

ЛЕКЦИЯ № 4. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ СВОБОДЫ: РАЗБЕГАЮЩАЯСЯ ВСЕЛЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Иосиф Дзялошинский, 

Академия коммуникации и информации (Россия)

Аннотация: Лекция посвящена осмыслению и систематизации интерпретаций категории «свобода», сложившихся в XX веке. Выделены экзистенциалистские и либеральные подходы к пониманию свободы. Предпринят анализ дискурсивного и логико-герменевтического подходов. Показана связь свободы с привилегиями и справедливостью, изучаемая в рамках социальной философии.

Ключевые слова: свобода, теории свободы, справедливость

XX век дал такое количество подходов к пониманию феномена свободы, что для их изложения понадобится многотомная энциклопедия. В этой лекции попробуем обозначить лишь некоторые фрагменты этой противоречивой истории интерпретаций.

Экзистенциализм о свободе как творчестве

Одним из ведущих течений мысли XX века был экзистенциализм — «философия существования», рассматривавшая индивидуальную свободу как трагическую обязанность человека, проистекавшую из его абсолютного одиночества. «Значит, это и есть свобода? ...Один — и свободен. Но эта свобода слегка напоминает смерть» (Сартр, 1992, с. 157).

Используя идеи Г.В.Ф. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, переосмысливая их, Ж.-П. Сартр утверждает, что человек абсолютно свободен. Сознание, человек, свобода или бытие-для-себя — все это для него тождественно, по своей сущности и ничем не детерминировано. Человек абсолютно свободен или его нет. Каждое мгновение он выбирает самого себя. Если у Г.В.Ф. Гегеля свобода разворачивается исторически от в-себе-бытия к для-себя-бытию, то у Ж.-П. Сартра получается как бы обратное: для-себя-бытие, свобода стремится закрепить себя в-себе-бытии, но постоянно терпит поражение. Отсюда следует абсурдность человеческого бытия. Отрицая априорный характер социальности, как это было фактически у И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля или даже у М. Хайдеггера (априорная структура *Mitsein*), он в гносеологическом отношении, согласно теории Э. Гуссерля, исходит из позиции методологического индивидуализма. Социальность, совместное бытие, бытие-для-другого — просто эмпирический факт. Но уже в работе «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартр вынуж-

DOI:

<https://doi.org/10.62499/ijmcc.vi9.120>

Цитировать:

Дзялошинский, Иосиф. 2025. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ СВОБОДЫ: РАЗБЕГАЮЩАЯСЯ ВСЕЛЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

. Международный научный журнал медиа и коммуникаций в Центральной Азии. 9: 54-82

ден противоречить самому себе. Моя свобода абсолютна, но все же ограничена свободой другого, которого я встречаю повсюду. Попытки конституировать социальность как вторичный продукт от встречи с другим, ведут ко всем трудностям возникающим у него. Р. Арон — бывший друг Ж.-П. Сартра — с большим основанием упрекал его в постоянных колебаниях между волюнтаризмом (анархией) и фатализмом (тоталитаризмом) (Aron, 1993/94, p. 690). Строго логически рассуждая, абсолютность свободы каждого индивида неизменно тяготеет к произволу, а последний есть неконтролируемая стихийность, которая обрекает на предопределенность, фатализм. Абсурдность бытия как раз и вытекает из этого (Бегалиева, Колядко, 2006).

Заметим, что понимание свободы как осознанной необходимости экзистенциалистов не устраивало в принципе: утверждение, будто человек свободен, если он знает законы развития общества и бытия, неверно, поскольку человек в этом случае не свободен от самой системы законов. По сути, такая свобода свободой не является. Совершая выбор, человек изменяет свою судьбу, свое существование (*exzistentio*), поэтому он обязан отказаться от принятия решений под воздействием влияния родителей и друзей, других людей, общества, государства, и принимать решения сам. Только тогда он несет ответственность за сделанный выбор. Свобода всегда личностна, — это свобода отдельного, конкретного человека. Именно поэтому экзистенциалистов не интересовала метафизика. «Мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой Бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии Бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы не свободны и ответ за зло лежит на всемогущем Боге, либо мы свободны и ответственны, а Бог не всемогущ» (Камю, 1990, с. 54).

Следовательно, под свободой экзистенциализм понимает свободу духа и свободу выбора: «Единственная доступная моему пониманию свобода — это свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он представляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту налич-

ных сил человека» (Камю, 1990, с. 54).

Для экзистенциалистов подлинной свободой является свобода творчества. «Настоящая свобода заключается лишь в творческом действии. Рыбак свободен, когда его инстинкт направляет его. Скульптор, лепящий понравившееся ему лицо, свободен. Свобода выбрать из четырех моделей автомашин "Дженерал моторс", или между тремя фильмами господина З., или между одиннадцатью блюдами закусочной — карикатура свободы. Свобода лишь в том, чтобы сделать выбор между стандартными статьями в системе всеобщей схожести. Система эта дает возможность приговоренному к казни выбрать, быть ли посаженным на кол или повешенным, — и я восхищен тем, что ему предоставляется выбор! Дайте мне скорее правила игры в шахматы, чтобы меня что-то могло волновать! Скорее дороги, чтобы по ним куда-то идти! Скорее человека, созданного, чтобы быть освобожденным!..» (Мижо, 1965).

Если человек сознает, что лишь он один наделен свободой, это означает, что именно он ежеминутно всецело ответствен за то, чем он является, ни прошлое, ни его так называемая природа не предопределяют принимаемых им решений. «Существовать — это значит быть здесь, только и всего; существования вдруг оказываются перед тобой, на них можно наткнуться, но в них нет закономерности. Полагаю, некоторые люди это поняли. Но они попытались преодолеть эту случайность, изобретя существо необходимое и самодовлеющее. Но ни одно необходимое существо не может помочь объяснить существование: случайность — это не нечто кажущееся, не видимость, которую можно развеять; это нечто абсолютное, а стало быть, некая совершенная беспричинность» (Сартр, 1992, с. 134).

В «Критике диалектического разума» Ж.-П. Сартр старается показать, как возможна солидарность среди угнетенных слоев населения, как индивидуальная свобода преобразуется в свободу коллективов. Это получается не особенно убедительно. Свобода личности всегда и везде ограничена свободой коллектива, к которой личность принадлежит. Определенная конфронтация «нашего» и «чужого» неизбежна во всех обществах, внутренне расчлененных на классы прежде всего, нации, вероисповедания, даже профессии (Бегалиева, Колядко, 2006).

Ж.-П. Сартр совершенно справедливо указал на то, что абсолютная свобода влечет за собой и абсолютную ответственность. Но ответственность по своей природе, по значению слова социальна. По существу, вообще нельзя говорить об индивидуальной свободе и индивидуальной ответственности. Сложность оказывается только в познании социальной

необходимости, а следовательно, и в поведении, действии с этой как бы познанной необходимостью. Стоит напомнить о том, что действия отдельных личностей и масс, которые свободно выбирают в соответствии со своими интересами свое действие, оказываются во все большей степени противоположными истинным их интересам. Так, у М. Хайдеггера бытие человека, как правило, это бытие в усредненности или отчужденности от свободного бытия, подлинного бытия. Существование в способе *Man*, когда каждый поступает как все, а не по своему уникальному проекту. К. Ясперс говорит о свободе в подлинной коммуникации с трансцендентностью как о редчайшем событии. Ж.-П. Сартр, не признавая деления на подлинное и не подлинное бытие, тем не менее вводит понятие действий по непреднамеренному самообману (*mauvaise foi*) в противоположность к поступкам искренним, в соответствии с амбивалентным определением им сознания и соответственно свободы (Бегалиева, Колядко, 2006).

Свобода как основа развития: позиция либералов

Ф. Хайек отстаивал идею, согласно которой свобода — краеугольный камень развития Запада. Свободу не следует смешивать с равенством, как с имущественным, так и с политическим. Комбинация свободы и равенства ведет к статизму и рабству (Филимонова, 2004), поэтому в интерпретации Ф. Хайека свобода — негативный концепт, ее обеспечивает господство права (Найек, 1976). Ф. Хайек выступает за децентрализацию власти правительства и ее рассредоточение на локальном и даже индивидуальном уровне, что будет способствовать установлению «спонтанного порядка» (Найек, 1989). Ф. Хайек дифференцирует представление об обществе как о «спонтанном порядке», олицетворяющем плюрализм мнений, эволюционирующий разум, и о «сконструированном порядке», характеризующемся наличием предвзятых идеологических установок касательно того, каким должно быть общество (Найек, 1973, р. 5).

Ф. Хайек считает, что современное общество — сеть свободно взаимодействующих индивидуумов, соответствующая «спонтанному порядку», который не характеризуется наличием общих целей, поэтому планирование не в состоянии успешно координировать индивидуальные действия членов гражданского общества. Согласно Ф. Хайеку, оптимально регулировать жизнь современного общества может только право.

Ф. Хайек подчеркивает, что правительство как орган, не связанный ни традициями, ни собственными решениями,

ни решениями предыдущих правительств, в компетенцию которого входит как реализация исполнительной власти, так и части законодательной в форме правомочия издавать постановления, просто не в состоянии генерировать универсальные, абстрактные, справедливые правовые нормы (Шапири, 1992). Концепция Ф. Хайека направлена на разграничение данных полномочий в рамках соответствующих демократических процедур (Шарифжанов, 1989).

Согласно Ф. Хайеку, либерал считает демократию средством обеспечения господства права и полагает, что она выработала процедуры мирной смены правительства, предотвращения деспотизма власти и предусматривает задействование аппарата принуждения только в целях «обеспечения соблюдения справедливых правил поведения, одобренных всеми или хотя бы большинством» (Найек, 1979, р. 5). Демократ считает демократию формой народного правления и полагает, что она создает механизм агрегации интересов и наложения на общество воли большинства.

Согласно Ф. Хайеку, правительства склонны использовать свою власть для распоряжения «всеми ресурсами общества, включая индивидуальные, чтобы они служили партикулярным желаниям их избирателей» (Найек, 1996). Постепенно правительства заменят «спонтанный порядок» Великого общества на «сконструированный порядок», служащий объединениям влиятельных лиц, со всеми вытекающими последствиями.

По Ф. Хайеку, необходимо ограничить компетенцию правительства, чтобы оно не могло повсеместно использовать свои полномочия для редистрибуции ресурсов по дискриминационному признаку. В сущности, это означает поставить действия правительства в правовые рамки. Ф. Хайек является апологетом «минимального правительства», но признает, что существуют сферы, где чистая рыночная экономика не может заменить государственного регулирования: оборонная отрасль, транспортная инфраструктура (Янсон, 1996), образование. Но даже в данных сферах Ф. Хайек рекомендует исключить прямое государственное вмешательство и наделяет правительство лишь координационными функциями (Ярулин, 1997).

Совместив свои представления о свободе с экономикой, Ф. Хайек стал одним из виднейших адептов экономического (рыночного) либертаризма. Он относил солидаризм и коллективизм к пережиткам, унаследованным от периода дикости (Хайек, 1992) и называл рынок и конкуренцию «процедурой открытия», без которых не может быть нормального развития человечества и которые нельзя ограничивать каким-либо

государственным регулированием (Хайек, 1988). Рынок, по мнению Ф. Хайека, открывает и актуализирует потребительскую ценность различных способностей человека. Не приемлет он только эгалитаризм и связанное с ним регулирующее вмешательство государства.

По Ф. Хайеку, свободный от государственного вмешательства рынок необходим, поскольку он способствует прогрессу (производство неизвестного продукта не может быть внесено в план) и гарантирует устойчивое снижение издержек производства (за счет рыночного механизма цен происходит отбор наиболее эффективного производителя тех или иных продуктов). В своих работах Ф. Хайек жестко оппонирует последователям Дж. М. Кейнса, считая, что политика дешевых денег и создания рабочих мест за счет бюджета в перспективе грозит новыми экономическими проблемами (Хайек, 1992а; Хайек, 1992б).

Ф. Хайек стоял на позициях монетаризма — теории, обретшей влияние в 1970-е годы и опиравшейся на количественную теорию денег. Наибольшее развитие идеи монетаризма получили в доктрине М. Фридмана (Фридман, 2006; Фридман, Фридман, 2007; Фридман и Хайек о свободе, 1990). Критикуя Дж. М. Кейнса, М. Фридман утверждал, что с помощью кредитно-денежных рычагов необходимо влиять не на занятость и объем производства, а на цены. М. Фридман предложил отказаться от гибкой кредитно-денежной политики в пользу поступательного наращивания денежной массы на 3–5 % в год и ограничить чрезмерную свободу действий центральных кредитно-денежных органов (центрального банка и т. п.). Теория М. Фридмана является ярким примером либертарианства. Либертарианство (от фр. *libertaire* — анархист) — идеологическое течение, возникшее в рамках экономического либерализма, рассматривающее такие формы государственного вмешательства, как налогообложение и антимонопольное регулирование, как частный случай воровства и грабежа, а поэтому подлежащий упразднению.

Ф. Хайек разработал теорию рынка как «спонтанного порядка» или "catallaxy", предусматривающего право независимых индивидов производить обмен товаров и услуг на взаимовыгодной основе (Hayek, 1967, p. 162; Hayek, 1973, p. 36–37). Ф. Хайек полагает, что центральное планирование в экономике непродуктивно. Во-первых, правительству недоступна та информация, которую индивиды и организации скрывают и оставляют для личного пользования (например, в интересах бизнеса). Поэтому, ввиду недостатка данных правительство не может создать оптимальный план экономического развития страны (Adair, 2000). Во-вторых, concentra-

ция экономической власти неминуемо ведет к концентрации политической, что создает базис для тоталитаризма. Тем не менее, сам Ф. Хайек недвусмысленно признает, что без вмешательства государства в жизнь гражданского общества в целях обеспечения функционирования оборонной промышленности, транспортной инфраструктуры, противодействия негативным эффектам, продуцируемым вследствие нерегулируемой жизнедеятельности социума, «спонтанный порядок» превращается в беспорядок (Найек, 1979, р. 41–44). Поэтому Ф. Хайек предусматривает возможность легитимного государственного вмешательства в целях защиты индивидуальной свободы граждан (Найек, 1979. Р. 152; Adam Smith reviewed, 1992).

Ф. Хайек, безусловно, является либералом, апологетом чистой рыночной экономики, признает приоритет гражданского общества над государством, функции которого в его концепции сведены до минимума. Правительство не только не вправе заниматься централизованным планированием экономики, но и не может судить о том, что хорошо или плохо для отдельного индивида. Более того, используемый Ф. Хайеком для характеристики свободного общества, базирующегося на естественном неравенстве людей, термин «спонтанный порядок» подразумевает самоорганизацию индивидов, их способность на рациональные суждения и действия. В концепции Ф. Хайека поощряется конкурентная борьба, индивидуальная инициатива и креативность, а социальную стабильность обеспечивает рациональная интеграция индивидов, преследующих свои частные интересы и соблюдающих традиции.

Другими словами, свобода необходима людям не из соображений гуманизма или справедливости, а только по причине своей продуктивности. Свободный труд гораздо более эффективен, и именно поэтому современный рабочий живет гораздо богаче египетского фараона, владевшего тысячами непродуктивных рабов. Поэтому отмена рабства и феодализма была необходима не только для рабов и крестьян, но и для их хозяев, которые отныне могут пользоваться всеми выгодами общего роста производительности труда. Кроме того, только сам индивид компетентен в оценке своего счастья. Никто, кроме него, не в состоянии этот уровень счастья оценить. Поэтому ему нужна свобода для того, чтобы выбирать образ жизни, более всего ему подходящий.

Свобода как синтез противоположностей

В XX веке фокус исследования свободы был перенесен на язык, выступающий посредником между сознанием и реаль-

ностью. После «лингвистического поворота» язык как инстанция, формирующая реальность, становится новым исходным пунктом герменевтики свободы: как в аналитической, так и в континентальной интеллектуальной традиции рефлексия свободы сопрягается с «речевым действием», «языковой коммуникацией», «семантикой ключевых историко-социальных понятий» (Дискурсы свободы, URL).

Существенный вклад в современное понимание свободы внесла Х. Арендт (Арендт, 2014). Она утверждает, что испытывает отвращение к древнегреческому пониманию свободы. Её центральный тезис состоит в том, что свободу нужно очистить от связи с волей, суверенностью, самоутверждением. Свобода всегда прекрасна, суверенность — постыдна и безобразна. Нужно делать прекрасные вещи, и тогда драматургия не вызовет отвращения. Наша свобода может быть девиантной и отвратительной (Глухов, URL).

Послевоенная континентальная мысль, где доминируют логики различия, озабочена критикой господствующих представлений о благе, формализации прав и свобод. Благодаря этому мы сегодня гораздо лучше знаем репрессивные механизмы и типы властных отношений. Однако, как сказано выше, проблема свободы не в знании, а в признании себя свободным. И здесь возникает сериализация мысли, выражающаяся в типовом воспроизведении одних и тех же клише. Функционирует ряд запретов: например, табуируется мышление о длительности свободы. Свободе отводится только миг, мгновение, событие. В следующий момент свободный либо погибает, либо превращается в тирана. Свобода приобретает ореол мученичества. Только смерть вполне доказывает свободу. Воздух свободы оказывается каким-то смертельным ядом. Табуируется также утвердительность различия, поскольку свободный непременно станет тираном. Свобода становится негативной, как следствие структуры и формы свободы примитивизируются. Различие из политического делается логическим, формальным, книжным: требуется лишь обозначить свое различие с остальными, но не утверждать его. Возникают ритуалы свободы и легитимные формы свободной работы: деконструкция канона, кинокритика, исполнение художественной акции или театрального перформанса. Но различие, лишённое возможности суверенного бытия, ничего не знает о самом себе. Несмотря на обилие логик различия и огромный объем сопутствующей культурной продукции, у нас бедный репертуар различий. Сформировались сериальные типы: политический активист, радикальный художник, феминистки, представители сексуальных меньшинств, национальных меньшинств, нелегальных мигрантов, заводских

рабочих ... Каждый из этих типов уже отыгран, исполнен актерами и запечатлен в эстетических образах. Он уже красив и не рискует быть безобразным. Если мы стремимся к сильной свободе, нам предлагается ничуть не более широкий выбор судеб и биографий, чем в рекламных проспектах общества потребления, в которых превозносятся достоинства стильных и экономически рентабельных образов жизни. В итоге одна логика распределения сталкивается с другой. Перед нами два набора жизней, а не свобода (Глухов, URL).

Узнаваемый базовый принцип: несколько свободных различий, скомпонованных в отношении взаимного безразличия при посредничестве философского понимания справедливости. Так, например, устроено платоновское «Государство» (Annas, 1981, с. 1). Этот текст надо читать как историю компоновки различных образов жизни и пониманий суверенной свободы:

1) экономический образ жизни, ставящий в центр всего — «ойкос», дом, «нормальность», расчет, благопристойность, отсутствие политических амбиций, нежелание рисковать и стремление к государственным гарантиям и безопасности;

2) политический образ жизни, «милитантный» (Фуко), «машина войны» (Делез), стайная жизнь, неограниченное движение по линии развития мужества, доблести, ярости, презрения к смерти и специфически отторгающей от себя сексуальности;

3) философский образ жизни, развивающийся в постоянном испытании истиной, властью-знанием и справедливостью (Глухов, URL).

Любопытный анализ теорий свободы, которые можно назвать современными, содержится в работе С. Нирина, которая вышла на английском языке в 1961 году (Nearing, 1961) и практически сразу была переведена на русский язык (Ниринг, 1966). В этой книге С. Ниринг попытался рассмотреть значения понятия «свобода» в их противоположности.

1. Как обособление и как взаимоотношение.

Как обособление — «пожалуй, самое непререкаемое качество свободы состоит в ее обособленности. Свобода подразумевает обособленность: сюда входит подготовка к разъединению и отделению, сам процесс отделения и возникающая независимость как результат отделения. «Быть или не быть» — первый вопрос человека, «принадлежать или не принадлежать — второй. В той или иной мере обособленность присуща каждому человеку, она входит в жизнь любого сообщества людей, образующих человеческую расу» (Ниринг, 1966, с. 15–16).

Как взаимоотношение — «свобода не существует сама

по себе, в некоем вакууме, она развивается в переплетении с другими, связанными с ней, идеями» (Ниринг, 1966, с. 22).

2. Как причину и как следствие.

Как причина — «свобода как одна из первопричин, лежащих в основе человеческого благополучия. Борьба за право называться свободным определила развитие западной цивилизации» (Ниринг, 1966, с. 27).

Как следствие — «отход от природного детерминизма, поскольку свобода — дело рук человеческих» (Ниринг, 1966, с. 33).

3. Как средство, или инструмент для достижения цели (Ниринг, 1966, с. 37) и как путь к цели.

Сама по себе свобода нейтральна: «...свобода не целенаправленна. Она лишь открывает возможности действия. Она дает путь чувствам и мыслям. Она предлагает выбор и возможность решения. Тот, кто пользуется свободой, может принять решение» (Ниринг, 1966, с. 38).

С. Ниринг называет четыре фактора, определяющих человеческую свободу:

- 1) борьба за существование и непрерывность;
- 2) социальное равновесие;
- 3) деятельность руководителей, осознавших свою ответственность, и их подчиненных;
- 4) поддержание нормальной жизнедеятельности общества» (Ниринг, 1966, с. 35).

Развивая эти положения, С. Ниринг утверждает, что свобода — это возможность осуществить выбор, принять решение и воплотить его в жизнь, без принуждения и самостоятельно. Свобода невозможна без самоопределения, идет ли речь об индивидууме или социальной группе. Лишь в том случае, если индивидуум или социальная общность людей обладают ничем не сдерживаемой возможностью самовыражения: физически, эмоционально, умственно, духовно, — лишь в этом случае можно говорить о существовании свободы. Такова позитивная, конструктивная и творческая концепция (Ниринг, 1966).

Два пространства свободы

Значительный вклад в понимание свободы внес И. Берлин, предложив оригинальную трактовку определения свободы (Берлин, 2001). Ему удалось не просто установить два варианта понимания этого термина («негативное» и «позитивное»), ознаменовав тем самым начало новых дискуссий и споров, связанных с определением понятия «свобода». Ему впервые удалось определить «свободу» не в качестве изоли-

рованного понятия, но в контексте его употребления, применив популярную в философии середины XX века технику определения под названием «определение через употребление» ("definition in use").

И. Берлин предложил следующее решение данной проблемы: «Значение этого слова... столь многослойно, что найдется немного истолкований, которые окажутся для него непригодными. Я не намерен рассматривать ни историю этого многослойного слова, ни тем более две сотни его значений, выявленных историками идей. Я собираюсь рассмотреть только два его значения, которые, будучи центральными, вобрали в себя значительную долю человеческой истории, как прошлой, так, осмелюсь утверждать, и будущей. Первое из этих политических значений свободы я буду (следуя во многом прецеденту) называть "негативным", и это значение подразумевается в ответе на вопрос: "Какова та область, в рамках которой субъекту — будь то человек или группа людей — разрешено или должно быть разрешено делать то, что он способен делать, или быть тем, кем он способен быть, не подвергаясь вмешательству со стороны других людей?". Второе значение я буду называть позитивным, и оно подразумевается в ответе на вопрос: "Что или кто служит источником контроля или вмешательства и заставляет человека совершать это действие, а не какое-нибудь другое, или быть таким, а не другим?"» (Берлин, 1997, с. 20–23).

И. Берлин подчеркивает, что совесть западных либералов тревожит не столько то, что свобода, которую желают индивиды, различается в зависимости от социального или экономического положения, сколько то, что «меньшинство, обладающее ею, обрело ее за счет эксплуатации тех, у кого ее нет, или, по крайней мере, пренебрежения к ним» (Берлин, 1997, с. 129). По И. Берлину, если человек слишком беден для того, чтобы позволить себе нечто не запрещенное законом — сделать покупку, объехать мир, оплатить услуги адвоката, — он так же несвободен, как если бы его ограничивал закон (Берлин, 1997, с. 126). И. Берлин констатирует: «Если же я полагаю, что не могу что-то получить из-за того, что какие-то люди так устроили и у них достаточно для этого денег, я в праве считать себя жертвой принуждения или порабощения» (Берлин, 1997, с. 126). Более того, если индивид убежден, что в нужде его держит особое социальное устройство, которое он считает несправедливым, можно вести речь об экономическом угнетении или порабощении (Берлин, 1997, с. 127).

И. Берлин полагает, что разумным или свободным государство будет в том случае, если в нем будут править законы, свободно принятые всеми разумными людьми (Берлин,

1997, с. 152). С точки зрения либералов, конечной целью является индивидуальная негативная свобода (Берлин, 1997, с. 177). И. Берлин подчеркивает: «В идеальном случае свобода совпадает с законом, автономия — с властью» (Берлин, 1997, с. 157). Согласно И. Берлину, «неограниченная власть в чьем бы то ни было распоряжении непременно рано или поздно кого-то уничтожит» (Bellamy, 1995; Берлин, 2001, с. 174). Демократия способна разоружить олигархию, привилегированное лицо или группу лиц, но «может при этом так же беспощадно крушить людей, как и любой прежний правитель» (Берлин, 2001, с. 175). В трактовке И. Берлина вечная идея совершенного общества, где «истина, справедливость, свобода, счастье, добродетель сливаются в их совершеннейших формах» (Берлин, 2001, с. 202), не просто утопична, но и внутренне противоречива, так как если некоторые из этих ценностей несовместимы друг с другом, то они не могут, просто не могут слиться воедино (Берлин, 2001, с. 202).

По И. Берлину, следует учредить общество, где границы свободы не дозволено пересечь никому. Правила, определяющие эти границы, могут именоваться «естественными правами, словом Бога, законом природы, требованиями пользы или постоянных интересов человека» (Берлин, 2001, с. 176). По И. Берлину, очевидно, что свобода не так уж много получит от правления большинства, ведь демократия как таковая логически ей ничем не обязана, а исторически редко умела ее защитить. Немногим правительствам, как показывает исторический опыт, было так уж трудно «побудить своих подданных выразить именно такую волю, которая этим правительствам нужна» (Берлин, 2001, с. 176). Согласно И. Берлину, и политическое равенство, и эффективная организация, и социальная справедливость не совмещаются даже с малой долей индивидуальной свободы (Берлин, 2001, с. 179). Более того, в существующих обществах справедливость и равенство — «идеалы, которые все еще требуют определенной толики насилия» (Берлин, 2001, с. 153), ведь, если преждевременно снять социальный контроль, более сильные, способные и наглые станут угнетать слабых (Берлин, 2001, с. 153), что несовместимо с тем правом на достойное существование, которое имеют слабые, менее состоятельные и способные (Берлин, 2001, с. 18).

То, что сделал И. Берлин, представляет интерес, как минимум, по двум причинам.

1. Экспликация понятия «свобода» в контексте социального взаимодействия позволяет применить к анализу этого понятия совершенно другие методологические средства, прошедшие апробацию и подтвердившие свою эффективность в

философии языка. То есть нас должно интересовать не значение понятия «свобода» самого по себе, взятого изолированно, но то, как оно употребляется в различных речевых контекстах. Иными словами, И. Берлин показал, что «свобода» является контекстуально обусловленным понятием, получающим значение только в рамках контекста его употребления.

2. Результатом применения указанной методологии явилась концепция И. Берлина о двух видах свободы: негативной и позитивной, которая ему показалась тесно связанной с политической традицией. То есть негативная и позитивная свобода — это не просто два разных вида свободы, но они могут быть представлены как конкурирующие, несовместимые интерпретации одного политического идеала (Оглезнев, 2010, с. 61–67). Речь идет о том, что с одной стороны, свобода представляет собой отсутствие внешних препятствий и ограничений. Вы свободны, если никто и ничто не мешает Вам сделать что-либо. С другой стороны, свобода понимается как присутствие контроля со стороны кого- или чего-либо. Чтобы быть свободным, надо быть независимым, т.е. Вы должны быть в состоянии управлять Вашей собственной судьбой в Ваших же интересах. И. Берлин назвал эти два вида свободы негативной и позитивной соответственно. Основная причина для использования этих обозначений в том, что в первом случае свобода представляется как простое отсутствие кого- или чего-либо (т. е. препятствий, барьеров, ограничений или вмешательства), тогда как во втором случае требуется присутствие кого- или чего-либо (т.е. контроля, самообладания, самоопределения или самореализации). И. Берлин отмечает, что «первое из этих значений или смыслов, которое, следуя множеству прецедентов, я называю "негативным", содержится в ответе на вопрос: "Велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать что угодно или быть таким, каким хочет быть?" Второй смысл, называемый мною "позитивным", возникает в ответе на вопрос: "Где источник давления или вмешательства, которое заставит кого-то делать то, а не это или быть таким, а не другим?" Вопросы эти различны, хотя ответы на них могут частично совпадать» (Берлин, 2001, с. 126).

Таким образом, негативная свобода может пониматься как отсутствие препятствий, барьеров или ограничений. У каждого есть негативная свобода до той степени, что действия в этом отрицательном смысле доступны только для него одного. Позитивная свобода есть возможность действия или факт действия. Однако без ответа остаются такие вопросы: «Какая концепция свободы правильная?», «Какая свобода желательна?». Ответ на эти вопросы предлагает Дж. МакКаллум

(MacCallum, 1967). Его основной тезис заключается в том, что не имеет смысла различать два вида свободы: позитивную и негативную — и определять, какая из них является единственной, «наиболее истинной» или «наиболее ценной» свободой, ибо различие между ними достаточно нечетко и отчасти основано на серьезных заблуждениях. Он предлагает «избавиться от общепринятой, но малополезной сосредоточенности на «типах» свободы и обратиться к истинно важным проблемам в этой области социальной и политической философии» (MacCallum, 1967, p. 312).

Свобода как триада отношений

Дж. МакКаллум утверждает, что фактически есть только одно фундаментальное понимание свободы, которого придерживаются обе дискутирующие стороны. И единственное, в чем они расходятся, так это то, как понятие «свобода» должно интерпретироваться. Действительно, в истории философской мысли можно обнаружить множество различных интерпретаций свободы, а искусственная дихотомия И. Берлина вынуждает считать, что должны быть только два ее варианта. Дж. МакКаллум как раз и продолжает то, с чего начал И. Берлин, но до конца не довел, а именно: исследовать понятие «свобода» аналитическими средствами философии языка. А это приводит к тому, что концепция свободы И. Берлина становится эмпирически и методологически неэффективной (Оглезнев, Брянский, URL).

Дж. МакКаллум дает следующее определение понятия «свобода»: субъект, или актор, свободен от определенных ограничений или препятствующих обстоятельств, чтобы сделать что-то. В этом смысле свобода является триадическим отношением, т.е. отношением между тремя элементами: актором, определенными препятствующими обстоятельствами и его поведением в этих условиях. Но наличие в высказывании всех трех элементов необязательно, так как, если «при обсуждении свободы отсутствует ссылка на один из этих параметров, это должно происходить лишь потому, что считается, будто он понятен из самого контекста обсуждения» (MacCallum, 1967, p. 314). Следовательно, любое высказывание о свободе или несвободе может быть представлено в виде высказывания вышеупомянутой формы, определяющей, что свободно или несвободно и кто свободен или несвободен сделать что-то.

В формуле свободы Дж. МакКаллума интерпретация каждой из трех переменных остается открытой для того, чтобы она могла охватить и негативное и позитивное понима-

ния свободы. Именно поэтому, он считает, что «многие люди, делящие свободу на позитивную и негативную, не в состоянии понять, что осмысленность разговоров, касающихся свободы акторов, в конце концов, сводится к пониманию свободы как триадического отношения. Свидетельством этого недопонимания, или же предпосылкой к нему, является простое, но общепринятое определение различия между двумя видами свободы как различия между понятиями "свободный от" и "свободный для" — описание, предполагающее, что свобода может быть одним из двух диадических отношений. Но такое описание не различает два абсолютно разных вида свободы; оно может служить лишь для того, чтобы подчеркнуть одну или другую из двух особенностей каждого случая свободы акторов. Следовательно, когда речь заходит о различении двух видов свободы, мнение того, кто утверждает, что "свобода от" — единственно возможная, или что "свобода для" — наиболее истинная... нельзя считать разумным и ясным» (MacCallum, 1967, p. 318).

Тем не менее, триадическая формула свободы Дж. МакКаллума, несмотря на ее сильные стороны, оказавшие влияние на философов свободы, имеет и слабые места. Возможно, поэтому проведенное И. Берлиным разделение продолжает доминировать в дискуссиях о значении политической и социальной свободы. Вот что по этому поводу пишет К. Скиннер, один из оппонентов Дж. МакКаллума: «Если негативный анализ свободы всегда принимает триадическую форму, как это предлагает МакКаллум, то он всегда будет включать по крайней мере неявную ссылку на то, что индивид обладает независимой, нескованной волей, вследствие чего он может действовать свободно, преследуя избранные им цели. Верно то, что это иногда ставится под сомнение» (Скиннер, 2013, с. 157). В качестве примера он ссылается на тезис Дж. Грея, который утверждает, что «свобода должна рассматриваться как фундаментально диадическое, а не триадическое понятие» (Gray, 1980, p. 511). Другой слабой стороной формулы Дж. МакКаллума считается то, что она не распространяется на всевозможные концепции свободы и в этом смысле не является универсальной, как предполагал ее автор. В частности, отмечает Ч. Тейлор, понятие самообладания или саморегуляции предполагает наличие некоего контроля, который не объясним с помощью свободы как триадического отношения. Поскольку если рассматривать свободу как включающую в себя саморегуляцию, то получаем осуществление свободы в противоположность ее возможности (Taylor, 1979). Если интерпретировать свободу через контекст ее осуществления, то свобода состоит не просто в возможности выполнения опре-

деленных действий (т.е. при отсутствии ограничений на их выполнение), но и в том, чтобы фактически совершать определенные действия определенными способами. Идея свободы как отсутствие ограничений на реализацию подобных выводов могла бы быть оспорена как не способная описать осуществление свободы, поскольку последнее не указывает на отсутствие ограничений.

Таким образом, приходится признать, что понятие «свобода» вряд ли может быть адекватно охарактеризовано и четко определено в терминах одной теории, не оставив при этом возможности для иной его интерпретации. Равно как и не может быть разработано универсальной концепции свободы, учитывающей разнообразные оттенки и нюансы ее употребления. Как отмечает Л. Свендсен, «разделение позитивной и негативной свободы, как свободы от и свободы для, могло бы иметь педагогическое значение, но когда это разделение превращается в определение этих форм, то оно окончательно сбивает с толку» (Svendsen, 2014, p. 111).

Свобода как привилегия

По мнению З. Баумана (Бауман, 2021), свобода родилась как привилегия и с тех пор всегда ей оставалась. Свобода делит и разделяет. Она отделяет лучших от остальных. Свою привлекательность она черпает из различия: её наличие или отсутствие отражает, отмечает и обосновывает контраст между высоким и низким, хорошим и плохим, желанным и отталкивающим. С самого начала и до сих пор свобода означала сосуществование двух резко отличных социальных состояний; приобрести свободу, быть свободным означало подняться из одного, низшего, социального состояния в другое, высшее, состояние. Два эти состояния различались во многих отношениях, но один аспект их противопоставления, тот, что выражен в понятии свободы, был на порядок важнее прочих — различие между действием, зависящим от чужой воли, и действием, зависящим от собственной воли (Бауман, 2021).

Анализируя таких разнородных мыслителей, как Иеремиа Бентам, Блаженный Августин, и Макс Вебер, З. Бауман замечает, что все они исходили из неспособности большинства самостоятельно выбирать благо. Вместо того чтобы обращаться к преобразующей силе культуры или идеологии, выход обнаруживался в создании общественной системы, порядка, в котором истинной свободой обладают только высшие управленцы. Остальные же заключаются в тесные рамки заранее спроектированных «выборов», регулярных и предсказуемых действий, с насильственным подавлением самых

непокорных. В докапиталистической религиозной традиции «избранными» были высокодуховные индивиды, достигшие слияния с божеством (либо непогрешимые иерархи Церкви); И. Бентам отводит место верховного надзирателя капиталисту, движимому интересом эффективного извлечения прибыли; М. Вебер пишет о научной, интеллектуальной и политической аристократии (Бауман, 2021).

3. Бауман указывает, что некоторые люди могут быть свободны лишь постольку, поскольку существует форма зависимости, какой они стремятся избежать. Если быть свободным значит иметь разрешение идти куда угодно, то это также значит, что есть люди, которые прикреплены к своему месту жительства и лишены права свободно перемещаться. Если быть свободным значит избавление от крепости и повинностей или работ и податей, то это имеет смысл лишь благодаря другим людям, которые прикреплены, несут повинности, работают и платят подати. Если быть свободным значит действовать без ограничения, то это подразумевает, что действия некоторых других ограничены. В древне- и среднеанглийском языке свобода всегда означала льготу (exemption) — избавление от налога, пошлины, подати, юрисдикции лорда. Льгота, в свою очередь, означала привилегию: быть свободным означало быть допущенным к исключительным правам — корпорации, города, сословия. Лишь те, кто получил эти льготы и привилегии, вступали в ряды знатных и благородных. До конца XVI века «свобода» была синонимом благородного (gentle) рождения или воспитания, знатности, щедрости, великодушия — всякого человеческого свойства, которое власть имущие объявляли признаком и причиной своей исключительности и превосходства. Позже льгота утратила связь со знатностью рождения. Но сохранила своё значение привилегии. Дискурс свободы сосредоточивался теперь на вопросе, кто имеет право быть свободным в сущностно несвободном человеческом состоянии (Бауман, 2021).

Очевидно, считает 3. Бауман, что капитализм сохранил качественное разделение человечества: стремление предпринимателя к свободе реализуется за счет эксплуатации, превращения других людей в инструменты, вещи и цифры. Поскольку конкуренция отделяет немногих «выигравших» от многих «проигравших», постепенно ведя к монополизации и повышению порогов вхождения, освободившихся должно становиться всё меньше и меньше. Экономисты и социологи, сравнивающие современный капитализм с неофеодализмом, подчеркивают, что путь к власти и богатству давно уже лежит не через усердный труд и смекалку, а через включение в элитные группы: выбор правильного места обучения, приобрете-

ние характерных манер, конкретные знакомства и т.п. Низы, которым оказывается недоступной даже отдушина потребления, всё так же нуждаются в контроле и подавлении. З. Бауман подчеркивает здесь двусмысленность государственных пособий: их получатели часто подвергаются унижительному контролю, представляются неразумными и порочными, при том что полученных денег обычно не хватает для реального изменения жизни (Бауман, 2021).

По мнению З. Баумана, текучесть и неопределенность современной эпохи порождают у людей страх. Отличие этого страха от страхов прошлых эпох — его непрерывность, это непрекращающийся страх, «текучий» страх. Именно этот страх заставляет нас поступиться свободой ради индивидуальной безопасности. Сегодня мы, по З. Бауману, переживаем времена, когда этот «маятник» стремительно движется в сторону безопасности, и мораль этого момента заново переосмысливает и свободу, и толерантность, и врагов, и друзей, и жизнь, и смерть. Во многом такую мораль З. Бауман рассматривает (и оценивает, имея в прошлом опыт и коммунистических убеждений, и социал-демократических, и памятуя о критическом марксизме, и учитывая критику постмодернистов) как порождение неолиберализма. Нравственная проблема нынешней «Свободы» заключена в том, что она утратила необходимую связь с «Равенством» и «Братством». Толерантность, ставшая духом времени, распространяется в том числе и на социальную несправедливость: мы невероятно терпимы к ней, мы уважаем бедность как «инакость», — и все возрастающее социальное неравенство поглощается в той же мере растущей социальной энтропией (Бауман, 2015).

Пытаясь ответить на вопрос: «Смогут ли выжить понятия равенства, демократии и самоопределения, когда общество все в меньшей мере рассматривается как результат совместного труда и общих ценностей и во все большей мере — как просто контейнер товаров и услуг, к которым тянется множество конкурирующих рук?», З. Бауман утверждает, что в этом обществе нас настигает «кризис гуманности», который сегодня воплощают в себе беженцы (Бауман, 2002). Перед нами новый эпизод взаимоотношений с «чужаком» как неизменной проблемой социологии. Рефлекс эксклюзии, поиска внутреннего врага неожиданным образом срабатывает в отношении либерального истеблишмента, который оказался «чужаком» в своем обществе и легкой добычей «популистов». В одной из своих последних лекций Бауман сравнивал их в способности превращать всех и вся в «чужаков» с Холокостом. (Баньковская, URL).

Свобода и справедливость

Одной из самых известных на сегодняшний день является концепция справедливости Дж. Ролза. Считается, что теория справедливости Дж. Ролза является частью «теории рационального выбора» (Ролз, 1995, с. 30) и альтернативой утилитаризму (Ролз, 1995, с. 15). В этой теории Дж. Ролз делает попытку разрешить антиномию свободы—равенства. Главная суть политической свободы в его понимании — соблюдение принципа «равного участия» (Ролз, 1995). Проблему свободы Дж. Ролз вписывает в широкий контекст ценностного плюрализма, поставившего перед исследователями вопрос «Как возможна совместная (солидарная) жизнь в ситуации, когда в одном жизненном пространстве сосуществуют индивиды и социальные группы с противоположными ценностными представлениями?». Решение Дж. Ролза было скорректированным вариантом теории общественного договора, заключаемого индивидами в «первоначальной ситуации», которую отличает полное незнание этими индивидами самих себя и своего положения в обществе. Только это служит, по убеждению Дж. Ролза, гарантией того, что выработанные ими принципы справедливости будут справедливыми. Данное решение соответствовало либеральному политико-правовому идеалу, краеугольный камень которого образует принцип «этической нейтральности» государства.

В книге Дж. Ролза «Теория справедливости» содержится и ответ на вопрос о том, какой должна быть теория плюрального общества. По мнению Дж. Ролза, целью хорошо организованного общества является укрепление институтов справедливости (Ролз, 1995, с. 325). В концепции Дж. Ролза правительство ограничивает свободу индивидов в обществе общим интересом (Bentley, 1987). Концепция Дж. Ролза «справедливость как честность» оценивает социальную систему с позиций равного гражданства и разных уровней доходов и богатства (Ролз, 1995, с. 95).

Дж. Ролз считает, что все социальные ценности: свобода и возможности, доход и состояние, основания чувства собственного достоинства — должны распределяться поровну, за исключением тех случаев, когда неравное распределение какой-либо из этих ценностей ведет ко всеобщей выгоде. Так, неравное право на владение оружием, перераспределение его в пользу правоохранительных органов обеспечивает, в действительности, равную безопасность жизни для всех. Неравенство приемлемо, если делает всех людей богаче. Границей допустимого неравенства является соблюдение следующего принципа: в условиях неравенства наи-

худшим должно жить лучше, чем в условиях равенства. Если при свободном рынке наихудшие живут лучше, чем при «шведском социализме», значит, необходимо действительно «минимизировать государство». Если же такая система приводит к концентрации нищеты и богатства на разных полюсах, то государство должно вмешаться — даже в ущерб экономической эффективности — и включить в действие систему «распределительной справедливости».

Концепция справедливости Дж. Ролза являет собой пример процедурной справедливости, условия которой — равенство участников, отсутствие у них скрытых мотивов, а также свободный доступ к обсуждению выдвигаемых принципов. Специфика справедливости проявляется в том, что она начинает действовать в особого рода условиях, когда субъекты выдвигают друг к другу требования, провоцирующие возникновение конфликта. Для описания подобной ситуации Дж. Ролз использует выражение Д. Юма «обстоятельства справедливости», которые и составляют три первые характеристики его субъектов: рациональность, заинтересованность каждого только в себе (самозаинтересованность — *self-interestedness*), равенство. Д. Юм отмечал, что в некоторых случаях идея справедливости является неприменимой. В условиях чрезвычайной бедности или, наоборот, богатства идея справедливости кажется либо абсурдной, либо вообще не имеет оснований для возникновения (Юм, 1996, с. 534–535). Дж. Ролз подразумевает под «обстоятельствами справедливости» ситуацию, которая делает справедливость уместной, — эгоизм его рациональных субъектов, а также недостаточное количество ресурсов, необходимых им для реализации своих интересов. Дж. Ролз полагает важными не только естественные свободы, обеспечивающие равные стартовые возможности, но и обеспечение равенства на всех стадиях распределения, включая результаты, за которыми необходим и общественный контроль. Правда, с последним заключением о необходимости стремления к «равенству результатов распределения» многие не согласны. Так, М. Фридман, доказывая важность идеи свободы человека реализовывать свои возможности и способности по своему индивидуальному плану, считал незыблемой веру в «равные права человека быть неравным другому», четко проводил грань между «равенством прав и возможностей» и «материальным равенством результатов», считая необходимым выбор одного из двух. Однако М. Фридман, как и многие вслед за ним, не замечал, что, во-первых, материальное неравенство неизбежно ведет к его конфликту с равенством шансов, во-вторых, Дж. Ролз отнюдь не призывал к полной уравнительности результатов, хотя и полагал разум-

ным и честным общество сравнительно равно обеспеченных сознательных и честных граждан, в котором улучшение перспектив одних не вело бы к ухудшению положения других. В таком обществе благосостояние наиболее привилегированных групп может быть максимизировано лишь тогда, когда уже были удовлетворены ожидания на повышение статуса менее успешных групп. Во всяком случае, именно подобное общество было бы не только более справедливым, но и стабильным. А стабильность в западных странах очень ценится (отсюда стремление правительств многих стран не допустить чересчур резких перепадов в уровне доходов населения, например, через налоговое регулирование, прогрессивную шкалу налогообложения). В этой связи многие вынуждены согласиться с тем, что неолиберальная теория справедливости Дж. Ролза, близкая к ценностям социализма, преодолевшая противоречие «должного» и «блага», является в высшей степени гуманистичной по своей сути (Гаврилова, URL).

Всё больше сторонников завоевывает и идея Дж. Ролза о «сильной социальной политике государства», стремящейся к реальному смягчению социальной напряженности, уменьшению социального расслоения, обеспечению базового социального минимума и возможностей для развития (в широком смысле слова) максимального числа своих граждан, что в конечном итоге создает благоприятные условия и для развития всех сфер жизни гражданского общества. В этой связи весьма актуальным представляется замечание Р. Нозика, последовательного противника теории справедливости Дж. Ролза, сказавшего, что «теперь политические философы должны работать либо в рамках теории Ролза, либо объяснять, почему они не делают этого» (Nozick, 1974, p. 183).

Дальнейшее развитие идей справедливости можно найти в другой крупной работе Дж. Ролза — «Политический либерализм», — в которой автор счел необходимым уточнить дефиницию справедливости, рассматривая ее в реальных условиях современного общества сквозь призму политики ввиду существенного разделения людей по идейным, религиозным и моральным воззрениям. Исходя из этого, он пытался ответить на вопрос, каким образом «возможно длительное существование стабильного и справедливого общества свободных и равных граждан» (Rawls, 1993, p. 20). Отвечая на этот вопрос, Дж. Ролз предположил, что общей основой для создания реального справедливого демократического общества по-прежнему остается «справедливость как честность», но не в виде философской, а в виде политической доктрины (чем преодолевалась метафизичность его теории справедливости). Именно такое основание политического сообщества

позволяло преодолеть противоречие, связанное с плюрализмом индивидуальных или групповых доктрин и взглядов, и стать стабильным.

Главной политической ценностью современного либерального общества, по мысли Дж. Ролза, выступает общая справедливость, или справедливость базовых общественных институтов, стремящаяся к консенсусу. Весьма примечательно замечание автора о том, что «точно так же люди неразумны, если они планируют участие в кооперативных схемах, однако не собираются соблюдать и даже предлагать, за исключением представительских целей, никаких общих принципов и стандартов для определения честных условий сотрудничества. Они готовы нарушать эти условия, если потребуют того их интересы» (Rawls, 1993, p. 50). Напротив, общество, эффективно управляемое политической концепцией справедливости, предполагает наличие в нем морали принципов, а не морали авторитета или морали ассоциации, что означает возможность их совершенствования посредством публичной дискуссии (Кашников, 2004, с. 218). Иначе говоря, именно в хорошо организованном обществе всем гарантирован равный статус свободных граждан, открытый социальный диалог и взаимовыгодное свободное сотрудничество (конечно же, при условии соблюдения «правил игры»).

Такая концепция справедливости присуща обществу «развитого либерализма», тем странам, где сложилась прочная либерально-демократическая культура с развитым публичным разумом. Другими словами, это страны, где воплотилась идея Л. Дюги о «социальной солидарности» как высшем принципе общественной и государственной организации, о частной собственности, которая не есть субъективное право в духе Кодекса Наполеона, а скорее, обязывающая «социальная функция», откуда и пошла ныне известная конституционная формула «собственность обязывает» (Дюги, 1919, с. 19).

А. Хоннет поставил вопрос о связи признания и свободы (Honneth, 2010, s. 75–76), и выдвинул два взаимосвязанных тезиса: модернизация есть последовательное развитие разума в социальной реальности, и это развитие есть осуществление универсального содержания свободы. А. Хоннет исходит из опыта человека: требование справедливости в современном обществе можно легитимировать только таким образом, чтобы оно было так или иначе соотносено с автономией индивида, т. е. свободой целеполагания, целедостижения и саморазвития. Не воля общества или класса, не природный порядок, а индивидуальная свобода образует нормативный фундамент всех представлений о справедливости (Honneth, 2011, s. 38). Субъект должен мыслиться как вклю-

ченный в гарантирующие его свободу социальные структуры, прежде чем он, как свободное существо, сможет быть вовлеченным в процедуры, которые стоят на страже легитимности общественного порядка (Honneth, 2011, s. 108–109). Следовательно, только свободные субъекты смогут порождать свободные результаты своей деятельности, укрепляющие (легитимизирующие) социальный порядок.

Свобода и автономия мыслятся А. Хоннетом как взаимосвязанные понятия: свободен тот, кто имеет в самом себе источник активности, кто сам в состоянии стать инициатором новой цепочки причинности, внести в мир нечто новое, что там отсутствовало до его деятельности. Однако, как напоминают исследователи творчества А. Хоннета (Шачин, Шачина, 2022), еще его учитель Ю. Хабермас показал в книге «Фактичность и значимость», что индивидуальная и коллективная автономии представляют собой две стороны единого процесса: граждане демократического правового государства в ходе исходного акта полагания основ своей конституции вырабатывают коллективные ориентиры своей совместной жизни, призванные постепенно осуществляться в мире, и наполняют их конкретным содержанием посредством наделения друг друга неотчуждаемыми правами и свободами (так что свобода человека имеет в себе интерсубъективное основание: она не может существовать до сознательного объединения граждан в демократическое правовое государство) (Habermas, 1994, s. 134–135, 670–672).

В книге «Идея социализма: попытка актуализации» (Honneth, 2015) А. Хоннет показывает основные принципы того общества, в котором максимально реализована социальная свобода. В нем каждый будет иметь возможности удовлетворения своей потребности в физической или эмоциональной связи с близкими людьми, будет обладать достаточной экономической независимостью и профессиональным самоопределением в гражданском обществе (т. е. заниматься делом по душе и достигать в нем максимальных результатов) и, наконец, будет участвовать в управлении обществом в разных формах, реализуя тем самым политическую автономию (Honneth, 2015, s. 166). Условием возможности такого всестороннего развития личности каждого является особая институциональная среда, где личности смогут всегда положиться на помощь партнеров по интеракции. А для того чтобы эта среда успешно развивалась, необходимы особые установки в сознании каждого индивида.

Речь идет не только о взаимном моральном самоограничении как условии возможности отношений взаимного признания. А. Хоннет приходит к выводу, что индивид в обще-

стве социальной свободы не просто перестанет рассматривать других как препятствия в осуществлении целей. Он также будет опираться на поддержку их деятельности в процессе своего целедостижения. Но и этого мало. Изменения произойдут в самом целеполагании: уже на этой стадии индивид будет выбирать такие цели, реализация которых будет содействовать осуществлению целей других и рассматривать успешность реализации их планов как важнейшее условие возможности осуществления своих планов. То есть и целеполагание, и целедостижение будут нести в себе диалектический синтез индивидуальной и коллективной автономии (Honneth, 2015, s. 40–42). Только тогда каждый сможет быть в обществе как «у себя дома», а общество будет способствовать развитию уникальных качеств личности каждого посредством максимального роста социальных качеств у всех членов кооперирующегося сообщества.

Интересные мысли можно найти в работе К. Янагида «Философия свободы». По его мнению, подлинная демократия и реальная свобода несовместимы с массовой бедностью. «Хотя считается, что "не единым хлебом жив человек", но вряд ли это может произвести впечатление на тех, кому недоступен даже "хлеб насущный". Не может быть свободы там, где человек лишен права жить по-человечески. Поэтому основным условием достижения всеобщей свободы должна быть гарантия права на жизнь и труд для всего народа. Пока основные права не будут гарантированы, то, сколько бы ни предоставлялась свобода слова и мысли, она не будет истинной свободой» (Янагида, 1958, с. 120). В другом месте этой же работы он писал: «У животных нет свободы. Свободой обладает только человек. Однако ростки того, что явилось основой для свободы, возникли отнюдь не у человека. Если в поисках истоков свободы мы устремим свой взор в глубь веков, то нам, возможно, придется дойти до истоков самой жизни» (Янагида, 1958, с. 107).

Уровневый подход к пониманию свободы

Еще одна идея, которая может пригодиться в размышлениях о свободе, связана с разными уровнями ее осуществления. На первом уровне свобода проявляется как внутренняя характеристика личности, имманентно присущее человеческой личности свойство, отличающее ее от других живых существ. Это свобода воли, лежащая в основе формирования социальной саморегуляции. С наличием свободы воли связывают юридические качества лица как субъекта права, члена гражданского общества: правоспособность, дееспособность, де-

ликтоспособность.

Второй уровень и, соответственно, следующий аспект свободы как «генетической основы самоуправленческих начал в обществе» характеризует свободу с точки зрения состояния, положения человека в обществе. На этом уровне индивид не только осознает человеческую «самость», становится владельцем своей жизни и собственной человеческой личности, но и противопоставляет себя социальной среде, коллективу, обществу в целом, строит с ними отношения на определенных принципах, характеризующих степень единства индивидуальных и коллективных (общественных) интересов, уровень демократизма и самоорганизации этих отношений. Данный аспект свободы характеризуется как освобождение личности от ограничений и насилия (в форме экономического или политического принуждения, национального угнетения, дискриминации и т. д.). Происходит закрепление статуса индивида как гражданина. Это так называемый негативный, «отрицательный» уровень свободы — «свобода от...».

Третий уровень свободы личности как основы самоорганизации населения и взаимоотношений человека, общества и государства отражает свободу как деятельную характеристику личности. Человек выступает не только как самостоятельная, независимая личность, но как деятельный субъект. Свобода предполагает здесь широкие возможности для выбора различных вариантов активного поведения, для преобразующей деятельности личности. Это позитивная свобода, «свобода на...». Она раскрывается через конкретные права и свободы, правовые стимулы. Данный уровень, в отличие от негативного, в большей степени отражает идеи коллективизма (Милевская, 2004).

Список литературы:

Арендт, Х. 2014. Между прошлым и будущим. Москва. Издательство Института Гайдара.

Баньковская, С. Прощальный взгляд на постсовременность: между «свободой» и «безопасностью». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/proshalnyy-vzglyad-na-postsovremennost-mezhdu-svobodoy-i-bezopasnostyu-zigmunt-bauman-1925-2017>

Бауман, З. 2002. Индивидуализированное общество. Москва. Логос.

Бауман, З. 2015. Идет ли богатство немногих на пользу всем прочим? Москва.

Бауман, З. 2021. Свобода. Москва. Новое издательство.

Бегалиева, С. М., Колядко, В. И. 2006. К проблеме свободы человека (индивидуальной и социальной) в философии экзистенциализма. Компаративистский анализ общечеловеческого и национального в философии: Материалы конференции. Санкт-Петербург.

Берлин, И. 1997. Две концепции свободы. Современный либера-

лизм. Москва. Прогресс.

Берлин, И. 2001. Философия свободы. Европа. Москва. Новое литературное обозрение.

Гаврилова, И. Н. Западные трактовки социальной справедливости: обзор концепций. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2664>

Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология. URL: <https://www.litres.ru/book/raznoe-4340152/diskursy-svobody-v-rossiyskoy-intellektualnoy-istorii-antol-63080411/chitat-onlayn/>

Дюги, Л. 1919. Общие преобразования гражданского права со времени Кодекса Наполеона. Москва. Госиздат.

Камю, А. 1990. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю, А. Бунтующий человек. Москва.

Кашников, Б. Н. 2004. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород.

Мижо, М. 1965. Сент-Экзюпери. Москва. Молодая гвардия. URL: <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/mizho-sent-ekzyuperi/nakanune-bolshih-sobytij.htm>

Милевская, Т. В. 2004. Грамматика дискурса. Ростов-на-Дону.

Нириг, С. 1966. Свобода: обещание и угроза. Москва.

Оглезнев, В. В. 2010. Интерпретация понятия «свобода» в аналитической политической философии. Вести Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 3 (11).

Оглезнев, В. В., Брянский, С. Н. Исая Берлин и проблемы определения понятия «свобода». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isaya-berlin-i-problemy-opredeleniya-ponyatiya-svoboda>

Ролз, Д. 1995. Теория справедливости. Новосибирск. Издательство Новосибирского университета.

Сартр, Ж.-П. 1992. Тошнота. Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. Москва.

Скиннер, К. 2013. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы. Логос. № 2 (92).

Филимонова, М. А. 2004. Классический республиканизм в американской и французской революциях конца XVIII века. Новая и новейшая история. № 1.

Фридман и Хайек о свободе. 1990. Москва. Полифакт.

Фридман, М. А. 2006. Капитализм и свобода. Москва. Новое издательство.

Фридман, М., Фридман, Р. 2007. Свобода выбирать: наша позиция. Москва. Новое издательство.

Хайек, Ф. 1988. Конкуренция как процедура открытия. Мировая экономика и международные отношения. № 10.

Хайек, Ф. 1992а. Дорога к рабству. Москва. Экономика.

Хайек, Ф. 1992б. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. Москва. Новости при участии Gataallaxy.

Шапиро, И. 1992. Демократия и гражданское общество. Политические исследования. № 4.

Шарифжанов, И. И. 1989. Судьбы либеральной философии истории. Акто́н и современная англо-американская историография. Казань.

Издательство Казанского университета.

Шачин, С. В., Шачина, А. Ю. 2022. Концепция общества социальной свободы Акселя Хоннета. Журнал социологии и социальной антропологии. № 25 (1).

Юм, Д. 1996. Трактат о человеческой природе. Книга III. Часть 2. Глава 2. Юм, Д. Сочинения в 2-х томах. Том 1. Москва. Мысль.

Янагида, К. 1958. Философия свободы. Москва.

Янсзон, Т. 1996. Треугольная драма: взаимоотношения между государством, местным самоуправлением и добровольными организациями. Гражданское общество на европейском Севере. Санкт-Петербург.

Ярулин, И. Ф. 1997. Гражданское общество: история и современность. Хабаровск. Издательство Хабаровского государственного технического университета.

Adair, D. G. 2000. The intellectual origins of Jeffersonian democracy: republicanism, the class struggle, and the virtuous farmer. New York, Oxford: Lexington Books.

Adam Smith reviewed. 1992. Ed. by P. Jones and A. S. Skinner. Edinburg. Edinburg University Press,

Annas, J. 1981. An introduction to Plato's Republic. Clarendon Press.

Aron, R. 1993/94. Soljenitsne et Sartre. Commentaire. № 64.

Bellamy, R., Hollis, M. 1995. Liberal Justice: political and metaphysical. Philosophical Quarterly. Vol. 45.

Bentley, M. 1987. The climax of liberal politics: British liberalism in theory and practice, 1868–1918. London: Edward Arnold.

Gray, J. 1980. On Negative and Positive Liberty. Political Studies. Vol. 28.

Habermas, J. 1994. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.

Hayek, F. A. 1979. The political order of a free people. London: Routledge.

Hayek, F. A. 1989. Order: with or without design? Selections from F. A. Hayek's contribution to the theory and application of spontaneous order. London. Centre for Research into Communist Economies.

Hayek, F. A. 1967. Studies in philosophy, politics and economics. London. Routledge.

Hayek, F. A. 1973. Rules and order. London. Routledge.

Hayek, F. A. 1976. The road to serfdom. London. Routledge.

Honneth, A. 2010. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: Honneth A. Das Ich im Wir. Berlin. Suhrkamp Verlag.

Honneth, A. 2011. Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin. Suhrkamp Verlag.

Honneth, A. 2015. Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.

MacCallum, G. C. 1967. Negative and Positive Freedom. The Philosophical Review. Vol. 76. No. 3.

Nearing, S. 1961. Freedom: Promise and Menace. A Critique on the Cult of Freedom. Harborside, ME. Social Science Institute.

Nozick, R. 1974. Anarchy, State and Utopia. New York. Basic Books, Inc. Publishers.

Rawls, J. 1993. Political Liberalism. New York. Columbia University Press.

Svendsen, L. 2014. A Philosophy of Freedom. London. Reaktion Books.

Taylor, C. 1979. "What's Wrong with Negative Liberty". A. Ryan (ed.). The Idea of Freedom. Oxford University Press.

Об авторе:

ДЗЯЛОШИНСКИЙ Иосиф Михайлович (Москва, Россия) — доктор филологических наук, проректор по науке Академии коммуникации и информации, член Правления Национальной ассоциации исследователей массмедиа, действительный член Евразийской академии телевидения и радио, член редакционного совета Российской коммуникативной ассоциации, imd2000@yandex.ru.

LECTURE № 4. MODERN THEORIES OF FREEDOM: THE EXPANDING UNIVERSE OF INTERPRETATIONS

Abstract: The lecture is devoted to understanding and systematization of interpretations of the category "freedom" that developed in the 20th century. Existentialist and liberal approaches to understanding freedom are highlighted. An analysis of discursive and logical-hermeneutic approaches is undertaken. The connection between freedom and privileges and justice, studied within the framework of social philosophy, is shown.

Key words: freedom, theories of freedom, privileges and justice.

About the author:

DZIALOSHINSKII Iosif Mihailovich (Moscow, Russian Federation) — Dr. of Philol., vice-rector for Science of the Academy of Communication and Information, member of the board of the National Association of Mass Media Researchers, full member of the Eurasian Academy of Television and Radio, member of the editorial board of the Russian Communication Association, imd2000@yandex.ru

MA'RUZA NO 4. ZAMONAVIY ERKINLIK NAZARIYALARI: QOCHUVCHI KOINOT TALQINLARI

Annotatsiya: Ma'ruza "erkinlik" kategoriyasining XX asrda shakllangan talqinlarini tushunish va tizimlashtirishga bag'ishlangan. Erkinlikni tushunishda ekzistensialistik va liberal yondashuvlar ajratib ko'rsatilgan. Diskursiv va mantiqiy-germenevtik yondashuvlar tahlili amalga oshirilgan. Ijtimoiy falsafa doirasida o'rganiladigan erkinlikning imtiyozlar va adolat bilan bog'liqligi ko'rsatilgan.

Kalit so'zlar: erkinlik, erkinlik nazariyalari, adolat

Muallif haqida:

DZIALOSHINSKII Iosif Mihailovich (Moskva, Rossiya Federatsiyasi)
— Filologiya fanlari doktori, Aloqa va axborotlashtirish Akademiyasining
ilmiy ishlar bo'yicha prorektori, Ommaviy axborot vositalari tadqiqotchilari
Milliy assotsiatsiyasi kengashi a'zosi, Evroosiyo televideniye va radio
Akademiyasining haqiqiy a'zosi, Rossiya aloqa assotsiatsiyasi tahririyati
a'zosi, imd2000@yandex.ru