

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Факультет соціальних наук та соціальних технологій  
кафедра політології

ДЖЕРЕЛА ПОЗИТИВНОЇ СВОБОДИ В УКРАЇНІ:  
ІНТЕГРАЦІЯ ІДЕАЛІСТИЧНОГО І МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО ПІДХОДІВ

дипломна робота  
на здобуття академічного звання бакалавра політології  
студента Беня Богдана Тарасовича

Науковий керівник  
Єремєєв О.С., кандидат політичних наук, старший викладач

Робота допущена до захисту в ДЕК рішенням кафедри політології  
протокол №\_\_ від \_\_\_\_\_ 2018 р.

Завідувач кафедри \_\_\_\_\_

**Київ – 2018 р.**

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
<b>РОЗДІЛ I. Суб'єктивність та межі пізнання у соціальних науках: окреслення підходу до дослідження позитивної свободи суспільства.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1 Поділ на об'єктивне і суб'єктивне пізнання та джерела     позитивної свободи.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2 Наукова і творча діяльність людини та місце     позитивної свободи.....</b>	<b>22</b>
<b>1.3. Співвідношення суспільної та індивідуальної свободи. Поняття     свободи творчості як міри свободи.....</b>	<b>33</b>
<b>РОЗДІЛ II. Духовно-ідейний та структурно-матеріальний виміри позитивної свободи суспільства.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1. Структурно-матеріальний вимір суспільної свободи:     економічна нерівність і пост-масове суспільство та можливості     їх реконструювання.....</b>	<b>45</b>
<b>2.2. Духовно-ідейний вимір суспільної свободи: мораль та цінності в     добу непевності.....</b>	<b>81</b>
<b>2.3. Аналіз опитування щодо можливості узгодження ідейного та     матеріального в сучасних суспільно-політичних рухах, які прагнуть     зростання позитивної свободи.....</b>	<b>110</b>
ВИСНОВКИ.....	122
СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	134

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** В останні два десятиліття загострилися проблеми співвідношення групових інтересів. Зокрема, все більш обговорюваною є проблема поглиблення світової нерівності, проблема 0,1% найбагатшої світової економічної еліти<sup>1</sup>. З іншого боку зустрічаємо численні проблеми співіснування різних ідентичностей<sup>2</sup>. Чим більшою мірою держави прагнуть врегулювати проблеми ідентичностей, тим більше ситуація ускладнюється, заплутується та породжує нові протиріччя, як, наприклад, у Німеччині чи Канаді після краху політики мультикультуралізму<sup>3</sup>.

Крім цього, після втрати старих форм моралі, релігії, традиції постає проблема визначення певних принципів, на які могла б опертися сучасна людина та суспільство, які могли би бути достатньо міцними та тривалими, аби витримати всі швидкоплинності сучасного часу. Численні дослідники стикаються з проблемою відсутності цінного, стабільного, певного, в сучасній епосі. Прикладом є концепція «плинних часів» Зигмунда Баумана<sup>4</sup>. Сучасна доба названа ним добою непевності, коли у постійній зміні людина втрачає всякі орієнтири. З іншого боку, деякі дослідники, зокрема Девід Гребер та Девід Венгров, формулюють питання з прямо протилежного боку і намагаються зрозуміти «чому ми так застрягли»?<sup>5</sup> Попри постійну зміну

---

1 Див. Стігліц Дж. Ціна нерівності: як теперішнє поділене суспільство загрожує нашому майбутньому / пер. з англ. П.Таращук. – Київ: Темпора, 2017. – 584 с.

Див. Фріланд Хр. Плутократи: епоха нових багатих і занепад старої системи / пер. з англ. М. Климчук. – Київ: Наш Формат, 2017. – 328 с.

2 Одинець С. Українські міграції у глобальному світі: пікнік на узбіччі [Електронний ресурс] / Світлана Одинець // Критика. – 2018. – Режим доступу до ресурсу:

<https://krytyka.com/ua/articles/ukrayinski-migratsiyi-u-hlobalnomu-sviti-piknik-na-uzbichchi>

3 Bissoondath N. Selling illusions: The cult of multiculturalism in Canada. – Toronto: Penguin Books, 2002. – 272 p.

4 Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевности / Пер. з англ. Антона Марчинського. — Київ: Критик», 2013. – 176 с.

Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Пер. з англ. І.Андрущенко, М.Винницький. — Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 109 с.

Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота / Пер. з англ. Олександра Буценка. — Київ: Дух і літера, 2014. – 280 с.

5 Гребер Д., Венгров Д. Як змінити хід історії людства? [Електронний ресурс] / Девід Гребер, Девід Венгров // Commons. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://commons.com.ua/uk/yak->

зовнішніх форм, деякі речі в сучасному політичному дискурсі незмінні. Ліберальна демократія, неоліберальна економіка та права людини стали тією останньою цінністю, яку ніхто не може поставити під питання, принаймні в європейській частині світу, і до якої водночас не можна додати нічого такого, що би було так само, або й більш фундаментальне.

Але лише негативної свободи індивіда не може бути достатньо для вирішення описаних загальних проблем, конкретними проявами яких є конфлікт на сході України, нерівномірність розподілу доходів між людьми та країнами<sup>6</sup>, проблема 800 мільйонів людей, які не мають достатньо їжі (майже не спостерігаємо прогресу у вирішенні)<sup>7</sup>. Нема суб'єкта, який відповідальний за ці проблеми, а також ідеї, яка могла б окреслити певний вихід зі становища. Зрештою, нові технології, зокрема штучний інтелект та гена інженерія, знову ставлять перед людиною та суспільством питання про те ким, власне, є людина та суспільство, і тут також потрібна певна ствердна відповідь<sup>8</sup>.

Саме тому ідея «кінця історії», всяка констатація того, що ідеал досягнутий, а також того, що до ідеалу не можна прагнути, або що ідеал — це просто вигадка, в яку не варто вірити – небезпечна в сучасній ситуації, оскільки забирає як в конкретної людини так і в політичної спільноти можливість зміни та дальшого історичного розвитку. Оскільки перелічені соціальні та ідейні проблеми неможливо вирішити лише в дискурсі негативної свободи індивіда, постає потреба осмислення позитивної свободи сучасного суспільства.

В такому формулюванні справді можемо побачити певну спіраль історії, певне повернення до початку ХХ ст., коли безпринципність і слабкість демократичного режиму, а також нерівність й експлуатація капіталістичної

---

zminiti-hid-istoriyi-lyudstva-prinajmni-tu-yiyi-chastinu-sho-vzhe-vidbulasya/

<sup>6</sup> The World Inequality report: executive summary [Електронний ресурс] / World Inequality Lab // Режим доступу до ресурсу: <http://wir2018.wid.world/executive-summary.html>

<sup>7</sup> Max R., Ritchie H. Hunger and Undernourishment [Електронний ресурс] / Max Roser, Hannah Ritchie // Режим доступу до ресурсу: <https://ourworldindata.org/hunger-and-undernourishment>

<sup>8</sup> Джой Б. Чому майбутнє нас не потребує [Електронний ресурс] / Біл Джой // Режим доступу до ресурсу: <http://ethictech.lvbs.com.ua/chomu-majbutnye-nas-ne-potrebuye/>

системи гостро критикувалися різними мислителями. Теоретичне ж обґрунтування альтернатив вилилося у фашистські та комуністичні спроби практичного вирішення проблем. Я не можу дати фахової історичної оцінки тим подіям, що є безумовною потребою на сьогодні, адже навіть зараз ще не всі архіви відкриті, а сам історичний період обрис численними спекуляціями та окремими наголосами як і ігноруваннями подій задля задоволення політичних інтересів. Але якщо відкинути всі явні політичні використання історії, очевидно те, що альтернативні спроби середини ХХ ст. не спрацювали хоча б тому, що породили величезне число жертв, а зрештою і самі по-собі програли в історичній конкуренції.

Однак, їхня поразка зовсім не означає ні того, що теорії, відмінні від ліберально-демократичної та капіталістичної, варто викреслити і взагалі не брати до уваги, ні того, що проблеми початку ХХ ст. вирішені, або ж що вони певним чином ілюзорні. Радше навпаки, сучасні проблеми в сфері суспільних матеріальних відносин та в сфері ідей і принципів є тими ж самими «старими» проблемами ще ХХ ст., (а можна відмотувати і далі в минуле), які лише загострилися, а зовсім не вирішилися з постановням чи то нових форм комунікації, чи транспорту, чи будь-яких інших технологій.

Разом з тим вже з досвіду знаємо наскільки небезпечним може стати будь-який суспільний «інженерний проект» та наскільки обережному варто бути з всяким формулювання принципу чи то в сфері матеріальних відносин, чи в сфері ідей. Але така потреба обережності зовсім не означає, що сферу суспільних принципів, суспільної цілі, цінності, моралі, ідеології — всього того, що можна віднести до позитивної свободи, свободи “до” - варто ігнорувати чи відкидати. Радше навпаки — потреба обережності свідчить про важливість цієї сфери для суспільного життя.

Саме тому в цій роботі я хочу повернутися до філософського дискурсу позитивної свободи, але разом з тим відійти від всякого догматизму та прагнення сконструювати ідеальне суспільство чи правильну і всеохопну модель. Радше, маємо на сьогодні реальні проблеми суспільного життя, які

ніяк не можуть бути вирішені в рамках сучасної інституційної та економічної системи, як і в рамках сучасної постмодерної світоглядної парадигми. І ці проблеми потрібно якось вирішувати саме з філософської точки зору в першу чергу, і лише потім з точки зору нових інституцій та політичних правил.

Відповідно, для початку я хочу відповісти на те, наскільки взагалі сучасні соціальні науки та суспільна філософія, чи то прямо чи опосередковано внаслідок вдалого аналізу наслідків і причин, спроможні до створення будь-якого ствердження у сфері позитивної свободи, до опису того «як має бути». За канонам позитивістського підходу науковець не має права ні на ціннісні судження, ні на спрямування вектору розвитку. З іншого боку після критики такого підходу Анрі Бергсоном, Едмундом Гуссерлем, як і пізнішої критики з боку філософів різного спрямування починаючи від Мартіна Гайдегера та Ганса Георга Гадамера і аж до Макса Горкгайма і Теодора Адорно бачимо, що неможливо відділити повністю наше пізнання від нашої дії. Кантівський поділ на чистий і практичний розум допомагає в цьому питанні, але для соціальних наук лише його вже не достатньо, оскільки соціальні науки досліджують те, що водночас є результатом щоденної творчості самого дослідника. Соціальні науки водночас претендують і на істину чистого розуму, на встановлення абсолютного і незмінного закону суспільства, або принаймні на точний опис і пояснення суспільства, і на істину моральну, політичну, істину про те «як має бути», яка, безумовно, важливіша для людини, але разом з тим не настільки однозначна.

Відтак, постає питання, яким чином має діяти науковець, аби з одного боку своїми знаннями справді сприяти суспільному поступу та формулюванню альтернатив після того, як старі форми себе вичерпують, а з іншого боку не ставати джерелом такої «істини», яку приймуть як абсолютний науковий дороговказ до світлого майбутнього що, втім, цілком може бути помилковим. Як, зрештою, наука може не ставати джерелом поневолення науково обґрунтованою теорією, але водночас зберігати здатність ствердження певних істин у сфері позитивної свободи? Після досвіду середини ХХ ст. не

можемо приступити до будь-якого серйозного розгляду позитивної свободи без вичерпної відповіді на це питання.

Крім такого окреслення підходу важливо зауважити, що дві домінуючі альтернативи 20 ст. у сфері позитивної свободи загалом прийнято ділити на матеріалістичну та ідеалістичну, де ліві ідеології зазвичай опиралися на матеріалістичну концепцію суспільства, тоді як праві на ідеалістичну, починаючи хоча б від Фіхте і Маркса відповідно. Водночас, з еволюцією обох теорій спостерігаємо певну інтеграцію ідеалізму та матеріалізму, або принаймні спроби відійти від чіткого детермінізму чи переосмислити такий поділ, зокрема у філософії буття, у правих теоретиків середини 20 ст. (Рене Генон, Микола Сціборський, а також Микола Бердяєв і Мартін Гайдегер, до яких традиційно апелюють різного роду праві суспільні рухи), як і у лівих теоретиків, зокрема, у філософії франкфуртської школи.

Сучасна політологія поступово відходить від класичного поділу на правих та лівих, але тут ми змушені вдатися до нього принаймні на початку, оскільки такий поділ відображає реальну ситуацію із суспільно-політичними рухами, де дуже чітко видно на кого посилаються праві і ліві рухи. Такий поділ підтверджується зібраними мною емпіричними даними під час опитування різних активістів і членів суспільно-політичних рухів<sup>9</sup>.

Найперше, що варто визначити, це наскільки праві теорії й справді ідеалістичні, а ліві — матеріалістичні, в чому полягає таке розрізнення та чи справді між ними є якась фундаментальна суперечність, коли ми торкаємося реальних життєвих проблем.

Цікавим історичним прикладом в цьому контексті є постать Андрея Шептицького, який з одного боку співпрацював з ОУН та у своєму декреті «Як будувати рідну хату»<sup>10</sup> однозначно закликав до створення і зміцнення національної держави, а з іншого боку сорок років займався розбудовою

---

<sup>9</sup> Результати опитування за посиланням:

[https://docs.google.com/forms/d/1fAqUKcB9UejVRx443pnMpD0o7fPy\\_66KCTZ2yvcscXw/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/forms/d/1fAqUKcB9UejVRx443pnMpD0o7fPy_66KCTZ2yvcscXw/edit?usp=sharing)

<sup>10</sup> Шептицький А. Як будувати рідну хату / Декрет Львівського Архієпального Собору 1942. - Брустурів: Дискурсус, 2014. - 56 с.

економіки Галичини на принципах кооперації та співпраці громадян. В результаті на час другої світової війни Греко-католицька церква володіла майном на суму 4,5 млрд. доларів<sup>11</sup>, що було особливо багато на той час. Ці кошти направлялися на розвиток місцевих громад, освітні заходи, ті ж кооперативи та страхові фонди, які забезпечували певний рівень соціального добробуту. Цей реальний приклад духовної особи та водночас економічного лідера для забезпечення соціальних потреб показує, що реальність не настільки однобока як хочуть показати деякі теорії. Відтак, постає потреба проаналізувати старий поділ задля більш продуктивного вирішення реальних проблем і нового синтезу у формулюванні позитивної свободи.

Саме визначення можливостей різних теорій позитивної свободи вирішувати реальні суспільні проблеми сучасності та досягти певного консенсусу у сфері розуміння позитивної свободи є ключовою ціллю цього дослідження.

**Мета дослідження** — розкрити можливості політичної філософії до формулювання концепції позитивної свободи, яка поєднує ідейний та матеріальний вимір суспільного життя

**Завданнями дослідження** є:

- виявити, чи справді існує суперечність між об'єктивним і суб'єктивним твердженням у соціальних науках та в чому полягає істинність таких наук в умовах недосяжності ідеалу об'єктивності

- визначити, до якої міри соціальні науки можуть регламентувати життя суспільства маючи амбіцію повністю пояснити суспільство і таким чином визначити його

- описати співвідношення індивідуальної та суспільної свободи, позитивної і негативної свободи, а також пояснити роль позитивної (ствердної) суспільної свободи

- розкрити можливості та межі матеріалістичного (структурного, інституційного) підходу до аналізу суспільних відносин та ствердного

---

<sup>11</sup> Севереда З. Фінансова революція Андрея Шептицького [Електронний ресурс]/ Збруч// Режим доступу до ресурсу: <https://zbruc.eu/node/68086>



формулювання конкретних принципів позитивної свободи

- розкрити можливості ідейного та метафізичного аналізу людини і суспільства ствердно сформулювати конкретні й можливі для реалізації принципи позитивної свободи

- на основі проведеного опитування суспільних активістів описати в чому полягає реальна суперечність між різними поглядами на позитивну свободу і яким чином можна її узгодити

**Об'єктом дослідження** є концепції позитивної свободи

**Предметом дослідження** є можливість ствердження позитивної свободи в ідейному та матеріальному вимірі без створення закритої тоталітарної системи

**Методологія дослідження.** В рамках дослідження було використано **епістемологічний критичний підхід** до соціальних наук з метою визначення їхніх можливостей у сфері формулювання принципів позитивної свободи. Так само для визначення співвідношення між різними концепціями позитивної свободи був використаний **історичний підхід**. Для дослідження практичного потенціалу концепцій позитивної свободи у сучасних умовах використовувався **функціоналістський підхід**. Ключовими **теоріями**, які були основою для епістемологічного критичного аналізу соціальних наук була критична філософія Іммануїла Канта, феноменологія Едмунда Гуссерля і Мартіна Гайдегера, релігійна філософія Миколи Бердяєва, герменевтична теорія Ганса Георга Гадамера. В рамках самого аналізу концепцій позитивної свободи передовсім були розглянуті марксизм, неомарксизм і франкфуртська школа, традиціоналізм Рене Генона, теорія соціальної екології Мюроя Букчена, філософія Фіхте щодо сутності німецького народу, соціальна філософія Івана Франка, теоретики українського націоналізму, в т. ч. Микола Сціборський, республіканська (неоримська) теорія свободи. Також був застосований **конкретний метод дослідження** у формі анкетування активістів та теоретиків із суспільно-політичних рухів, які у своїй діяльності прагнуть реалізації позитивної свободи.

**Джерельну базу** становлять праці класиків філософської і суспільно-політичної думки, академічні інтерв'ю і матеріали опитника.

**Структура роботи** складається з двох розділів, кожен з яких поділений на три підрозділи, вступу, висновків, та списку використаних джерел і літератури. Загальний **обсяг роботи** становить 142 сторінки.

## **РОЗДІЛ І. СУБ'ЄКТИВНІСТЬ ТА МЕЖІ ПІЗНАННЯ У СОЦІАЛЬНИХ НАУКАХ: ОКРЕСЛЕННЯ ПІДХОДУ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЗИТИВНОЇ СВОБОДИ СУСПІЛЬСТВА**

Цінність та авторитет науки у сучасній цивілізації підтверджуються очевидними досягненнями технічного прогресу і, відтак, висновок науковця стає по суті найавторитетнішим законом. Фізичні, хімічні закони тяжко поставити під сумнів, але навіть вони від часу кризи природничих наук 1920-х 1930-х років вже не здаються абсолютними, не становлять істини безсумнівної. Навіть у фізиці те саме явище можна пояснювати різними теоріями, які не завжди можливо узгодити між собою, але які реально працюють, хоч і не вичерпують явища. Проблема, однак, постає в тому, чи справді наука настільки однозначно розширює межі людини, сферу її можливостей? Адже будь-який науковий (включаючи філософський, або метафізичний) закон водночас стає обмеженням людської свободи. Якщо цю тезу радикалізувати і уявити, що настане той час, коли людина пізнає абсолютно все, включно зі собою, то саме в цей момент цілковитого прозріння людина втратить всяку ілюзію своєї свободи і залишиться лише рабою природи, якою керують фізика і психологія, а також метафізика. Відтак, єдиною надією на те, що наша свобода це не ілюзія, а істина, залишається лиш та можливість, що не все може бути пояснене наукою; що поза фізикою, психологією і метафізикою існує сфера цілковитої таємниці, де й знаходиться людська творча сутність. Для соціальних наук, які намагаються дослідити людину та суспільство, надзвичайно важливо знайти й виокремити цю сферу, аби побачити свою власну цінність.

Саме тому у цьому розділі хочу зосередитися на людській суб'єктивності та суб'єктності. Нижче розгляну яким чином суб'єктність, як той простір наших дій, що не визначений ніякими законами зовнішнього світу, стає джерелом як індивідуальної так і суспільної свободи. Крім того коротко торкнуся проблеми того, що наше розуміння фізичних законів матерії та метафізичних правил людського духу завжди суб'єктивне і не повне, хоча

саме крізь призму цього розуміння ми визначаємо для себе межі та можливості нашої суб'єктності, а отже і межі суспільної свободи. Відтак, у цьому розділі спробую відповісти на те, як соціальні науки повинні враховувати наявність людської суб'єктності та проблему суб'єктивності наших знань, аби найкращим чином зрозуміти і примножити суспільну свободу, уникнувши як крайнощів тоталітаризму, так і крайнощів цілковитого релятивізму.

### **1.1. Поділ на об'єктивне і суб'єктивне пізнання та їх вплив на розуміння позитивної свободи**

На перший погляд очевидно, що суб'єктивність виникає там, де закінчується об'єктивність, породжена позитивістською наукою. Однак, треба визнати, об'єктивність ця дуже обмежена, відділена від людини, бо навіть наше сприйняття об'єктивного та ставлення до нього вже є суб'єктивним. Саме тому сьогодні надзвичайно поширене твердження, що все довкола суб'єктивне і об'єктивного не існує<sup>12</sup>.

Однак, чи може суб'єктивне бути істинним? Самі поняття об'єктивного і суб'єктивного надзвичайно віддалені від людського життя і мало стосуються цієї конкретної миті, в якій людина живе. Це вже наша сучасна наукова культура сформувала цінність об'єктивного і певне презирство до суб'єктивного. Однак, цю цінність об'єктивного ще потрібно довести. В умовах, коли саме ж об'єктивне знаходиться на відстані від людини, коли сприймається крізь призму її суб'єктивної уваги, сама об'єктивність як і її цінність стає доволі хиткою.

Разом з тим, від об'єктивності можна успішно відмовитися у повсякденному житті. Саме поняття об'єктивності використовується переважно в наукових і, рідше, політичних дискурсах, але в житті людині не важливо чи мислить вона об'єктивно. Це слово взагалі не використовується, питання про нього не ставиться, але водночас всякому співрозмовнику

---

<sup>12</sup> Волошин В. Епістемологічний релятивізм: pro et contra (Людина, що пізнає, та її «можливі світи») // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. - №5. – С. 27-35

важливо, чи говорить людина правду щодо своїх інтересів, свого знання, можливостей, досвіду. Тому відмовитися від поняття «істинності» неможливо. Очевидно, що навіть найпростіша практична інформація, наприклад, щодо того, що вода закипає, якщо її нагріти, має для нас цінність у приготуванні їжі. І важко поставити цю інформацію під сумнів. Що ж до спілкування з іншими людьми, то хоч тут вже важче перевірити наскільки співрозмовник говорить правду, але досвід підказує, що від людей ми таки отримуємо зазвичай істинну інформацію, інакше б всяке спілкування було позбавлене сенсу...

Ці проблеми об'єктивності, суб'єктивності, істинності та, відповідно, ролі і можливостей науки глибоко роз'яснив Іммануїл Кант у своєму поділі на чистий і практичний розум<sup>13</sup>. Але особливу увагу хотів би звернути на пізнішу критику міфу об'єктивності, яку знаходимо спершу у К'єркегора з його возвеличенням суб'єктивного переживання і досвіду<sup>14</sup>, а зрештою і у філософії життя Анрі Бергсона, який у своїй праці «Творча еволюція» критикує сучасну науку з точки зору її нездатності мислити й аналізувати тривалість та творчість, а лише світ речей, або ж сукупність перерваних миттєвостей<sup>15</sup>. Едмунд Гуссерль формулює ще одну важливу істину про те, що позитивістська емпірична наука не здатна аналізувати дух; що дух пізнається лише через самоаналіз, шляхом обдумування свого життя, а також через метод еросхе (трансценденцію), запозичений у стоїків. Едмунд Гуссерль наголошує на тому, що людину не можна об'єктивувати, а також описує духовну спільність людей у народі. Його інтенційна феноменологія, за його ж словами, допомагає побачити себе як духовну особистість, що не є простою об'єктивною річчю, але спільно з іншими людьми залучена у «буття одне в одному і одне для одного»<sup>16</sup>. Мартін Гайдегер фактично руйнує

13 Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2000. - 504 с.

Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2004. – 236 с.

14 McDonald W. Søren Kierkegaard // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition) [Електронний ресурс]. - Режим доступу:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard>

15 Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Осадчука Р. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – 316 с.

16 Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія [стенограма лекції] // Сучасна зарубіжна

опозицію між об'єктивним і суб'єктивним як в корені хибну ще з часів Платона й Арістотеля. Натомість наголошує на важливості мислити категоріями буття, як єдності минулого, теперішнього і майбутнього. Кожна людина як і кожен народ для нього історичні, де теперішнє визначається через минуле і майбутнє. Людина стоїть у цьому «просвіті часу», і не можна ізолювати якусь одну її миттєвість. Правильний модус існування, за Мартіном Гайдегером, пов'язаний із автентичністю і, знову ж таки, із певною суб'єктивністю. Здатність, перебуваючи у цьому просвіті часу, знайти своє опертя у глибинах власного духу, але не стати безликою людиною (Das Man) і є цим правильним існуванням<sup>17</sup>. Також варто згадати про Жана-Поля Сартра, який іменує екзистенціалізм гуманізмом і наголошує на здатності людини відкинути зайві, на її думку, обмеження, але разом з тим, створюючи власну етику і власне життя, бути такою, якою вона прагне бути. Найвищою істиною для Сартра є свобода людини, яка має бути збережена, але водночас означає потребу постійного екзистенційного вибору в конкретній реальній ситуації<sup>18</sup>.

У цьому короткому й далеко неповному описі бачимо, наскільки важливим для філософії було епістемологічне визначення спроможності науки до пізнання світу та співвідношення суб'єкта і об'єкта у здійсненні такого пізнання. Взагалі розрізнення на об'єкта і суб'єкта, згідно з Анрі Бергсоном, доцільне лише з точки зору людської практики, коли людина як суб'єкт впливає на певні об'єкти. З такого практичного розрізнення постає розуміння об'єктивного, як світу зовнішнього від людини, та суб'єктивного як світу внутрішнього. Що ж до сфери наукового пізнання, то людина може досліджувати як зовнішній світ, так і саму себе, свій внутрішній світ. Наука, намагаючись пізнати певні правила світобудови, може стосуватися як

---

філософія. – К.: Ваклер, 1996. - С. 62-94.

17 Heidegger M. Time and Being [Lecture and comments on it]. - Harper and Row: 1972. - 95 p.

Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: «Das selbst» versus «Das Man» . – К.: Інститут філософії ім. Григорія Сковороди НАН України, 2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://vlp.com.ua/files/11\\_51.pdf](http://vlp.com.ua/files/11_51.pdf)

18 Sartre J.-P. Existentialism Is a Humanism [електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.mrsmoser.com/uploads/8/5/0/1/8501319/english\\_11\\_ib\\_-\\_no\\_exit\\_-\\_existentialism\\_is\\_a\\_humanism\\_-\\_sartre.pdf](http://www.mrsmoser.com/uploads/8/5/0/1/8501319/english_11_ib_-_no_exit_-_existentialism_is_a_humanism_-_sartre.pdf)

суб'єкта так і об'єкта, тож в цьому сенсі вона може бути як об'єктивною так і суб'єктивною. Різниця між “суб'єктивною істиною” та “об'єктивною істиною” в такому випадку визначатиметься лише тим, якої з двох сфер вона стосується.

З іншого ж боку, поняття “об'єктивність” часто ототожнюють із цілковитим пізнанням об'єкта пізнання, або принаймні із наближенням до того ідеалу, коли наше знання про об'єкт повністю тотожне реальності такого об'єкта. Саме така ідея беззаперечної та об'єктивної наукової істини, згідно Теодора Адорно та Макса Горкгаймера, стала одним із джерел масових репресій наукового комунізму в СРСР чи расового винищення людей<sup>19</sup>. Власне, із критики такої об'єктивності й хочу почати.

Саме така об'єктивність часто все ще пропагується у здійсненні політики чи, навіть, у сучасній гуманітарній науці (попри вже більше століття критики). Вона проявляється також і в ідеології раціонально-наукової політики сучасного лібералізму, коли вона монополізує за собою об'єктивність. Така монополізація досягається в той момент, як тільки якась думка возвеличується до стану об'єктивної, а інша применшується до суб'єктивного погляду. При цьому не існує жодного достатнього аргументу, який би міг довести, що хоча б щось людина пізнала об'єктивно та цілком, так само як не існує вичерпного критерію, яким чином об'єктивно істинне відрізнити від суб'єктивного. Звісно, можемо створювати різні критерії раціональності, обґрунтованості, емпіричних доказів. Якщо навіть припустити, що ці критерії однозначно сприяють нашому розумінню та наближенню нашого знання до реального об'єкта, то все ж вони ще не є достатньою підставою, аби визначити, що наше знання про об'єкт тотожне об'єкту.

Таким чином, коли деякі науковці протиставляють соціальну науку, як об'єктивність (не залежно від того чи говоримо тут про марксистські,

---

<sup>19</sup> Horkheimer M., Adorno T. *Dialectic of Enlightenment* / translation by Cumming J. – New York: Continuum, 1995. – 258 p.

ліберальні чи консервативні теорії) до ідеології як суб'єктивності, то самі займаються створенням ідеології відсутності ідеологій, яка заперечує власну ідеологічність та возвеличує свою наукову об'єктивність. Згадуючи Славоя Жижека, в дійсності всяка суспільна наука, як тільки вона починає пропонувати об'єктивну та абсолютну істину, стає ідеологією *par excellence*, ідеологічною тотальністю<sup>20</sup>.

Такий ортодоксальний підхід однаково небезпечний і у метафізичній сфері науки, що проявляється у релігійно-фундаменталістській політиці, яка декларує метафізичну об'єктивність і заперечує можливість свого перегляду із розвитком обставин...

Однак, крім описаної небезпеки ототожнення істини з об'єктивністю існує й прямо протилежна небезпека, яка полягає у тотальній відносності всього та відсутності істини взагалі. Якщо ми істину прив'язуємо до об'єктивності, то як тільки відбувається розчарування у можливості пізнати щось об'єктивно, виникає небезпека втрати істинності взагалі. Власне, це й відбувається після розчарування людини у можливості об'єктивно зрозуміти сутність суспільства та створити певний ідеальний лад. Особливо яскраво такий зворотній процес можна спостерігати після розчарувань ХХ ст.

Домінування екзистенціалізму, лібералізму та, зрештою, і постмодернізму є маніфестацією індивіда як самоцілі чи самоцінності, разом з ідеєю його "закинутості" у світ, абсурдності світу, нездатності віднайти певну правильність у світі<sup>21</sup>. Політика й суспільство потрапили у пастку втрати самих себе, атомізації та саморозпаду, адже суспільство почало сприйматися водночас як механічна сукупність відмінних індивідів і як глобальне людство, з ліквідацією проміжкових колективів як суб'єктів (націй, локальних громад, регіональних об'єднань, які втрачають автономність). Крім того, відбулася втрата релігії, нації, традиції, певною мірою навіть моралі, а зрештою і суспільної філософії з її здатністю спрямовувати

---

20 Slavoj Ž. *The Spectre of Ideology // Mapping Ideology / Ed. by Slavoj Žižek.* - London, New York: Verso, 1994. – P. 1 – 33.

21 Камю А. Міф про Сізіфа. - Київ: Портфель, 2015. - 105 с.



суспільство — всього того, що раніше було джерелом істинності для суспільства і тримало його в купі. Звісно, можна і потрібно критикувати старі форми релігії, традиції чи моралі, оскільки така критика може стати джерелом дальшого суспільного розвитку. Але не можна заперечувати можливість істини в принципі. Таке заперечення так само монополізує за собою об'єктивність, повністю ототожнюючи себе з об'єктом, чи радше з відсутністю об'єкта взагалі. В цьому випадку бачимо, як крайнощі тотального ствердження і тотального заперечення наближаються одна до одної у своїй претензії на об'єктивність та на вичерпне пізнання.

Не можна заперечити, що у науках про природу позитивістський емпіричний підхід, попри всю критику, дає щедрі результати, які бачимо у технологічному прогресі. Натомість у науках виникає постмодерний цинізм до істини більшої, ніж соціологічний опис. Цинізм цей посилюється в міру зростання вагомості принципу, який намагаємося зрозуміти. Зрештою, метафізика, яка в історії сприймалася як найвища царина філософії, часто взагалі перестає вважатися наукою. Цей процес матеріалізації людини гостро критикують філософи-традиціоналісти, зокрема Рене Генон<sup>22</sup>, або ж представники релігійної філософії такі як Микола Бердяєв<sup>23</sup>.

Екзистенціалізм чи лібералізм не передбачали саме такого заперечення у своїй філософії<sup>24</sup>. Вони належно обґрунтували звільнення індивіда від нав'язаних суспільних норм та залежностей, їхнє критичне осмислення та перетворення. Однак як тільки ці теорії, зокрема окремішність, або взагалі центральність індивіда намагаємося звести до рангу об'єктивної істини, то попадаємо у пастку тотального заперечення, адже самі по собі ці теорії не запропонували і не зможуть запропонувати інших норм для творення гармонійного суспільства на руїнах старого. Як бачимо, епоха нігілізму досі триває, так і не породивши Надлюдини Ніцше<sup>25</sup>, а, перефразовуючи

---

22 Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Prennis, 2001. - P. 33-54

23 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.

24 Crowell S. Existentialism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism>

25 Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. / пер. з нім. Онишко А., Ткачук П. – К.:

Гельдерліна, нові Боги чомусь так і не приходять на зміну старим<sup>26</sup>.

Постмодерний підхід до життя та відмова від істини в найбільш повному значенні цього слова не може бути виходом для людини з її потребою усвідомлення власного сенсу, особливо коли мова про суспільну свободу та про потребу формулювання принципів, цінностей і цілей, довкола яких житиме ціле суспільство, а не лише окремих індивід<sup>27</sup>.

Аби вийти із постмодерної пастки цілковитої відносності, потрібно переосмислити саму суб'єктивність, ґрунтуючись на етимологічному значенні цього слова та на розв'язанні протиставлення між суб'єктивністю і об'єктивністю. У випадку людського пізнання суб'єкт намагається максимально заглибитися в об'єкт пізнання, розкрити всі його таємниці. Але всяке наше пізнання і всяка істина ніколи не буде об'єктивною в тому розумінні, що повністю розкриє об'єкт, навіть якщо ми намагаємося здійснити метафізичне самопізнання та зрозуміти самих себе.

Як описав Едмунд Гуссерль, а перед ним Іммануїл Кант, жодна наука не може пізнати об'єкта у всій його повноті, тобто стати об'єктивною. Так чи інакше, річ завжди залишатиме щось «у собі», недоступне нам<sup>28</sup>. Але і знання ми не можемо заперечити в такому випадку, бо вода таки закипає при нагріванні, і люди таки говорять нам правду у розмові.

Всі ці приклади відкривають те, що будь-яке знання стосується не об'єкта ізолюваного, але завжди об'єкта у певних умовах, по-перше, а по-друге — лише частини об'єкта (разом із конкретними умовами де він знаходиться і діє), яка поки доступна для нашого пізнання. Цілком очевидно (і фізика це вже довела), що є такі зовнішні умови, коли вода, при достатньому нагріванні, не буде закипати. Але цілком можливо, що за певних умов вона і взагалі не буде нагріватися. Ми ж не знаємо про воду всього, як і не знаємо

---

Основи, 1993. – 436 с.

26 Гайдегер М. Гельдерлін і сутність поезії. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid3.htm>

27 Лохвицька Л. В. Аналіз теорії моралі у філософських і психологічних концепціях //

Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент. - 2014. - Вип. 15. - С. 119-130

28 Кант І. Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С. 68-69.

всього про навколишні умови. В цьому випадку слухна критика кантіанської концепції речі в собі, оскільки самé окреслення меж певної речі як об'єкта пізнання вже є накладанням людського бачення на світ. На цьому наголошував Анрі Бергсон, пишучи, що все пов'язано зі всім і жодна річ не існує сама по собі відокремлено. Сприйняття об'єкта відділено є постійним та вимушеним спрощенням нашого пізнання<sup>29</sup>, не кажучи вже про уявлення того, що можемо якийсь із визначених об'єктів пізнати повністю.

Бачимо, що ми ніколи не пізнаємо якийсь один ізольований об'єкт та ще й повністю, але завжди певну частку буття, і що пізнаємо її лише частково, ніколи не відкриваючи повністю всіх властивостей і можливостей. Тому важливо визначати і розуміти межі нашого знання, розуміти, яких саме явищ і за яких умов стосується наше знання, а що знаходиться понад тим. І те, що чогось ми не знаємо чи не можемо довести ще зовсім не означає, що цього не існує. Найбільшою помилкою науковця в цьому випадку буде заперечувати те, до чого його теорія ще не доросла, заперечувати те, що знаходиться поза нею.

Однак, розуміння обмеженості наших знань не лише підтверджує право на існування поза знанням того, що в принципі не може бути пояснено чи осмислено сучасними методами наукового пізнання, але й приводить до ще одної важливої істини, а саме, що той самий об'єкт може володіти зовсім різними, часто абсолютно різними властивостями залежно від того, в яких межах та умовах, або ж яку його частину ми розглядаємо. Наприклад, ідеалізм і матеріалізм насправді не містять у собі суперечності, якщо чітко визначати, що матеріалізм мовить про матеріальну сутність людини і вплив матеріального на ідейний світ, а ідеалізм про духовну і, відповідно, про зворотній шлях впливу. В рамках такого розуміння, оцінюючи будь-яке явище із точки зору цих двох підходів ми зовсім не впадатимемо у суперечність, а просто описуватимемо різні аспекти одного і того самого явища, і обидва підходи будуть істинні кожен у своїх межах. Так само можна

---

<sup>29</sup> Бергсон А. Сміх. – К.: Видавництво “Основи”, 1994. - 169 с.

сказати, співставляючи опис веселки як суто фізичного явища з точки зору заломлення світла і поетичний опис веселки як райдуги, яка єднає небо із землею, і по якій янголи спускаються на землю, аби оберігати тут життя. Одне зовсім не заперечує іншого, і перше і друге істинне. Бо чому ж янголи, які дарують життя, не можуть бути дощем під час якого сяє веселка? І чому ж Бог не може бути тією Першопричиною, яка спричинила народження Всесвіту згідно тих фізичних законів за якими тепер падає дощ? І, нарешті, ми ж так мало знаємо про Всесвіт і про дощ, що будь-яка спроба пояснити це явище виключно через процес випаровування і конденсації є тут жахливим обмеженням можливостей людського духу.

Частковість знання дає нам можливість доповнювати це знання іншим знанням і відкривати для себе ті сторони світу, які досі ніким не були відкриті. І, водночас, така частковість знання зовсім не заперечує його істинності. Питання лиш у тому, за яких умов і чого насправді стосується наша істина. Художній текст так само істинний для художнього світу автора як і закон тяжіння для фізики матеріального світу. І цілком справедливо, що той же закон тяжіння може не бути істинний за певних умов, які наша фізика ще поки не осмислила, але традиція і художній світ людини вже відкрили для себе у формі надприродної (або цілком природної, але ще не пізнаної) левітації.

Якщо ж вдаватися до гострих політичних прикладів, то бачимо, що і комунізм і фашизм цілком істинні та корисні ідеології, якщо їх мислити саме в рамках того, про що вони справді пишуть, скорегувати їх іншими теоріями і таким чином поставити у власні межі, а не поширювати на інші сфери (наприклад, на сферу негативної свободи індивіда). Цілковите ж відкидання обох веде до втрати розуміння багатьох аспектів людського життя, які можуть бути дуже важливими для сьогодення.

Такий підхід корисний і в найбільш прикладних речах. Аналізуючи реформу децентралізації, хтось вихвалитиме її як прогресивну, а хтось критикуватиме як багато в чому неприйнятну. І перший і другий аналітик

говоритимуть істину, важливо лише визначити про що насправді говорить перший і про що другий, надати межі їхньому знанню.

З усього цього хочу зробити два висновки. По-перше, будь-яка осмислена думка людини, незалежно від того, чи намагається вона пізнати навколишній світ об'єктів, а чи свій внутрішній світ, завжди володіє певною частинкою істини. По-друге, будь-яка думка, оскільки вона описує лише певну частину явища, яку людина вирішила і змогла охопити, а також описує це явище за певних умов, які можуть бути змінними, ніколи не вичерпує пізнання як такого, як і не заперечує інших теорій, а лише доповнює їх. І завжди перед людиною, з одного боку, стоїть таємниця світу, а з іншого — певна його ясність.

Таким чином, ґрунтуючись на глибокому філософському спадку Мартіна Гайдегера, Едмунда Гуссерля та інших феноменологів, а також ірраціоналістів чи герменевтів, *бачимо всю абсурдність поділу знання на об'єктивне та суб'єктивне*, якщо об'єктивне сприймати як цілковите розкриття об'єкта, а суб'єктивне як абсолютну вигадку. Водночас відкриваємо для себе абсолютну повагу до співрозмовника як такого, що також володіє певною істиною, просто справедливою для дещо інших умов. Визначивши точніше межі нашого знання у дискусії із співрозмовником, ми збагачуємо і себе і його. І, зрештою, усвідомлюючи, що наше знання правдиве і правильне, але завжди не остаточне і не повноцінне, ми можемо жити спокійно, опираючись на минулий досвід і легко знаходячи сенс у таємничому майбутньому.

Таке обґрунтування правильності звісно не стосується випадків брехні, оскільки маємо на увазі ті випадки, коли обоє співрозмовників справді прагнуть знайти істину. Крім того, принцип такої правильності зовсім не означає рівноцінності різних думок, оскільки якийсь погляд може бути всеохопніший, тоді як інший вужчий. В жодному разі такий підхід не забирає ні потреби наукових диспутів, ні потреби постійного переосмислення та уточнення меж різних теорій. Але дуже важливо те, що такий принцип

відкидає як тотальне ствердження так і тотальне заперечення і завжди залишає питання відкритими, але й відповіді істинними, що є дуже важливою передумовою для одночасного ствердження позитивної свободи, але й уникнення її тотальності.

Хоч всі науки, включно і з соціальними, і з філософськими або метафізичними (у формі людського самопізнання), завжди суб'єктивні та часткові у своєму пізнанні, ілюзорними чи помилковими є не самі наші знання, як сьогодні часто можна почути для обґрунтування релятивізму, помилковим є лише наше визначення їхніх меж, які ніколи не можуть бути виміряні й прокладені з абсолютною точністю. Втім, уникання тотальних заперечень як і тотальних стверджень, а також визнання таємниці, допомагає зберегти також й істину. А наша обмежена й суб'єктивна істина, як фізична так і метафізична, зрештою й визначає сприйняття нами наших меж як людини.

## **1.2. Наукова і творча діяльність людини та місце позитивної свободи**

Замало буде сказати, що лише через слабкість наук та їхню неспроможність пізнати все об'єктивно, у людини зберігається певна свобода дії, не визначена науковими законами. В такому разі вся наука виглядатиме суцільним безглуздом, через яке ми самі себе поступово ув'язнюємо у власній науковій логіці, абсолютній моралі чи технологіях, і тільки внаслідок власного невміння робимо це поки лиш частково.

До такого песимістичного висновку і, відповідно, до втрати сенсу наукового пізнання приводить постулювання наукових логічних законів як таких, що визначають все у світі, коли кожна сфера життя обов'язково знаходиться в підпорядкуванні до цих законів і нам залишається лише пізнати їх, аби повністю спрогнозувати і самих себе і розвиток світу. По суті таке сприйняття наукових законів нічим не відрізняється від попереднього сприйняття божественних законів як таких, що цілковито визначають буття світу та буття людини. Відповідно, якщо Бог відповідальний за все у світі, то

де тоді людина з її свободою та її відповідальністю, а також чому існує зло? Саме на ці питання вказували критики теології та прихильники атеїзму або реалізму, зокрема Ніколай Гартман<sup>30</sup>. Але хоча сьогодні наука своїми законами часто підмінює божественні закони, самè сприйняття цих законів як потенційно всесильних та всевизначальних, або, принаймні, сприйняття їх як найвищої цінності для людини, не міняється і породжує проблему визначення місця для людської вільної сутності та її творчості у світі чи то поряд з Богом, чи то поряд з тотальною наукою.

Микола Бердяєв доволі ґрунтовно розв'язує цю проблему, коли стверджує, що Бог відповідальний за все, створене ним, але він не відповідальний і не має влади над небуттям, над порожнечою<sup>31</sup>. Радше, звертаючись до найбільш давніх язичницьких міфів, які по своїй суті є міфами онтологічними, бачимо, що Бог-Творець завжди виникає з небуття і саме небуття є первинне і потім нікуди не дівається, оточуючи звідусіль буття. Втім, це небуття чи хаос не є обов'язково поганим. Воно є простором свободи, який ще має бути заповнений шляхом божественної творчості чи то безпосередньо Творцем чи за посередництва людини. Саме такий Бог, який, на відміну від людини, перебуває на зовсім іншому вимірі буття, але, подібно до людини та всього в світі, перебуває у стані постійного становлення і творчого процесу, а також, подібно до людини, має свої межі як джерело буття, оточене і обмежене небуттям, є більш реальним з точки зору філософії буття, ніж позачасовий, всеохопний, незмінний і тому по-суті умертвлений та відсутній Бог...

Давні міфи Микола Бердяєв перекладає на сучасну філософську мову, наводячи додаткові аргументи, але по-суті не змінюючи їхньої суті: лише те, що вже створене, існує відповідно до певних правил. Лише минуле, і те, що з минулого залишиться у майбутньому, насправді піддається науковому поясненню та розумінню. Що ж до всього нового у майбутньому, то, як пише

---

30 Прокопов Д. Є. «Критична онтологія» Н. Гартмана як контекст інтерпретації Кантової філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка / Філософія. Політологія, - 2013. – № 4 (114). – С. 48-53

31 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 27-49

також і Анрі Бергсон<sup>32</sup>, хоч воно і впливає зі спадку минулого та його законів, але водночас завжди є результатом творчого акту. Таким чином цінність суспільної науки чи науки про людину може бути виправдана лише через одночасне визнання одразу двох аспектів нашого життя:

Перший аспект, який характеризуємо як наукову діяльність, полягає в тому, що глибше пізнання як зовнішніх умов нашого життя (фізика, матеріальний вимір), так і самопізнання нашої внутрішньої природи (метафізика, духовний вимір) допомагає діяти правильно, у гармонії із правилами зовнішнього та внутрішнього світу, не битися головою об стінку так би мовити. Ці правила надлюдські і тому цілковито заслуговують називатися божественними. Вони незмінні з точки зору людини, хоча людина не може пізнати їх повністю та з цілковитою точністю, принаймні не сучасними методами пізнання.

Другий аспект, який характеризуємо як творчу діяльність, стосується того, що крім чітко визначених правил зовнішнього світу та людської природи у людині існує також сфера абсолютно невизначена і тому абсолютно не придатна для будь-якого пізнання. Саме в цій сфері можна знайти справжню свободу людської волі, а не у можливості підпорядкуватися, або не підпорядкуватися метафізично визначеній моралі, як це описували середньовічні теологи і за що їх критикував Ніцше<sup>33</sup>.

Проблема моралі, здатності людини бути моральною та водночас збереження місця для людської свободи ключова для нашого дослідження, оскільки саме мораль до певної міри є основою для позитивної свободи, але разом з тим мораль по самій своїй суті суперечить свободі, бо на перший погляд нібито полягає в обмеженні.

Ця суперечність розв'язується, якщо ми відділимо сферу людського самопізнання від сфери людської творчості. В будь-якому моральному судженні людина намагається здійснити самопізнання, зрозуміти свою природу та визначити, якою людина має бути відповідно до самої своєї

---

32 Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Осадчука Р. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – 316 с.

33 Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. - Львів: Літопис, 2002. - 320 с.



сутності. Не залежно від того чи ми говоримо про формулювання певних абстрактних моральних принципів, чи про мораль як про конкретне означення певної дії як правильної або неправильної, моральне твердження у своєму засновку неодмінно передбачає наявність чогось вищого від людини, або дечого незмінного у самій людині, що вона намагається зрозуміти і відповідно до чого пояснити дію як правильну чи неправильну. Якщо намагаємося мислити мораль без того, що свого часу називали об'єктивним<sup>34</sup> ідеалізмом, або що Кант мав на увазі під необхідною ідеєю Бога<sup>35</sup>, то всяка мораль тоді неодмінно втрачає свою силу і вироджується у моральний релятивізм та нігілізм<sup>36</sup>.

Моральне твердження не може бути актом свободи, вільним актом творчості, оскільки воно походить із самопізнання в людині того, що від неї незалежне. Відповідно, мораль не може походити із певних суб'єктивних вподобань чи вільних бажань, характерних для творчості. Тож моральне твердження неодмінно є також науковим твердженням.

Але великою помилкою буде ототожнювати людину лише із моральними імперативами. Адже крім самопізнання людина також і передовсім є творчим суб'єктом. Творчість походить від самої людини та її вільної суб'єктності, вона не може бути описана в термінах правильно/неправильно відповідно до певного принципу. Хіба лиш в контексті музичної гармонії, наприклад, яка має бути збережена у творі, можемо говорити про певну правильність, так само як про правильний набір букв у слові у випадку літературного твору. Але цілісний твір може бути хіба лиш гарний/негарний, оригінальний/трафаретний, але не правильний/неправильний. Саме в цьому аспекті наявності істини, яку передбачає мораль, та відсутності всієї істини/хиби в абсолютній свободі, яку передбачає творчість, бачимо

---

34 Тут об'єктивний в значенні "реальний", а не повністю об'єктивно осмислений.

35 Мінаков М. А. Євангеліє від Іммануїла: вчення Канта про віру чистого розуму [Електронний ресурс]. - Режим доступу до ресурсу:

[http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/123456789/459/1/Minakov\\_Yevanheliie%20vid%20Imanuila.pdf](http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/123456789/459/1/Minakov_Yevanheliie%20vid%20Imanuila.pdf)

36 Лохвицька Л. В. Аналіз теорії моралі у філософських і психологічних концепціях //

Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент. - 2014. - Вип 15. - С. 119-130

відмінність цих двох сфер. Але для збільшення творчих можливостей людині потрібне як пізнання зовнішнього світу, так і самопізнання. Щодо самопізнання, людина, зокрема, має зрозуміти, що ж таке сама творчість, яким чином творчість можна відрізнити від руйнації, та в чому полягає людська творча природа і творча свобода.

Ці складні питання є якраз питаннями філософської антропології, моралі, метафізики, і відповідь на них відкриває нам наші творчі можливості. Підпорядкування такій моралі (яку розуміємо як філософську антропологію, як правильний модус людського життя відповідно до сутності людини, хоча й осмислений нами суб'єктивно та неповністю) обов'язково в кінцевому результаті має мати наслідком лише розширення можливостей людини та можливостей її творчої свободи, що має проявлятися реально у її житті, у примноженні самого життя. Критерієм успішності такого пізнання має бути не сліпий авторитет певних постулатів, а реально щаслива людина, всебічне посилення в людині її людських здатностей подібно до того як правильне харчування посилює людське здоров'я, а знання про шкідливі продукти оберігає це здоров'я.

Що ж до справжньої свободи волі, то вона полягає вже у створенні принципового нового, а також у людській та суспільній здатності створювати самих себе. Виключно така свобода волі, як таємнича сфера людської творчості, виправдовує всяку цінність та користь будь-якої науки, як і важливість моралі. Саме творчість, а не мораль є сутністю людини. Мораль і наука виступають не самоціллю, а засобом найбільш ефективного людського самовираження, засобом максимізації людського потенціалу, як у вимірі індивідуального саморозвитку так і у вимірі колективного співжиття, і саме тому вони цілковито виправдані.

Запропонований поділ на сферу людського пізнання (включаючи самопізнання та його наслідок — мораль) і сферу людської творчості важливо не сплутати із поділом Іммануїла Канта на чистий і практичний розум. Чистий та практичний розум у Канта співвідносяться між собою як

пізнання зовнішнього відносно людини і пізнання внутрішнього духовного, які мають дещо різну природу та різні методи<sup>37</sup>. Цілком застосовуючи такий поділ Іммануїла Канта, хочу лише уточнити, що і практичний (моральний чи метафізичний) і чистий розум по суті своїй розумні та займаються пізнанням наявного, заданого з точки зору людини. Саме тому і перший і другий ми відносимо до науки, яка займається не вільною творчістю, а якнайкращим прилаштуванням людини або до зовнішніх умов, або до її власної природи, і саме тому як перший так і другий мають цінність. Не трансцендентний, а реальний, практичний погляд на мораль та метафізику ґрунтується на тому, що чим краще людина розуміє себе, тим більше в неї буде здатності та можливостей до творчості.

Окремо варто заглибитися в наше розуміння метафізики, яку сьогодні часто прийнято називати не наукою. У трактуванні метафізики виходитимемо із Гуссерлевого методу самопізнання, який є методом пізнання людини в її цілісності, а не просто поясненням її психіки чи мозку<sup>38</sup>. Звертатимемося також до ідеї наукової інтуїції в інтерпретації Рене Генона, яка для цього філософа є першоджерелом всякого наукового знання, зокрема й метафізичного<sup>39</sup>. Метафізика традиційно стосується розуміння загальних правил людської природи, а також самореалізації людини відповідно до цих правил. Часто не до кінця зрозуміло в чому метафізика власне відрізняється від онтології, тому тут метафізику розуміємо саме як пізнання людської сутності, яка проявляється у таких абстрактних поняттях людського буття як любов, творчий дух, духовна енергія, а також страх, слабкість, злість тощо. Оскільки крізь призму людського ми зрештою сприймаємо все навколо, то така метафізика, яку по-суті уподібнюємо до філософської антропології, зрештою стає гранично можливою і найглибшою сферою нашого пізнання.

Метафізика якраз і є тією філософією, яку Микола Бердяєв гостро

---

37 Кант І. Критика чистого розуму /Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2000. - 504 с.

38 Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія [стенограма лекції] // Сучасна зарубіжна філософія. – К.: Ваклер, 1996. - С. 62-94.

39 Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Prensiss, 2001. - P. 33-54

відокремлює від простої позитивістської науки та називає в різних частинах своєї праці “Про призначення людини” то просто філософією то філософською антропологією<sup>40</sup>. Микола Бердяєв наголошує на здатності цієї філософії-метафізики пізнавати людське буття як цілісність, пізнавати людину зсередини самого життя як джерело сенсу. Таку метафізику ми розуміємо як практичний акт самопізнання, заглиблення у власну людську природу. Сфера пізнання, яка прагне зрозуміти, як бути щасливою людиною, яким чином взагалі можна описати людину та її сутність аж ніяк не заслуговує на ігнорування, тим паче якщо звернути увагу на те, що, наприклад, всі найвизначніші автори літературних шедеврів, не претендуючи на фізично-наукове пізнання, здійснювали пізнання метафізичне.

Небезпеки постають тоді, коли відбувається всяка абсолютизація чи об’єктивація метафізичного знання, коли порушуються межі, про що ми писали вище, коли метафізик, володіючи однозначно лише частковим, хай навіть і найціннішим знанням, перестає зважати на інші теорії й думки, які намагаються скоригувати його погляд. Зокрема, найбільшою небезпекою метафізики слідом за Фрідріхом Ніцше наважуся назвати її трансцендентність та ігнорування земного життя людини. Фрідріх Ніцше, заперечуючи іудеохристиянську метафізику та мораль, через ідею волі до влади повертає нас саме до людського, життєвого, а не виключно трансцендентного визначення найвизначніших істин нашого буття, зберігає місце людини у своєму самопізнанні, а також звертає нас не до потойбічних концепцій, а до теперішнього плину життя, де метафізика, коли вона справді істинна, має реально працювати<sup>41</sup>.

Але цілком заперечити метафізику філософ не може, бо, повертаючись до людського, неодмінно повертаємося і до надлюдського, адже людина зрештою потребує хоча б часткового розуміння принципів, які стоять над нею і в межах яких вона живе. Мораль, яку так гостро критикував Фрідріх

---

40 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 1-26

41 Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. / пер. з нім. Онишко А., Ткачук П. – К.: Основи, 1993. – 436 с.

Ніцше, потрібна сучасній людині. І тут знову звертаюся до Миколи Бердяєва, який у своїй праці “Про призначення людини” другий розділ присвячує проблемі походження добра і зла та однозначно стверджує, що хоча використання поділу на добро та зло свідчить про нездатність людини бути водночас вільною і цілковито доброю, шлях людини полягає не в тому, аби повернутися до природи і через самозабуття та втрату суб’єктної свободи відійти від постійної зустрічі із поділом на добре і погане — втекти від потреби постійного морального вибору (що пропонує нігілізм). Натомість шлях людини полягає в тому, аби через подолання зла у собі перейти до стану, в якому сама людина та все буття для людини є добром, а радше над-добром в термінах Бердяєва, добром без опозиції до зла, коли зло залишається виключно небуттям, поза межами людини і тому втрачає свою суб’єктність. Коли конкретна дія вже не може бути описана як добра чи погана, але все буття є добрим, а зло залишається поза ним, у небутті. Тільки в такий спосіб можна насправді опинитися “по ту сторону добра і зла”<sup>42</sup>, піднявшись до певного рівня людської божественності, коли і справді поділ на добре і погане вже втрачає свою актуальність, коли зла просто не існує. Зрештою, згідно Миколи Бердяєва, для божественного і для Бога не може бути поділу на добро і зло в світі, інакше теологія стикається з проблемою доцільності зла у світі, яку не може вирішити належним чином. Сам Бог знаходиться “по ту сторону добра і зла”, бо весь його світ, все, що існує, володіє певною часткою буття і тому є завжди добрим. Для Бога і для створеного ним буття не існує протиставлення на добро і зло, лише на сильніше і слабше, живе і ще більш повне життя. Зло ж в людському розумінні пов’язане із самоусвідомленням людини, із її розумінням того, що крім створеного Богом буття вічно існує також безмежний простір небуття, над яким ніхто не має влади, з яким людина постійно стикається і який саме людині належить опанувати своєю творчістю, що часто доволі складно<sup>43</sup>... Та що найголовніше, саме постійна і щомиттєва зустріч людини із простором

---

42 Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. - Львів: Літопис, 2002. - 320 с.

43 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 27-54

небуття є джерелом людської свободи, людською можливістю перевершити себе у творчості принципово нового.

Діаметральною протилежністю до Ніцшевої критики моралі виступають окремі ідеї іудеохристиянської релігії, які заперечують град земний на користь граду божого, а метафізику та мораль створюють виключно на основі трансцендентного одкровення, без критичної рефлексії над ним. Однак, як бачимо з історії, іудеохристиянство не може цілковито здійснити таке заперечення, повертаючись зрештою і до матеріального, адже людина в будь-якому випадку живе саме в цьому світі тут і зараз, незалежно від того, які ідеї вона змогла досягнути. Тому як метафізичне так і фізичне знання мають зважати на існування одне одного, не абсолютизувати щось одне із двох, а задля розширення можливостей людини співпрацювати між собою.

Другий, творчий вимір нашого життя, на протигагу науковому, наважимося назвати не розумом, а творчим духом, який хоч і зважає на науку та філософію, який примножується знаннями фізики та метафізики, але сам по собі принципово ненауковий, знаходиться по той бік науки та “по той бік добра і зла”. Цей дух суб’єктний і вільний саме у своїй творчості.

Саме дух творчості наповнює наукові та метафізичні знання реальною життєвою силою та виправдовує їхні закони. Зрештою, саме творчість створює цінність розуму наукового, як і цінність моралі. Тут знову згадуємо таких філософів як Анрі Бергсон з його ідеєю творчої та “ненаукової” еволюції<sup>44</sup>, Микола Бердяєв, для якого все-таки свобода творчого акту є в кінцевому підсумку особливою рисою людини та її сутністю<sup>45</sup>. Зрештою, саме творчість стає повнотою буття, на відміну від простого метафізичного чи фізичного знання, яке завжди неповне і навіть незграбне, коли порівнюватимемо його хоча б із простим виглядом красивої і живої природи за вікном. Саме тому мораль так само незграбна і неповна у порівнянні із реальною дією. Та, водночас, чим глибшим є наше саморозуміння, тим до

---

44 Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Осадчука Р. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – 316 с.

45 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 135-153

більших дій ми здатні.

Разом з тим людська творчість не є свавіллям чи волюнтаризмом. З одного боку людина може творити лише в межах фізичних та метафізичних законів, які ми розуміємо тільки частково, але які тим не менш завжди діяли і продовжують діяти в нашому житті. Вони можуть бути змінні лише поза людським виміром. Всяке ж намагання людини перейти через ці закони є проявом людської гордості, нарікання чи іншого деструктиву, який зрештою веде до марної втрати сил і тому руйнує і саму людину і її оточення.

З іншого боку саме лиш пояснення того, що таке творчість і яким чином людина може примножувати добро в його енергетичному, буттєвому вимірі ще не вирішує проблеми сенсу життя чи сенсу творчості. Так само як моральне обґрунтування того, що важливою рисою і метою людської сутності є любов ще не пояснює того, що саме людина повинна любити. Тому визначальними для людської творчості є цінності, які й уможливають людську творчість у певному напрямі, надають їй сенсу.

Питання цінностей особливо детально розглядав Генріх Рікерт у своїй праці “Про поняття філософії”<sup>46</sup>, а також у іншій праці “Про систему цінностей”<sup>47</sup>. Згідно з його концепцією, цінності не належать ні до об’єкта ні до суб’єкта. Те, що “цінності створюють цілковито самостійне царство, яке знаходиться по ту сторону об’єкта і суб’єкта”<sup>48</sup> Рікерт пояснює таким чином, що цінності не є ні певним накладанням суб’єктивної волі та бажань на об’єктивний світ, ані об’єктивно закладені в речах на зразок наукових законів. Натомість цінності проявляються тоді, коли людська індивідуальність з усіма її особистісними рисами та прагненням віднаходить у світі дещо споріднене і близьке собі. Саме в такий момент цінності переживаються у віднайденні сенсу. Але ніколи цінності не створюються у світі ідей і потім накладаються на світ речей, як і не віднаходяться в якомусь

---

46 Рікерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика, 1998. — С. 15-43.

47 Рікерт Г. О системе ценностей // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика, 1998. — С. 365-391.

48 Рікерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика, 1998. — С. 23.

об'єкті і пасивно сприймаються суб'єктом. Цінність виникає із єднання людини зі світом, або з іншими людьми.

Цей аспект єднання надзвичайно важливий, оскільки пояснює, чому людська творчість, ґрунтуючись на цінностях, зрештою є примноженням життя у світі, чому людська творчість не є руйнуванням чи намаганням людини підкорити світ собі.

Аби дія була творчою, вона має здійснюватися з розумінням фізичних та метафізичних законів з одного боку, а також бути прагнення до примноження певної цінності з іншого. Намагання людини діяти супроти природних та моральних законів є повстанням людини проти світу як і проти самої себе, а творчість без цінностей є прагненням людини волонтаристсько підкорити світ собі, де лише її воля, а не певна цінність світу має значення.

Таким чином нам вдалося визначити, що людина почувається неповноцінною, залишається без нічого, якщо якимось радикальним вченням, заперечуючи метафізику, відбирає у людини вищі принципи та можливість самопізнання, або ж заперечуючи фізику відбирає у людини її розуміння навколишнього світу. Та, однак, крім постійної боротьби метафізиків із фізиками, яка пов'язана із нерозумінням меж і на якій я зупинився дуже коротко, особливо в цьому розділі хотів наголосити на боротьбі науковців (як фізиків так і метафізиків) проти людини та її творчої дії, а також проти єднання людини зі світом завдяки цінностям. Людина перестає бути собою, втрачає власну суб'єктність, а також можливість прямувати за цінностями, якщо фізика і метафізика починають цілковито визначати її життя своїми законами, не залишаючи місця для самої людини та її творчої свободи. Саме творча свобода людини, яка виражається у примноженні життя, і водночас не має нічого спільного із свавіллям у руйнуванні себе чи світу, має бути метою всіх наук чи то фізичних чи метафізичних.

Коли говоримо про формулювання принципів позитивної свободи, першу велику небезпеку для соціальних наук та наук про людину становить всяке заперечення чи то метафізики чи фізики, як і будь-яка інша абсолютизація



якоїсь із двох сфер пізнання, що є порушеннями меж. Другою ж небезпекою є ігнорування науками людської творчості, яка єдина виправдовує користь науки і уможлиблює примноження цінностей згідно принципів фізичних та метафізичних.

### **1.3. Співвідношення суспільної та індивідуальної свободи. Поняття свободи творчості як міри свободи**

Як писав Аристотель, «людина — істота політична». Значно пізніше, аналізуючи неореспубліканських мислителів XVIII ст., Квентін Скіннер пише, що індивідуальна свобода можлива тільки у вільному суспільстві<sup>49</sup>. Та, зрештою, достатньо уважно глянути на цей день, аби зрозуміти, наскільки я потребую інших людей, наскільки я залежний від них та, водночас, посилений ними. Їжа, одяг, порада, дружнє слово, усмішка, справедливе зауваження. Про все це я не піклувався сьогодні, лише думав над цією роботою і писав її. Та, однак, бачу, що не я один працював над текстом. І той, хто сьогодні приготував мою їжу, і той, хто колись зробив мій комп'ютер, і всі ті філософи, які думали переді мною — всі вони пишуть разом зі мною і без них ніколи б не було цих рядків.

Таким чином, доволі традиційною для політичної філософії є проблема того, яким чином можлива свобода індивіда, або як її максимізувати, якщо індивід все ж так чи інакше залежний від суспільства. Мій приватний простір вдома існує лише тому, що суспільство так вирішило — не я. Навіть моє власне тіло не до кінця належить суто мені, як це бачимо у випадку з ув'язненими. І єдиною сферою, де справді можлива цілковита індивідуальна свобода, є мої думки. Звісно, кожна людина, з якою ми спілкуємося, так чи інакше впливає на те, що ми думаємо, але жодним чином ніхто не може відібрати у людини свободу вільно трактувати і переосмислювати всю інформацію, що надходить ззовні. Свобода думки в принципі не може бути підкорена, тому, як про це писав Віктор Франкл, навіть за найгірших умов, не

---

49 Skinner Q. Liberty before Liberalism. - Cambridge University Press, 1997. - 137 p.

маючи жодної змоги вплинути на ситуацію, людина все ж завжди зберігає свою останню свободу — обирати власне ставлення до ситуації<sup>50</sup>. Тому людина завжди залишається людиною, і у свободі думки якраз і полягає свобода як невід’ємна характеристика людини, коли говоримо про роль індивіда у суспільстві.

Все зовнішнє, все, що поза сферою моїх думок — навіть моя власна кімната — є вже у просторі суспільної дії. Як би цього суспільство не хотіло, воно не може силою змусити мене думати про щось певним чином — лише я це обираю. Однак, чи то суспільство чи диктатор, підтриманий знову ж таки суспільством, цілком може порушити межі того, що зараз вважається приватною власністю, чи правами людини, якщо прийме таке рішення. Так вже бувало в історії, і не завжди тут я зможу противитися. Тому будь-яка зовнішня свобода, будь-яке моє право є обумовлене суспільством та від нього залежне. Самі по собі як т. зв. невідчужувані так і будь-які інші права є соціальною реальністю тільки настільки, наскільки суспільство може забезпечити ці права через свій консенсус. Всяка свобода індивіда завжди відносна та обумовлена суспільством.

Якщо звертатися до історії, поняття свободи індивіда від суспільства відносно нове, особливо якщо маємо на увазі дискурс того, що людину потрібно вберегти від впливу суспільства та певним чином хоч частково звільнити від суспільства. Найбільшою заслугою лібералізму та ідей, які передували йому, є якраз поглиблення нашого усвідомлення свободи думки, усвідомлення того, що кожна людина має цю невід’ємну особисту сферу, в яку ніхто не може втрутитися і яка, задля користі для всього суспільства, має виражатися і у наявності приватного простору, приватної власності та загалом всього, що сьогодні називаємо особистим простором людини, де вона може діяти цілковито відповідно до своїх поглядів без будь-яких суспільних обмежень. Наступним кроком після усвідомлення такої свободи є усвідомлення індивідом особистої відповідальності за своє життя,

---

50 Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. - К.: Клуб сімейного дозвілля, 2017. - 160 с.

неможливість перекинути всю вину виключно на суспільство, адже якою б жорсткою не була диктатура, у думках людина попри все залишається вільною, а відтак свобода думки неодмінно відкриває для людини хоч якийсь, навіть дуже обмежений, але все ж наявний простір для маневрів у будь-якому тоталітарному режимі. Саме тому кожна людина є відповідальною за те, що відбувається з нею.

Усвідомлення індивідуальної свободи та індивідуальної відповідальності індивіда є також ключовою умовою духовного зростання людини, адже розвиває її суб'єктність та потребу самопізнання. До цього варто ще додати, що кожна людина, звісно, по-іншому і не повно бачить світ, має свої індивідуальні погляди на події. І така конкуренція поглядів та думок сприяє загальному зростанню суспільства через обмін досвідом між людьми. Завдяки індивідуальній свободі стає більше досвіду та можливостей, ніж якби такої свободи не було. Така логіка індивідуальної свободи дуже детально розписана у Дж. С. Мілля та інших теоретиків класичного лібералізму<sup>51</sup>. Тяжко тут щось заперечити чи поставити під сумнів. Сучасні дослідження деталізують поняття індивідуальної свободи, цілком обґрунтовано доводячи, наприклад, шкідливість квот у парламенті, коли ігнорується індивідуальна цінність людини, а натомість важливими стають певні формальні особливості.

На сьогодні справді очевидно, що є безліч випадків, коли на людину маємо дивитися не крізь призму її користі для суспільства, а суто як на індивідуальну особистість. Однак, хотів би поставити питання про те, наскільки саме лиш забезпечення індивідуальної свободи та самовираження цієї особистості можна прирівнювати до свободи як такої.

Свобода індивіда завжди є відносною та вимірюється лише в контексті взаємодії індивіда із суспільством та в процесі визначення суспільством сфери індивідуальної відповідальності кожної людини. Коли ж міркуємо про

<sup>51</sup> Мілля Дж. С. Про свободу // Про свободу. Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок. - К.: Основи, 2003. - 463 с.

сутність свободи, то, як було показано в попередньому підрозділі, саме свобода творчості, або творчі можливості як той простір, де людина може реально творити свій власний світ, є найвищою мірою свободи.

Що ж до свободи індивіда то вона зовсім не завжди провадить до зростання свободи людської творчості. Індивідуальна свобода так само може приводити й до розпаду суспільства, до ізоляції кожного окремого індивіда та таким чином до зменшення його творчих можливостей, які в асоціації із суспільством значно зростають. Саме тому Дж. С. Мілль у своїй теорії свободи після свободи слова та свободи індивідуальної дії третьою важливою свободою називає свободу асоціації<sup>52</sup>.

Однак, тут хочемо піти ще далі та додати, що теорію свободи неможливо побудувати просто на обранні політичного суб'єкта, який має бути вільний в першу чергу та створювати всіх інших політичних суб'єктів. Тобто не достатньо сказати, що суспільство як більша та всеохопна цінність має бути на першому місці перед індивідом, чи що окремий індивід має спочатку бути вільним і вже потім на основі своєї свободи долучатися до суспільства. У цих випадках теорія свободи не будується виходячи із розуміння того, що таке свобода взагалі та яким чином вона має реалізуватися, а виходячи з того, який політичний суб'єкт є найцінніший і має бути вільний в першу чергу, а яким можна знехтувати. Таким первинним суб'єктом різні теорії можуть робити окремого індивіда, суспільство як політичну спільноту, суспільство як народ, певний клас чи то елітний чи пролетарський і т. д. Однак, неминучим наслідком таких теорій є поневолення одним суб'єктом іншого: індивід стає над суспільством, суспільство стає над індивідом, чи пролетарі або еліти стають і над індивідом і над суспільством. Такі проблеми пов'язані з тим, що жодна з перелічених свобод, чи то свобода суспільства, чи індивіда, чи класу не є ще мірою свободи, або сутністю свободи, яка була б присутня всюди, де ми вживаємо це слово. Такі свободи певних суб'єктів насправді більше стосуються самих суб'єктів та їхньої цінності, аніж власне

---

52 Мілль Дж. С. Про свободу // Про свободу. Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок. - К.: Основи, 2003. - 463 с.

свободи. Свободи суб'єктів, яких визнаємо відносно інших суб'єктів, завжди відносні і є лише одними із численних інших відносних свобод, які можуть бути лише засобами для свободи творчості, але не самоціллю. Згідно з концепцією Рене Генона, такі відносні прояви свободи неодмінно впадають між собою у протиріччя та постійне протиборство, якщо вони не об'єднані спільним принципом, який би був притаманний їм всім<sup>53</sup>. Абсолютизація якоїсь відносної свободи, визначення політичного суб'єкта, який має бути вільним в першу чергу, веде лише до зміни конфігурації тих, хто панує, і тих, хто підкоряється, але зовсім не обов'язково до загального збільшення свободи творчості для всіх. Такий дискурс про первинного вільного політичного суб'єкта це типово матеріалістичний дискурс в тому розумінні, що тут відсутня свобода як ідея, яку можна постійно й безлімітно примножувати, і яка може бути орієнтиром та джерелом для всіх інших свобод. Натомість присутня гра з нульовою сумою — типовий стан матерії, який фізика описала у законі про збереження енергії — постійна боротьба та постійне неминуче невдоволення підкорених і обов'язковий страх володарів перед черговою революцією.

Відтак, аби розв'язати цю проблему, хочу ще раз наголосити, що людина істота суспільна. І це варто розуміти не так, що індивід первинний, але також він потребує суспільства для своєї повної реалізації, і не так, що суспільство первинне, але воно потребує окремих індивідів, аби розвиватися. Людина істота і суспільна і індивідуальна постійно, у своєму бутті, без протиставлення на первинне і вторинне. Такою є природа людини, що вона може реалізуватися лише в суспільстві. Суспільство виховує людину, дає їй знання, матеріальні блага, навіть тіло людина отримує від суспільства в тому сенсі, що до цього причетні двоє людей, а через них цілі попередні покоління, а не якийсь відокремлений індивід-суб'єкт. Та разом з тим, будучи такою частинкою суспільства, людина постійно впливає на суспільство через індивідуальний вибір та індивідуальну творчість, змінює його зсередини. Тут

---

53 Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Prensiss, 2001. - P. 81-97

неможливо визначити хто первинний, а хто вторинний, і тому неможливо теорію свободи будувати на якомусь одному політичному суб'єкті (чи то індивіди, чи суспільстві, чи якійсь частині суспільства), від вільної дії якого походять всі інші політичні суб'єкти і для свободи якого інші мають служити.

Однак, як вже було описано в попередньому підрозділі, свобода як ідея, яка може бути відправною точкою для всякої теорії свободи існує. І такою мірою свободи є саме свобода творчості всіх індивідів як членів суспільства. Саме зростання свободи творчості є метою всіх відносних свобод, до якої зрештою вони мають приводити. Інші свободи є засобом, тоді як свобода творчості є їхньою ціллю. Свобода індивіда, в розумних своїх межах, є оптимальною формою організації суспільства, коли творчість як індивідуальна так і суспільна досягають своєї найвищої вершини. Саме для загального збільшення творчих можливостей як цілісного суспільства так і всіх індивідів зокрема, які входять до нього, доцільно зберігати певну сферу індивіда, в яку суспільство не втручається, свободу індивіда. Але зовсім не тому, що індивід є первинним до суспільства, така свобода має бути збережена.

За браком інших слів у нашій мові, створюється небезпека підміни понять та піднесення якоїсь із відносних свобод, зростання яких неодмінно супроводжується втратою свободи якогось іншого суб'єкта, до міри свободи загалом. Дуже небезпечно як із індивідуальної свободи, так і з свободи цілого суспільства, так і з будь-якої іншої відносної свободи робити сутність свободи, адже такою сутністю свободи є тільки свобода творчості. Більше того, така свобода творчості не може бути описана у певному визначеному механізмі відносної свободи, що позачасово істинна і завжди актуальна. Така свобода є принципом, орієнтиром, який до певної міри може бути реалізований у певних умовах, але ніколи повністю. Для щонайбільших творчих можливостей, як на рівні окремого індивіда, так і на рівні цілісного суспільства, людина потребує, аби її оточувало гарне, успішне, справедливе

суспільство, з яким вона зможе співпрацювати і частиною якого бути, але частиною суб'єктною, здатною суспільство змінювати, а не лише підкорятися йому.

Саме тому хотів би відійти від всякого радикального протиставлення на індивіда і суспільство. Суспільство потребує індивіда так само як індивід суспільства, а зрештою індивід і є частиною суспільства так само як суспільство є в кожному з індивідів. Людина не може бути вільною від суспільства в принципі та, однак, людина і не є у цілковитому підпорядкуванні до суспільства. У такій невизначеності постійно потрібно шукати золоті середини для збільшення свободи, і тільки крізь призму такого завдання набуває сенсу проблема діалектики свободи індивіда та суспільства, а також проблема позитивної і негативної свободи. На цю тему написано вже настільки багато, що, мабуть, всяку нову думку вже можна знайти у когось із попередніх мислителів. Та якщо дотримуватися філософії, викладеної на початку, про те, що все написане таки істинне, але жоден із поглядів не варто абсолютизувати, а лиш поставити у якнайточніші свої межі відносно інших поглядів, то маю надію уникнути крайності і спробувати наблизитися до означеної золоті середини, а відтак критично глянути і на наш теперішній час.

Після краху тоталітарних режимів ідея індивідуальної свободи стала домінувати у дискурсі свободи, що проявлялося у екзистенціалізмі, сучасному лібералізмі, постмодернізмі. Постмодернізм тут особливо цікавий, оскільки ілюструє, яким чином крім домінування індивідуальної свободи посилюється також домінування негативної свободи цього індивіда, з відсутністю дискурсу про те до чого індивід має бути вільним, або до чого прагнути і в чому взагалі полягає сенс. Дискурс негативної свободи характеризуємо окресленням меж відповідальності між індивідами як і між суспільствами. Дискурс позитивної свободи характеризуємо як ствердне окреслення цілі, чи сутності якою суб'єкт (чи то індивід чи суспільство) заповнює свій простір. *Позитивна свобода суспільства*, яка власне і є

головним нашим предметом, пережила подвійну втрату: і у своїй здатності до ствердження творчої цілі і у своїй суспільності.

Поєднання суспільної та індивідуальної свободи ми вже розглянули і тепер коротко заглибимося у розрізнення позитивної та негативної свободи. В цьому контексті важлива збірка праць Ісайї Берліна «Філософія свободи», зокрема і його погляд на позитивну та негативну свободу<sup>54</sup>. На той посттоталітарний час важко недооцінити важливість як екзистенціалізму так і домінанту негативної свободи, яку аргументував Берлін.

Ісайя Берлін визначає негативну свободу як сферу індивіда, в яку інші люди не можуть втручатися, а позитивну свободу пояснює або як абсолютну мету (цінність), яку визначає перед собою спільнота чи індивід, або ж як можливість відповіді на питання хто, як і за яким принципом буде управляти. Далі Берлін приходить до висновку, що саме негативна свобода є головним виявом свободи і має бути максимальною, а позитивна свобода, попри всю свою цінність і часто потрібність, у суспільному вимірі легко виливається в диктатуру незалежно від форми правління.

З точки зору індивіда Берлін пише все правильно. Однак, як ми зазначали вище, свободу не можна міряти ні індивідом, ні суспільством, яких навіть розділити сповна і чітко неможливо. Але всяка свобода має мірятися лише свободою творчості. Тому хочу звернути увагу на кілька деталей, які можуть додати висновку Ісайї Берліна суттєво іншого забарвлення особливо в контексті сучасності (і про які сам Берлін у своїй роботі згадує, хоч мимобіжно). Навіть якщо визнати, що певний об'єм негативних свобод кожна людина прийме беззаперечно і суспільство зможе це легко визнати, як про це пише Берлін, все ж залишаються ще принаймні два аспекти, які не можна ігнорувати.

Перший стосується того, що так чи інакше кожна людина визначає власний сенс життя, а відтак і релігію, культуру, політичні вподобання, бачення майбутнього — тобто наповнює свою внутрішню (думки) та

54 Берлин И. Философия свободы. - Москва: Новое литературное обозрение, 2001. - С. 143-184



негативну (дозволені індивідуальні дії) свободу позитивними свободами, яких прагне. Іншими словами людина створює свій життєвий вибір. Вибір не може бути лише негативним вибором, вибором від, адже людина завжди вибирає щось конкретне. І не зовсім правильно буде твердити, що вибір призводить до обмеженості, чи, якщо мислити ширше — що матеріальний світ обмежує духовну свободу. Підхід Георга Гегеля тут набагато логічніший, адже матеріальний світ, так само як і вибір, не є обмеженням духу, але можливістю його реалізації<sup>55</sup>. Про це вже частково згадувалося у тезі про те, що метафізичне та фізичне знання не мають знаходитися у протиріччі між собою.

Єдиним звільненням від потреби матеріального вибору є смерть, так само як звільненням від потреби соціального вибору є соціальна смерть. Тож потребу позитивного вибору, попри його частковість, як у суспільстві так і в матеріальному світі, залишається прийняти з усією любов'ю до її частковості, як тої реальності, яку нам може подарувати теперішній етап розвитку.

Другий аспект стосується того, що, будучи істотою соціальною і політичною, на основі свого позитивного вибору людина водночас об'єднується з тими людьми, які споріднені їй за змістом позитивної свободи. Мова тут як про раціональну складову — спільність поглядів на свій колективний розвиток — так і про ірраціональну, чуттєву складову. Щодо останньої варто згадати Ганса-Георга Гадамера — учня Гайдегера — з його герменевтичним аналізом поезії Гельдерліна «Гельдерлін і майбутнє»<sup>56</sup>, А. Бергсона, Рене Генона та інших традиціоналістів/іраціоналістів чи феноменологів, про яких частково вже згадувалося і ще піде мова далі. Поки ж зупинимося на тому, що на основі як раціональних так і чуттєвих спільностей виникають суспільні групи, з якими індивід себе асоціює, від яких залежить і в яких знаходить власне підсилення.

55 Redding P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Електронний ресурс]. - <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel>

56 Гадамер Г.-Г. Гельдерлін і майбутнє / пер. з нім. Тараса Возняка [електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://ukrlife.org/main/minerva/geld2.htm>

Тому політику не можна ґрунтувати лише на визначенні негативної свободи, адже політика це дещо більше, і вона завжди буде містити в собі позитивний компонент. Сама ідея негативної свободи, описана І. Берліном, цінна як певний критичний маркер, з позиції якого ми можемо оцінювати чи ніхто із політичних акторів як індивідуальних так і колективних не перетнув межі панування. Берлін дуже потужно аргументував, що саме людина [і суспільство як дещо невід’ємне від людини, варто додати] та її негативна свобода, тобто збереження простору для суб’єктності, є найвищою цінністю, оскільки без людини [і суспільства — знову ж варто додати] не можливі всі інші цінності, як про це писав Кант<sup>57</sup>. Тому цивілізовані суспільства сучасності мають визнавати певний об’єм негативної свободи як між індивідами так і між суспільствами.

Зовсім не ставлячи цього під сумнів, хочу лиш наголосити, що незалежно від кількості нашої негативної свободи, все ж залишається проблема визначення та узгодження позитивних свобод як між людьми так і між суспільствами, яка закладена в самій сутності людини і ніяк не вирішується. Ми можемо декларувати те, що політика не займається реалізацією позитивної свободи і лише створює умови для свободи негативної. Однак в такому разі позитивну свободу реалізуватиме не політика, а якісь інші сили чи актори, наприклад, економічні або громадські. В будь-якому випадку виникає проблема узгодженості як різних індивідів так і різних людських колективів. І тут ми вже звертаємося до Карла Шмітта з його концепцією неминучого зіткнення друзів і ворогів, яке невід’ємне від політики, яку він трактує як асоціацію друзів<sup>58</sup>. Залишаючись нейтральною, позбавляючись цього компоненту внутрішньої ідентичності довкола позитивних свобод, політика насправді просто підтримує статус кво, а тому не залишається осторонь від позитивної свободи — лише посилює переможців, які перемогли за встановленими раніше правилами чи то в економічному чи в

---

57 Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2004. – 236 с.

58 Шмітт К. Понятие политического // Вопросы социологии. — 1992.— № 1. — С. 35—67

Шмітт К. Политическая теология — Москва: Канон-Пресс, 2000. — 336 с.

іншому вимірі. Таким чином політика самоусувається від вирішення суспільних питань і дозволяє їх вирішувати певним іншим акторам чи силам.

В контексті друзів та ворогів, окремо треба ще наголосити на статусі та колективній ідентичності. Свободу чи то класу чи нації І. Берлін критикує через те, що часто таке прагнення свободи веде до зменшення індивідуальної негативної свободи. Справді, як приклад, індивідуальна свобода в Російській імперії була більшою ніж індивідуальна свобода в СРСР — державі “звільненого” класу. І все ж, сам І. Берлін пише, що свободу нації, наприклад, можна відносити до негативної свободи від інших націй, якщо б вона не зменшувала негативної індивідуальної свободи своїх членів<sup>59</sup>. В даному випадку теорію колективної негативної свободи небезпечно відкидати на основі всього лиш хибно здійсненої практики. Особливо, якщо врахувати, що свободу як індивіда так і колективу варто розглядати комплексно, де одне зовсім не обов’язково суперечить іншому і як одне так і друге однаково цінне. Свобода творчості, як найвища міра свобода, складається з індивідуального та колективного компонентів на рівні. Так само вона складається як з позитивної так і з негативної свободи. І позитивна і негативна свободи притаманні як індивіду, так і колективу. Прагнення як першої так і другої неунікненне. Ми можемо поставити негативну свободу на перше місце, як певну умову-мінімум у вигляді простору для суб’єктності, та суті це не змінює: враховуючи, що людина зацікавлена не лише в наявності певного простору, а й в максимальному вияві свого творчого духу у цьому просторі, то про свободу варто говорити як про цілісність, яка складається на рівні не лише з індивідуальної і з колективної свободи, але і з негативної та з позитивної свободи. І всі вони можуть і повинні примножувати свободу творчості, виступати втіленням цієї ідеї.

Попри потрібність всіх компонентів, далі мова йтиме переважно про позитивну свободу суспільства, оскільки саме вона на сьогодні найменш

---

59 Берлін І. Философия свободы. - Москва: Новое литературное обозрение, 2001. - С. 143-184

реалізована і тому саме ця свобода в теперішніх історичних умовах може примножити свободу творчості найбільше.

## РОЗДІЛ II. ДУХОВНО-ІДЕЙНИЙ ТА СТРУКТУРНО-МАТЕРІАЛЬНИЙ ВИМІРИ ПОЗИТИВНОЇ СВОБОДИ СУСПІЛЬСТВА

### 2.1. Структурно-матеріальний вимір суспільної свободи: економічна нерівність і пост-масове<sup>60</sup> суспільство та можливості їх реконструювання

На основі першого розділу вдалося визначити, що і духовно-ідейне самопізнання людини та суспільства як духовної сутності і структурно-інституційне пізнання суспільства (яке домінує в сучасних суспільних науках) як певного набору інституцій, акторів, структурних відносин здатне до істинного пізнання, просто кожен з підходів описує свою сферу людського буття. Духовно-ідейну сферу, куди включаємо передовсім мораль та питання людської і суспільної сутності, далі називатимемо також *суспільною метафізикою*, тоді як структурно матеріальну сферу відповідно називатимемо *суспільною фізикою*. Між ними нема необхідного протиріччя, якщо уникнути радикально детерміністських визначень та спробувати встановити межі пізнання кожної теорії, а також визнати як істинність так і частковість їхнього вже наявного знання про явище.

Більше того, як було описано в другому підрозділі, практична істинність метафізичного знання має перевірятися реальним щасливим та повноцінними життям людей, так само як і практична істинність знання фізичного реальним емпіричним експериментом. Те ж саме стосується і пізнання суспільства як в духовно-ідейному так і в структурно-матеріальному вимірі. Наше розрізнення на матеріалістичні та ідеалістичні підходи якраз і полягає в предметі та методі їхнього пізнання, а не у загальному погляді на світ. Перші намагаються зрозуміти тіло суспільства, тобто суспільні матеріальні відносини, а також структурну, економічну й

<sup>60</sup> Під «пост-масовим» маємо на увазі стан сучасного суспільства, спричинений зміною комунікації від моделі one-to-many до many-to-many. З одного боку відсутня тотальність певного джерела масової інформації, зокрема ЗМІ та масової держави, над самою масою. З іншого ж боку залишається сама сутність маси як аморфного стану суспільства, яке складається з атомізованих індивідів. Різниця масового суспільства від пост-масового полягає в тому, що у другому маси залишені самі на себе, без спроможності до самоорганізації, але й без строгого інформаційного контролю з боку масової держави. Питання такої зміни комунікації досліджував Мануель Кастельс.

Див. Castells M. O. The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I - . Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. - 556 p.

інституційну організацію, та запропонувати кращу модель системної організації. Другі ж намагаються зрозуміти суспільство як духовну сутність (зокрема предметами пізнання тут є мораль, ідентичність, релігія та сенс і шлях суспільного життя). Розуміння як першого так і другого важливе для примноження позитивної суспільної свободи. Не може бути достатньо лише вдалої інституційної організації, якщо нема ідеї, принципів та мети, які б заповнили цю інституційну форму. Так само лише формулювання ідеї, без наявності конкретного методу та форми, в якій вона може проявитися, значно применшує реальну цінність самої ідеї.

Тобто ідеалістичне розуміння суспільної свободи та суспільних принципів неодмінно передбачає також створення інституційних та економічних умов, в яких ці принципи можуть якнайкраще проявитися; так само як аналіз та опис структурно-матеріальної організації суспільства, описуючи нерівність та наявність численних протиріч у суспільстві свідчить про те, що з ідеями та принципами, на основі яких суспільство побудоване дещо негаразд, (або як мінімум ці ідеї не втілені чи втілені погано). В цьому аспекті бачимо як ідеалістичний та матеріалістичний підходи, як *суспільна метафізика* та *суспільна фізика* мали б поєднуватися, допомагати одне одному, та своїм аналізом спонукати суспільство до глибшого пізнання і свого тіла і своєї душі, через правильний науковий аналіз створювати сприятливі умови для наповнення і матеріальної і духовної сфери суспільною творчістю.

Очевидно, що тут ми не притримуємося розрізнення на матеріалістичне та ідеалістичне в марксівському розумінні, де матерія як базис визначає ідею, як надбудову<sup>61</sup>. Таке трактування матеріалізму і дзеркальне трактування ідеалізму (де ідея визначає матерію) стало проблемою, через яку неможливо узгодити матеріалістичних та ідеалістичних теоретиків суспільної свободи, зокрема й правих та лівих теоретиків, де перші зазвичай опираються на ідеалістичну філософію, а другі на матеріалістичну. Всякий конструктивний

---

61 Balibar E. The philosophy of Marx. - London: Verso, 1995. - P. 37-49

діалог неможливий, якщо не узгодити цих найбільш фундаментальних принципів двох підходів так, аби один не суперечив іншому.

Тут хочу зазначити, що призначення людини згідно вже описаної сутності людини як творчого суб'єкта, наділеного свободою творчості, якраз і полягає в тому, аби в людській дії внутрішня воля людини визначала зовнішні події, а не події визначали людську волю. Аби визначені людиною цілі і цінності, так само як глибина її саморозуміння (метафізичного чи ідеалістичного самопізнання) і глибина її знання про світ (фізичного або матеріалістичного пізнання) перетворювалися у реальний плин життя. Ця теза надзвичайно важлива!

Водночас обидва трактування ідеалізму та матеріалізму уникають у своїх парадигмах визначення місця для людської волі, яка якраз і має реалізуватися у свободі творчості. Як бачимо з практики, людська творчість здійснюється як у сфері ідейній так і в сфері матеріальній і радше творча воля має визначати як ідею, зокрема й спосіб нашого думання, так і матерію. Інша справа, що всяка творчість спершу здійснюється у сфері ідей (задум щось зробити, прагнення як раціональне так і почуттєве), де діють свої метафізичні закони, і аж потім втілюється людиною у матеріальному світі. В цьому сенсі ідея і справді мала б визначати матерію. Але важливо розуміти, що сама по-собі ідея ще нічого не визначає. Потрібно прикласти творчу волю, аби ідея стала матеріальною, тому саме творча воля визначає спочатку ідею, а потім відповідно до ідеї ця ж творча воля визначає матерію. Ідея без свого матеріального вираження — це нереалізована ідея. Ідея потребує відповідних матеріальних умов.

З іншого боку, людина не завжди дотримується свого призначення бути творчим суб'єктом. Часто вона діє неосмислено, без ідеї, пасивно й нетворчо реагуючи на задані обставини. Вже після дії іноді, хоч не завжди, може придумуватися ідеологічне пояснення (тут в марксистському негативному розумінні ідеології) у формі самовиправдання як індивідуального так і суспільного. Творча ж воля в цьому випадку взагалі відсутня. Такий

зворотній шлях — це не людська творчість, а просто дія зовнішніх світових сил, які потенційно людина могла би змінити. Такий шлях по-своєї суті — це антитеза до людської творчості, якщо використовувати терміни діалектики. Саме у аналізі цієї антитези полягає заслуга Маркса<sup>62</sup>. Зрештою, неомарксистські теорії поглибили наше розуміння антитези: навіть якщо дія здійснюється відповідно до ідеї, але сама ідея народилася в людини не внаслідок критичного саморозмірковування, тобто внаслідок метафізичного самопізнання, не була прийнята людиною відповідно до її волі, а просто задана, то така дія також ще не відповідає сутності людини як творчого суб'єкта<sup>63</sup>. У неомарксистських теоріях прослідковуємо інтеграцію ідеалізму та матеріалізму, аналіз як самих ідей так і матерії в реальності, без однобокого визначеного зв'язку<sup>64</sup>. Але якщо теоретики справді хочуть змінити критиковані ними обставини, то починати мають якраз не з обставин, чи то матеріальних чи ідейних, а з самої людини та її волі.

Відтак, саме людина та її творча воля має бути джерелом як своїх матеріальних умов, так і ідей, на які опирається і відповідно до яких творить матеріальне, а не умови чи ідеї джерелом людини, адже в такому випадку людина втрачає всяку свою свободу. Звісно тут ми говоримо лише про ту частку матеріальних умов та ідей, які залежать від людини та її творчості, адже наукові знання про незмінні фізичні та метафізичні закони не залежать від людини, лише людина залежить від них і може осмислити їх до певної міри.

Зазвичай певна плутанина виникає, коли свободу творчості прирівнюють лише до сфери ідей, а матерію сприймають як певний баласт, що обмежує цю свободу. У сфері духовній так само діють свої правила, як і у сфері матеріальній, тож і там і там свобода творчості впливає з певних правил. Крім того саме матерія дозволяє розгортатися ідеї. З іншого боку так

---

62 Ibid.

63 Horkheimer M. *Traditional and Critical Theory // Critical Theory: Selected Essays* / transl. By Matthew J. - The continuum publishing company, 1972. - P. 188–243.

64 Adorno T., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment* / Transl. Jephcott E.- Stanford: Stanford UP, 2002. - 242 p.



само хибно вважати, що наша свобода творчості визначається матеріальними умовами, а ідейний світ людини не має значення.

Тому в цьому розділі я би хотів відійти від тез про те, що тільки матеріалістичний чи тільки ідеалістичний аналіз може охопити людину та суспільство в цілості. І в сфері матеріальних умов і в сфері ідей однаково присутні як незмінні закони людської сутності та природи, так і сфера людської свободи творчості, яка визначається людиною та її волею.

Відтак, матеріалістичні підходи до суспільної свободи не повинні аналізувати матеріальні умови як такі, що цілковито визначають духовну сутність людини чи, тим паче, її творчу дію. Матеріалістичні підходи мають аналізувати виключно матеріальний стан суспільства та структурні відносини в ньому і, що найважливіше, створювати тут місце для вияву людської творчості, для проявлення ідеї, пропонуючи кращі альтернативи структурної та економічної організації.

Ідеалістичні ж підходи до суспільної свободи не повинні аналізувати ідеї з позицій волюнтаризму, де ідея прирівнюється до свободи та сама по собі вже означає реальність і цілість людини. Волюнтаризм є корисним, коли стосується творчої енергії та волі, як здатності реалізувати свободу творчості. Коли ж говоримо про ідеалістичні підходи, то їхньою метою має бути щонайглибше метафізичне осмислення суспільства як духовної сутності, з певними внутрішніми правилами, в тому числі й моральними, дотримання яких в кінцевому результаті так само має приводити до реального збільшення свободи творчості, зокрема й через зростання духовної енергії людини. Про ідеалістичні підходи йтиметься в наступному розділі.

А тут варто продовжити думку про те, що хоча метафізичне ідейне знання має бути результатом людського духовного самопізнання і, відповідно, мірилом людини, дуже часто таке знання стає лише виправданням вчинку здійсненого на основі виключно матеріального інтересу, що є також виявом духовної слабкості. Крім того реальне життя надзвичайно складне і дуже часто справді висока ідея, що злинула з уст якогось філософа, потім

використовується «не за призначенням», а задля виправдання меркантильних інтересів чи обману мас.

Саме тому сутність матеріалістичного підходу крім простого аналізу матеріальних умов також має полягати у перевірці реальності на відповідність декларованій ідеї, у прагненні підняти матеріальне до морального та ціннісного, чим серед інших важливих речей займалася і франкфуртська школа. Але в жодному разі матеріалістичний підхід не повинен заперечувати саму ідею лише через те, що вона насправді не реалізована, а використовується задля обману. Таке використання ідеї ще не дискредитує її, критикуватися має не сама ідея, а те, як вона була використана в матеріальному світі.

Саме тому я твердо відкидаю всі ті звинувачення, які марксистські теорії, виходячи за свої межі, можуть навішувати не на конкретне втілення ідеї, а на ідеї та ідеології per se під термінами «хибна свідомість», «конструкт», «міф» (в осудливому та негативному значенні, як брехня), «ідеологема»<sup>65</sup>. Такий підхід до ідей критикували вже й самі неомарксистичні, коли зрозуміли важливість ідеї, яка в людському суспільстві може стати як джерелом зміни, так і джерелом утвердження матеріальних умов. Все, що може зробити чисто матеріалістичний підхід у сфері суспільної свободи, це проаналізувати наявні структурні та інституційні відносини на предмет їх відповідності моралі та цінностям, а також показати, яким ідеям сприяє сучасна структура суспільства, а яким не сприяє. Але такий підхід зовсім не може оцінювати самі ідеї крізь призму того як вони реалізовані та вибирати таким чином, які з них є хибними, а які ні без філософського чи метафізичного аналізу самих ідей. Так само такий підхід не може проаналізувати людської сутності ґрунтуючись лише на її матеріальній діяльності, як не може проаналізувати і сутність суспільства, ґрунтуючись лише на його матеріальних відносинах. Людина та її призначення, сенс, шлях до щастя, і навіть просто суспільство як цілісний феномен залишаються за межами такого часткового підходу... А

---

65 Felluga D. Modules on Marx: On Ideology // Introductory Guide to Critical Theory [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.purdue.edu/guidetotheory/marxism/modules/marxideology.htm>

те, що світогляд сучасної людини часто впливає всього лиш із матеріальних умов, а не з глибини людського саморозуміння — це не перемога одних теорій над іншими, а лише ілюстрація глибини всієї трагедії сучасної цивілізації, де людина й справді стає одновимірною, як пише про це Герберт Маркузе<sup>66</sup>.

Одновимірність проявляється як у випадку, коли матеріальне визначає ідейне, так і у випадку, коли ідейне ігнорує матеріальне і виправдовує будь-яку форму. Тому однозначною перевагою для реалізації ідеї буде можливість достеменно сказати, чи справді сучасні нації як духовні спільноти економічно побудовані так, аби функціонувати як єдиний організм задля загального блага, чи справді ідея прогресу людства виражається в зростанні добробуту для всіх людей, чи справді ідея свободи втілюється в тому, що можливості творчості кожної людини відповідно до власних прагнень душі зростають і т. д.? Матеріалістичний аналіз сприяє розгортанню ідей так само як результатом вдалого ідеалістичного аналізу стає духовне зростання людини та, відповідно, отримання нею нових духовних можливостей покращення в т. ч. і матеріальних умов.

В контексті ж нашої теми дуже важливо зауважити, що задля примноження позитивної свободи суспільства сама лише критика без ефективного рішення, як у сфері ідейній так і в матеріальній, несе мало користі і, більше того, може стати джерелом розчарування, зневіри й занепаду. Творча воля людини потребує “свободи до”, потребує відповідей, а не лише заперечень неправильного.

З одного боку, пропонуючи рішення, деякі матеріалістичні підходи часто не достатньо глибоко усвідомлюють всі проблеми сучасного ладу; з іншого ж, коли усвідомлюють всю глибину проблеми, то часто уникають запропонувати рішення. Ілюстрацією першого випадку можуть бути численні теорії демократизації та лібералізації, дискурс про те, яка форма представницької демократії найкраще відображає інтереси громадян і т. д.

---

66 Marcuse H. One-dimensional Man. - London: Routledge Classics, 2002. - 323 p.

Такі теорії корисні для практики, але вони не торкаються вже виявлених найбільш фундаментальних інституційних та економічних протиріч в сучасному суспільстві. З іншого боку марксистські та неомарксистські теорії, проявивши найглибший серед усіх теорій критичний, або негативний (заперечний) потенціал, майже не проявили якісного позитивного (ствердного) наукового потенціалу до зміни ситуації, не відповіли достатньою мірою на питання, яка економічна, інституційна чи структурна організація суспільства буде для людини найкращою на даному етапі розвитку відповідно до її природи.

Саме в цьому аспекті критична теорія франкфуртської школи найгостріше критикувалися ззовні<sup>67</sup>. Але і самі теоретики критичної теорії, такі як Горкгаймер чи Адорно, визнавали, що поки не можуть запропонувати альтернативи. Наприклад, у своїй статті “Традиційна і критична теорія” Горкгаймер описує критичну теорію як таку, що, на відміну від традиційних теорій (тут маються на увазі пердовсім позитивістські теорії), не є теорією статуту кво. Вона не намагається лише пояснити суспільство та вказати, яким чином воно може функціонувати ефективніше. Така теорія має на меті поставити під питання сам критерій ефективності, яким прийнято міряти суспільство в цей конкретний історичний час, а також критично осмислити ті правила, за якими суспільство функціонує. Така теорія також розуміє, що всяка наука будується під впливом тих суспільних обставин, в яких вона зароджується, і тому має бути саморефлексивною<sup>68</sup>.

Однак, щодо практичного вирішення визначених проблем Горкгаймер пише доволі розмито. Згідно вже згаданої статті, сама критична діяльність теорії з часом мала би дати свої практичні плоди. Але сам автор доволі песимістичний щодо зміни суспільного ладу у свою епоху<sup>69</sup>.

---

67 Harris U. - Wilfrid Laurier and the Creep of Critical Theory [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://quillette.com/2017/11/21/wilfrid-laurier-creep-critical-theory/>

68 Horkheimer M. Traditional and Critical Theory // Critical Theory: Selected Essays / transl. By Matthew J. - The contunuum publishing company, 1972. - P. 188–243

69 Berendzen J.C. Max Horkheimer // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer>

Адорно критикує прості описові соціологічні та політичні науки через їхню нездатність критично осмислювати суспільство як цілісність і таким чином наближати його до зміни<sup>70</sup>. Крім цього Адорно заперечує потребу науковця відмежовуватися від цінностей оскільки, на його думку, критична теорія суспільства тільки й можлива, якщо людина ставитиме питання про ціннісну правильність чи неправильність тих чи інших суспільних процесів. Тут бачимо, що критична теорія крім критики матеріальних суспільних відносин, яку почав Маркс, підноситься також до критики самого сприйняття світу людиною, а також до питання цінностей і до ідеалістичного виміру. Це дуже важливий її аспект, який ще розглянемо дещо нижче.

Що ж до ствердного формулювання альтернативи, то в окремих теоретиків знаходимо певні спроби окреслити бажаний шлях розвитку. Наприклад, згідно Герберта Маркузе виходом із сучасної ситуації має стати новий «життєвий проект», створений не «одновимірними людьми», а людьми здатними до критики і до самокритики, які здійснять «Велику відмову» від цінностей індустріального споживацького суспільства на користь духовних, неспоживацьких цінностей. У найвідомішій книзі Маркузе «Одновимірна людина» ціла третя частина присвячена альтернативам. Але все ж нема відповіді на те, яким чином має бути створене нове суспільство на рівні реальних практик, в т. ч. й політичних, що саме має постати після відмови? Новий життєвий проект ґрунтується на відмові, але майже не формулюється експліцитно та ствердно<sup>71</sup>. Ілюстративним тут буде останнє речення з «Одновимірної людини» Герберта Маркузе: “Критична теорія суспільства не має концепції, яка могла б подолати розрив між теперішнім і майбутнім; не маючи обіцянок і не маючи успіху, вона залишається негативною. Але все ж вона залишається вірною тим, хто без сподівань віддають і віддали своє життя задля Великої відмови»<sup>72</sup>.

---

70 Bernstein J. M. Adorno: Disenchantment and Ethics. - Cambridge university press, 2001. - P. 330.  
Adorno T. Negative Dialectics. - London: Taylor & Francis Library, 2004. - P. 211-243.

71 Самардак М. М. Критична теорія науки франкфуртської школи [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/94/1/03smmfsh.pdf>

72 Marcuse H. One-dimensional Man. - London: Routledge Classics, 2002. - P. 261

На жаль, мені не вдалося знайти праць рівня Адорно чи Маркса, де була б запропонована певна модель суспільних правил і практик альтернативна до сучасної. Сам Маркс уникає писати про майбутній комунізм, стверджуючи, що з позиції неправильного сьогодення ми не можемо сповна осмислити нової формації, яка настане<sup>73</sup>. Подібної тези дотримується і Адорно, коли абсолютно відкрито каже, що «не можна жити правильно в неправильності» і таким чином ставить під сумнів всяку зміну суспільства до правильності, аж доки «базове функціонування суспільства не буде налаштоване»<sup>74</sup>. Яким же чином налаштувати це базове функціонування він також описує лише розмито та на рівні ставлення окремої людини до життя. Загалом, за такого підходу ми потрапляємо у пастку циклічної критики без творчого потенціалу. Іншим побічним наслідком такої відсутності адекватної моделі стає можливість фанатиків підхоплювати різного роду критичні теорії задля поширення революцій та руйнації сучасного неправильного ладу, на місці якого не залишається взагалі нічого.

Це також нагадує філософію Ніцше, який у своїх працях після нищівної критики всієї попередньої філософії та релігії постійно посилався на нащадків, які колись придумують альтернативу. Сам він, однак, не брався пропонувати цілісної нової парадигми<sup>75</sup>.

Тут я зовсім не хочу певним чином засудити описаних теоретиків. Їхня критика надзвичайно цінна для розуміння суспільства. Вона відкриває багато проблем, які раніше не усвідомлювалися, але сприймати її роль потрібно лише як заперечення задля нового ствердження, але в жодному разі не як заперечення саме по собі. Адже якщо критичний і творчий потенціал не будуть поєднані, то теорія не зможе виконати своїх завдань реального вдосконалення суспільного життя, а натомість приведе до руїни. Таке поєднання не обов'язково має відбуватися в одній конкретній праці певного

---

73 Wolff J. Karl Marx // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx>

74 Цит. за Freyenhagen F. Adorno's practical philosophy. - Cambridge university press, 2013. - P. 44

75 Див. Ніцше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ніцше Ф. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1990. – Т.1. – С. 231-276

автора, але якщо беремо теорію загалом, то і перше і друге обов'язково має бути присутнє. Проблемою ж на сьогодні є те, що після ґрунтовної критики сучасного суспільства марксистськими та неомарксистськими теоріями альтернатива досі не сформульована. Якщо до цього додати критику істинності в принципі, критику моралі зі сторони Ніцше, критику раціональності та науки як ірраціоналістами, так і франкфуртською школою до певної міри, критику позитивної свободи після досвіду другої світової війни, то реально людина залишається в певному вакуумі, який із філософії зрештою поширюється і на всі сфери життя за посередництва мистецтва, політики та економіки. З одного боку людина вже не може довіряти сучасному капіталістичному ладу та масовій державі. Більше того, відбувається розчарування навіть в ідеях, якими раніше жило суспільство. За відсутності альтернативи закономірним наслідком стає тотальне заперечення, відносність, постмодернізм і ліквідація самої істини як ідеї, про що ми вже писали в першому розділі.

Саме на поєднанні цих двох аспектів — заперечного і ствердного — я й хочу зосередитися в своєму дальшому аналізі матеріалістичних підходів до позитивної свободи, взявши за основу критичний аналіз принципів капіталізму та масової держави, які є двома домінуючими формами суспільної організації на сьогодні.

Минулого майже століття від часу публікації перших праць критичної теорії і слушність їхньої критики зовсім не втратила своєї актуальності. Як у сфері самих матеріальних та структурних відносин суспільства так і у впливі цих відносин на ідейне і моральне життя людей.

Зростання світової нерівності є однією з ключових проблем на сьогодні. Однак, варто зауважити, що не сама лиш нерівність є проблемною, а й те, що політичні спільноти поступово втрачають свій вплив та свою позитивну (творчу) свободу на користь власників капіталу. Цьому сприяє також глобалізація та поділ людства на глобальних і впливових економічних гравців-власників та локальну і залежну від світової економічної системи

дешеву робочу силу. Про цей феномен детально пише Зигмунд Бауман у своєму поділі людства на так званих туристів і блукачів<sup>76</sup>, так само проблему нерівності аналізує Джозеф Стігліц у своїй новій книзі (2012) «Ціна нерівності», де описує проблему накопичення багатства у верхньому 1% суспільства, критикує рентоорієнтованість економіки, недостатність самого лише ринку<sup>77</sup>. Перш за все Джозеф Стігліц розглядає американське суспільство, хоча його висновки можна застосовувати і до аналізу капіталістичної системи та вільного ринку загалом.

В рамках індивідуалістичної і водночас глобальної економічної системи, де локальні політичні спільноти втрачають самостійність і вплив, реальний суверен, особливо у сфері економіки, поступово переміщується на наднаціональний рівень. Відомий той факт, що 147 найбільших транснаціональних корпорацій володіють 40% світового доходу<sup>78</sup>. Можна заперечити, що самі корпорації складаються з багатьох тисяч власників зі всього світу і тому не становлять певного моноліту, а є лише об'єднанням індивідів. Важливо, однак, що в такому «об'єднанні» більшість членів «спільноти» навіть не знають одне одного і не впливають на центр прийняття рішення. Атомізовані індивіди тут не суб'єктні, реально рішення визначає інтерес топ-менеджерів та топ-власників, і їхній інтерес стає наднаціональним політичним інтересом, від якого національні уряди значною мірою залежні, оскільки прагнуть не допустити відтоку капіталу.

Цю проблему досліджує також Христя Фріланд у своїй нещодавній праці (2013 р.) «Плутократи: епоха нових багатих і занепад старої системи»<sup>79</sup>, де описує зростання світової нерівності в останні три десятиліття саме завдяки глобальним ринкам з одного боку та світ-системі Валерстайна і нерівності доходів країн з іншого. Та найбільш фундаментально серед сучасних

---

76 Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Пер. з англ. І.Андрущенко, М.Винницький. — Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 109 с.

77 Стігліц Дж. Ціна нерівності / пер. з англ. П.Таращук. — К.: Темпора, 2017. - 584 с.

78 Vitali S., Glattfelder J., Battiston S. The network of global corporate control [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://arxiv.org/pdf/1107.5728.pdf>

79 Фріланд Хр. Плутократи: епоха нових багатих і занепад старої системи / пер. з англ. М. Климчук. — Київ: Наш Формат, 2017. — 328 с.



дослідників до проблеми підходять Антонюк Олександр, Гладун Андрій, Дутчак Оксана, Мулявка Вікторія, Петрович Анна та Попович Захар у своїх статтях, що увійшли до спільної збірки з доволі радикальною назвою «Майбутнє без капіталізму». Вони розглядають можливість застосування Марксової трудової теорії вартості в сучасних умовах автоматизації і прискореного накопичення капіталу; критикують принцип накопичення капіталу якщо він стає єдиним принципом, на якому ґрунтується економіка, та пропонують критерієм ефективності замість кількості накопиченого капіталу вважати цілий ряд інших критеріїв, які загалом зводяться до суспільної корисності та ефективності праці<sup>80</sup>.

Дуже важливою тезою досліджень як Христі Фріланд і Джозефа Стігліца, так і групи перелічених дослідників є висновок про штучність глобалізації та про відсутність реальної потреби розпорошеності виробництва між різними частинами земної кулі. Через різницю доходів у країнах це вигідно виключно великим власникам капіталу, але громадяни конкретної локальної спільноти лише страждають від відтоку робочих місць в одних країнах, низької заробітної плати в інших та тотального поглиблення нерівності по всій земній кулі. Враховуючи сучасний розвиток технологій, згідно з працями перелічених українських дослідників, близько половини сучасних робочих місць може бути автоматизовано. Таким чином робочий день може бути скорочений до чотирьох годин. А більшість виробництв може здійснюватися локально, на рівні конкретного населеного пункту чи регіону, із сильним громадським контролем за таким виробництвом та за нормами якості виготовленої продукції.

Однак, попри такі можливості, реально в суспільстві домінують ідеї лише негативної індивідуальної свободи. Питання ж реорганізації інститутів сприймається із підозрою, як радикалізм. Проте Французька революція, яка призвела до теперішнього ліберального ладу, також була радикалізмом свого

---

<sup>80</sup> Попович З., Антонюк О., Гладун А., Дутчак О., Мулявка В., Петрович А. Майбутнє без капіталізму: сучасна криза і альтернативи ринковій економіці / За заг. ред. к. е. н. О. В. Кравчука. - К.: Центр соціальних і трудових досліджень, 2017 р. – 183 с.

часу<sup>81</sup>, тоді як можливість реорганізації системи, наприклад, на користь громад згідно ідей Мюрая Букчена пропонується лише як еволюційний шлях поступових реформ і в жодному разі не революційний шлях та не заперечення політичності як такої<sup>82</sup>.

Через певну ідейну усталеність та страх поставити нові питання про позитивну свободу суспільства, що може бути пов'язано все ще з неможливістю перейти через спадок другої світової війни, а також з проблемами постмодерного погляду на життя, який вже був розглянутий вище і про який згадує той же Зигмунд Бауман у своїй концепції плінних часів<sup>83</sup> та плінного зла<sup>84</sup>, індивід залишається сам на сам із масовою державою, на яку він не має впливу і яка переживає кризу під наступом неолібералізму та через глобалізацію інформаційного простору інтернетом<sup>85</sup>. Також індивід залишається сам на сам зі світовим ринком, де домінують плутократи. Через саму глобальну структуру політичної та економічної взаємодії, щоб змінити щось принципове у рамках існуючої системи, людям фактично потрібно змінити світ на глобальному рівні, бо всі інші рівні знаходяться в ієрархічному підпорядкуванні масової держави політично та капіталу плутократів економічно.

Така структура, як виявляється, надзвичайно стійка до змін. Вже неодноразово, починаючи від часу К. Маркса, дослідники передбачали неминучий крах капіталізму та реорганізацію відчужених від громадян держав. Система і справді періодично переживає кризи, але вона і не думає розсипатися, відмирати чи доходити до фундаментальних протиріч. Причиною такої стійкості крім глобальної зв'язаності сучасної системи є

---

81 Юрченко Е. Гайдай В. Французька антинаціональна революція [електронний ресурс] // Молодіжний політологічний журнал видавництва «Смолоскип». - Режим доступу до ресурсу: <http://moloda-naciya.smoloskyr.org.ua/?p=63>

82 Bookchin M. Municipalization: Community Ownership of the Economy [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://libcom.org/library/municipalization-murray-bookchin>

83 Бауман З. Плінні часи. Життя в добу непевності / Пер. з англ. Антона Марчинського. — Київ: Критик», 2013. — 176 с.

84 Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота / Пер. з англ. Олександра Буценка. — Київ: Дух і літера, 2014. — 280 с.

85 Castells M. O. The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I - . Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. - 556 p.

також апеляція у своєму теоретичному обґрунтуванні до найбільш очевидних та простих рис людського буття, таких як окремішність індивіда та потреба матеріального збагачення, тоді як більш складні риси суспільства ігноруються. Ще однією важливою причиною, яку зауважує критична теорія, є здатність системи постійно відтворювати саму себе на рівні ідей та культури завдяки культуріндустрії.

В реаліях сучасної системи майже вся діяльність людини може бути виміряна в грошовому еквіваленті, і творча енергія людини вже не направляється на сам твір мистецтва, на інтелектуальний чи на будь-який інший твір як на самоціль, як на результат праці, що є джерелом людської радості. Радше твір стає засобом отримання прибутку. Більше того, цінність твору починає вимірюватися його ціною на ринку, навіть цінність людини починає вимірюватися ціною її праці. А все, що раніше було метою людської діяльності, перетворюється на засіб.

Ця проблема підміни засобу і мети є, мабуть, квінтесенцією всіх протиріч, які матеріалістичний підхід зауважує між реальним станом справ та поширеними і цілком виправданими ідеями свободи, прогресу, ініціативності, творчості підприємця і т. д. Справді, у тих випадках, коли метою інтелектуальної, духовної, мистецької діяльності людини стає лише матеріальний прибуток, ні про який ідеалізм вже не може йти мова. Ця сфера стає типово матеріалістичною частиною людського життя і більш ніж вдало може аналізуватися з точки зору економічної структури суспільства.

Цю проблему почав розробляти ще Карл Маркс<sup>86</sup>. Згодом її досліджували десятки науковців, починаючи принаймні від Дьйордя Лукача з його ідеєю уречевлення та перетворення мети людської творчості на засіб отримання прибутку. Так само Д. Лукач критикує структуру науки 20 ст., яка дедалі більше втрачає свою ціль глибинного і цілісного пізнання людського буття та пояснення світу для людини. Натомість надмірна спеціалізація та посилення інтеграції між наукою та ринком веде до підміни мети і засобу навіть у

---

86 Balibar E. The philosophy of Marx. - London: Verso, 1995. - 136 p.

пошуку наукової істини. Пізнання здійснюється вже не задля людини та розуміння нею свого місця у світі, а задля ефективності економіки та оптимізації процесів<sup>87</sup>. Найбільш цілісно ця проблема описана Теодором Адорно та Максом Горкгаймером в одному з розділів їхньої книги «Діалектика Просвітництва», який так і називається «Культуріндустрія: Просвітництво як обман мас».

Для теми нашого дослідження особливо важливо, що «Діалектика просвітництва», як і праці Макса Горкгаймера, вже не зосереджується лише на структурних відносинах чи їхньому впливі на ідеї, але розглядає також саме людське сприйняття світу та спосіб думання про світ. Зокрема, ключовою тезою є критика Просвітництва та його виключно раціонального світогляду. Втрата цінностей, міфів (тут вже у позитивному значенні слова), магічних практик, які відображали метафізичний світогляд кожної епохи, стало ідейним фундаментом, який сприяв проявленню в індивідуалістичному капіталізмі всіх його негативних аспектів<sup>88</sup>.

«Діалектику Просвітництва» Адорно і Хоркхаймера можна назвати однією з небагатьох спроб цілковитої інтеграції матеріалістичного та ідеалістичного підходів до позитивної свободи, що могло б мати наслідком вироблення нової цілісної парадигми. Однак, дослідникам забракло вже зазначеного останнього кроку, аби таке поєднання вилилося у нову цілісну парадигму. Не вдалося ствердно сформулювати нових принципів, які могли б стати джерелом суспільної трансформації, як у сфері матеріальних відносин так і у сфері ідей.

До сфери ідей я ще повернуся у наступному підрозділі, а у тій частині, де дослідники описують вплив сучасних матеріальних та інституційних відносин на життя людей, надзвичайно детально розкрито протиріччя між творчою діяльністю людини та діяльністю задля отримання прибутку, де перша орієнтована на самого творця та його душевні прагнення, тоді як

87 Lukacs G. History & Class Consciousness. - Merlin press, 1967 [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc05.htm>

88 Adorno T., Horkheimer M. Dialectic of Enlightenment / Transl. Jephcott E.- Stanford: Stanford UP, 2002. - 242 p.

друга лише на споживача та його потреби. Таке перевертання культури з ніг на голову веде до постійного повторення тих самих сутнісних повідомлень у культуріндустрії з одночасною й постійною зміною форми, а тому до зупинки загального культурного розвитку і усталення системи. Стаючи похідною від економічного попиту, культура консервує сама себе і вже не може стати рушієм суспільного розвитку<sup>89</sup>.

Критичне осмислення сучасної матеріальної сфери суспільної свободи вдалося розглянути тут надзвичайно схематично з метою перш за все показати його актуальність у сучасний час. Однак, сучасні дослідження, в т. ч. й вже згадані, переважно все ще обмежуються описом проблеми без вироблення шляхів вирішення. Звісно, тут не претендуємо на те, аби в рамках одного розділу раптом вирішити настільки складну проблему. Однак, враховуючи попередній досвід, варто окреслити певний напрям, в якому може рухатися сучасна теорія задля створення саме ствердно сформульованої альтернативи.

Зокрема, перше питання, на яке маємо відповісти, це чому не спрацювала соціал-демократія, або держава всезагального добробуту, як один з найпоширеніших та найновіших варіантів вирішення описаних протиріч? Адже у 50-х - поч. 70-х рр. ХХ ст. саме соціал-демократії стали найуспішнішими країнами за темпом економічного розвитку та рівнем суспільного добробуту, як це бачимо в першу чергу на прикладі Швеції<sup>90</sup>. Певною мірою ці країни, дещо скоригувавши політику, залишаються успішними і до сьогодні. Але ніяк не можна ігнорувати того факту, що в кінці 70-х та на початку 80-х рр. ХХ ст. соціал-демократичні уряди зіткнулися з кризою, виходом із якої стало повернення багатьох із них до (нео)ліберальної політики, яка, однак, породжує нові проблеми, зокрема поглиблення нерівності та нові економічні кризи на зразок останньої у 2008 році. Відтак, щось важливе було не враховане у моделі соціал-демократії, аби вона була

---

89 Ibid.

90 Качараба С., Сіромський Р. Історія Західної Європи та Америки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. - Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2015. - С. 246-290.

стабільною і найкраще з усіх інших моделей забезпечувала саме позитивну свободу суспільства у сфері матеріальних відносин.

Критика держави всезагального добробуту доволі відома і полягає насамперед у тому, що така держава обрізає доходи найзаможніших верств на користь цілого суспільства і тим самим породжує залежність громадян від держави, розмиває відповідальність. Понад те, оскільки така модель ґрунтується на принципі державного етатизму, то часто вона виступає обмеженням свободи, відбирає відповідальність у самої людини, стає джерелом безініціативності, за що її гостро критикував Фрідріх Гайек. Спершу у своїй праці 1944-го року «Шлях до рабства»<sup>91</sup>, де мова йшла про загальну критику соціалістичної політики, а зрештою і у своїй «Конституції свободи» 1960 року, яка потім стала однією з вагомих основ для Тетчеризму та відновлення домінанти негативної свободи індивіда<sup>92</sup>.

Однак, хотів би в першу чергу зауважити, що соціальна держава насправді не міняє самого принципу функціонування вільного ринку, а лише обмежує його сферу, додаючи до ринку потужний державний механізм і таким чином досягаючи певної рівноваги. Тут бачимо поєднання етатичної структури, яка мало відрізняється від комунізму СРСР за своїми базовими принципами, хіба лише за ступенем реалізації. Ринок у державі добробуту також нічим суттєвим не відрізняється від вільного ринку за своїми принципами, особливо в рамках конкретного підприємства, окрім того, що певні послуги почала надавати держава завдяки високим податкам, а також встановлювати деякі норми до виготовленої продукції. Кажучи метафорично, така держава є лише перев'язуванням ринкової рани за допомогою державного бинта, поки такого бинта вистачає. Однак, така модель не вирішує протиріч ліберальної системи в самій суті, оскільки не змінює самих принципів економіки, а просто компенсує деякі недоліки зовнішнім втручанням. Просте визначення сфери держави та сфери ринку ще не є синтезом двох теорій, на основі яких

---

91 Хайек, Ф. Дорога к рабству / Пер. с англ. Гнедовский М. - Москва: Новое издательство, 2005. — 264 с.

92 Hayek F. The constitution of Liberty. - The University of Chicago press, 2011. - 579 p.

виникла модель держави добробуту (капіталістичної та критичної, а також індивідуалістичної і суспільної) і вирішенням фундаментальних філософських протиріч між ними. Соціальна держава є лише тимчасовим примиренням між ринком та державою. Історично та політично таке примирення було безумовно корисне, поки не вичерпало себе у 1980-х рр. Але філософськи воно мало цінне, бо лише механічно поєднує дві теорії, але не узгоджує різних принципів та не веде до нового синтезу.

Доволі очевидно, що у своїй критиці капіталізму як марксистські так і неомарксистські теорії апелюють саме до принципів спільноти, до якої людина входить і від якої водночас залежить. Однак, великою проблемою є питання про те, що таке спільнота як політичний суб'єкт і як він повинен реалізувати свою позитивну свободу після декларування "Великої відмови" від старого ладу, на що критична теорія не відповідає. В цьому аспекті однаково неправильно вдаватися до концепції комунізму як аморфного соціального, де спільнота певним чином сама буде себе регулювати, а також ототожнювати спільноту із масовою державою та державним механізмом. Радикальні пропозиції комунізму абсолютного злиття всіх у колективі, не ставлячи нічого на зміну старим інституціям, ґрунтовно критикуються елітистами, починаючи ще від Роберта Міхельса, і далі до Гаetano Моска, саме тому, що відкидають принцип ієрархії, еліт, а також традицій і взагалі минулого, де завжди були ті, хто керують і ті, хто підкоряються<sup>93</sup>. З іншого боку форма вертикально організованої масової держави як форма представлення інтересу спільноти на сьогодні також вже вичерпала себе. Критика масової держави стає вже не просто теоретичною критикою, як було раніше, а описом реального занепаду старих масових форм державної влади та врядування. Особливо цікавим в цьому аспекті є нове дослідження колишнього директора світового банку Мойсеса Наїма «Занепад влади».

---

93 Michels R. Political parties. - Kitchener: Batoche Books, 2001. - 266 p.

Возняк Т. Природа провідних груп // Незалежний культурологічний часопис «І». - №45. - 2006. - С. 31-39

Lopez M. Elite theory // Sociopedia, 2013 [Електронний ресурс]. - <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Elitetheory.pdf>

Ключовою тезою дослідження є те, що під впливом інтернету, а також через глобалізацію, збільшення мобільності та збільшення ролі малих недержавних акторів у процесі політичного керування, сама структура влади змінюється. На зміну одній ієрархічній структурі масової держави приходять мікровлада різних акторів: ринкових, медійних, наднаціональних організацій і місцевих об'єднань, громадського сектору тощо<sup>94</sup>.

Іншими прикладами занепаду масової держави є криза сучасних політик ідентичності, проблеми міграції. Зокрема, у другому томі своєї трилогії «Піднесення суспільства мереж», який називається «Сила ідентичності», Мануель Кастельс пише про те, що хоча збереження ідентичності протиставляється глобалізації, але саме по-собі вже не може певним чином протидіяти їй у наявній структурі суспільних зв'язків, де відбувається розмивання старих політичних спільнот. Зокрема, на передній план виходять глобальний інформаційний простір інтернету та глобальний ринок, з якими мусять рахуватися старі масові держави. У цьому інформаційному та економічному просторі всі взаємодіють зі всіма та під впливом динамічної економіки і сучасної зміни робочих місць всі переміщуються поміж всіх. Відтак, приналежність до політичної спільноти стає не більше ніж отриманням деяких публічних послуг від держави. Така політичність принципово індивідуалістична. Навіть сім'я у традиційному розумінні, якщо прямувати за М. Кастельсом, розпадається, зокрема через постійну зміну робочих місць людьми, та через відсутність будь-якої усталеності<sup>95</sup>. Позитивна ж свобода суспільства у такому випадку цілковито відсутня і водночас перетворюється у тоталітаризм глобального. При цьому, що саме маємо на увазі під глобальним навіть тяжко окреслити, оскільки сюди входять як економічні, так і медійні, так і громадські й інші актори, які зрештою сплітаються в єдину мережу. Дуже важлива в цьому контексті концепція «плинності» Зигмунда Баумана, в якій він описує цілковите

---

94 Naim M. The end of power. - Basic books, 2013. - 306 p.

95 Castells M. The Power of Identity / The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II. - Cambridge, Oxford: Blackwell, 1997. - 416 p.



розмиття старих цілісних форм як у сфері політичної організації так і в сфері світоглядної парадигми<sup>96</sup>. Такий стан розпаду цілісного політичного став наслідком кризи старої форми масової держави, яка не пристосувалася до нових умов і потребує свого перегляду та реконструювання так само як і вільний ринок.

Відтак, в результаті бачимо, що практичні рішення як на користь теорій індивідуалізму (інституційно передовсім ринку), так і на користь колективізму (інституційно передовсім масової держави), так і на користь певного механічного поєднання обох теорій (соціал-демократія) не працюють. Водночас як принципи індивідуальні так і колективні цілком обґрунтовані і корисні у політичній філософії, але ні одні ні другі не можуть бути достатнім фундаментом для створення політичної системи самі по собі. Коли говоримо про капіталізм, не можна цілковито заперечити дух підприємництва з усією його ініціативністю, інноваційністю та змагальністю, що є природнім для індивідів з їх свободою творчості та відповідальністю. Не можемо заперечити і прагнення індивіда приватно володіти результатами своєї праці, оскільки всяка колективна відповідальність ґрунтується виключно на силі морального імперативу і в умовах недосконалості людини не працює. Але з іншого боку так само не можемо заперечити принципів того, що суспільство, якщо воно є чимось більшим, ніж механічним об'єднанням окремих індивідів, має дбати певним чином про всіх своїх членів і не повинно розпадатися на ворожі класи під впливом економічної конкуренції.

Власне, коли пишу про узгодження двох принципів і новий синтез, то маю на увазі поєднання принципів індивідуального і колективного таким чином, аби індивідуальне не суперечило колективу, а колективне індивіду, аби одне ставало гармонійним продовженням іншого, що й має стати ціллю нової ствердної теорії. При цьому таке поєднання не можна здійснювати шляхом тотального включення індивіда в суспільство, адже задля примноження

---

<sup>96</sup> Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності / Пер. з англ. Антона Марчинського. — Київ: Критик», 2013. — 176 с.

свободи творчості індивід повинен зберігати свій особистий інтерес та можливість власного вибору попри існування в суспільстві. Так само хибним буде розуміння суспільства як механічної сукупності окремих індивідів. Свобода творчості складається як з індивідуальної так і з колективної свободи на рівні і одну надзвичайно тяжко чітко відокремити від іншої, як вже було детально визначено у підрозділі про індивідуальне і колективне.

Таким чином, новий синтез принципів, на якому може ґрунтуватися позитивна свобода у матеріальному вимірі, має відійти від чіткого поділу на індивіда та суспільство, так само як від поділу на індивідуалістичну економіку та колективістську політику. Якщо глянути на реальні процеси, то будь-яка економічна діяльність, де люди працюють спільно задля вироблення певного блага, є спільною справою всіх задіяних людей, а не лише справою власника підприємства. З іншого ж боку, не всі однаковою мірою долучаються до цієї спільної справи, а відповідно до своїх індивідуальних можливостей. Тому нагорода в результаті не може бути однаковою, але так само нагорода не може визначатися одноосібно власником, який тільки у співпраці з іншими працівниками здатен створити благо. Коли мова про політику, працює аналогічний принцип: спільна політична справа є справою всіх громадян, до якої вони докладаються і на яку впливають, але не однаковою мірою, тому як обов'язки так і нагорода тут не може бути однакова, але і не може визначатися самою лиш політичною елітою.

В чому ж принципова різниця між економікою та політикою, коли говоримо про вимір інституційний та вимір матеріальних відносин? Насправді і те і те є співпрацею людей для створення спільного блага і відрізняється лише способом пізнішого розподілу створених благ. Відтак, якщо як економічний проект так і політичний проект розуміти як спільну справу, то сам принцип управління такими проектами подібний і може здійснюватися лише через спільне рішення всіх задіяних учасників. Але спільне рішення зовсім не означає ні спільної, чи то однакової відповідальності, ні спільної власності. Як відповідальність так і власність

можуть належати тільки конкретній людині в конкретному обсязі, яка на добровільних засадах докладає свою власність та відповідальність до певного спільного рішення. Однаково хибно, коли вся власність та вся відповідальність належить лише керівнику, або ж всім однаковою мірою. Відповідно з цього логічно постає теза про те, що всі працівники дійсно мають бути співвласниками підприємства та спільно ділити його прибуток, але в жодному разі не в однаковій пропорції між усіма. Диктаторська ж по своїй суті влада власника (чи політичного керівника) не сумісна з таким підходом як і абсолютна рівність та злиття всіх у колективі.

Далі, звісно, постає питання, яким чином в деталях можна описати таку інституційну модель спільної справи, яким суспільним чи підприємницьким договором має визначатися розподіл створеного блага, яким чином такий договір має формуватися... Крім того наша теза про спільну справу як принцип, який може стати фундаментом для нового синтезу, ще далеко не вичерпує всіх питань і всіх наявних протиріч. Зокрема, існує вже згадана проблема узгодження творчої діяльності людини, яка походить з її душевних прагнень, та діяльності задля отримання прибутку, яка орієнтується на споживача. Яку нагороду має отримати митець чи інтелектуал за свій твір, якщо не грошову? А якщо грошову, то від кого? Для відповіді на ці питання потрібне значно ширше дослідження значно більшої кількості людей...

Наразі ж для завершення наведу кілька прикладів теорій, які з різних перспектив підтверджують описане формулювання можливого синтезу індивідуального та колективного принципів і окреслюють певні ствердні варіанти сучасного формулювання концепції позитивної свободи в її інституційному вимірі.

Мова про спільну справу неодмінно відсилає нас до ідей республіканізму і в цьому випадку однією із таких республіканських теорій є неоримська теорія свободи, яку у своєму дослідженні історії ідей детально розглядає Квентін Скіннер<sup>97</sup>.

---

97 Skinner Q. Liberty before Liberalism. - Cambridge University Press, 1997. - 137 p.

Суть неоримської теорії полягала в тому, що справді вільним громадянином може вважатися не той, у простір якого певний час ніхто не втручається, а лише той, хто має змогу реально й безпосередньо впливати на рішення своєї спільноти і таким чином бути вільним не лише індивідуально, але й як член спільноти, тобто коли інтерес індивіда та інтерес спільноти, до якої він входить, не суперечать одне одному. Це стосується як політичного так і економічного аспектів людського життя. Інституційною формою, в якій можлива така система, в час неоримської теорії вважалися саме вільні міста-держави, а також ремісничі об'єднання, які протиставлялися абсолютистським монархіям Європи, а пізніше масовим «демократіям».

Тут варто зауважити, що пізніші теоретики цінність малої громади часто обґрунтовують можливістю прямої демократії та участі всіх у політичному процесі, що нібито усуває необхідність управління елітами та встановлює всезагальну рівність у комуні. Але, як знову ж таки довів ще Міхельс, навіть в такому колективі діє залізний закон олігархії (чи то пак ієрархії, адже не обов'язково керівник має зловживати спільним благом)<sup>98</sup>. Цікавим в цьому контексті є також історичне дослідження Девіда Гребера та Девіда Венгрова, де автори критикують ідеї Жан-Жака Руссо, Карла Маркса, та сучасних дослідників, таких як Френсіс Фукуяма, заперечуючи їхню тезу про те, що світова історія рухається визначено від рівності до нерівності, оскільки у перших племенах нібито був цілковитий егалітаризм, тоді як з історичним збільшенням спільнот нібито постійно зростала нерівність та елітизм. Автори заперечують такий детермінізм, стверджуючи, що питання рівності/нерівності та правління еліт/народу не залежить прямо від розміру спільноти, а радше від того на яких принципах побудована спільнота<sup>99</sup>.

Питання про те, чи має більшою мірою управляти монарх, еліта чи народ ще з часів Аристотеля не має абстрактно правильної відповіді, а залежить радше від якості самого правління. Особливо якщо зважити на сучасні

98 Michels R. Political parties. - Kitchener: Batoche Books, 2001. - 266 p.

99 Гребер Д., Венгров Д. Як змінити хід історії людства? [Електронний ресурс] / Девід Гребер, Девід Венгров // Commons. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://commons.com.ua/uk/yak-zminiti-hid-istoriyi-lyudstva-prinajmni-tu-yiyi-chastinu-sho-vzhe-vidbulasya/>

концепції влади, які ґрунтуються на Веберівській ідеї легітимності. Наприклад, дослідження Дж. К. Гелбрейта, згідно з яким всяка народна демократія неодмінно породжує еліту, а всяке елітне правління неодмінно потребує підтримки народу<sup>100</sup>. Найкращим з точки зору республіканізму тут є поєднання різних ролей та різних суб'єктів влади, відповідне до контексту — ідея запозичена ще від Цицерона<sup>101</sup>, а частково і від Аристотеля<sup>102</sup>.

Те ж саме стосується розміру спільноти: для вирішення кожного конкретного питання потрібні різні розміри спільнот і неможливо тут абстрактно встановити, що більша або менша спільнота є кращою. Республіка потребує різних рівнів та різних форм спільноти для оборонної політики, для інфраструктури, для вирішення освітніх питань.

Але ключове питання для республіканізму полягає в способі реалізації самої влади. Важливі принципи згідно яких формується управління як малою так і великою спільнотою. Зокрема, важливо чи полягає здійснення влади у певному примусі, а чи лише в реалізації та модеруванні співпраці, до якої громадяни долучаються добровільно та суб'єктно, задля реалізації важливої для них спільної справи. Тобто чи справді наявна модель прибирає протиріччя між індивідуальним і колективним інтересом.

Такий стан цілковито добровільної співпраці громадян та асоціація громадянином себе з колективом, як і з лідерами, а не протиставлення до них та відчуження від них може існувати лише за максимальної гнучкості системи, як і за можливості різних спільнот виробляти альтернативні рішення. Крім того, результат праці має розподілятися між усіма членами спільноти пропорційно до вкладених зусиль, а не узурпуватися елітою (за винятком, звісно, тих благ, які можуть бути лише всезагальними, на зразок інфраструктурних). Громадський сектор в Україні насправді є єдиним прикладом суспільних об'єднань, який наближається до принципів республіканізму. Тут витриманий критерій максимально консенсусного і

100 Galbraith K. The anatomy of power. - Boston: Houghton Mifflin, 1983. - 234 p.

101 Lane M. Ancient Political Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/ancient-political>

102 Aristotle. Politics. - Kitchener: Batoche Books, 1999. - 192 p.

добровільного долучення громадян, їхня підтримка спільної справи та лідера вільна і добровільна саме тому, що новий член сам вирішує, яким чином і наскільки він готовий долучитися до справи, а також може в будь-який момент відійти від організації та створити альтернативу. Розуміючи таку можливість громадян лідер, відповідно, змушений враховувати думки всіх і намагатися досягти консенсусу. Зрештою, розподіл благ, а в даному випадку це передовсім слава та результати праці, здійснюється між усіма членами пропорційно до вкладених ними зусиль.

Як бізнесові структури так і органи місцевого самоврядування, не кажучи вже про державну владу, зовсім не відповідають принципу співучасті всіх членів, оскільки всі вони базуються на диктатурі того чи іншого суб'єкта супроти інших членів справи, можливості яких творити альтернативи, визначати ступінь долученості до загальної справи як і вільно відходити від справи обмежені. У випадку бізнесу власник одноосібно визначає як обов'язки члена спільноти, так і його винагороду. Більше того, результатом праці володіє не спільнота, пропорційно до вкладеної кожним індивідом праці, а саме власник. Важливо, що типовий ринковий аргумент нібито конкуренція змушує власників йти на поступки працівникам, аби вони не перейшли в іншу фірму, тут працює дуже слабо. Працівник справді може обрати собі власника, але що більшим капіталом володіють власники та що менше капіталу має працівник, то менші можливості у працівника творити альтернативу і саме тому така система усталює саму себе та породжує протиріччя. Що ж до державних органів, то тут всіх громадяни зрівняні під одну лінійку, всі в примусовому порядку однаковою мірою повинні долучатися до справи, якою керує лідер протягом 5-ти років зовсім незважаючи на громадян, які не мають можливості творити альтернативу. Тому сучасна держава організаційно найменше, порівняно з бізнесом та ГО, відповідає неоримській теорії.

Це зовсім не означає, що така диктатура завжди погана, адже диктатор цілком може бути добрий і моральний як у бізнесі так і в політиці, стаючи

таким чином монархом в позитивному значенні цього слова, успішним лідером. Ключове питання полягає в тому, як працює система, коли люди незадоволені своїм лідером. Сучасна організаційна структура зовсім не заперечує того, що і в такій структурі можливо творити добрі справи. Однак, така структура потребує свого вдосконалення, адже як у бізнесі так і політиці вона сприяє протистоянню між керівником і підлеглими, зокрема забирає в підлеглого відчуття приналежності як до бізнесу так і до громади з одночасним посиленням його невдоволення та нарікань, а також можливість підлеглого відвернутися від справи лідера, у випадку незгоди.

В чому ж має полягати організаційна гнучкість та добровільність членства в республіканській моделі? Яким чином модель громадської організації можна поширити до бізнесу чи, тим паче, до політики? Щодо політики, тут важливо зауважити, що людина не може уникнути бути учасником певної політичної спільноти та не може одноосібно створити собі бажану спільноту. Тому, якщо одна окрема людина незадоволена суспільством і хоче щось змінити, але разом з тим нездатна створити жодної найменшої асоціації однодумців — це варто сприймати як пусте нарікання та прагнення тиранії. Однак, якщо така людина збрала спільноту, яка вже здатна створити певну самодостатню альтернативу, без примусу інших спільнот — для прикладу, альтернативний університет, що не відповідає державній програмі — то шкідливою диктатурою тут буде заборона держави на реалізацію такої альтернативи, регламентація програми, державне регулювання ненадання дипломів тощо. Так само можна говорити про принцип місцевого самоврядування: якщо конкретна громада хоче забезпечити собі більшість послуг незалежно від держави та взагалі функціонувати за певними відмінними від загальнодержавних принципів, то чому таке її право має бути обмежене, доки така громада не заважає іншим громадам? Громадяни мають мати можливість максимально гнучко обирати такі розміри, форми, повноваження спільнот та механізми врядування, які відповідні конкретному контексту та відображають всі наявні суспільні консенсуси і потреби.

Фактично тут мовимо про максимально виражений принцип субсидіарності, згідно з яким як тільки певна спільнота може самостійно реалізувати певне рішення, не шкодячи іншим спільнотам, то жоден політичний суб'єкт вищого рівня не повинен їй перешкоджати. Більше того, якщо певна спільнота буде автономною ще й економічно (а не лише об'єктом глобалізації) та зможе забезпечити більшість найважливіших потреб своїх громадян самостійно, чи на рівні невеликого регіону, то конкретний член цієї спільноти володітиме більшою свободою визначати і творити своє життя, ніж громадянин масової держави, де він лише один із мільйонів інших громадян, і його конкретний голос та думка мало важать для загальної політичної картини, тоді як на економічну ситуацію він взагалі не має впливу, якщо не має капіталу.

Загалом ідеалом неоримських теоретиків був такий стан, коли закони приймаються всіма громадянами, бажано через консенсусні рішення, включно із максимальною можливістю неприєднання до цих рішень. Зрозуміло, що в сфері публічної політики це ідеал, до якого можна лише частково наблизитися. Однак, таке формулювання показує, що ідея республіки в жодному разі не є тотожною ідеї демократії в сучасному розумінні, як голосування і влада народної маси з неможливістю жодної альтернативи до волі більшості. Крім того ідея республіки не є тотожною формі держави та формі державного механізму, як це сьогодні прийнято у політичній науці. По суті республіка є організаційною формою, до якої сьогодні вдаються будь-які менші та переважно неінституціоналізовані людські колективи там, де одна людина не може впоратися із завданням. Але цю форму можна розширити: будь-яка бізнесова організація, будь-яка громадська організація, будь-яка територіально-політична організація може будуватися за принципом республіки як спільної справи. А об'єднання всіх цих локальних громад, організацій, бізнесів можна буде назвати республікою в найбільш широкому значенні слова.



Принцип республіканізму важливий ще й для розуміння того, що політика не закінчується на певних територіальних органах управління та владних відносинах. Будь-яка ситуація, де принаймні двоє людей зібралося заради певної цілі вже є частиною політичного. Всі людські об'єднання такими чином є політичними і з ними всіма потрібно працюватися заради наближення до республіки державної. Мова не про те, аби держава здійснювала певний контроль над громадянами, радше навпаки про те, аби політична кооперація відбувалася не відповідно до юридичного позитивізму, а відповідно до реальної здатності і потреби людей до кооперації. Якщо конкретна територіальна громада здатна краще забезпечити собі певні послуги через створення комунального підприємства, аніж ринок, то хай має право створювати підприємство. Якщо місцеві громадські організації можуть краще зорганізуватися для вирішення певної проблеми, ніж виконавчий комітет ради, то хай мають таку можливість. Якщо вже існують зацікавлені громадські об'єднання, готові реалізувати певну політику в конкретній сфері, то хай будуть включені в загальний механізм політичного, отримавши свободу реалізації своєї ідеї разом із відповідальністю за неї і т. д.

Що ж до економічної співпраці, з точки зору республіканізму як капітал підприємства так і прибуток примножується спільною справою всіх задіяних працівників, а тому вони не можуть належати лише власнику. Відтак, потрібен певний суспільний договір у кожному бізнесовому проекті, де праця є такою самою інвестицією та купівлею акцій як і грошова інвестиція, а весь прибуток і отриманий капітал підприємства поділяється пропорційно до інвестицій. Перефразовуючи, за кожен місяць праці працівник повинен отримувати певну частку примноженої за цей місяць власності, як і відповідальності. Звісно, лише на добровільній основі, з можливістю в будь-який момент відійти від спільної справи.

В такий спосіб теорія республіканізму поєднує індивідуальне та колективне на рівні принципів, як і ринкове та державне. У державу політику додаються певні ринкові механізми, зокрема конкуренція громад,

конкуренція різних політичних проектів, які здійснюються одночасно різними суспільними асоціаціями, конкуренція громадських об'єднань та організацій, які наділяються реальними повноваженнями у гнучкій системі. У економіку додаються договори у кожній спільній підприємницькій справі, чесний і пропорційний до вкладених зусиль розподіл всього отриманого прибутку. В такій системі конкретний індивід долучається до спільноти добровільно, а сама спільнота для індивіда є продовженням його самого, як і індивід для спільноти цінний, адже попри можливість альтернативи все ще працює разом з іншими задля чи то політичної чи економічної спільної справи.

Відтак, дві максими республіканізму можна сформулювати так: по-перше, свобода творчості конкретного індивіда тим більша, чим більшою мірою він може впливати разом з іншими на спільне прийняття рішення в усіх організаціях, до яких входить (бізнес, в якому працює, освітній заклад, де навчається, громадське об'єднання, територіальна громада, держава). При цьому, функціонування всіх цих організацій має щонайменшою мірою регулюватися централізовано державою відповідно до юридичного позитивізму. Спільнота будь-якого рівня має максимально органічно формуватися на основі реального людського життя. Тому доречною буде вільна нерегламентована кооперація на основі багатьох, а не одного, суспільних договорів, коли індивід вільно обирає ступінь та членства з пропорційною відповідальністю і вигодою. По-друге, республіка не має нічого спільного із певними безумовними гарантіями перед своїми громадянами. Кожен громадянин лише персонально відповідальний за всі сфери свого життя, але відповідальний у суспільстві, а не як атомізований індивід. Суб'єктність людини та її можливість змінювати спільноту стає можливістю докладатися власною працею у всі ті проекти, блага, цілі, які вона підтримує і від яких потім отримуватиме взаємну допомогу.

Подібне трактування позитивної свободи знаходимо в українського мислителя Миколи Сціборського, одного з ідеологів ОУН, який у своїй праці

«Націократія» також прагне знайти золоту середину між принципами індивідуального, капіталістичного, ліберального ладу та принципами комуністичного, етатичного ладу. «Дійсність свідчить, що капіталізм і комуно-соціалізм проявляються в соціяльній площині в однакових по суті, хоч і відмінних у формах, негативних наслідках якраз тому, що оба вони є насамперед класовими концепціями. Над-міру протегуючи одну соціяльну групу (в першому випадку — буржуазію; в другому — штучно сфабрикований «пролетаріят») коштом життєвих інтересів, а то й існування інших груп — вони унеможливають усебічний розвиток суспільного організму, а саму державу й владу обертають у знаряддя своїх класових цілей»<sup>103</sup>.

Намагаючись сформуванати альтернативу, Микола Сціборський наголошує на принципах надкласовості та кооперації, коли потрібно відійти від розділення суспільства на протилежні за інтересом класи, але також і від ідеї автономних індивідів, кожен з яких мислиться поза суспільством та незалежно від суспільства і керується виключно особистим економічним інтересом. Натомість політична та економічна модель має прагнути до максимально гармонійного поєднання різних суспільних класів, з врахуванням всіх інтересів, але без всякого тотального ототожнення всієї політики лише з певним класом чи певною партією. Особиста свобода як й унікальність індивіда важлива цінність для М. Сціборського, але сенс вона може мати тільки за тої умови, коли суспільство здатне знайти щонайкраще місце для кожного індивіда та кожної групи.

З метою створення такого суспільства М. Сціборський пропонує вдатися до моделі, яка ґрунтується не на масовій демократії, а на гармонійному поєднанні різних суспільних акторів, як і на функціоналістському поєднанні різних територіальних спільнот та різних форм ведення економіки залежно від сфери. Це означає, що політичне представництво має формуватися не на основі простих кількісних виборів, але на основі рівномірного представлення

---

103 Сціборський М. Націократія. - Київ: Орієнтир, 2016. - С. 199-200.

кожної професійної, а також кожної територіальної групи. Тільки в межах таких груп вибори мають сенс, оскільки тоді будуть не змаганням інтересів та диктатурою одного інтересу над іншими, а передовсім змаганням задля висунення найкращих представників із кожної групи в кожній конкретній сфері.

Також М. Сціборський, подібно до республіканської теорії, наголошує на ролі громади і її автономному та особливому вирішенні всіх можливих проблем. Водночас концепція М. Сціборського доволі елітистська, оскільки заперечує колективну відповідальність та кількісне голосування і прийняття рішення. Натомість важлива персональна відповідальність конкретного лідера у конкретній сфері чи проекті, як і організація всієї системи відповідно до наявних завдань. Якщо є проблема, то громада має створити орган на чолі з персональним лідером, якому надає потрібні засоби для діяльності, але який особисто відповідальний за рішення і тому може бути легко змінений громадою. При цьому загальнодержавне правління не має бути авторитарним та централізованим в руках одної особи, але полягати в співпраці багатьох лідерів різних рівнів та з різних сфер, де кожен може якісно керувати в рамках своєї компетенції.

Зрештою, щодо економіки М. Сціборський наголошує так само на функціоналізмі та на поєднання різних форм власності і різних моделей без будь-якого теоретичного детермінізму та крайнощів. Дуже важлива для нього кооперативна форма власності та громадський самоконтроль за діяльності економіки, але разом з тим персональна відповідальність кожної залученої людини за свою частку і свої обов'язки у спільній справі.

У сучасну добу концепція Сціборського може бути змінена в деяких аспектах. Зокрема, вже не актуальний чіткий поділ на професіоналізацію, з'явилася можливість більш складних організаційних форм із застосуванням інформаційних технологій, як і ускладнилася сама структура суспільства. Тому конкретні інструменти можуть вдосконалюватися, а також додаватися нові людські об'єднання. Принципи ж націократії цілком співвідносяться із

описаними вище принципами республіканізму як добровільного і максимально консенсусного об'єднання людей довкола спільних справ, на основі персональної відповідальності.

Нарешті, як третій приклад хотів би навести концепцію Мюрая Букчена — теоретика позитивної суспільної свободи із ще іншого політичного крила. Спочатку він займався дослідженнями у сфері теорії анархізму, але зрештою спробував сформулювати ствердну відповідь на вирішення сучасних суспільних протиріч і прийшов до подібних висновків як і неоримські теоретики та Микола Сціборський. Сам Букчен назвав свою концепцію лібертарним муніципалізмом (або вільним громадівством, якщо перекласти на український лад), а також запровадив новий підхід до дослідження суспільства, який назвав соціальною екологією<sup>104</sup>.

Соціальна екологія пропонує вийти за межі протиріччя між людиною та природою. Для М. Букчена, хоч людина не є лише простою частиною природи, але в жодному разі людина не може мислити себе вищою від природи та прагнути контролювати природу. Гармонійна природа є фундаментом нормальних людських відносин та людського життя і тому жодна соціальна модель та дія не може порушувати природної гармонії, інакше людина сама забирає в себе землю з-під ніг. Тому М. Букчен пропонує дивитися на соціум крізь призму його взаємодії з природою та не ставити соціальне вище від природного чи в опозиції до природного.

Що ж до інституційної організації, Мюрай Букчен додає ще один важливий пазл до загальної ствердної картини, а саме роль місцевої громади. Він рішуче виступає як проти надмірного засилля масової держави, так і проти глобалізації. Саме локальне громадське самоуправління є для М. Букчена первинним рівнем як економічної так і політичної влади. Воно має бути максимально автономне і самодостатнє, адже в глобалізації економіки насправді немає потреби, коли мислимо категоріями всезагального прогресу

---

104 Bookchin M. The ecology of freedom. - California: Cheshire books, 1982. - 392 p.

Bookchin M. Libertarian Municipalism: An Overview [Електронний ресурс]. - Режим доступу: [http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist\\_Archives/bookchin/gp/perspectives24.html](http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/gp/perspectives24.html)

та забезпечення потреб в конкретних частинах земної кулі. Натомість локальне виробництво зможе контролюватися самими громадянами. Тільки після належного функціонування такого первинного рівня з нього можуть формуватися інші загальніші політичні об'єднання.

Дуже корисне в цьому контексті протиставлення урбанізації та міста. Для М. Букчена місто (англ. City) = це передовсім громадянство (англ. citizenship) та участь у тій же спільній справі, на зразок грецького полісу, тоді як сучасна урбанізація полягає в атомізації спільноти на індивідів і в применшенні індивіда лише до платника податків у місцевий бюджет<sup>105</sup>.

У концепції М. Букчена не вдалося знайти чіткого формулювання щодо того, яким чином має поєднуватися індивідуальний та колективний інтерес та яким чином індивід може бути водночас і повноцінним членом місцевої спільноти і автономним у ній. Громада є суб'єктом, але яким чином індивід зберігає персональну відповідальність та впливає на зміну громади не до кінця зрозуміло, що потребує уточнення. Однак, для розуміння того як реалізувати позитивну свободу суспільства дуже корисне сформульоване Букченом співвідношення влади громад та влади держави і глобалізації, де саме громада та інші локальні об'єднання мають бути за свого бажання максимально автономні та самокеровані. Соціальна екологія обмежує всездозволеність людини встановлює відповідальність в т. ч. і за майбутні покоління, але саме громадський контроль може стати джерелом гармонійного прогресу суспільства як цілісності.

В контексті піднесення ролі громад на противагу масовій державі та урбанізації, варто також згадати про можливість сучасних безпілотних і швидкісних видів транспорту, які, на жаль, ще не втілюються в Україні, але дозволяють поєднати окремі малі поселення в єдину сітку, де переміщуватися можна буде легко і швидко. Таким чином, при бажанні людей громади, вони можуть фундаментально замінити лад сучасної держави, де домінують масові індустріальні міста, на мережу вільних і

---

105 Bookchin M. Urbanization without cities. - New York: Black Rose Books, 1992. - 354 p.

самодостатніх поселень, які легко обмінюються досвідом і при цьому зберігають власну незалежність.

Згідно описаних теорій, управління в таких поселеннях повинно бути радше проектно-орієнтованим, аніж централізованим. В умовах невеликих спільнот є можливість прийняття найбільш індивідуально відповідних рішень щодо вектору розвитку, як це було колись в доіндустріальну епоху у вільних містах-республіках, наприклад. Інституція виникає, коли виникає конкретне завдання, і зникає після того, як завдання виконане. Єдиною постійною інституцією залишаються загальні збори громадян, частково віртуальні, частково фізичні.

Підсумовуючи, хочу зауважити, що не лише за «інженерним планом» теоретиків трансформується суспільство, але й саме по собі, під впливом щоденних рішень людей та їх інтуїтивних прагнень. Певним чином суспільство саме прагне збалансувати ті реальні протиріччя, які раціонально окреслюють теоретики. Сучасна криза масової держави є ілюстративним прикладом того, як на зміну старій ієрархічній формі вже приходять влада численних локальних або екстериторіальних акторів. Крім того, реакцією на споживацьку культуру та культуріндустрію стають різноманітні зелені рухи, концепції на зразок спільної економіки (sharing economy) чи сталої економічної культури (концепція permaculture, яка закликає у економічній діяльності виходити не з принципу індивідуальної вигоди, а з принципу стабільного розвитку громади та сталого циклу використання-відновлення ресурсів).

Всі ці сучасні трансформації економічної діяльності та інституційної організації у своїй книзі узагальнив український аналітик і громадський діяч Валерій Пекар, описуючи поступову еволюцію різних суспільних формацій та, зрештою, стверджуючи, що в сучасну епоху також відбувається чергова зміна парадигми<sup>106</sup>. У своїй концепції Валерій Пекар описує перехід до так званого зеленого етапу суспільного розвитку, який зрештою має привести до

---

106 Пекар В. Різнобарвний менеджмент. - Харків: Фоліо, 2016. - 192 с.

домінування малих спільнот як у політиці (на противагу масовій державі) так і в економіці (на противагу індивідуалізму). Зелений етап, (тут мова не лише про екологію) на відміну від попереднього «помаранчевого» (капіталістичного, індивідуалістичного та індустріального), на перше місце ставить не накопичення капіталу, ефективність виробництва і приріст економіки, як це було останні двісті років, а розвиток місцевої спільноти як матеріальний так і духовний. Ефективність змінюється бажанням гармонії та сталого розвитку, виключно раціональний вибір змінюється ціннісною співпрацею, масове суспільство перетворюється на безліч малих локальних спільнот з великою часткою автономності як економічної так і інтелектуальної.

Однак, поки що описані суспільні тенденції все ще ґрунтуються на розумінні багатьох помилок, які вже накопичила застаріла система і на запереченні цієї системи. Ствердження можемо прослідкувати лише в різних конкретних сферах на рівні конкретних практик. Але ще не відбулося загальне філософське ствердження парадигми, на зміну часу пост- ще не прийшов час нового ствердого синтезу, який, звісно, не буде вічним і колись також застаріє... Але на часе питання реального теперішнього життя якраз і полягає у формуванні вичерпного філософського ствердження цілісної концепції позитивної свободи, в тому числі і у вимірі структурно-матеріальних відносин.

## **2.2. Духовно-ідейний вимір позитивної свободи: мораль та цінності в добу непевності**

Коли вище ми описували розрізнення на ідеалістичні та матеріалістичні підходи, то ідеалістичні були визначені як ті, що намагаються зрозуміти людину та суспільство як духовну сутність. В умовах домінування методів фізичних наук і технічної раціональності ідейні методи, до яких можемо відносити передовсім метафізику, філософську антропологію, аксіологію за останні два століття надзвичайно відстали і сьогодні деякі філософи можуть



навіть виключати метафізику зі сфери науки, а аксіологію зводити до простого соціологічного опису та вважати людське саморозуміння дечим суб'єктивно-ненауковим, відносним і тому неважливим. З іншого боку радикально матеріалістичні підходи, на зразок фрейдизму чи марксизму, можуть применшувати людський внутрішній світ до стану пасивного відображення матеріальних відносин в тій чи іншій формі. З обох боків ідейний вимір людського життя применшується чи то до простої індивідуальної вигадки, що зрештою породжує атомізацію суспільства, чи то до форми «хибної свідомості», коли ідейне оцінюється лише крізь призму матеріальної діяльності людини...

Власне, внаслідок тривалого домінування фізичних чи матеріалістичних методів пізнання склалася парадоксальна ситуація: на фоні технологічного прогресу, з поглибленням розуміння природи та фізики, людина втрачає все більше у розумінні самої себе. Скромні успіхи соціальних наук порівняно з науками природничими, неможливість соціальних наук відвернути суспільні катастрофи як XX ст. так і сучасності більш ніж яскраво демонструють те, що соціальні науки не повні самі у собі: за аналізом зовнішнього і матеріального, який безумовно потрібний, вони зовсім не вдаються до аналізу внутрішнього й духовного і, більше того, наважуються позбавляти це внутрішнє всякого значення у моральному релятивізмі, приватизації релігії та сенсу життя, виведенні фундаментальних людських питань як за межі науково дискурсу так і взагалі за межі дискурсу публічного.

Цей процес частково описував Юрген Габермас, коли критикував заміщення суб'єктної раціональності технічною. Саме публічна сфера, згідно Габермаса, мали б бути тим простором, де розгортається людське та суспільне самопізнання<sup>107</sup>. Цей простір в пізніших дослідження Юргена Габермаса також називався життєсвітом (lifeworld)<sup>108</sup>. Будучи надзвичайно комплексним поняттям, життєсвіт є водночас і станом буття та переживання

107 Habermas J. The structural transformations of the public sphere. - Cambridge: The MIT Press, 1991. - 298 p.

108 Habermas J. The theory of communicative action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society / Transl. by McCarthy Th. - Boston.: Beacon Press, 1984. - 465 p.

світу, (буття-у-світі М. Гайдегера)<sup>109</sup>, і людським сприйняттям світу (епістемологічний конструктивізм), і інтерсуб'єктивним станом буття людей одне в одному та єднання у колектив через спільне буття, пізнання і розуміння світу (Е. Гуссерль)<sup>110</sup>. Альфред Шульц детальніше розглядає це поняття і наголошує на феноменологічній природі суспільства. Саме життєсвіт, як певний ментальний простір нашого осмисленого сприйняття зовнішнього світу є тим простором, де витворюється соціум у своєму бутті й плинності із минулого у майбутнє. Колонізація життєсвіту (lifeworld) інструментальною раціональністю системи (system) з боку бюрократій, ринку, техніки й технічної раціональності є тією проблемою, яку Юрген Габермас розглядає у своїй «Теорії комунікаційної дії»<sup>111</sup>. Внаслідок такої колонізації питання «що робити», або, якщо сказати ширше, «якими бути» змінюється на питання «як ефективніше досягти цілі». Сама ціль, а також суб'єкт, який мав би її досягати, вже не обговорюється і не витворюється суспільством у стані колонізації, яку описує Ю. Габермас.

Цю проблему втрати життєсвіту і заміни його визначеною системою можна ілюструвати як високо ідеалістичними прикладами (втратою народу, ідентичності та віри і любові до них у розумінні Фіхте), так і більш практичними — втратою обговорення суспільних правил та економічних і політичних цілей.

Так само колонізація життєсвіту проявляється у деградації мистецтва, моралі, оскільки як культура так і релігія вже не дають відповіді на фундаментальні питання і перестають бути сферами людського пошуку зв'язку зі собою. Старі релігії, зокрема іудеохристиянство, зіткнулися із руйнівною критикою починаючи з XIX ст., з якою досі ще не змогли впоратися. Культура ж перестає бути сферою людською суспільної творчості

---

109 Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдегера: "Das selbst" versus "Das Man". - Інститут філософії ім. Григорія Сковороди НАН України, 2009 [Електронний ресурс]. - Режим доступу: [http://vlp.com.ua/files/11\\_51.pdf](http://vlp.com.ua/files/11_51.pdf)

110 Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія [стенограма лекції] // Сучасна зарубіжна філософія. – К.: Ваклер, 1996. - С. 62-94.

111 Habermas J. The theory of communicative action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society / Transl. by McCarthy Th. - Boston.: Beacon Press, 1984. - 465 p.

та найповнішого самовираження. Культура вже не переживається, не твориться і рідко обговорюється спільнотою як природна частина людського життя, як жива традиція. Через це спільнота втрачає зв'язок із власною колективною особливістю й ідентичністю, втрачає власне саморозуміння та розпадається на атомізоване масове суспільство, спільність якого тримається не на взаємоторчості, а на взаємовигоді від обміну товарами і послугами. Культура споживається. Економічна пропозиція культури під впливом нових соціальних мереж орієнтується вже навіть не на маси, а на індивідуального споживача, і тому консервує кожну людину в самій собі.

Свого часу культура служила політичній пропаганді, що у своїй роботі «Світ мрій і катастрофа. Шлях масової утопії на Сході і Заході» досліджує Сюзен Бак-Морс (Susan Buck-Morss)<sup>112</sup>. В сучасних умовах масову утопію реклама замінила на утопію індивідуальну, про що пише Джудіт Вільямсон у своєму аналізі впливу реклами, який досліджує крізь призму семіотичного аналізу, викриваючи постійні приховані повідомлення у рекламі, які стимулюють людину до споживання та уречевлення мрій загалом<sup>113</sup>. Великою ілюзією є те, що сучасна ринкова, індивідуалістична чи рекламна культура стала позаполітичною та вільною. Як пише Іван Франко, всяка політика ґрунтується передовсім на культурно-релігійному житті спільноти. Для Івана Франка не буває культури неполітичної. Відсутність культури в даному випадку це також культура, і саме культура є найважливішим елементом політики, оскільки саме культура — це те, що впливає на людину зсередини<sup>114</sup>. Проблеми можуть виникати якраз тоді, коли інструментальна політика ставиться на перше місце і визначає культуру, коли те, що ззовні, визначає те, що всередині. Однак ніколи розуміння того, що культура визначає і повинна визначати політику, не може бути проблематичним саме по собі і якимось обмежувати свободу.

---

112 Buck-Morss S. Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West. – Cambridge, London: MIT Press, 2002. – P. 134 – 173

113 Williamson J. Decoding Advertisements. Ideology and Meaning in Advertising. – London: Marion Boyars, 2002. – 39 p.

114 Франко І. Я. Поза межами можливого [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.management.com.ua/vision/vis001.html>

Втрата життєсвіту в тій чи іншій формі була проблемою для багатьох дослідників, як показано вище. Саме Габермас — автор цього терміну, і він надзвичайно вдало і точно описав симптоми. Він один із небагатьох, хто спробував знайти вирішення, але у своєму рішенні ще не дійшов до самої глибини проблеми, адже причина втрати життєсвіту в першу чергу полягає не у зовнішній структурі суспільства як і не у формі комунікації. Проблему духовного варто шукати не в формі того як люди спілкуються, з якими мотивами, не у зовнішньому, а у самому духовному. Відтак, проблема полягає у втраті здатності сучасної людини до самопізнання та пошуку істин свого внутрішнього світу.

Теорія критичного дискурс аналізу часто вказує на те, що форма і зміст комунікації між людьми визначаються не лише самою комунікацією безпосередньо, але й певними зовнішніми чинниками, зокрема політичними відносинами, політичним становищем конкретних людей, а також економічними відносинами. Про це детальніше писали у попередньому розділі, але зовнішні умови ще не пояснюють поведінки людей та самого суспільства. Тому тут хочу не опускатися назад у сферу матеріального, а навпаки піднятися до сфери людської духовності, зосередитися саме на внутрішньому світі людини та на способі її мислення про світ і саму себе.

Проблема людського самопізнання стає надзвичайно актуальною в контексті вдосконалення техніки до тої міри, що сама техніка стає автономною відносно людини і починає значною мірою визначати людське життя. Ця проблема неодноразово піднімалася неолуддитами<sup>115</sup>. Застосування алгоритмів, створення штучного інтелекту, поширення практики трансгуманізму — вживлення технологій в людське тіло ведуть до загострення питання про відмінності між людиною і розумною технікою. Відповідно, постає і практична проблема включення/невключення певних технічних елементів у суспільні відносини на рівні з людиною. Досягнувши безпрецедентного контролю над природою, який вже обертається контролем

---

115 Glendinning Ch. Notes toward a neo-luddite manifesto [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://theanarchistlibrary.org/library/chellis-glendinning-notes-toward-a-neo-luddite-manifesto>

технологій над людиною, людина водночас не зрозуміла ще самої себе. Поряд з людиною розумною постає машина розумна, яка нічим не поступатиметься людині в інтелектуальних спроможностях<sup>116</sup>, якщо мати на увазі інтелект матеріальний в термінах Рене Генона, або ж інтелект у формі технічної раціональності, який закінчується на описі зовнішніх умов та на пошуку оптимальних шляхів вирішення завдання за наявних умов. Тому виникає потреба повернення до старих методів самопізнання людської духовної сутності, а також оновлення методів самопізнання для потреб сьогодення.

1960 року у праці «Істина і метод» Ганс Георг Гадамер обґрунтовує, чому природничо-науковий метод пізнання не є єдиним методом пояснення світу і, тим паче, не єдиним способом ставлення до нього. Г. Г. Гадамер критикує застосування виключно методології природничих наук до суспільства, заперечує об'єктивацію сфери ідей чи взагалі інформації і пише про потребу розуміння ідейного світу людини та суспільства. В дусі феноменології Г. Г. Гадамер наголошує на історичності людини та суспільства і на тому, що річка історії, в якій ми пливемо з минулого у майбутнє, не є самообмеженням від якого треба звільнитися, а навпаки можливістю самореалізації у суспільстві, в т. ч. в історичному суспільстві, де минулий досвід та майбутня мета є джерелами дії у теперішньому. Відтак Гадамер пропонує методи інтерпретації, герменевтичні методи, які мають на меті встановити розуміння буття самої людини чи народу, в т. ч. й саморозуміння, а не знайти виключно певні об'єктивні (зовнішні) причини такого буття<sup>117</sup>. Бо ж буття людини, створюючись самою людиною, завжди перевершує свої об'єктивні матеріальні причини і не може бути до них редуковане та лише ними пояснене, а повинно включати також і розуміння своїх духовних причин. Людина зможе бути відповідальною за своє буття тільки якщо розумітиме і

---

116 Джой Б. Чому майбутнє нас не потребує // Ethictech [Електронний ресурс]. - Режим доступу до ресурсу: <http://ethictech.lvbs.com.ua/chomu-majbutnye-nas-ne-potrebuye/>

117 Gadamer H.-G. Truth and Method. / Trans. by Weinsheimer J. and Mar G. - London: Continuum, 2006. - 637 p.

духовні і матеріальні причини. Духовними ж причинами є ідеї та цінності, які підтримує людина залежно від свого саморозуміння і відповідно до яких діє. Питання правильних ідей нікуди не зникає.

Однак, коли зустрічаємося з потребою ідейного пізнання людини та суспільства, з потребою відповіді на питання хто така людина чи спільнота і куди вона має рухатися, дуже часто такого пізнання, яке має втілюватися в позитивній свободі у сфері ідей, бояться, що пов'язано з тим же досвідом світових воєн та релігійного фундаменталізму, із невдалими і навіть трагічними спробами реалізувати великі ідеї та з наслідком цього — плінністю, відносністю і несміливістю всякого сучасного знання про людський дух.

Саме з цією проблемою одними з перших стикаються Теодор Адорно і Макс Горкгаймер, коли розуміють, що певні світоглядні, моральні імперативи потрібні людині, але з іншого боку такі імперативи на практиці часто ведуть до абсолютизації, радикалізму і руйнувань. Ці дослідники ставилися з певною осторогою до всього спадку попереднього метафізичного знання людини про саму себе.

Однак, проблема існувала і до них, коли з розвитком психоаналізу та марксизму почали викриватися різного роду патології та приховані низькі аспекти і прагнення людини. Настало загальне розчарування в романтичному возвеличенні людської душі, а реакція фашизму чи націонал-соціалізму на таке розчарування виявилася імпульсивною і відчайдушною, тому разюче помилковою в багатьох аспектах, зокрема через абсолютизацію соціального та ігнорування індивідуального.

Відтак, коли теоретики франкфуртської школи спробували заглибитися в питання моралі та людських духовних орієнтирів, то міркували вони більш ніж обережно. Промовистою в цьому контексті є збірка Теодора Адорно під назвою «*Minima moralia*»<sup>118</sup>. Доволі відвертою тут є заперечна алюзія на аристотелівську «*Magna moralia*» (Велика етика). Ще одна промовиста назва

---

118 Adorno T. *Minima Moralia*. - New York: Verso, 2005. - 247 p.

найбільш фундаментальної праці Адорно - «Негативна Діалектика»<sup>119</sup>. Причину появи обох можна спробувати узагальнити фразою Адорно про те, що «не може бути правильного життя в неправильності» [в неправильному суспільстві]<sup>120</sup>. Тому моральна філософія Адорно ґрунтується не на прагненні людства до певного правильного ідеалу («Негативна діалектика»), а також не на тому, що мораль може бути Правильною з великою букви, тобто описати як людині поводитися в кожній конкретній ситуації («Minima moralia»). Радше, його практична відповідь на питання «як має бути правильно» ґрунтується на тезі, яка дослівно перекладається як «жити менш неправильно»<sup>121</sup>. Мораль ґрунтується на запереченні неправильності, на уникненні помилок. В цьому якраз суть негативної діалектики як методу.

Сама «Minima moralia» зовсім не нагадує інші філософські твори про мораль, які ґрунтуються на визначенні певних принципів, а також на визначенні ієрархії правильних вчинків, або принаймні на раціональному розмірковуванні та описі норми. Мораль Адорно полягала в конкретних історіях, що ілюстрували певні деталі щоденного життя і підказували як людина має вчинити.

По-суті у тій частині моральної філософії Адорно, яку можна назвати практичною, а не критичною, філософ притримується надзвичайно мінімалістичної позиції. Він чудово розумів «проблему втраченого співвідношення» (problem of missing affinity), як її сформулював дослідник творчості Адорно Фрейєнгавен<sup>122</sup> і яка полягає в тому, що всяка ідея не може сповна охопити реального буття, про що ми вже писали на початку роботи. Крім того, особистий досвід сильно позначився на творчості Т. Адорно, про що він сам відкрито писав. Тому можна зрозуміти його обережність після досвіду того, як глобальні ідеї, але погано реалізовані, можуть приводити до катастрофи.

---

119 Adorno T. Negative Dialectics. - London, New York: Taylor & Francis Library, 2004. - 408 p.

120 Цит. за Freyenhagen F. Adorno's practical philosophy. - Cambridge university press, 2013. - P. 47

121 Цит. за Freyenhagen F. Adorno's practical philosophy. - Cambridge university press, 2013. - P. 51

122 Freyenhagen F. Adorno's practical philosophy. - Cambridge university press, 2013. - P. 44.

Ця обережність ґрунтується на тому, що перед тим як переходити до реалізації високих ідеалів, хоча б найпростіші моральні принципи людської поведінки мають бути дотримані, інакше це може привести до дискредитації високих ідей та лише шкоди від них. Промовистим прикладом тут буде одна з історій із «*Minima moralia*», де Адорно описує, що найпершим кроком моральної людини має бути її здатність перестати гримати дверима, адже в сучасну епоху суцільного браку часу та нервової напруги саме нездатність спокійно зачинити двері вказує на людську внутрішню нестійкість<sup>123</sup>.

Бачимо, однак, що такий простий приклад одразу відсилає нас і до інших ідей, таких як загальний стан душевного неспокою людства. А цей стан неодмінно переводить нас і до проблеми людської сутності та питання про те, яким чином цей душевний спокій можна повернути. Тому не може бути моралі мінімальної чи моралі максимальної. Вона неодмінно вибудовується як цілісність, де кожна конкретна дія походить від певних абстрактних та загальних принципів людського буття. Вони можуть бути менш чи більш усвідомлені, раціонально обґрунтовані чи радше відчуті інтуїтивно, такі принципи можуть не постулюватися відкрито, але тоді вони повинні розумітися людиною імпліцитно, бо сама мораль обов'язково передбачає цілісний погляд на людину та людське буття, погляд з найвищої точки, так би мовити. Без такої претензії на цілісний погляд мораль як духовний орієнтир втрачає свою силу. Гримання дверима погане не саме по собі, а лише тому, що воно відображає загальний неспокій людини та її загальне збочення від того, що ми можемо назвати добрим, чи правильним станом...

Тут я зовсім не маю на меті заперечити філософію Т. Адорно. Лише намагаюся показати, що суперечності між максимальною чи мінімальною мораллю, між високими та простими ідеями нема по суті. Таке розрізнення доречно хіба лиш щодо форм подання моралі, кожна з яких доцільна залежно від конкретного контексту. Як слушно зауважує Т. Адорно, якими б красивими словами ми не формулювали найвищі ідеї людства та найвищі

---

123 Adorno T. *Minima Moralia*. - Verso, 2005. - 247 p.



моральні принципи, для того, аби їх зреалізувати, потрібно спершу здійснити надзвичайно прості кроки та вийти із стану загальної неправильності, в якій опинилася людина. Лише тоді людство зможе відкрити для себе шлях до реалізації і високих ідей. Однак, це зовсім не означає, що високі чи глобальні ідеї, в т. ч. й моральні варто відкинути, або що не можна черпати натхнення із них. Вони надзвичайно важливі як орієнтир. Більше того, без відкритого формулювання загальних принципів неможлива зміна парадигми у сприйнятті людини, а отже і фундаментальна зміна ідейної ситуації, хоча шлях до практичної реалізації принципів надзвичайно довгий і пролягає через прості щоденні кроки.

Але якщо немає суперечності між мінімалістичними та максималістичними формулюваннями чи то моралі чи взагалі метафізичної істини про людину, враховуючи, звісно, що жодні з таких істин не можуть бути вичерпними і повинні постійно знову й знову осмислюватися критично, то все ж ключовою проблемою залишається те, яким чином в епоху постмодернізму людина має пізнавати саму себе, а відтак і свою спільноту і в такий спосіб ствердно сформулювати ідеї та реалізувати позитивну свободу. Після критики попередніх форм моралі з боку Ніцше, після розчарувань ХХ століття, а відтак з настанням морального релятивізму та зведення моральної істини до особистої думки чи ставлення, виникає потреба оновлення людського самопізнання на певних якісно нових засадах.

Потребу і сенс такого відновлення людського самопізнання найкраще ілюструє заключна фраза Генріха Рікєрта із його книги «Межі формування понять природничими науками»: «Звісно, всякі заперечення безсильні проти цілковитого релятивізму, але його і не варто лякатися, оскільки йому доводиться утримуватися від всякого твердження, якщо він не хоче суперечити сам собі. Натомість, той, хто не відмовляється від твердження і згодом відчуває себе історично незадоволеним, тому що твердження

змінюється, завжди вже передбачає імпліцитно, що має сенс прагнути до історичного життя»<sup>124</sup>.

Як вже згадувалося у першому розділі, метою людського самопізнання не є самообмеження людини та зведення її до певних законів. Натомість самопізнання має відкривати для людини нові можливості її творчості, примножувати її творчий потенціал. Розуміння людини як вільного творця, а не як об'єкта, доля якого вже визначена наперед, ключове для сучасної філософії, адже надає важливості та значення людині і її дії. Однак, бути вільним творцем зовсім не означає того, що такий творець існує поза всякими правилами і що він може діяти як-завгодно. Щонайменше кожен індивід є частиною природи та частиною людства, від яких жодним чином не може звільнитися, а зрештою кожен індивід є самим собою, тобто він має свою внутрішню природу, від якої також не може утекти, але розуміння якої є джерелом внутрішньої гармонії. Тому вільний творець так само потребує моралі, аби діяти обачно, хоча така мораль вже не може бути мораллю раба божого.

Микола Бердяєв надзвичайно вдало розділив стару, втрачену сьогодні етику закону та нову етику творчості, яка має постати<sup>125</sup>. Етику закону справедливо заперечив Ніцше, коли побачив, що творчий дух у людині несумісний з «дресируванням» її пеклом і раєм іудеохристиянської свободи волі, коли метою етики є перетворення людини на машину з «доброї» поведінки і формальна регламентація людського життя<sup>126</sup>. Натомість для етики творчості, за Миколою Бердяєвим, не може бути добра законодавчого, нормованого, коли перший варіант дії завжди й абстрактно добрий, а другий поганий<sup>127</sup>. Для етики творчості добро може бути лише енергетичне в тому розумінні, що чим більшою мірою творчий дух наповнює людину, чим більшою мірою людина реалізує цей дух в реальному житті, передовсім у

---

124 Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - Санкт-Петербург: Наука, 1997. - 532с. [електронний ресурс] - <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000444/st020.shtml>

125 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.

126 Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. - Львів: Літопис, 2002. - 320 с.

127 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.

любові, тобто в діях дарування людям, суспільству, світу, чим більшою мірою людину наповнює життя, тим більшою мірою така людина добра.

Аби сформувати нові цілісні орієнтири, етика творчості, яка може бути відповідною вільній людині-творцю, має виконати принаймні два завдання. Перше полягає в тому, аби пізнати саму внутрішню сутність людини, віднайти джерело її творчої енергії, зрозуміти, яким чином ця енергія примножується, а коли навпаки залишає людину і в такий спосіб допомогти людині збільшувати її свободу творчості. Друге завдання полягає в тому, аби сформулювати метод, за допомогою якого людина може розрізнити дію творчості від дії руйнації, тобто визначати, яка дія відповідає природі людині як творця і таким чином здійснювати життєвий вибір.

Перше завдання пов'язане із філософською антропологією та метафізикою (в нетрансцендентному, а буттєвому її значенні), з розумінням людської сутності, яка не залежить від самої людини, а просто дається їй з народження. Добре/погане тут означає корисне/шкідливе для людини, або відповідне та невідповідне її духовній природі, потрібне/непотрібне для щастя, те, що збільшує буття і те, що заперечує його. Постає, звісно, питання, що маємо на увазі під духовною природою людиною. І єдиним надійним методом метафізики, за допомогою якого вона може відповісти, є метод самоспостереження та пошуку в собі тих рис, які й становлять сутність людини. Такими може бути вже описана свобода творчості, а також життєва сила, душевна гармонія, усвідомленість або ж стан буття — те, що притаманно для всіх людей всіх епох, все внутрішнє у людині, що не є обмежене конкретними предметами матеріального світу, але потенційно може зростати у людині вічно.

Наприклад, спостерігаючи за реальним життям бачимо, що людина постійно перебуває на межі між буттям та небуттям і саме шляхом творчості, так само як шляхом любові, буття в людині перемагає над небуттям. З одного боку це пізнання з досвіду, але з досвіду внутрішнього, який має бути осмислений. Подальше філософування має будуватися довкола пошуку

такого способу думання і поведінки, який посилює людську сутність. Такий пошук здійснюється шляхом самоаналізу, самоексперименту і обміну досвідом з іншими людьми.

Численні приклади такої метафізики самопізнання, яка дозволяє людині розуміти свою внутрішню природу та, відтак, розвивати її, вже існують у філософії. Ці приклади можна наводити із філософії Ральфа Емерсона, який у своєму есе «Довіра до себе» пише про божественний вогонь, який є у кожній людині. Цей вогонь пробуджується з любов'ю до себе, до світу та до інших людей, з розумінням відсутності суб'єктного зла у світі, яке існує лише у формі руйнування внаслідок людської слабкості, нарікання, психологічних патологій, яких треба рішуче уникати<sup>128</sup>. Іншим прикладом може бути праця Наполеона Гілла «Перехитри диявола», яка, попри глибину метафізичного аналізу, значно менш відома, ніж його праця з простими настановами успіху «Думай і багатій». У першій праці автор, на основі проведення численних інтерв'ю протягом 30-ти років, склав цілісний портрет щасливої людини, яка повна творчої енергії і знову ж таки любові. Найголовнішим є спосіб думання про життя, відсутність опозиції між людиною та зовнішнім світом, безмежна любов і до себе і до світу. Зрештою автор розширює свої настанови, пишучи детально про відданість своїм найщирішим цілям, про методи подолання страху, про підтримання власної цілості без втрати себе у розчаруваннях, зневірі, наріканнях та без ілюзорного самозвеличення у жадобі, загалом про внутрішню цілісність людини<sup>129</sup>.

Більш відомими прикладами такої метафізики буде, звісно, філософія Мартіна Гайдегера про автентичність та буття. Тяжко переоцінити саму ідею про те, що буття є справою думки, а не лише дечим зовнішнім відносно людини. Відтак, перебуваючи у цілісності минулого, теперішнього і майбутнього людина найповнішою мірою стає людиною<sup>130</sup>.

128 Емерсон Р. У. Довіра до себе [Електронний ресурс]. - Режим доступу до ресурсу: <http://www.management.com.ua/vision/vis018.html>

129 Hill N. Outwitting the devil [written in the 1938]. - New York: Sterling, 2011. - 302 p.

130 Heidegger M. Time and Being [Lecture and comments on it]. - Harper and Row: 1972. - 95 p.

Про конкретні приклади такої метафізики пише і Микола Бердяєв, коли в деталях розписує деякі питання етики творчості. Зокрема, він пише про совість як про зв'язок людини з Богом (можна також сказати, про зв'язок людини зі своєю внутрішньою природою, з творчим духом). Цей зв'язок потрібно плекати впродовж всього життя, оскільки саме він є джерелом конкретного життєвого морального вибору. Так само Бердяєв пише про страх як про найбільшого ворога людини та її творчості, також і про любов як про найвищий прояв її творчості і ще про багато інших аспектів людського життя. Та останнім і дуже важливим елементом етики творчості у Миколи Бердяєва стає перенесення акценту з етики символічного на етику реального. «Так само хибний всякий ідеалізм, який знає любов до ідеї, але не знає любові до людини і завжди готовий перетворити людину в засіб для ідеї. На цьому ґрунті народжується релігійний формалізм і релігійне фарисейство, яке завжди є лише запереченням любові». Також він пише і про небезпеки всякого фанатизму, який абсолютизує одну ідею і всі інші відкидає, включно з реальним втіленням абсолютизованої ідеї. «Для фанатиків свободи існує лише ідея свободи, але не існує самої свободи»<sup>131</sup>.

З одного боку, такі методи самоаналізу можуть здатися простими і очевидно, що певною мірою кожна людина задумується таким чином про саму себе. Але завданням сучасної метафізики якраз і має стати повернення цього дискурсу в наукову та суспільну площину, надання питанню людської сутності всієї серйозності, якої воно заслуговує, а відтак і пошук розв'язання протиріч, які накопичилися у цій сфері і оновлення цілісного образу людини. Тексти Євангелія, наприклад, які фундаментально впливали на людську цивілізацію протягом двох тисячоліть і досі продовжують впливати, мають бути всерйоз переглянуті таким метафізичним самопізнанням. Це стосується й інших релігійних текстів, оскільки саме релігія, а також певні аспекти культури, зокрема міфи, протягом світової історії зберігали спадок людського саморозуміння. Поверхове відкидання такого спадку не є передумовою

---

131 Бердяєв, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 266.

розв'язку накопичених сьогодні протиріч, а лише самозабуттям людини, хоча з іншого боку, сприйняття таких текстів без глибокої та критичної рефлексії, без розуміння того, що вони могли змінюватися впродовж історії, зводиться якраз до того формалізму, який критикує М. Бердяєв, а не до справжнього самоосмислення.

Таке піднесення людського самоосмислення на належний йому рівень дискурсу якраз і має стати джерелом відновлення Традиції, про яку пише Рене Генон. Традицію тут розуміємо не лише як культурний звичай чи загальноприйнята норма, але як метафізичні знання про людське саморозуміння, виражені у певних елементах культури та щоденних практиках. Таку Традицію Рене Генон пише з великої букви, оскільки вона є спільною для цілого людства, хоча цілком природно, що у кожному народі вона проявляється в різних формах культури, залежно від особливостей цього народу. Функцією такої Традиції є підтримання цілого суспільства на належному рівні його людськості. Власне, наявність такої Традиції відрізняє всі справді традиційні суспільства від модерних, які Рене Генон критикує<sup>132</sup>.

Друге ж завдання етики творчості, після того як людина змогла до певної міри зрозуміти саму себе як духовну сутність, полягає у практичному методі розрізнення творчого від руйнівного в навколишньому світі, у конкретному моральному виборі на користь тієї чи іншої дії, а зрештою і у ціннісному виборі. На сьогодні вже зрозуміло, що оскільки людина перебуває в змінних обставинах та виступає творцем постійно нового, то вона не може бути біороботом у визначенні доброго і поганого, а також у формулюванні своїх моральних орієнтирів. Той самий вчинок може бути добрим і поганим залежно від обставин, від мотивів, від результату, від ставлення до нього, від часу і т. д. Поділяючи конкретні дії на добрі і погані поза контекстом ми тим самим прибираємо із реального життя людину, створюємо для неї матрицю наперед, яка є несумісною із людиною як творцем. Тому етика творчості має відмовитися від намагання сконструювати таку всеохопну і позаконтекстну

---

132 Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Press, 2001. - P. 33-54

матрицю. Але що повинна зробити така етика — це дати людині надійний метод розрізнення творчого і руйнівного у конкретній дії, виходячи із розуміння людської сутності, а відтак зберегти водночас як творчу свободу так і моральну відповідальність.

Для того, аби існувала етика творчості, спроможна і до першого і до другого завдання, дуже важливо розрізнити процес самопізнання (метафізику, філософську антропологію) від конкретного морального вибору. Власне, самопізнання може запропонувати для нас джерело міри нашої людськості, пояснити сутність людини, яка є універсальною для всіх людей (хоча зрозуміла не повністю), а моральний вибір допомагає незмінну творчу сутність людини поєднати зі змінним світом за допомогою конкретних вчинків. Відносність та відмінність у трактуванні доброго і поганого між людьми та між різними епохами є класичним аргументом постмодернізму супроти ідеалу людськості як такої. Однак, релятивістський аргумент супроти моралі допускає помилку, коли змішує добре і погане з самою оцінкою доброго і поганого, з методом оцінки. Ідеал людини потрібно шукати не у формальних зразках поведінки, які залежні від контексту, а у способі її думання та ставлення до світу, як і у певних архетипних, символічних образах. Незмінний ідеал людини може бути лише метафізичний, тоді як опис ідеалу у формі конкретної поведінки хоч і є важливим вираженням метафізичного ідеалу, але стосується передовсім конкретного суспільства, епохи та ситуації.

Немає схеми, за якою наперед можна прописати морально правильні вчинки на всі випадки життя. Це можливо лише в контексті конкретного випадку, який потрібно сприймати не з формальної точки зору, а цілісно, з точки зору цілісного всесвіту та цілісної людини. Чим глибше людина розуміє саму себе, свою природу і свій шлях, тим більшою мірою вона здатна на конкретний і усвідомлений моральний вибір, тим меншою мірою вона потребує зовнішнього нормативного саморегулювання і тим більшою мірою вона стає вільною і творчою, але разом з тим не свавільною, а

відповідальною. Такій людині вже не потрібна законна норма про заборону вбивства. Натомість така людина здатна досягнути цінність життя як такого, і якщо постане складна дилема про те, аби піти на вбивство заради збереження життя, то така людина не опиниться у безвиході та відносності через суперечність закону, але зможе суб'єктно зробити свідомо правильний вибір у цій конкретній ситуації.

Мораль допомагає розрізнити творчість від руйнації, любов від ненависті, але мораль не може відповісти на питання про те, що чи кого любити, або що творити конкретній людині. Власне, на це питання не можливо дати раціонально обґрунтованої відповіді. Але було б великою помилкою зупинитися тут, не описавши, що ж може бути джерелом такої відповіді.

З одного боку творчість є цілковито вільною дією, адже наш твір ніяк не передбачений і не визначений світом і залежить лише від нас. Але разом з тим, попри те, що твір залежить від нас, мета нашої творчості, те для чого ми щось створюємо, не лише від нас залежить. Наші почуття, прагнення, мрії хоч і належать нам, але виникають спонтанно, не ми одні є їхнім джерелом. Вони ніби даються нам звідкись іззовні. Чому одна людина подобається нам, а інша ні, чому один мистецький твір викликає захоплення, а інший залишає байдужим, і чому все це по-різному в різних людей? Звичайно, можна повертатися до правильного/неправильно, доброго/поганого з точки зору моралі, що безумовно має місце. Але не лише через моральну правильність коханої людини ми її любимо.

Метою нашої творчості, нашим сенсом, який спрямовує нас, є цінності. Якщо мораль описує людину як сутність, людину універсальну та ідеальну, то цінності описують передовсім особистість у її відношенні до світу, призначення цієї особистості, які і особливості та призначення конкретної людської спільноти. В питанні цінностей варто звернутися до Генріха Рікєрта, який саме питанню цінностей присвятив найбільшу частину своїх філософських досліджень. Ми вже зазначали, що з точки зору Г. Рікєрта



«цінності лежать по ту сторону суб'єкта і об'єкта»<sup>133</sup> і становлять цілком самостійний світ. Але тут варто приглянутися до цього детальніше.

Саме таке твердження пояснює, чому наша любов чи то до людини, чи до конкретного твору природи, або інших людей не залежить від нас, не може бути штучно створена нами, хоч і може постійно оберігатися нами завдяки моралі й саморозумінню. З іншого боку цінність людини чи твору для нас не закладена об'єктивно в тому творі чи в тій людині, оскільки тоді вони були б однаково цінні для усіх. Цінність чого-небудь полягає у резонансі між людиною і тією частинкою світу, яка називається цінною. Цінності створюються людьми в тому сенсі, що завдяки своїй творчій енергії людина може примножувати те, що цінне для неї, а якщо вона не робить цього, то цінність може загинути, зникнути, розчинитися. Саме тому цінності залежні від людської енергії і саме тому людська дія має сенс і значення.

Але не варто думати, що міру цінності чогось людина абсолютно самостійно накладає на світ. В цьому й полягає певна таємниця і світу і людини, в якій бачимо, що світ не є простим набором об'єктів, але постійно демонструє нам також і свою цінність, свою душу, яка водночас і у людині пробуджується, передовсім в почутті любові. Душа світу і душа людини таким чином єднаються у цінностях, тут вже нема протиставлення на об'єкта і суб'єкта, хоча саме від людини залежить, чи здатна вона відкритися до світу ціннісного, сприйняти його, а потім примножувати цінності в творчості.

Коли говоримо про цінності, маємо на увазі конкретні аспекти/сфери/прояви життя, певну частку буття, яка цінна і важлива для конкретної людини чи спільноти. Цінність є цінністю саме тому, що ми любимо її і готові вкладати у неї свою творчу енергію, але любимо ми не бездушний об'єкт, а якого красу, його душу передовсім. Через те, що людина не може охопити водночас всього, перед нею і постає потреба постійного ціннісного вибору, а відтак і конфлікти цінностей. Саме у конфлікті цінностей, як пише про це Микола Бердяєв, полягає трагічність людини,

---

133 Рикерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика, 1998. — С. 23.

адже всі цінності добрі абстрактно і завжди трагічним стає той момент, коли доводиться жертвувати життям задля нації чи сім'єю задля мистецького шедевра. Та водночас саме в здатності зробити ціннісний вибір полягає зрілість людини<sup>134</sup>.

Деякі цінності історично претендують на те, аби залишатися особливо важливими, однак з якою ж проблемою ми стикаємося, коли доводиться обирати між такими найвищими цінностями! Ними може бути сім'я, нація, кохана людина, мистецтво, природа... Але не існує жодного нормативного правила, жодної аксіоми, за якою можна визначити ієрархію цінностей абстрактно, за якою однозначно можна поставити вище сім'ю чи націю, мистецтво чи кохання... Насправді, як бачимо у цьому конкретному прикладі, цього й не варто робити, адже тяжко уявити сім'ю без кохання, націю без мистецтва, як і націю, яка би не складалася із щасливих сімей... В цьому випадку правильність полягає не в абсолютній визначеності ієрархії, але в тому, аби кожна людина змогла щиро присвятити себе тому, що найбільш притаманне для неї. Довіряючи власному серцю, тримаючи його у чистоті любові, людина зрештою буде здатна розгледіти і саму себе як особистість, побачити, на якому шляху вона зможе найбільше створити, найбільшою мірою примножити цінності. Тому ще одна надзвичайно важлива деталь полягає в тому, що за тих самих обставин морально правильною дією для різних людей буде різна дія, залежно від їхньої особистості, їхніх цінностей та їхнього призначення.

Тож бачимо, які питання мають ставити метафізика, філософська антропологія, практичний розум перед собою в епоху постмодернізму, коли нормативна етика закону відходить у минуле і на зміну їй зрештою має постати творча етика. Вже неможливо ззовні дати людині інструкцію із здійсненим вибором, за якою вона піде, однак можна допомогти людині розуміти саму себе, як з точки зору абстрактного ідеалу та людської природи,

---

134 Бердяев, Н. А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1993. – С. 27-40

так і відповідно до людської унікальної особистості, аби вона змогла робити свій вибір суб'єктно й відповідально.

Таким чином творчу етику не варто плутати із вседозволеністю людини. Із розумінням людини як творця моральна мета людини змінюється із раю зовнішнього на рай внутрішній, на здатність перебувати у такому внутрішньому стані, коли творчий дух переповнює людину; моральні норми людини із формальної правильності вчинків змінюються на внутрішню правильність самої людської свідомості та способу думання, аби знову ж таки творчі можливості людини примножувалися. Разом з тим етика творчості більше не дозволяє задовольнятися формальним дотриманням певних норм та ігноруванням реальних результатів. Людина стає цілковито відповідальною за своє рішення та за свій вибір. Правила творчої етики полягають у цілісному описі людської сутності та взагалі людської ролі у світі. Результатом дотримання цих правил і разом з тим свідченням на користь їхньої істинності має бути зростання духовних, психологічних, тілесних можливостей людини. Самі правила можуть перевірятися людиною в реальному щоденному житті, тому шлях етики творчості є постійним шляхом самопізнання. Але крім універсального розуміння людської природи етика творчості відкриває людині можливість прислухатися також до своєї особистості, своїх індивідуальних рис, відкритися до світу ціннісного та відтак побачити власний шлях примноження певних цінностей.

Після такого окреслення загального методу людського самопізнання варто повернутися і до позитивної суспільної свободи у її ідейному вимірі. З одного боку мова про піднесення метафізики на належний рівень, про досягнення суспільного консенсусу у сфері моралі та, відтак про відновлення Традиції у розумінні Рене Генона. Цей аспект дуже важливий для подолання сучасної проблеми атомізації й індивідуалізації.

Однак, як ми показали вище, таке розуміння природи людини — це лише перший крок всякого ідейного самопізнання. Другий, значно складніший крок, який сучасна людина розуміє ще менше і який так само слабо

розуміла нормативна релігія і нормативна мораль, полягає у здатності здійснювати конкретний моральний вибір та, відтак, творити цінності, наділяти конкретні сутності своєю енергією любові чи творчості. Саме в такій дії любов до ідеї перетворюється на любов до людини, божественний вогонь, який описували метафізики, через людину наповнює реальний світ. Ця дія любові, творчості, дарування духовної енергії аж ніяк не можна засуджувати як «оціночне судження», «суб'єктивність» в негативних конотаціях терміну. Ще більш шкідливим стає тотальний цинізм коли говоримо про людську здатність бачити у світі те, що найцінніше для неї і для чого вона готова віддати себе. Цинік всюди намагається зауважити корисливий інтерес і у тих випадках коли людина прагне віддати, цинік буде казати, що вона насправді прагне взяти. Цинізм тут є типово матеріалістичним, ринковим мисленням, яке не усвідомлює щирих прагнень людської душі і за всім намагається побачити бажання продажу ідеї та ринковий інтерес. Це той спосіб, яким колонізація, про яку писав Габермас, відбувається на глибинному рівні людського сприйняття світу, коли технічна матеріальна, навіть скажу машинна свідомість відбирає у людини можливість бути джерелом духовної енергії та бачити як духовну сутність як інших людей так і навколишній світ.

Любов людини і здатність бути джерелом стає незрозумілою і неприйнятною для технічної та матеріальної наукової раціональності. Наука намагається знайти об'єктивні причини любові, об'єктивні причини ціннісного вибору у зовнішньому світі, а якщо не може знайти таких причин, то намагається применшити цю духовну здатність людини, наприклад, шляхом абсолютизації психоаналізу, або шляхом зведення такої здатності людини до суб'єктивного і другорядного порівняно з об'єктивним і науковим, або ж шляхом цинічного і в корені неправильного трактування соціального конструктивізму, нібито все створене людиною є менш вартісне, аніж наукове і задане наперед обставинами. Але як показали ми у першому розділі, все з точністю до навпаки — тільки людська творчість, людська

духовна дія може виправдати наукове пізнання. Тому науки про людину повинні змінити свій фокус із пошуку зовнішніх причин творчості, любові, оцінки на пошук внутрішніх причин.

Така зміна фокусу приводить до того, що об'єднання людей довкола цінностей, ідентичностей, культури перестає трактуватися як певна ілюзія, через яку людина хоче закрити очі на матеріальну реальність. Навпаки, такі об'єднання стають найвищим вираженням людськості, адже вони є результатом ціннісного вибору, їхнім джерелом є сама людина та її духовна енергія.

Власне, як вже було описано вище, неможливо науково обґрунтувати абстрактну правильність ціннісного вибору, як і абстракту правильність існування саме таких ідентичностей, а не інших. Що, втім, може зробити ідейний підхід — то це пояснити як стається так, що люди люблять свій народ, чи якусь іншу свою групу, та здатні жертвувати собою заради неї. Такий підхід може також описати що потрібно для того, аби існувало людське об'єднання. Але такий підхід зовсім не може оцінити яким конкретно має бути об'єднання, тобто наперед обґрунтувати певну ідентичність. Адже це належить до компетенції творчої еволюції, кажучи мовою Анрі Бергсона<sup>135</sup>, або суб'єктності, чи волі, чи мистецтва... Всяка творчість стає лиш наперед визначеним законом і втрачає саму свою сутність, якщо намагаємося обґрунтувати її певною об'єктивною доцільністю чи певною об'єктивною причиною, якщо не достатньо самої лиш любові до того, що вважаємо цінностями та що готові розвивати.

Очевидно, що колективна ідентичність є результатом суспільної творчості та поєднання індивідуальних прагнень, особливостей, цінностей людей, які входять до неї, а не результатом логічних умовиводів науковця (хай навіть освічена еліта займає важливу роль у формуванні ідентичності). Ретроспективне пояснення того, як утворився певний біологічний вид, не припиняє існування цього виду, так само як розуміння того, як виникла

---

135 Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Осадчука Р. – К.: Видавництво Жупанського, 2010. – 316 с.

ідентичність з точки зору емпірично-позитивних методів зовсім не заперечує чи не применшує існування ідентичностей. Ідентичності не бувають одні сконструйовані, а інші не сконструйовані, якщо підходити з позицій соціального конструктивізму, не бувають одні створені людьми, а інші нав'язані. Вони просто існують, або не існують залежно від того співвідносять себе люди із певною ідентичністю чи ні, вірять у неї чи не вірять. Кожна людина, зрештою, стає такою людиною, в яку вірить, вибирає ту справу, яка їй подобається і тих друзів, яких любить.

Саме цей момент віри в ідентичність і її існування, де одне неможливе без іншого, але віра і є самим існуванням, описав Фіхте у своїй промові «Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до батьківщини»<sup>136</sup>. Ідеалістична позиція описує як людина творить себе на основі своєї віри, а також як ідентичності (як нації й народи, так і малі місцеві спільноти, етнічні групи чи навіть просто групи людей, які працюють разом задля певної цінної мети, а також політичні ідентичності, сформовані довкола певних ідей практичного розуму, й релігійні ідентичності) так само створюють себе на основі віри у самих себе, у своє майбутнє і у минуле. Щодо минулого, зовсім не важливо як визначали себе предки, чи попередники, коли про них мова. Вони могли називати себе по-іншому, могли не декларувати своєї належності до тої чи іншої групи. Однак, для ідентичності теперішньої достатньо лиш того, що вони були такими і жили так, як описує ця ідентичність, навіть якщо не говорили про це, чи навіть не розуміли цього. Як і людина, ідентичність існує у певному просвіті часу і доки люди вірять у неї та люблять її, доти вона жива. Так само як людина, що може діяти тільки доти, доки вірить у себе. Звісно, для ідентичності можуть бути важливими певні расові, мовні, культурні ознаки, але їхня цінність полягає не в самих собі, а лише в тому, що самі люди люблять ці риси і суб'єктивно хочуть їхнього примноження, що є цілковито нормальною рисою людини як суб'єкта й особистості.

---

<sup>136</sup> Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до батьківщини [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://thales2002.narod.ru/fichte.html>

Про важливість віри як у самого себе так і у колективне я, у свою спільну силу та мету пише Іван Франко у своїй статті «Поза межами можливого». Він наголошує на тому, що сутністю всякого ідеалу завжди є те, що він лежить десь у далекій перспективі, у сфері надможливого. Але саме віра в цей ідеал, чи то мова про свободу свого народу [яка на той час здавалася надможливою], чи про панування любові між людьми цього народу і його духовне зростання і є тією силою, яка штовхає людей до розвитку та врешті навіть неможливий ідеал робить можливим. Віра у те, що певна спільнота зможе існувати й розвиватися довго, якщо не вічно, є таким самим ідеалом.

Матеріалістична позиція, (яку Франко гостро називає «шлунковими ідеями») чи, якщо казати ще точніше — інструментальний підхід до ідентичності — не бачить цього компоненту віри, не розуміє його. Однак, це зовсім не означає, що матеріалістична позиція може певним чином заперечити ідентичність чи применшити її<sup>137</sup>.

Коли мова про чистий розум, коли людина пізнає таким розумом і вірить у нього, то опирається вона на віру у принаймні часткову пізнаваність та існування світу, яка є примітивною і загальноприйнятною вірою з необхідності (якщо ми не віримо в світ, то всяка взаємодія зі світом та будь-яка дія тоді втрачає сенс). Однак, коли переходимо до практичної дії, а також до ціннісного вибору, до творчості, простір віри значно розширюється. Наше розуміння людської сутності підказує нам, на що ми можемо бути здатні конкретно зараз, але оскільки творча сутність людини полягає передовсім у свободі, то найважливіше питання віри про можливе/неможливе тут вже не є визначене з необхідності, але абсолютно невизначене і суб'єктивне. Щодо сенсу життя так само — він є сенсом тільки в міру нашої віри у те, що протягом життя зможемо наблизитися до його реалізації. Так само й цінність певної речі, іншої людини, ідеї не може бути визначена об'єктивно, а тільки через наші почуття до людини чи речі.

---

137 Франко І. Я. Поза межами можливого [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.management.com.ua/vision/vis001.html>

Раціонально можна обґрунтувати майже що-завгодно, коли дискутуємо про напрям розвитку, і за всякою боротьбою філософських течій тут насправді стоїть боротьба цінностей. Раціональне обґрунтування тому важливе, що краще показує як певна цінність чи віра може реалізуватися в цьому конкретному контексті, чи відповідає вона людській природі, які наслідки матиме та чи буде корисною для людини. Та великою помилкою буде забувати, що цементом рівно вимурованих раціональних стін щодо напрямку розвитку завжди є почуття та вподобання, тоді як сила самого розуму є кількістю цеглин у цій стіні. Політика насправді завжди ціннісна та в корені своєму почуттєва, заснована на любові до певних цілей і цінностей та на вірі в те, що вони можуть зростати. А зрештою політика заснована на релігії та метафізиці, оскільки саме вони відкривають людям можливість саморозуміння, а відтак і описаний вище метод ціннісного вибору відповідно до розуміння людської природи з одного боку, а також відповідно до особистісних рис людини з іншого.

В цьому контексті дуже корисно звернутися до праць українського мислителя Гавриїла Костельника, греко-католицького священика та водночас філософа. Він був сучасником Гайдегера. Не відомо наскільки він був знайомий із працями німецького філософа, але його феноменологічний та буттєвий підхід до людини та суспільства очевидний. Крім визначення меж науки в дусі Бергсона, встановлення меж епістемології, розробки моделі гармонії *fides et ratio*, критики почуття безтаінственності, яке можна порівняти із детермінізмом, виключним Апполонізмом, забуттям буття, раціоналістичним обґрунтуванням абсолютного й кінцевого «ідеального» суспільства, яке веде до тотальності часткового ідеалу, Костельник також чітко пише про релігійну основу людського вибору та людської дії й політики, а також про природню обмеженість «наукової логіки» та «фізикалістичного духу» (емпіричного чистого пізнання). Зокрема, він писав, що «ніщо не є таке шкідливе як вилучення атеїзму з категорії релігії»<sup>138</sup>. А

138 Костельник Г. Світ, як вічна школа. - Львів, 1931. – 59 с.

Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника / Серія



потім, продовжуючи аналізувати суспільство, критикував виключно наукове чи раціональне обґрунтування суспільних моделей та суспільного життя. Гавриїл Костельник рішуче виступав проти обґрунтування суспільного шляху чистим розумом, але наголошував, що саме релігія може зробити із суспільства суб'єкта, який буде здатний творити відповідну його особливостям політику.

Як писав про це Макс Вебер, підходячи з прямо протилежного боку, а саме із визначення ролі науки, науковець повинен показувати причинно-наслідкові зв'язки тих чи інших соціальних подій та моделей, часто зовсім не очевидні. Однак, наука не може визначати всієї політики чи напрямку розвитку, в багатьох питаннях будучи важливою, але не вирішальною асистенткою віри та почуттів<sup>139</sup>. Навіть метафізичне знання, яке намагається зрозуміти саму людину, може лише описати людську сутність, може показати людині звідки черпати творчу енергію, що применшує, а що збільшує цю енергію. Але жодне знання не може замість самої людини зробити ціннісний вибір та взагалі визначити творчу дію людини і направленість її любові, адже це залежить від індивідуальних особливостей, вподобань, схильностей. Творча воля людей не є виключно раціональною чи науковою, на чому особливо наголошував Г. Г. Гадамер коли критикував можливість вирішення суспільних питань виключно в процесі раціонального обговорення. Крім розуму людська воля ґрунтується також на почуттях, інтуїтивному розумінні, вподобаннях, а зрештою людина передовсім є вільним творцем.

Варто також ще глибше зануритися у питання індивідуального та колективного, а якщо точніше то у питання бачення індивіда як автономного суб'єкта та індивіда як частинки суспільства, людства, а зрештою і цілого світу в контексті цінностей. У відповідному розділі ми вже визначили, що неможливо достеменно провести межу між людиною та суспільством. Особливо складну таку межу провести у світі ідей, де годі визначити, яку

---

“Ucrainica: ad fontes”. Книга III. - Ужгород: Гражда, 2008. – 397 с.

139 Вебер М. Наука як покликання і професія [Доповідь] [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://kniga.scienceontheweb.net/nauka-kak-prizvanie35339.html>

частину свого світогляду людина створила чи зрозуміла самотійно, а якої навчилася у суспільства. Зі становленням лібералізму у ХІХ ст. посилюється ідея автономії індивідуального погляду на події та особистої думки. Це правильно з точки зору можливості різних поглядів більш точно пізнавати як саму людину так і світ. Однак, із початком дискурсу про індивідуальні права виникла небезпека, коли істинність суспільної дії, чи взагалі цінності світу людина починає міряти виключно своїми бажаннями, нібито вона є центром світу. Це стало виродженням ідеї гуманізму до ідеї індивідуалізму. Власне, дуже чітко варто розділяти особисту свободу думки та погляду від індивідуалізму як способу погляду на світ, який критикує Рене Генон. З точки зору Рене Генона, немає нічого гіршого для людини, ніж саму себе, тобто конкретного індивіда з його індивідуальними прагненнями, поставити в центр всього. Таке збочення з одного боку веде до цілковитого руйнування суспільства, втрати його ідентичності та моралі, до відсутності всякого консенсусу і до боротьби всіх проти всіх. З іншого ж боку таке центральне сприйняття людиною себе веде до людської вседозволеності відносно природи та до руйнування не лише свого суспільного оточення, але й навколишнього світу. Нарешті, таке сприйняття веде до вседозволеності відносно самої себе і до заперечення своєї власної людської сутності під впливом індивідуального волюнтаризму<sup>140</sup>.

Традиційний світогляд, який Рене Генон протиставляє індивідуалістичному модерному світогляду, полягає якраз у тому, що людина розуміє власну частковість, залежність себе від суспільства, від природи, а зрештою від своєї духовної сутності. Тільки коли людина здатна мислити себе як частинку цього більшого, вона може бути джерелом і власного зростання, і зростання навколишнього світу та суспільства. Мислити себе як частинку більшого зовсім не означає відкинути власну суб'єктність чи особистість, але присвятити свою суб'єктність та особистість не власному

---

140 Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Prensiss, 2001. - 136 p.

волютаризму, а суспільству, світу або ж духовній божественній сутності у людині, а відтак і цінностям.

Домінування індивідуалізму та нездатність людини пізнавати саму себе і мислити ціннісно, тобто домінування волютаризму індивіда та підкорення технічною раціональністю суспільства, природи і духовної сутності, стало результатом тривалого процесу, який тривав щонайменше від античності і який детально розвивають Теодор Адорно і Макс Горкгаймер у своїй «Діалектиці просвітництва». Такому домінуванню раціоналізації в сучасну епоху передувала зміна міфології, яка відбувалася поступово від часу Шумерського суспільства аж до давньоримського. З одного боку все далі применшувалося розуміння людиною самої себе та своєї сутності і все більше возвеличувалася людська здатність діяти автономно аж до свавілля та всездозволеності<sup>141</sup>.

Суть зміни різні дослідники називають по різному. Для Фрідріха Ніцше це втрата діонісійного та посилення аполонійного начала, що він детально описує у своєму знаменитому трактаті «Народження поезії із духу музики». Обидва начала потрібні, поки співіснують в гармонії. Однак, в епоху давньої Греції, зокрема після Сократа, поступово відбувається виродження діонісійного начала, втрата мислення людиною себе як частини більшого цілого, і посилення аполонійного начала, яке відображало людську суб'єктність<sup>142</sup>. Для Анни Барінг та Юліуса Кашфорда — дослідників давньої міфології — зміна відобразилася передовсім у заміні місячної традиції на солярну<sup>143</sup>. Втратилася вся та половина людського ества, яка відповідала за такі епітети як гармонія, цілісність, залученість людини у природній плин життя світу як цілісності, відновлюваність і циклічність, коли людина здатна зауважувати вже створене та насолоджуватися ним. Цей модус людського життя поступово змінювався людською гордістю й зарозумілістю, аж до

---

141 Adorno T., Horkheimer M. *Dialectic of Enlightenment* / translation by Cumming J. – New York: Continuum, 1995. – 258 p.

142 Ніцше Ф. *Народження трагедії* // Ніцше Ф. *Повне зібрання творів*. – Львів, 2004. – Т.1. – С. 11-99

143 Baring A., Cashford J. *The myth of the Goddess* [Ch. 8-9]. - London, 1991. - P. 299-390

проходження всього шляху, описаного Рене Гененом, до самозаперечення людини та підкорення самої людини технічною раціональністю.

Проблеми, описані тут, не є проблемами, які можна вирішити лише певними змінами зовнішніх виявів політики (інституцій, законів, керівників). Це суто внутрішні проблеми, на те вони й ідейні, де первинною причиною є світогляд та культура. Суспільство погодилося віддати духовне пізнання (метафізику) та духовну творчість (цінності) у сферу технічного розуму, що й відобразилося у втраті дискурсів, життєсвіту, самої ж суспільної взаємодії, яка міститься в живій культурі, метафізичній науці, релігії та, відтак, у визначенні сенсу життя як індивідуального так і колективного. Рішенням може бути лише повернення на належне місце людського самопізнання, а тоді, що найважливіше — піднесення людської духовної творчості, як індивідуальної так і колективної, тобто ідентичностей, культури, цінностей до тієї мети, яку наукова істина має підсилювати, відкриваючи для людини нові можливості для творчості, а не опускання творчості до сфери суб'єктивного та індивідуального, яке об'єктивна істина має максимально обмежити.

Щодо колективної творчості, прагнення людини об'єднуватися з тими людьми, до яких вона відчуває близькість (світоглядну, зовнішню, культурну чи навіть просто мовну) не потребує наукового обґрунтування. Однак, якщо наука певним чином намагається заперечити таке об'єднання, або ж применшити, то патологічним вираженням такого прагнення стають різноманітні секти, радикальні угруповання, яким вже замало просто власного самовизначення у формі громадської організації в загальній системі атомізованих індивідів. Для задоволення прагнення мати власний простір, що включає володіння територією, ресурсами чи владою, і є властивим прагненням спільноти, ці колективи в сучасних умовах часто вдаються до підкорення силою інших людей. Саме це питання розглядає Ален Бюкенен у своїх аргументах на користь моральності відокремлення. Він підходить із цілковито, скажімо, мінімалістичної та ліберальної позиції, посиляючись в

тому числі на Дж. С. Мілля. Різноманітність відокремлених, але, звісно, не ізолюваних спільнот, здатних до творчої і конструктивної конкуренції вдосконалює з одного боку саме людство як цілість, а з іншого є необхідною умовою людської свободи і перебування кожної конкретної людини в тому колективі, до якого вона відчуває духовну спорідненість<sup>144</sup>.

В контексті описаного вище, Платонове визначення народу як великої людини не втратило своєї актуальності. Об'єднання атомізованих індивідів довкола ринку та публічних послуг задля раціональної взаємовигоди кожного із них є недостатньою основою суспільства та й не є суспільством, якщо до суспільства підходити ідеалістично. В принципі, така основа суспільства суперечить і Канту<sup>145</sup>, для якого інша людина має бути метою, а не засобом. Бути метою, якщо говоримо про вимір політичний, а не індивідуальний, інша людина може тільки в живих спільнотах, об'єднаних дискурсами практичного розуму та почуттів, а також колективною душею, де сама спільнота, в т. ч. й кожен її член, є метою людей, які творять цю спільноту, метою, яку вони люблять і за успіхи якої радіють.

Позитивна свобода в її ідейному вимірі несумісна із всякою тотальністю, яку передбачає технічна раціональність у «науковому» запереченні людського духовного самопізнання та духовної творчості. Саме на такому запереченні зрештою формується і масова універсальна культура. Зміна інформаційної взаємодії від one-to-many (масова культура ХХ ст.) до сучасної моделі many-to-many створює певні можливості інформаційної альтернативи та інформаційного об'єднання довкола спільних ідей та цінностей. Однак, в новій моделі поки переважає інформаційний хаос, а не творення самісних спільнот через сам спосіб думання, який не змінився і все ще перебуває в парадигмі технічної раціональності<sup>146</sup>.

---

144 Бюкенен А. Моральне право на відокремлення // Часопис «І». - №34. - 2004. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n34texts/buhanan.htm>

145 Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2004. – 236 с.

146 Castells M. O. The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I - . Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. - 556 p.

## **2.4. Аналіз опитування<sup>147</sup> щодо можливості узгодження ідейного та матеріального в сучасних суспільно-політичних рухах, які прагнуть зростання позитивної свободи**

Вище було розглянуто матеріальний та ідейний виміри позитивної суспільної свободи. Обидва, як було показано, важливі і потрібні для зростання свободи творчості. Всяка ідейна творчість, мораль, культура потребують справедливих і сприятливих інституційних та матеріальних умов для своєї реалізації. Так само й матеріальні умови самі по-собі ще нічого не означають, адже щастя і повнота людського життя залежать також від саморозуміння людини, від віри у свої цінності. Відтак, у цій роботі ми спробували показати як і матеріалістичні і ідеалістичні методи суспільної свободи разом можуть сприяти зростанню позитивної свободи суспільства та вирішенню таких проблем як атомізація індивіда під впливом глобалізації й неолібералізму, економічна нерівність, проблема морального релятивізму, відсутності ідеалів та суспільних орієнтирів і зведення суспільства лише до економічного партнерства.

Далі хочу звернутися до проведеного емпіричного дослідження і описати, яким чином можлива інтеграція двох підходів на рівні реальних суспільно-політичних рухів, що може завадити такій інтеграції і, відповідно, на що варто зважати у веденні реального суспільного діалогу. Для відповіді на це питання було проведено емпіричне опитування активістів різних поглядів, в якому взяли участь 31 респондент, з яких я аналізую 28 відповідей. Опитування я провів самостійно, побудувавши вибірку за методом снігової кулі. Респонденти є представниками українських суспільно-політичних рухів різних течій, які своєю ціллю вважають примноження позитивної свободи в тій чи іншій формі. Значна частина респондентів вирішили залишитися анонімними.

---

<sup>147</sup> Результати опитування за посиланням:  
[https://docs.google.com/forms/d/1fAqUKcB9UejVRx443pnMpD0o7fPy\\_66KCTZ2yvcscXw/edit?usp=sharing](https://docs.google.com/forms/d/1fAqUKcB9UejVRx443pnMpD0o7fPy_66KCTZ2yvcscXw/edit?usp=sharing)

Звісно, це опитування не претендує на те, аби бути репрезентативним, однак суть його метою є саме якісне дослідження, аби виділити як можливості інтеграції різних концепцій позитивної свободи, так і перепони, які стоять на такому шляху.

В опитуванні я просив респондентів описати їхні політичні погляди, а далі запитував про те, яким чином має реалізуватися політична свобода в Україні, про їхнє розуміння правих і лівих ідеологій, про їхню обізнаність із найвідомішими працями класиків політичної думки щодо питань організації суспільства, а також про різні конкретні проблеми сучасної політики та економіки і про рішення, яким би надали перевагу респонденти.

Перше, на що варто звернути увагу, — це загальна тенденція до поєднання у відповідях конкретного респондента ідей, які традиційно відносять як до правих, так і до лівих ідеологій. Четверо з двадцяти восьми респондентів відкрито відповіли, що сам поділ на правих та лівих вони вважають застарілим, і потреба на сьогодні полягає в синтезі різних ідей залежно від доцільності, або ж в обговоренні конкретних політичних питань з використанням різних теорій і пошуку адекватного рішення. Щодо решти, то, наприклад, з 15 респондентів, які називають себе націоналістами, консерваторами, соціальними націоналістами, традиціоналістами, або правими щонайменше вісім надзвичайно негативно ставляться до капіталістичної системи, цілковитої приватизації, використовують аргументи із марксистських та неомарксистських теорій, коли пишуть про потребу зміни економічної системи. Це відображає відому загальну тенденцію сучасних правих рухів використовувати елементи лівих теорій.

Щодо тих, хто називає себе передовсім соціал-демократами, марксистами, анархістами, лібертарними соціалістами, більшість писали суто про економічні проблеми сучасного суспільства і не зверталися до проблем ідейної сфери, зокрема до моралі, традиції, релігії, ідентичностей, за винятком проблеми споживацтва. Ключовою проблемою для цих людей була нерівність сучасної системи.

З іншого ж боку, у питанні про розуміння нації, де була можливість вибору варіантів, простежується доволі чітка поляризація: ті респонденти, яких за своєю самоназвою можна віднести до правих, наголошували на духовній, культурній, традиційній та історичній спільності. Ті ж, яких за самоназвою можна віднести до лівих, наголошували передовсім на тому, що нація це уявлена спільнота (за Бенедиктом Андерсоном) і сконструйована спільнота, а також, дещо меншою мірою, на тому, що нація — це спільнота людей, пов'язаних спільними практичними (економічними, політичними) інтересами.

Цікаво, що єдиним визначенням нації, щодо якого спостерігається консенсус — це позитивістське визначення. Майже всі — 25 з 28-ми респондентів — обрали, що нація — це спільнота зі спільною мовою, історією, культурою та політичною організацією. Такий консенсус щодо позитивістського визначення і разом з тим радикальна розбіжність у більш ідеологічних та ціннісних визначеннях нації свідчить на користь того, що сама по собі позитивістська наука не торкається до глибини проблеми і не може стати джерелом суспільного консенсусу.

Питання нації стало найбільш контраверсійним питанням порівняно з іншими, оскільки тут спостерігається дуже чітка поляризація. Разом з тим, у теоретичній частині роботи нами було сформульовано, що те, яким чином виникла спільнота з точки зору матеріальних умов та зовнішніх причин («сконструйована спільнота», «уявлена спільнота за Бенедиктом Андерсоном» оскільки для її опису та для пояснення людям, що вони до неї належать, у 19 ст активно використовувалися медіа та освічена еліта — варіанти, які обирали ліві активісти), зовсім не суперечить реальному існуванню такої спільноти, тобто тому, що це «спільнота людей, пов'язаних спільними духовними зв'язками, яка має колективну душу», а також тому, що це «історична спільнота, яка, подібно до людини, має час свого народження, життя та смерті, а також своїх предків та нащадків у вигляді інших споріднених спільнот» (варіанти, які обирали праві респонденти). Крім того,



згідно феноменологічного підходу до розуміння нації, який інтегрує примордіалістську та конструктивістську концепції, створення нації в сучасній її формі у 19 ст. зовсім не означає того, що вона була створена з нічого<sup>148</sup>, тому не суперечить також тому, що це традиційна спільнота, історичний час народження якої залежить від того, чи ми маємо на увазі сучасну її форму, чи торкаємося таких понять як традиція, мовна сім'я, антропологічний тип, релігія, культура, які можуть бути значно давнішими, хоч і змінювалися з плином часу. Відтак, у питанні нації поляризація двох груп респондентів може бути пов'язана із порушенням меж різних теорій, або й із незнанням різних теорій і тому з відсутністю взаєморозуміння.

На сьогодні вже відомо, що чим більше різних теорій знає людина, тим більш всеохопна і менш крайня її позиція. Ця тенденція яскраво спостерігається і в нашому опитнику, де саме теоретично обізнані люди найбільш схильні до цілісного поєднання ідейного і матеріального виміру позитивної свободи. Ці люди читали як літературу релігійної філософії, так і класиків націоналізму/традиціоналізму, так і неомарксистські теорії франкфуртської школи та «Капітал».

Однак у питанні нації рівень обізнаності майже не вплинув на поляризацію. Тут важливо також наголосити й на ціннісному аспекті. З раціональної точки зору дійсно всі, або майже всі варіанти відповідей правильні (два навмисне були дуже вузькі та надміру радикальні і їх при цьому мало хто обрав). Але також очевидно, що «спільнота людей, пов'язаних спільними духовними зв'язками» та «сконструйована спільнота» наголошують на різних аспектах нації, на її реальному бутті в теперішньому часі і на певних обставинах, за яких виникла її сучасна форма. Якщо припустити, що людина обізнана з аргументами усіх теорій (а деякі з респондентів точно були обізнані з усіма), то тоді її вибір ґрунтуватиметься не на раціональній правильності теорії, а на тому чи надає вона цінності нації, а чи нація для неї лише результат історії, неважливий особисто. Якщо

---

148 Norval, Aletta J. The Politics of Ethnicity and Identity. - Blackwell Companion to Pol. Sociology, 2004. - P. 271-280.

й можливо узгодити раціональні теорії, то цінності, як ми дослідили вище, не можуть бути узгоджені раціонально та обґрунтовані однаково для всіх. Що робити з такою відмінністю у цінностях для створення цілісного суспільства я ще опишу дещо нижче.

Поки хочу звернути увагу на те, що якщо підсумувати отримані результати, то всі аспекти незгоди правих щодо лівих і, відповідно, лівих щодо правих якраз і відповідатимуть наявним проблемам меж між теоріями, які у попередніх частинах дослідження ми розглядали теоретично. Зокрема, коли респонденти схвально відгукувалися щодо ідей лівих теорій, то вони наголошували на соціально-економічних аспектах, на критиці капіталізму, а також на критиці споживацтва і глобалізації. Коли ж критикували ліві теорії, то головною «виною» був «бунт проти Бога, традиції, культури», заперечення ролі ідейного світу людини, а також руйнування суспільної організації, на чому майже тими ж словами наголошували всі респонденти, які критикували ліві теорії.

Коли ж розглядаємо опис правих теорій, то позитивними аспектами, на яких наголошували респонденти, були навпаки духовність, ідеалізм, порядок та зорганізованість суспільства, а також розуміння людини в контексті вищих принципів, які знаходяться над нею (такими у цьому дослідженні ми назвали принципи людської духовної сутності). Коли ж респонденти критикували праві теорії, то головними аргументами був державний примус і сприяння економічній нерівності, а також ігнорування проблем матеріальних відносин суспільства. Також критика полягала в тому, що праві ідеології іноді зупиняються на простій консервації ладу без розуміння змінності часу і потреб прогресу.

Відтак, бачимо, що взаємонерозуміння та критика полягають не стільки у тому, що конкретні політичні питання різні теорії не можуть узгодити між собою. Радше суперечність виникає тоді, коли відбувається абсолютизація якоїсь теорії позитивної свободи і намагання цієї теорії пояснити все життя

суспільства, або ж проігнорувати як сконструйоване, ідеологічне, неможливе для виправлення те, чого теорія не пояснює або не розуміє.

Що ж до різних пріоритетів та різних цінностей то, як ми писали в попередньому підрозділі, тут не працюють певні раціональні аргументи та можливість абстрактного відкидання чи заперечення одних цінностей на користь інших. У справі примноження і поширення своїх цінностей, що є природнім для людини, єдиними методом залишається власний приклад, творчість та пошук однодумців. Власне, можливе раціональне обговорення метафізики, намагання спільно зрозуміти, в чому ж полягає сутність людини, тобто раціональне обґрунтування етики творчості та породженої нею моралі. Однак, неможливо способом раціонального пояснення намагатися робити всіх однаковими у створенні цінностей хоча б тому, що у кожної людини свій власний життєвий шлях та свої власні таланти і сфери творчості. Не існує жодного методу, яким чином можна переконати чи примусити людей, аби щось стало цінним для них, крім власного натхненного прикладу.

Коли говоримо про політичну спільноту в ідейному вимірі, вона не може існувати, доки така спільнота як і конкретні її риси не є цінністю всіх членів. Та це зовсім не означає, що всі члени повинні бути однакові, а спільнота має бути певною тотальністю, оскільки для кожної людини дещо інше може бути найважливіше у загальному образі спільноти і люди саме тому й єднаються у спільноту, аби доповнити одне одного задля реалізації спільної справи. Тому безглуздо сперечатися про те, що в абстрактному вимірі важливіше коли мова про цінності, які прямо не суперечать одна одній, як от соціальна справедливість, національна незалежність і культурний розвиток. Всі три цінності потрібні для життя спільноти, тому набагато кориснішим для загального суспільного добробуту буде поєднання всіх трьох цінностей, тобто можливість кожної людини працювати з тим, що важливіше і ближче для неї, не абсолютизуючи своєї теорії поза її власні межі.

Власне, реальна можливість консенсусу між різними суспільно-політичними рухами України підтверджується тим, що загальні ціннісні

прагнення всіх респондентів не суперечать одне одному (єдиним серйозним винятком є права ЛГБТ, щодо яких цілковито різні позиції, які варіюються від цілковитої заборони проведення цими спільнотами публічних подій до цілковитого надання їм прав на рівні з традиційними сім'ями). Питання лише у тому, наскільки міцним буде такий консенсус за простої відсутності розбіжностей, але й за відсутності ствердно сформульованих цінностей спільних для обох груп, що є питанням для роздумів і дальшої суспільної творчості.

Що ж до конкретних політик, то і у ставленні до глобалізації, і у ставленні до сучасної економічної системи, і у ставленні до політичної децентралізації та кооперативної форми власності на засоби виробництва спостерігаємо значний консенсус між усіма респондентами незалежно від їхніх абстрактно сформульованих поглядів. Щодо питання економічної системи, то 18 респондентів цілковито або скоріше незадоволені, а 6 сприймають її нейтрально, з певними перевагами та недоліками. Лише двоє респондентів незадоволені через надмірний державний розподіл та державне втручання в Україні, тоді як всі інші незадоволені через крайній капіталізм, неоліберальну політику та глобалізацію. Крім того спостерігаємо майже цілковиту згоду щодо запровадження альтернативи у формі кооперативної моделі власності на підприємства/установи, коли кожен працівник обов'язково володіє часткою капіталу пропорційно до тривалості/якості вкладеної ним праці. 17 респондентів підтримують таку альтернативу і лише 6 ставляться скептично, тоді як всього лиш 1 респондент зовсім не підтримав такої моделі.

Так само спостерігаємо консенсус у ставленні до глобалізації. Хоча частині людей у глобалізації не подобаються передовсім економічні наслідки, а частині культурні, загалом 12 респондентів проти глобалізації і 12 ставляться нейтрально до неї, розуміючи певні переваги і недоліки, тоді як лише 4 респондентів схильні оцінити її більш позитивно. Крім цього цілковито однозначний консенсус щодо політики децентралізації державного

управління та збільшення ролі громад і їхньої автономії. 21 респондент підтримує, або майже підтримує децентралізацію, 6 ставляться нейтрально і лише 1 респондент проти. Слід зауважити, що мова тут зовсім не обов'язково про сучасну реформу децентралізації, а про політику децентралізації в принципі.

На кінець варто також зазначити, які проблеми найчастіше називали респонденти, відповідаючи на доволі провокативне відкрите питання про те, що їм «подобається або не подобається у культурі сучасної епохи». Не подобається на думку різних респондентів ієрархічність сучасного суспільства, нерівність, криза ідентичностей, десакралізація, споживацтво, примітивізація, мультикультуралізм, постмодернізм, сміх над серйозним, декаданс, орієнтація на матеріальну вигоду, атеїзм, відсутність об'єднання, відсутність духовних орієнтирів, влада мас, індивідуалізація, відчуженість. Найчастіше із переліченого респонденти називали нерівність, постмодернізм, споживацтво та різні формулювання про відсутність духовних або моральних орієнтирів. Між жодними з цих формулювань ми не знаходимо прямої конфронтації і всі вони відображають той напрямок в якому (чи то пак від чого) має рухатися розвиток позитивної свободи у суспільстві як в ідейному так і в матеріальному вимірі. Щодо того, що подобається в сучасній епосі, то найпоширенішою відповіддю є можливість технічного прогресу. Дехто також відповів, що йому подобається динамізм і стрімкий розвиток, можливість глобальної комунікації, розвиток прав різних груп. Але більшість респондентів взагалі не написали що саме їм подобається.

Таким чином, на основі проведеного опитування бачимо, що задля узгодження різних позицій і формулювання цілісної концепції позитивної свободи потрібне розуміння важливості різних її аспектів, зокрема і матеріальних і ідейних, а відтак і «розуміння важливості об'єднання задля досягнення спільної мети», про що так і написав один із респондентів. На підставі опитування бачимо, що головні протиріччя виникають не через

реальну відмінність людського інтересу і нібито породжену такою відмінністю неможливість об'єднання. Натомість можна виокремити дві перешкоди: нерозуміння меж кожної з теорій та відтак неможливість узгодити різні теорії коли говоримо про рівень абстрактної концепції. Зокрема, все ще проблемою є трактування ідейного світу з точки зору матеріального, або ж ігнорування ідейними теоріями матеріальних потреб, хоча майже половина респондентів певним чином таки поєднали обидві теорії. Другою ж і ключовою перешкодою є те, що попри відсутність прямої ціннісної конфронтації, для двох груп респондентів важливі зовсім різні речі. Це бачимо на прикладі питання про націю, як і на прикладі питання про те, що саме «не подобається в культурі сучасної епохи». Тому питання про те, на яких цінностях має базуватися політична спільнота в Україні все ще відкрите і те, якою буде ця спільнота та чи взагалі буде залежить цілком від ціннісного вибору та від віри у цю спільноту і любові до неї.

На завершення, як своєрідний підсумок, ще кілька слів хотів би сказати про саму свободу творчості людини, незалежно від того чи говоримо про матеріальну чи про ідейну сферу. Небезпека тоталітаризму в реалізації позитивної свободи виникає тоді, коли задля поширення певної цінності людина використовує не власні творчі сили для примноження того, що любить, а певний спосіб паразитування на суспільстві, примушує суспільство визнавати свої індивідуальні прагнення як справу всього суспільства, і відтак використовує суспільство. Це якраз той випадок, коли класичний лібералізм дозволяє відслідкувати вияви примусу індивідом суспільства. Прикладами такого примусу може бути намагання сексуальних меншин домогтися права на всиновлення дітей, що зовсім не обов'язково суспільство має їм забезпечувати, також намагання певних етнічних меншин, аби суспільство забезпечувало їм їхні позитивні права коштом всього суспільства. З іншого ж боку дзеркальним виявом тоталітаризму буде намагання суспільства цілковито заперечити будь-яку можливість існування різного роду меншин. Згадуючи принцип республіканізму, якщо певна

спільнота не погоджується в чомусь із загальносуспільною політикою, то вона цілком може діяти самостійно і сама собі забезпечити те, чого не вистачає. Але в жодному разі така спільнота не може вимагати у суспільства шляхом примусу чи агресії певних зобов'язань, адже це буде приводити до паразитизму і тоталітаризму.

Але найяскравішим джерелом тоталітаризму є, безумовно, та ситуація, коли окремих індивід не задоволений суспільством і прагне встановити свої правила позитивної свободи. Незважаючи на те, досягне він успіху чи не досягне (очевидно, що в більшості випадків не досягне) тоталітаризмом є вже саме прагнення нав'язати свою волю суспільству не шляхом творчої дії своєї та своїх однодумців, а шляхом певного ресентименту у злobie, наріканнях, ненависті, позиціонуванні себе в опозиції до суспільства, сприймаючи суспільство винним за свої особисті незгоди. Всяка думка індивіда про те, що суспільство в чомусь винне відносно індивіда, а індивід безвинний, є проявом тоталітарних прагнень індивіда. Як вже зазначалося у роботі, неможливо повністю відокремити індивіда від суспільства, всякі прагнення індивіда відокремитися від суспільства і підпорядкувати його собі є деструктивними наріканнями, які загрозливі для самого індивіда. Єдиним способом індивіда впливати на суспільство є творча дія та перетворення суспільства шляхом власної творчості і добровільного об'єднання однодумців.

Думка людини, її уява і мрія завжди будуть попереду реальної ситуації. Уявлення про суспільний ідеал завжди випереджатиме стан реального суспільства і саме в цьому полягає велич людини, яка може сама творити й обирати свій шлях та змінювати світ навколо себе. Однак, від конструктивного чи деструктивного ставлення до себе і до суспільства в особі кожного співрозмовника залежить надзвичайно багато. Відстань між мрією і реальністю дається людині не для нарікання на недосконалість світу чи людей, а для вдосконалення і себе, і світу та наближення до своєї мрії. Адже принципи світу людина не може змінити, а все, що людина може

змінити у суспільстві чи створити у світі якраз і залежить тільки від неї та тільки нею і може бути реалізоване.

Розуміння загальної ситуації і всіх її проблем, можливість уявити в голові ідеал позитивної свободи — надзвичайно корисне вміння для того, аби обрати найкращий напрям розвитку. Однак, дуже часто людину, яка розуміє багато і, відповідно, можливостей для покращення бачить багато (або ж просто відчуває, що може бути по-іншому), зупиняє спокуса, яку назвемо спокусою мудреця. Суть її полягає в небажанні підтримати і радіти з хай і менших, але вже реальних проектів, які все ж піднімають загальну ситуацію, хай не до ідеалу, але ж вгору і у правильному для практичного розуму напрямку. Будучи змушеною жити у суспільстві, людина повинна віднайти для себе шлях у гармонії зі суспільством, чи то великим, як от нацією, чи малим у формі сім'ї чи якоїсь локальної спільноти. Коли ж людина прагне бути не дієвою частиною суспільства, а піднятися над суспільством — виникає тоталітарність індивіда. Замість того, аби своїми знаннями все зроблене іншими зробити ще кращим і продовжити, подолана такою спокусою людина починає нарікати на те, чого ще не зробили інші. Це часто можна спостерігати у публічній сфері сучасності, у конфліктах між різними громадськими організаціями, а також у конфліктах у міністерствах, що я мав нагоду спостерігати під час вивчення дев'яти анонімних академічних інтерв'ю із представниками політичної еліти. Відтак, втрачається дискурс конструктивний. Замість асоціації і спільної творчості у суспільстві переважає дисоціація та загальне нерозуміння.

Яскравим прикладом деструктивної критики та ресентиментного вираження прагнення до тоталітаризму є пусте нарікання «в простір» без розуміння того як можна вплинути на ситуацію, а також того, що я сам є тим суб'єктом, який може змінити ситуацію. Чи пропоную я щось на зміну тому, що критикую, і якщо пропоную, то як можу це втілити? Чи хоча б розраховую я на те, що моя критика приверне увагу тих, хто краще зможе



вирішити проблему, або з часом запропонувати рішення? Якщо ні, то не варто марнувати часу й енергії, а найголовніше — власної радості від життя.

Таким чином, розуміючи недоліки суспільства і ті межі, які воно накладає, ще важливіше розуміти, що самі ж люди, кожен по-своєму, створили та підтримують цей стан справ. Людина суспільна є творцем соціальної системи, а не об'єктивні науки, еліти, абстрактне суспільство. Сучасні суспільні науки можуть проаналізувати наявну систему, але не можуть проаналізувати таємниці людської творчості, і саме через нерозуміння самої себе людина втрачає здатності змінювати ситуацію. Крім того, людина постійно створюється суспільством, а суспільство людиною, суспільна свобода, яка народжується із взаємодії, є такою ж частиною нашої свободи як і свобода індивідуальна. Відтак, не звільнення від суспільства, але його перетворення, як матеріальне так і ідейне, є єдиним способом збільшення свободи творчості. Зрештою, якщо жодна система і жодні зовнішні обставини не будуть для людини виправданням того, що щось не вдається, тоді і сама ця система, і самі обставини почнуть змінюватися.

## ВИСНОВКИ

1. Всі науки, включно і з соціальними, завжди суб'єктивні та часткові у своєму пізнанні, оскільки неможливо повністю і вичерпно пізнати об'єкта дослідження. Відтак, неможливо досягнути об'єктивності і тому твердження про об'єктивність чогось є штучною спробою надати певному твердженню особливу вагу.

Однак, суб'єктивність всього не означає цілковитої відносності та відсутності істини, як може твердити постмодернізм. Це означає лише те, що жодну з істин не варто ні абсолютизувати ні заперечувати цілком. Та разом з тим, істина не стає менш істинною від того, що охоплює лише частинку буття. Саме такий підхід до істинності може стати відправною точкою подолання постмодерного заперечення істини, в т. ч. й істини моральної та істини позитивної свободи.

Помилковими є не самі наші знання, як сьогодні часто можна почути. Помилковим є лише наше визначення їхніх меж, які ніколи не можуть бути виміряні й прокладені з абсолютною точністю. І все ж можливість науковця розуміти межі власної теорії є ключовою для того, аби без тотальних заперечень і тотальних стверджень мати змогу поєднати різні теорії та зрештою сформулювати нетотальні і завжди відкриті до корегування, але все ж істинні принципи позитивної свободи.

2. Постає також питання, яким чином можлива людська свобода в умовах прагнення наук повністю пізнати світ, суспільство та людину, і таким чином визначити людське життя. Свобода людини та суспільства може існувати не тому, що наше знання про світ та про самих себе часткове. За такої логіки свобода є вимушеним тимчасовим явищем, яке стане не потрібне в той момент, коли людина повністю пізнає себе і суспільство. Тому свобода можлива лише за тої умови, якщо існує певна частина людського життя, яка принципово не піддається пізнанню, яка не визначена ніякими законами науки і тому вільна.

Ця теза ключова для розуміння позитивної свободи, оскільки з одного боку позитивна свобода передбачає наявність моралі, ідеалу, а з іншого ж вона має бути свободою, що на перший погляд здається оксиморонним.

Однак, таке протиріччя можна розв'язати, якщо розрізнити сферу людської творчості та сферу людського пізнання. До сфери людського пізнання відносимо як пізнання зовнішнього матеріального світу (матеріальний вимір) так і самопізнання людиною своєї внутрішньої духовної природи (ідейний вимір). Першим типом пізнання займаються науки фізичні, а якщо мовимо про суспільство то матеріалістичні, структурні, інституційні підходи до аналізу форми суспільства. Другим типом пізнання займаються науки метафізичні. Метафізику тут розуміємо не трансцендентно, а як людське самопізнання. Іноді таке людське самопізнання називають також філософською антропологією, або й просто філософією на протигагу науці як, наприклад, у Миколи Бердяєва.

Результатом такого метафізичного пізнання є розуміння сутності людини, або людської духовної природи. Оскільки людина постійно знаходиться на межі між буттям і небуттям, де небуттям є простором порожнечі, який ми можемо заповнити лише своєю творчістю, то саме творчість є сутністю людини. Метафізичне самопізнання намагається зрозуміти, яким чином людина може примножити свої можливості як творця, розвинути свою творчу сутність, а в яких випадках навпаки втратити її. Результатом такого пізнання якраз і стає мораль, яка є відображенням людського саморозуміння і допомагає людині збільшувати свої творчі сили як в індивідуальному вимірі, так і в суспільному. Потреба існування моралі полягає в тому, що творчість можлива лише разом зі свободою, тобто творчість можлива тільки із входженням людини у простір небуття, який і є простором цілковитої свободи завдяки відсутності всякої визначеності, первісним хаосом, який оточує звідусіль буття і який потенційно може стати будь-чим. Аби бути творцем у цьому просторі невизначеності та реалізувати свою свободу, людина потребує оберігати свою творчу сутність, бачити свої

власні межі, аби самій не ставати небуттям, і саме в цьому їй допомагає мораль.

Разом з тим, мораль не має нічого спільного із свободою волі, як це показували середньовічні теологи. Справжня Свобода можлива лише “по той бік добра і зла”, по той бік моральних законів, у самому творчому акті. Творчий акт принципово невизначений. В цій не визначеності й полягає Свобода людини та суспільства, а не в можливості підкоритися чи не підкоритися метафізичним моральним знанням. Однак, розуміння як моральних законів, так і фізичних законів збільшує людські можливості творчості, хоча ще не визначає самої творчості. В цьому й полягає діалектика творчої діяльності людини та наукової діяльності: наукова діяльність як фізична так і метафізична виправдана лише людською можливістю творчості, людська ж можливість творчості потребує, аби людина розуміла як їй поводитися зі собою та із зовнішнім світом, аби примножити творчі можливості.

Небезпечна всяка абсолютизація чи то суспільної фізики, чи то суспільної метафізики. Але так само небезпечна абсолютизація і поширення наукового (чи то метафізичного, чи то фізичного знання) на сферу людської творчості, небезпека тотальної регламентації людини, як з іншого боку також небезпечне прагнення творити свавільно, без будь-якого розуміння себе і світу, що є в основі сучасного постмодернізму та індивідуалізму.

3. Дихотомія між індивідом та колективом хибна, оскільки неможливо достеменно сказати де закінчується індивідуальне і починається колективне. Навіть своє тіло людина отримує від батьків та роду, не кажучи вже про свої знання. З іншого боку людина володіє можливістю переосмислювати свої знання, володіє внутрішньою свободою думки, в т. ч. свободою вибору свого ставлення до ситуації, яке ніхто не може відібрати. Зрештою, відома теза ще з часів Аристотеля, що людина істота суспільна та лише в суспільстві може реалізувати себе. Саме тому важливо подолати дихотомію між індивідом і суспільством, яка веде до хибного сприйняття людських можливостей.

Суспільство не обмежує індивіда, бо сам індивід існує лише тому, що існує суспільство. З іншого боку, суспільство може розвиватися і вдосконалювати лише завдяки вчинкам і свободі конкретних людей. Відтак бачимо, що суперечка чи то про первинність індивіда, чи то про первинність суспільства хибна у самій постановці питання, бо індивід і суспільство перебувають у постійному зв'язку та одне постійно перетікає в інше. Індивід постійно створює суспільство, а суспільство створює індивіда.

Тому деструктивним є також всяке нарікання на суспільство через те, що воно не відповідає запитам індивіда. Індивід має можливість своєю творчістю змінювати суспільство, має можливість шукати однодумців, але не більше, індивід не може мати влади над суспільством, оскільки це приведе до зміни балансу, до перетворення індивідуального інтересу на суспільний та до пригноблення інших індивідів.

Тому свобода не може мірятися певним первинним суб'єктом, чи то індивідом чи колективом, адже такий первинний суб'єкт завжди веде до поневолення решти суб'єктів. Свобода може мірятися лише свободою творчості, яка є мірою людських можливостей і відображає реальний простір свободи. Як індивідуальна свобода, так і колективна свобода корисна і потрібна для зростання загальних творчих можливостей. Так само потрібна як позитивна, так і негативна свобода: і людина і суспільство мають бути вільними суб'єктами, які мають свій простір для творчості, що було детально обґрунтовано Дж. С. Міллем, але так само вони мають бути і власне творчими суб'єктами.

Можна поставити негативну свободу на перше місце, як необхідну передумову всякої свободи, але лише її ще недостатньо. Від дискурсу про первинність тієї чи іншої свободи варто перейти до питання про те, як максимізувати свободу взагалі, свободу творчості, для якої всі інші свободи (позитивна, негативна, індивідуальна, колективна) рівною мірою є потрібними і важливими інструментами, які мають співіснувати гармонійно.

Пошук такої гармонії є постійним процесом, але саме на ньому має наголошуватися, а не на тому чи індивід, а чи суспільство первинне.

4. Саме про позитивну свободу суспільства пишу далі, оскільки вона на сьогодні знаходиться у занепаді порівняно з індивідуальною свободою. Та це зовсім не означає, що права людини потрібно відкидати, просто їх не достатньо.

Класичне розрізнення на матеріалістичні та ідеалістичні ідеології, або ж на ліві і праві (принаймні на початку свого становлення перші були матеріалістичні, а другі ідеалістичні, хоча потім відбувалася певна інтеграція) веде до постійного конфлікту ідеального з матеріальним, оскільки одні теоретики пишуть про те, що ідея визначає матерію, інші ж навпаки.

Однак, обидві теорії не враховують людської творчої волі, як і можливість відсутності такої волі. Нами було визначено, що сама по собі ідея ще нічого не створює. Саме людська творча воля може створити як ідею так і матерію. Справедливо, що спершу творчість має здійснюватися у сфері ідей, відповідно до людського самоосмислення чи, принаймні, інтуїтивного відчуття. Однак сама по собі ідея ще нічого не створює. Ідея без свого матеріального вираження — це нереалізована ідея. Ідея потребує відповідних матеріальних умов. І аби вона відбулася в матеріальному світі, потрібно прикласти цю ж творчу волю.

Однак, ці твердження стосуються лише того, як має бути. Заслуга К. Маркса полягає в тому, що він чітко пояснив, яким чином може відбуватися все навпаки, коли спершу людина діє, цілком залежно від обставин, а потім шукає ретроспективного ідейного пояснення, виправдання своїй дії. Творча воля в цьому випадку відсутня. Такий зворотній шлях — це антитеза до людської творчості, якщо використовувати терміни діалектики. Зрештою, неомарксистські теорії поглибили наше розуміння антитези: навіть якщо дія здійснюється відповідно до ідеї, але сама ідея народилася в людини не внаслідок критичного самопізнання, не була прийнята людиною відповідно

до її волі та критичного осмислення, а просто задана, то така дія також ще не відповідає сутності людини як творчого суб'єкта.

Тому важливою ціллю матеріалістичних методів, або «суспільної фізики», є аналіз того наскільки реальний матеріально-інституційний стан суспільства відповідає декларованій ідеї. Однак, жодним чином такий підхід не може оцінювати самих ідей, самої людської сутності *per se*, оскільки для цього він не має відповідних метафізичних методів. Таке порушення меж може привести до ув'язнення суспільства у своїх матеріальних умовах.

Проте сам аналіз матеріальних умов надзвичайно цінний, оскільки показує, що декларовані ідеї насправді не реалізовані як слід через відсутність належної матеріальної форми. Проблеми світової нерівності, занепаду старої форми масової держави, атомізації суспільства і домінування ринку над можливостями суспільної творчості були детально описані сучасними дослідженнями, тому матеріалістичні підходи не втрачають своєї актуальності і все ще потребують дальшої розробки, аби вирішити наявні проблеми.

Критична теорія франкфуртської школи заслуговує особливої уваги. По-перше, вона детально показала, якими чином несправедливі та індивідуалістично-ринкові матеріальні відносини впливають на світ ідей, якими керується суспільство, яким чином такий стан інституцій та матеріальних відносин веде й до моральної деградації, зокрема у випадку культуріндустрії та регулювання культури ринковими механізмами. По-друге франкфуртська школа також досліджувала сам спосіб думання, зокрема сучасну раціональність не крізь призму матерії, а з точки зору ідей. Тому ця школа є одним із небагатьох прикладів інтеграції ідейного і матеріального виміру позитивної свободи. Однак, попри досконалу критику і детальне визначення проблем, з якими стикнулося сучасне суспільство в обох сферах, франкфуртська школа, на жаль, не запропонувала належної ствердної альтернативи. Самі представники цієї школи уникали ствердного формулювання, розробивши свій метод критичної теорії та негативної

діалектики, який ґрунтується на визначенні суспільних проблем і на поясненні їхніх причин.

Однак, для того, аби теорія спричинилася до позитивних суспільних змін, все-таки потрібне формулювання альтернативи. Нам вдалося встановити, що для такого формулювання альтернативи не достатньо простого поєднання певних елементів ринку та державного регулювання, як це було в соціал-демократії. Як вільний ринок, так і масова держава на сьогодні критикується з різних позицій. Одна форма ґрунтується на приматі індивідуального над колективним, а інша, навпаки, на приматі колективного над індивідуальним. Механічне поєднання може привести до певного тимчасого зрівноважування, але воно не веде до нового синтезу на рівні принципів, не витворює нової теорії позитивної свободи у сфері організації матеріальних та інституційних відносин.

З метою окреслити, якими чином можливий такий синтез двох принципів, ми звернулися до теорій республіканізму, а також до ідей лібертарного муніципалізму Мюрая Букчена та до ідей Націократії Миколи Сціборського, як до трьох прикладів такого синтезу. Всі вони зрештою зводяться до принципів республіканізму, які полягають у тому, що не варто ставити індивіда в опозицію до суспільства, як і навпаки. Вільний індивід має водночас бути членом суспільства і мати можливість впливати на своє суспільство.

Всяке економічне виробництво, як і всяка політична співпраця по своїй суті є спільною справою залучених людей, *res publica*. Тому не повинно бути принципової різниці між організацією економічної діяльності та політичної. Така різниця є лише в природі створених благ: для індивідуального чи для колективного використання. Але і ті, і ті блага створюються певними колективами. Згідно з принципами республіканізму, спільна справа твориться добровільним об'єднанням індивідів задля спільної мети. Аби в такій спільній справі не було опозиції між керівниками та підлеглими, а спільнота була цілісною, кожен член спільноти має 1) мати можливість вільно



відходити від спільноти і формувати свою альтернативу разом з однодумцями

2) має володіти часткою кінцевого результату (прибутку, політичних результатів, слави, морального задоволення тощо). Втім ці частки нерівномірно розподіляється між усіма, але пропорційно до вкладеного майна, праці, іншої енергії. Важливо також зауважити, що конкретний індивід, якщо він чимось не задоволений, не може претендувати на те, аби певним чином управляти суспільством. Якщо індивід зацікавлений в альтернативній організації, то для цього він повинен зібрати однодумців, які зможуть спільно створити потрібне благо. Таким чином система сама регулює себе: відсікає всі неконструктивні пропозиції, які не знаходять підтримки, але дозволяє вільно розвиватися всім пропозиціям, для реалізації яких створюється певна громада.

Пропозиції республіканізму ми описали в деяких інституційних деталях у роботі, але все ж це є радше окресленням загального вектору розвитку. Для формулювання пропозиції, яку можна буде реально втілити в життя, потрібне значно ширше дослідження значно більшої кількості людей. Так само ця пропозиція ще не охоплює інших протиріч системи, як от між творчою діяльністю людини та діяльністю задля отримання прибутку (мистецтво і бізнес та орієнтація мистецтва на прибуток, як приклад), яку потрібно вирішувати іншими методами.

5. Внаслідок тривалого домінування матеріалістичних, або фізичних методів пізнання, предметом яких був зовнішній матеріальний світ, склалася парадоксальна ситуація: на фоні технічного прогресу і підкорення людиною природи людина водночас ще не зрозуміла самої себе. Габермас, намагаючись пояснити сучасний стан домінування технічної раціональності над суб'єктною, звертається до ідеї колонізації системою життєсвіту, а також до теорій комунікації і публічної сфери. Однак, проблема полягає не стільки в конкретній інституційно-структурній формі суспільства, що має лише часткове значення, як передовсім у людському погляді на світ та у способі мислення. Ключовою проблемою ідейної сфери є те, що на фоні технічного

прогресу та розвитку наук про матеріальні форми суспільства людина водночас втратила метафізичні методи свого самопізнання і, відповідно, перестала мислити суспільство як духовну сутність.

Головним результатом людського самопізнання має бути розуміння людиною свого місця у світі та, зрештою, мораль. Проблема моралі особливо складна після критики Ніцше та загалом після зруйнування старої моралі, яку М. Бердяєв пов'язує з етикою закону. На зміну етиці закону має прийти нова етика творчості, яка врахує всю наявну критику і допоможе людині ще глибше зрозуміти саму себе та вийти зі стану цілковитої відносності і втрати орієнтирів. Така етика творчості має на меті пояснити внутрішню сутність людини та надати людині надійну опору для створення цінностей. Етика творчості, на відміну від етики закону розуміє, що неможливо наперед прописати кожную дію людини, або ж абстрактно визначити певну ієрархію правильних цінностей і потім лише провести людину крізь цю наперед заплановану матрицю. Такий спосіб визначення доброго і поганого відбирає всяку свободу в людини. Більше того, оскільки людина живе у змінному світі, то оцінити будь-яку дію, як і взагалі сформулювати певну цінність людина може лише в контексті та при цілісному погляді на реальність.

Тому етика творчості змінює фокус із зовнішнього світу та зовнішньої дії чи цінності на саму людину. Шляхом метафізичного чи філософського самопізнання така етика намагається насамперед зрозуміти хто така людина та яким чином вона має дивитися на світ і ставитися до світу, аби її творчі можливості зростали. Така етика ґрунтується на метафізичному самопізнанні людини, на філософській антропології. Приклади такого вивчення людської сутності знаходимо у Ральфа Емерсона, Наполеона Гілла, Миколи Бердяєва. Всі вони пишуть про такі риси як творчий дух, любов, божественний вогонь, які завжди притаманні людській сутності в усі епохи. Також про страх, жадобу чи нарікання як про втрату людиною себе в небутті, яке вона мала б заповнювати буттям. Зустрічаючись із небуттям людина має перетворювати

його своєю творчістю. Коли ж людину повнить страх, то відбувається навпаки — людина втрачає власний творчий дух і сама стає небуттям.

Таке метафізичне самопізнання намагається зрозуміти людину в усій її повноті і зрештою сконструювати певний універсальний, цілісний опис людини. Зрозуміло, що такої цілі не вдалося ще досягнути, з чим і пов'язана відмінність поглядів, релігій і т. п. Однак, навіть якби вдалося коли-небудь створити таку цілісну концепцію, етика творчості, на відміну від етики закону, не забере людської свободи і не визначить усього людського життя, тому що така етика зберігає місце для людської творчості у сфері ідей, зокрема свободу у створенні цінностей. Відповідно, не буде конфлікту між етикою та свободою, між вільною людською дією та моральним зобов'язанням і обмеженням.

Моральна мета людини змінюється із формальної правильності всіх вчинків на внутрішню правильність самої людської свідомості та способу думання, аби в кожній життєвій ситуації людина могла свідомо зробити моральний вибір виходячи із саморозуміння та конкретного контексту. А щодо цінностей, як найвищого прояву людської єдності зі світом та людської творчості, то вони не потребують певного раціонального чи наукового обґрунтування. Цього не розуміла ні етика закону, ні матеріалістичні науки. Етика закону намагалася наперед визначити всі цінності та зрівняти всіх людей під одну міру, тоді як матеріалістичне розуміння цінностей применшує їх до сфери приватної та суб'єктивної вигадки, яка сприймається як дещо ненаукове і тому другорядне, навіть зайве. В стані колонізації, який критикує Габермас, цінності часто можуть сприйматися цинічно, з погляду технічної раціональності, як лише засіб для отримання прибутку. Етика творчості натомість підносить людські цінності до найвищого рівня людського самовираження, оскільки саме цінності є тим, у що людина готова вкладати свою енергію творчості та любові. Цінності зрештою становлять особистість людини.

З такого підходу випливає, що ідентичність, для прикладу, є цінністю, створеною людьми спільно. Жодним чином ідентичність не можна обґрунтувати раціональною наукою, чи спробувати применшити, пояснюючи певні зовнішні причини її виникнення. Ідентичність ґрунтується на людських почуттях, прагненнях творити й розвивати цю ідентичність, а також на людській вірі у цю ідентичність. Саме віра у ідентичність, як писали про це Фіхте і Франко, є її головним джерелом, яке не виникає внаслідок наукового обґрунтування, а лише внаслідок людської творчості та людських почуттів.

Відтак, сучасний стан суспільства потребує одразу двох кроків для відновлення позитивної свободи у сфері ідей. Перший крок полягає у відновленні моралі. Мораль вже не може бути мораллю закону, тому потрібна нова мораль творчості, яка зможе дати людині духовне саморозуміння, аби людина могла діяти відповідально і здійснювати моральний вибір, розуміючи зокрема й те, що вона є невіддільною частиною суспільства, природи, а також належить своїй власній духовній сутності, від чого не може втекти і з чим навпаки має перебувати у гармонії, посилюючи таким способом саму себе.

Така мораль, водночас, не забирає у людини свободи її творчості, як і можливості примножувати цінності, любити те, що їй подобається. Понад те, така мораль підносить людську творчість до рівня сутності людини. У піднесенні людської ідейної творчості на належну їй висоту якраз і полягає другий крок для збільшення позитивної свободи. Зокрема потрібне повернення цінностей, в т. ч. й ідентичностей до виміру віри, любові та творчості, які не потребують обов'язкового наукового обґрунтування, але є передовсім можливістю людини наділяти світ та інших людей своєю духовною енергією.

7. Аналіз емпіричних даних підтвердив, що немає прямої суперечності між ідейною та матеріальною сферою позитивної свободи. Оцінюючи проблеми різних теорій, в усіх випадках респонденти вказували на приклади порушення теорією своїх меж, зокрема намагання з точки зору матеріальних

умов цілковито заперечити чи визначити людську ідейну творчість, або ж навпаки волюнтаристське ігнорування творцями ідей реальних матеріальних відносин.

Найбільшою проблемою узгодження різних суспільних поглядів є відсутність чи слабкість спільних цінностей для всієї спільноти, принаймні якщо брати до уваги вибірку опитника. Але хоч це і є проблема над якою варто працювати, єдиним методом поширення цінностей, як показує теорія, може бути тільки власна творчість та власний приклад, що з часом може дати свої результати. Натомість будь-яке нарікання індивіда на суспільство та прагнення індивіда мислити себе поза суспільством є потенційним джерелом становлення тоталітаризму такого індивіда над суспільством. Тому першою і найважливішою передумовою розвитку позитивної свободи є відхід від опозиції між індивідом та суспільством і мислення індивіда як частини суспільства, яке він може змінювати через власний приклад та власну творчість, але від якого не може втекти чи то шляхом самоізоляції чи шляхом примусу інших людей.

В ході емпіричного дослідження так само було встановлено найпоширеніші проблеми, які на думку респондентів має вирішувати позитивна свобода сьогодні. Такими були нерівність, споживацтво, постмодернізм та різні формулювання про відсутність духовних або моральних орієнтирів.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Пер. з англ. І.Андрущенко, М.Винницький. — Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 109 с.
2. Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевности / Пер. з англ. Антона Марчинського. — Київ: Критик», 2013. — 176 с.
3. Бауман З., Донскіс Л. Моральна сліпота / Пер. з англ. Олександра Буценка. — Київ: Дух і літера, 2014. — 280 с.
4. Бергсон А. Сміх. — К.: Видавництво “Основи”, 1994. - 169 с.
5. Бергсон А. Творча еволюція / пер. з фр. Осадчука Р. — К.: Видавництво Жупанського, 2010. — 316 с.
6. Бердяєв, Н. А. О назначении человека. — Москва: Республика, 1993. — 383 с.
7. Берлин И. Философия свободы. - Москва: Новое литературное обозрение, 2001. - С. 143-184
8. Бюкенен А. Моральне право на відокремлення // Часопис «І». - №34. - 2004. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n34texts/buhanan.htm>
9. Вебер М. Наука як покликання і професія [Доповідь] [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://kniga.scienceontheweb.net/nauka-kak-prizvanie35339.html>
10. Возняк Т. Природа провідних груп // Незалежний культурологічний часопис «І». - №45. - 2006. - С. 31-39
11. Гадамер Г.-Г. Гельдерлін і майбутнє / пер. з нім. Тараса Возняка [електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://ukrlife.org/main/minerva/geld2.htm>
12. Гайдегер М. Гельдерлін і сутність поезії. [Електронний ресурс]. -

Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid3.htm>

13. Гребер Д., Венгров Д. Як змінити хід історії людства? [Електронний ресурс] / Девід Гребер, Девід Венгров // Commons. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://commons.com.ua/uk/yak-zminiti-hid-istoriyi-lyudstva-prinajmni-tu-yiyi-chastinu-sho-vzhe-vidbulasya/>

14. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія [стенограма лекції] // Сучасна зарубіжна філософія. – К.: Ваклер, 1996. - С. 62-94.

15. Емерсон Р. У. Довіра до себе [Електронний ресурс]. - Режим доступу до ресурсу: <http://www.management.com.ua/vision/vis018.html>

16. Камю А. Міф про Сізіфа. - Київ: Портфель, 2015. - 105 с.

17. Кант І. Критика чистого розуму /Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2000. - 504 с.

18. Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім. Бурковський І. – К.: Юніверс, 2004. – 236 с.

19. Качараба С., Сіромський Р. Історія Західної Європи та Америки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. - Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2015. - С. 246-290.

20. Костельник Г. Світ, як вічна школа. - Львів, 1931. – 59 с.

21. Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника / Серія “Ucrainica: ad fontes”. Книга III. - Ужгород: Гражда, 2008. – 397 с.

22. Лохвицька Л. В. Аналіз теорії моралі у філософських і психологічних концепціях // Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент. - 2014. - Вип. 15. - С. 119-130

23. Мілль Дж. С. Про свободу // Про свободу. Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок. - К.: Основи, 2003. - 463 с.

24. Мінаков М. А. Євангеліє від Іммануїла: вчення Канта про віру чистого розуму [Електронний ресурс]. - Режим доступу до ресурсу:

[http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/123456789/459/1/Minakov\\_Yevanheliie%20vid%20Imanuila.pdf](http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/123456789/459/1/Minakov_Yevanheliie%20vid%20Imanuila.pdf)

25. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. / пер. з нім. Онишко А., Ткачук П. – К.: Основи, 1993. – 436 с.

26. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. - Львів: Літопис, 2002. - 320 с.

27. Ніцше Ф. Народження трагедії // Ніцше Ф. Повне зібрання творів. – Львів, 2004. – Т.1. – С. 11-99

28. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. – Москва, 1990. – Т.1. – С. 231-276

29. Одинець С. Українські міграції у глобальному світі: пікнік на узбіччі [Електронний ресурс] // Критика. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://krytyka.com/ua/articles/ukrayinski-migratsiyi-u-hlobalnomu-sviti-piknik-na-uzbichchi>

30. Пекар В. Різнобарвний менеджмент. - Харків: Фоліо, 2016. - 192 с.

31. Попович З., Антонюк О., Гладун А., Дутчак О., Мулявка В., Петрович А. Майбутнє без капіталізму: сучасна криза і альтернативи ринковій економіці / За заг. ред. к. е. н. О. В. Кравчука. - К.: Центр соціальних і трудових досліджень, 2017 р. – 183 с.

32. Прокопов Д. Є. «Критична онтологія» Н. Гартмана як контекст інтерпретації Кантової філософії // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка / Філософія. Політологія, - 2013. – № 4 (114). – С. 48-53

33. Рикерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика, 1998. — С. 15-43.

34. Рикерт Г. О системе ценностей // Науки о природе и науки о культуре. — Москва: Республика. 1998. — С. 365-391.

35. Рикерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. - Санкт-Петербург: Наука, 1997. - 532с.



36. Самардак М. М. Критична теорія науки франкфуртської школи [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/94/1/03smmfsh.pdf>
37. Севереда З. Фінансова революція Андрея Шептицького [Електронний ресурс]/ Збруч// Режим доступу до ресурсу:
38. Стігліц Дж. Ціна нерівності: як теперішнє поділене суспільство загрожує нашому майбутньому / пер. з англ. П.Тарашук. – Київ: Темпора, 2017. – 584 с.
39. Сціборський М. Націократія. - Київ: Орієнтир, 2016. - 242 с.
40. Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. - К.: Клуб сімейного дозвілля, 2017. - 160 с.
41. Франко І. Я. Поза межами можливого [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.management.com.ua/vision/vis001.html>
42. Фріланд Хр. Плутократи: епоха нових багатих і занепад старої системи / пер. з англ. М. Климчук. – Київ: Наш Формат, 2017. – 328 с.
43. Фіхте Й. Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до батьківщини [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://thales2002.narod.ru/fichte.html>
44. Хайек, Ф. Дорога к рабству / Пер. с англ. Гнедовский М. - Москва: Новое издательство, 2005. — 264 с.
45. Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: «Das selbst» versus «Das Man» . – К.: Інститут філософії ім. Григорія Сковороди НАН України, 2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://vlp.com.ua/files/11\\_51.pdf](http://vlp.com.ua/files/11_51.pdf)
46. Шептицький А. Як будувати рідну хату / Декрет Львівського Архієпального Собору 1942. - Брустурів: Дискурсус, 2014. - 56 с.
47. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. — 1992. — № 1. — С. 35—67
48. Шмитт К. Политическая теология — Москва: Канон-Пресс, 2000.

— 336 с.

49. Юрченко Е. Гайдай В. Французька антинаціональна революція [електронний ресурс] // Молодіжний політологічний журнал видавництва «Смолоскип». - Режим доступу до ресурсу: <http://molodanaciya.smoloskyp.org.ua/?p=63>

50. Adorno T. *Minima Moralia*. - New York: Verso, 2005. - 247 p.

51. Adorno T. *Negative Dialectics*. - London: Taylor & Francis Library, 2004. - 408 p.

52. Aristotle. *Politics*. - Kitchener: Batoche Books, 1999. - 192 p.

53. Balibar E. *The philosophy of Marx*. - London: Verso, 1995. - 136 p.

54. Baring A., Cashford J. *The myth of the Goddess* [Ch. 8-9]. - London, 1991. - p. 299-390

55. Berendzen J.C. Max Horkheimer // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer>

56. Bernstein J. M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. - Cambridge university press, 2001. - 457 p.

57. Bissoondath N. *Selling illusions: The cult of multiculturalism in Canada*. - Toronto: Penguin Books, 2002. - 272 p.

58. Bookchin M. *Municipalization: Community Ownership of the Economy* [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://libcom.org/library/municipalization-murray-bookchin>

59. Bookchin M. *The ecology of freedom*. - California: Cheshire books, 1982. - 392 p.

60. Bookchin M. *Libertarian Municipalism: An Overview* [Електронний ресурс]. - Режим доступу: [http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist\\_Archives/bookchin/gp/perspectives24.html](http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bookchin/gp/perspectives24.html)

61. Bookchin M. *Urbanization without cities*. - New York: Black Rose Books, 1992. - 354 p.

62. Buck-Morss S. Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West.  
– Cambridge, London: MIT Press, 2002. – P. 134 – 173
63. Castells M. O. The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I - . Cambridge, Oxford: Blackwell, 1996. - 556 p.
64. Castells M. The Power of Identity / The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II. - Cambridge, Oxford: Blackwell, 1997. - 416 p.
65. Crowell S. Existentialism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/existentialism>
66. Felluga D. Modules on Marx: On Ideology // Introductory Guide to Critical Theory [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.purdue.edu/guidetotheory/marxism/modules/marxideology.htm>
67. Freyenhagen F. Adorno's practical philosophy. - Cambridge university press, 2013. - 254 p.
68. Gadamer H.-G. Truth and Method. / Trans. by Weinsheimer J. and Mar G. - London: Continuum, 2006. - 637 p.
- 69 Galbraith K. The anatomy of power. - Boston: Houghton Mifflin, 1983. - 234 p.
70. Glendinning Ch. Notes toward a neo-luddite manifesto [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://theanarchistlibrary.org/library/chellis-glendinning-notes-toward-a-neo-luddite-manifesto>
71. Guenon R. The crisis of the modern world / translated by Osborne A., Fallis M., Nicholson R. C. - 4th ed. - Ghent: Sophia Prennis, 2001. - 136 p.
72. Habermas J. The theory of communicative action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society / Transl. by McCarthy Th. - Boston.: Beacon Press, 1984. - 465 p.
73. Habermas J. The structural transformations of the public sphere. -

Cambridge: The MIT Press, 1991. - 298 p.

74. Harris U. - Wilfrid Laurier and the Creep of Critical Theory [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://quillette.com/2017/11/21/wilfrid-laurier-creep-critical-theory/>

75. Hayek F. The constitution of Liberty. - The University of Chicago press, 2011. - 579 p.

76. Heidegger M. Time and Being [Lecture and comments on it]. - Harper and Row: 1972. - 95 p.

77. Hill N. Outwitting the devil [written in the 1938]. - New York: Sterling, 2011. - 302 p.

78. Horkheimer M. Traditional and Critical Theory // Critical Theory: Selected Essays / transl. By Matthew J. - The continuum publishing company, 1972. - P. 188–243.

79. Horkheimer M., Adorno T. Dialectic of Enlightenment / translation by Cumming J. – New York: Continuum, 1995. – 258 p.

80. Lane M. Ancient Political Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/ancient-political>

81. Lopez M. Elite theory // Sociopedia, 2013 [Электронный ресурс]. - <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Elitetheory.pdf>

82. Lukacs G. History & Class Consciousness. - Merlin press, 1967 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc05.htm>

83. Marcuse H. One-dimensional Man. - London: Routledge Classics, 2002. - 323 p.

84. McDonald W. Søren Kierkegaard // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition) [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard>

85. Michels R. Political parties. - Kitchener: Batoche Books, 2001. - 266 p.

86. Naim M. The end of power.- Basic books, 2013. - 306 p.
87. Norval, Aletta J. The Politics of Ethnicity and Identity // Blackwell Companion to Pol. Sociology. - Blackwell, 2004. - P. 271-280.
88. Redding P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Електронний ресурс]. - <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel>
89. Ritchie H. Hunger and Undernourishment [Електронний ресурс]/ Max Roser, Hannah Ritchie// Режим доступу до ресурсу: <https://ourworldindata.org/hunger-and-undernourishment>
90. Джой Б. Чому майбутнє нас не потребує [Електронний ресурс]/ Біл Джой// Режим доступу до ресурсу: <http://ethictech.lvbs.com.ua/chomu-majbutnye-nas-ne-potrebuye/>
91. Sartre J.-P. Existentialism Is a Humanism [електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: [http://www.mrsmoser.com/uploads/8/5/0/1/8501319/english\\_11\\_ib\\_-\\_no\\_exit\\_-\\_existentialism\\_is\\_a\\_humanism\\_-\\_sartre.pdf](http://www.mrsmoser.com/uploads/8/5/0/1/8501319/english_11_ib_-_no_exit_-_existentialism_is_a_humanism_-_sartre.pdf)
92. Slavoj Ž. The Spectre of Ideology // Mapping Ideology / Ed.by Slavoj Žižek. - London, New York: Verso, 1994. – P. 1 – 33.
93. Skinner Q. Liberty before Liberalism. - Cambridge University Press, 1997. - 137 p.
94. Vitali S., Glattfelder J., Battiston S. The network of global corporate control [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://arxiv.org/pdf/1107.5728.pdf>
95. Williamson J. Decoding Advertisements. Ideology and Meaning in Advertising. – London: Marion Boyars, 2002. – 39 p.
96. Wolff J. Karl Marx // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx>

97. The World Inequality report: executive summary [Электронный ресурс]  
/ World Inequality Lab // Режим доступа до ресурсу:  
<http://wir2018.wid.world/executive-summary.html>