телеологічно, суб’єкти його ніколи не перебувають за «завісою невідання», а справедливість не повинна перебувати у відносинах контрадикторності із свободою, або проявлятися у вигляді процедурної редукції. До того ж характеристика свободи, якщо говорити про неї як про спосіб буття повинна визначатися у зв’язку із особливостями соціальної традиції, моралі, ідентифікації, чого не дає негативний підхід, який зараз домінує у соціології, проте який нічого не говорить про наявність, проте говорить про відсутність. Відсутність перешкод, до існування яких учаснику даної культурної традиції може не бути діла, якщо його бажанням ця відсутність не сприяє.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Вольнов В.* Феномен свободи. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр “БЛИЦ”, 2002.

2. Гаск Ф. Конституція свободи. Львів: Літопис, 2002.
3. Локк Дж. Два трактати про врядування. Київ: Основи, 2001.
4. Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000.
5. Милль Дж. О свободе // <<http://www.ihtik.lib.ru>>.
6. Платон. Держава. – Київ : Основи, 2000. – 352 с.
7. Понпер К. Открытое общество и его враги // <Рикер П. Право і справедливість. Київ: Дух і літера, 2002.
8. Роулз Дж. Політичний лібералізм. Київ: Основи, 2000.

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF LIBERTY: LIBERALISM AND NEOLIBERALISM

Valeriy Denisenko

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
email: denyvale@gmail.com*

This article examined the 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.

ТРАНСФОРМАЦІЯ КОНЦЕПТА СВОБОДИ: ЛІБЕРАЛЬНИЙ І НЕОЛІБЕРАЛЬНИЙ ДИСКУРС

Валерий Денисенко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
email: denyvale@gmail.com*

Исследовано 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.

Стаття надійшла до редколегії 31.01.2014

Прийнята до друку 17.02.2014