

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 123-048.58"20"

*Д.В. Усов,
кандидат філософських наук,
доцент ЧПБ імені Героїв Чорнобиля
НУЦЗ України*

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ВИМІР

Послідовна реконструкція відповіді провідних сучасних філософів на питання про те, яким чином має бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб, а також теоретичне з'ясування запропонованих ними механізмів взаємозв'язку морального універсалізму та плюралістичної етики, потребує як історико-філософського, так і методологічного розгляду. Тож предметом статті цілком закономірно стане дослідження основних моделей свободи в контрактуралістичному філософському дискурсі. Йдеться, передусім, про осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. А також про те, як віднайти можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей.

Для відповіді на означені запитання потрібно зважити на декілька принципово важливих обставин, які зумовлюють як основні виміри дослідження, так і його методологію. По-перше, йдеться про те, що саме свобода, як переконливо доводить у розділі «Моральна свобода в її сучасних філософсько-антропологічних інтерпретаціях» Г.Ковадло, є «не лише наріжним каменем людського життя, а й абсолютною характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя» [5, 216]. Саме вона дає змогу зберегти надію на повернення до людяної змістовності буття, важливим виміром якого є свобода, котрій властиві розмаїті виміри та складові,

частково вже проаналізовані в працях вітчизняних та західних філософів. Зокрема, у збірці «Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри» М.Попович [10], аналізуючи «свободу від» та «свободу для», виокремлює романтично-консервативну і ліберальну стратегії свободи. Він наголошує, що «для лібералізму свобода індивіда обмежена свободою та існуванням інших людей, тоді як романтичних консерватизм виходить з обмеження свободи насамперед власними внутрішніми можливостями індивіда. Отже, свобода по-консервативному переноситься у сферу суб'єктивного і приватного життя людини, а все громадське і публічне життя обмежене порядком і дисципліною» [10, 3]. Тож означені крайнощі ліберального та романтичного тлумачень свободи присутнісно свідчать про те, що можуть бути «негаразди» як з негативною, спрямованою до індивідуального самоствердження, так і з позитивною свободою, що часто захоплюється не відкритим громадським простором, а обмеженим простором спільноти. На це звертають увагу і К.-О.Апель, і О.Гьофе, і Ч.Тейлор. Останній у своїй праці «Етика автентичності» твердить про «небажані наслідки індивідуалізму та інструментального мислення для політичного життя» [12, 11], який, на його думку, полягає в тому, що «інституції та структури індустріально-технологічного суспільства суворо обмежують наш вибір, що вони змушують суспільства так само, як і окремих людей, надавати ваги інструментальному мисленню, чого б ми ніколи не зробили при серйозному етичному розгляді, і що може навіть бути дуже руйнівним» [12, 11]. Головний руйнівний наслідок описаної небезпеки – це нав'язування втрати персональної та колективної, політичної свободи. Як і А.Велмер, Ч.Тейлор також звертається до тлумачення свободи у А.Токвіля, до дослідженої ним небезпеки втрати свободи у суспільстві, де «люди перетворюються на осіб, «замкнених у своїх серцях», мало хто хоче брати активну участь у самоуправлінні. Вони вважатимуть за краще залишатися вдома і насолоджуватися перевагами приватного життя» [12, 11]. Наслідком описаного вже А.Токвілем «м'якого деспотизму» та патерналізму уряду, що радо користується схильністю індивідів до самозаглиблення та спілкування в межах «своїх, а не чужих» спільнот, може стати небезпека втрати політичного контролю над нашою долею, коли ставиться під загрозу наша громадянська гідність.

Принципово важливою для розуміння проблеми свободи саме в аспекті моральності та людської гідності стала монографія Г.Ковадло «Духовність і моральність. Антропокультурні виміри філософії моралі» [5]. У ній дослідниця розвиває ідеї основоположників «Київської філософської школи» про те, що саме людське буття через свободу трансцендується з буття наявного в буття істинне, людяне та справедливе. На такому шляху стає можливим подолання однобічного розуміння свободи як свободи абстрактних особистостей, які занадто егоїстично-раціонально налаштовані одне щодо одного. Важливим, евристично плідним і сучасним стає розуміння людей як індивідів, яким властива і свобода, і турбота, яка (на чому наголошують і М.Фуко, і П.Козловські) може стати справжнім джерелом свободи та гідного існування. Ідею, принцип турботи про інше буття Г.Ковадло пов'язує з правом людини на гідне життя, наголошуючи на значенні філософсько-антропологічних дискурсів свободи та роздумів «про «природність» самої людської свободи, зокрема й моральної, яка інтерпретується як така, що містить у собі парадоксальність, є сублімованою свободою та «фундаментальною модальністю екзистенції» [6, 9]. Саме в такому властивому сучасній філософії розумінні «досвіду свободи» можливе змістовне осмислення сутності позитивної свободи, яке дасть змогу зрозуміти недоліки дещо одномірного її тлумачення, а також розвинути далі окреслену в сучасному дискурсі свободи тезу про вільне буття, витлумачене як «етична екзистенція», яка «робить її як схожою на інших і водночас не схожою. Це – те, що єднає людину зі світом та топосом і разом з тим вирізняє її з інших і посеред інших» [6, 187].

Важливою особливістю суперечки про первинність чи взаємини свободи, рівності, справедливості є те, що ці ще малодосліджені в українському просторі дебати спричинили глибинний розвиток самої філософії свободи. Це втілюється в низці принципово важливих висновків та міркувань. Спираючись на екзистенціально-феноменологічне розуміння свободи як екзистенції, цілком логічним видається також наступний крок, який пропонує зробити і робить у своїх розвідках з філософії свободи та філософії ідентичності Є.Бистрицький. Йдеться про актуальну на сьогодні інтерпретацію сутності свободи через ідентичність. На його думку, саме осмислення, започатковане ще у «Феноменології духу» Гегеля, та

продовжене в працях Габермаса, Декомба, Тейлора, «збентеженої», невловимої ідентичності уможливило й нове розуміння «позитивної» і «негативної» свободи. Йдеться передусім про те, що право «людини діяти так як вона вважає за потрібне (це немає означати свавілля) у певному життєвому просторі, становить основу для існування чітко окреслених принципів та норм суспільних та політичних свобод людини. Це – той простір життя та діяльності, в яких ніхто не має права втручатися» [1, 19].

По-друге, ми мусимо сьогодні говорити не лише про свободу та рівність, або ж про дружбу та солідарність, а й про морально-правові засади гідного життя. В одному з найвідоміших на сьогодні дискурсів свободи, у праці А.Сена «Розвиток як свобода» [11] розвивається (вже стосовно новітніх проблем) висловлена ще у повоєнній «Загальній Декларації прав людини» думка про головну ознаку по-справжньому справедливого людського буття. Це має бути простір, якому властива не лише свобода слова, а й відсутність принизливих, негідних людини злиднів та поневірянь, а кожний індивід та суспільна інституція сприятимуть дотриманню засадничих людських прав і свобод. Розгортаючи своє комплексне розуміння свободи, Сен обґрунтовує поняття «цінність» та «ефективність» свободи. На його думку, «свободі належить основне місце в процесі розвитку з двох причин: 1. Цінність свободи: досягнення процесу розвитку оцінюються насамперед за тим, наскільки розширилися та зміцніли права людини в суспільстві; 2. Ефективність свободи: рівень розвитку безпосередньо залежить від вільної діяльності членів суспільства» [11, 49]. І головне: у праці А.Сена права і свобода виступають не лише як головна мета, а й як головний засіб розвитку, який є синонімом розширення реальних прав і свобод, тобто процесом, закоріненим у зростання валового національного продукту, в існуванні в суспільстві політичних і громадянських прав та свобод.

Поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національної звільнення, та глибоке, часто навіть трагічне, екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття, додатково актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож необхідно реконструювати та вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних та особливих

вимірів, що є як соціально-філософським так і метафізичним втіленням ще мало осмисленої в означеному річизці взаємодоповнювальності відкритості та монадної автономності існування людини.

Незважаючи на класичність моделей свободи, досліджених свого часу І.Берліном, відомий німецький філософ А.Велмер також запропонував чітке визначення індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та пов'язав їх зі своїм варіантом політичної антропології. Розпочинає свої роздуми Велмер з констатації того, що осмислення умов здійснення свободи властиве ще класикам політичної філософії минулого (серед яких і Локк, і Руссо, і Кант, і Гегель). Також Велмер намагається окреслити відмінності засадничих для основних, виокремлених ним моделей свободи, концепти політичної антропології. Ось у такий спосіб він характеризує, започатковане Ч.Тейлором, ліберально-контрактуалістичне тлумачення людини: «Індивідуалістські концепції виходять з ізольованих індивідів, яким притаманні певні природні права і цілеспрямована раціональність: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інституції (оскільки їх можна вважати законними) як наслідок певної угоди (контракту) між автономними індивідами» [2, 12]. І далі йде важливе, власне філософське уточнення: ми говоримо не про якусь реальну угоду, не про походження політичних та суспільних інституцій, а про визнання останніх законними, легітимними: «вони законні, якщо їх можна тлумачити як наслідок угоди між вільними та рівними індивідами» [2, 12].

Послідовно реконструюючи означені моделі свободи, Велмер передусім (що робить його концепцію актуальною саме для нас) окреслює роль та місце суспільної угоди як певного метапринципу, заторкуючи на цьому шляху проблему метапринципів свободи загалом. Він говорить про власне філософські тлумачення свободи, які засновані на певних методологічних принципах, «які визначають лише формальні умови вільного суспільства без будь-якого конкретного змісту втіленого в інституційних структурах, способах життя, типах об'єднань» [2, 24]. Якщо звернутися до його аналізу негативної свободи, то ми побачимо в ній певний, (спрямований, як зазначав Ч.Тейлор, проти втрати свободи політичної) позитивний вимір, досліджений свого часу А.Токвілем. Вимір, що є нагальним саме для нашого суспільства. Іншими словами, «негативна» свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетво-

рюється тут на «позитивну» свободу громадян, що узгоджують свої дії» [2, 21]. Проте найцінніше (і на цьому варто наголосити) в «позитивній», або ж «раціональній» свободі є те, що вона конститує чи відновлює, підживлює ті суспільні зв'язки між людьми, які вони втрачають в якості лише приватних власників, що (в стилі Гоббса) оглядають навколишній світ.

Велмер, звичайно, розуміє, що осмислення основних моделей свободи неможливо без осмислення суперечки лібералізму та комунітаризму, особливо притаманних їм уявлень про природу людини. Останні, як відомо, приписують своїм опонентам – лібералам тлумачення людського буття як буття ізольованих, егоїстичних та раціональних індивідів, що понад усе прагнуть власності та необмеженої свободи. І наступний крок комунітаристів є для них цілком логічним кроком до критичного осмислення ліберального контрактуалізму як обґрунтування необхідності дотримання певної суспільної угоди, що ставить перед собою завдання обмеження «негативної» свободи. Зауважимо, що виокремлюючи дві моделі свободи, з опертям на роздуми Нозіка та Габермаса, Велмер наголошує, що вони обидва працюють з визначеними вище «метапринципами свободи», умовами свободи, які дають можливість зрозуміти проблему легітимачії суспільних інституцій, тобто те, які «умови мають бути виконаними для того, щоб конкретні змісти суспільних відносин були визнані законними. І якщо ці умови виконані, будь-який зміст (інституційні механізми, форми життя, індивідуального вибору, способи дій і т.п.) буде законним» [2, 21], тобто легітимним. Окреслюючи вкоріненість комуналістських понять солідарності в просторі негативної свободи, дослідник наголошує, що «негативна свобода, в сенсі універсальної установи (інституалізації) абстрактного права є попередньою умовою колективної свободи в сучасному світі так само, як вона є умовою, за якої індивіди мають право не бути повністю раціональними» [2, 34], а також підтримує точку зору Гегеля про вкоріненість колективної свободи в рівній для всіх негативній свободі. Велмер також окреслює відмінність між метапринципами раціональних роздумів Габермаса та метапринципів індивідуальних прав як принципів негативної свободи. Визначаючи перші принципи як «принципи розбудови інституцій, що забезпечують суспільну свободу і демократичне прийняття рішень», А.Велмер наполягає на сутнісному

взаємозв'язку свободи і права, уможливлене розуміння негативних та позитивних прав на свободу О.Гюфе в його праці «Демократія в епоху глобалізації». Завершуючи свої роздуми тезою про взаємозв'язок «негативної» та «позитивної» свободи, Велмер (що є актуальним і сьогодні) наголошує, що справжній сенс гегелівської критики «романтичних утопій всезагального примирення» полягає в тому, що «ніяка колективна свобода в сучасному світі неможлива, якщо вона не опирається на закріплене в суспільних інституціях визнання рівної негативної свободи для всіх» [2, 27]. Водночас, варто погодитися і з В.Ляхом, який у передмові до монографії «Свобода: сучасні виміри та альтернативи» [8], наголошує на «зміні соціокультурних парадигм», появі «нових світоглядних орієнтацій», зумовлених новим типом суспільства – постіндустріальним, інформаційним. Продовжуючи свої міркування, він зазначає, що ми не можемо осмислювати свободу лише в контексті окреслених вище моделей «негативної» та «позитивної» свободи [8, 9]. А притаманного сьогодні новому суб'єкта свободи дослідник характеризує як «не вільного громадянина, відмінного від раба, не індивіда, що обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, не агента господарсько-виробничої діяльності, не автономну дієву особу громадсько-політичного життя, а особистість, яка має здатність до духовного розвитку і тому повинна пройти кілька його етапів та має «плекатися себе» в контексті такого розвитку» [8, 9].

Розвиваючи означені ідеї в подальших своїх роздумах, зокрема в праці «Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві» [9], В.Лях не лише виокремлює атрибутивні характеристики цього нового суспільства, а й окреслює зміну функцій «свободи самовираження» [9, 54]. Тож варто погодитися з В.Ляхом, М.Кастельсом, Д.Белом та іншими дослідниками постіндустріального суспільства в тому, що означені зміни в просторі нашої свободи зумовлені не лише нашими прагненнями до самоствердження, самовизначення та самопізнання. Творче мислення та нове бачення проблем стає умовою нашого професійного зростання, часто – навіть професійного виживання. У сенсі теоретичному – йдеться про перехід від осмислення та забезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння та характеристики нових соціокультурних її складових, що стосується генези досліджуваної проблеми загалом. А, по-друге,

Йдеться про свободу як ознаку та умову гідного життя, вкоріненого як у відсутності приниження та злиднів, так і у чесності з іншими людьми та з самим собою. Ось як підсумовує свої роздуми про діалогічну природу ідентичності та «джерела автентичності» Ч.Тейлор: «Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотністю, яку лише я можу артикулювати і відкрити. Висловлюючи самотність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Саме ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності й мети здійснення себе або самореалізації, в якій він, зазвичай, втілюється» [12, 29].

Класики новітнього філософського контрактуалізму не лише не вважають непотрібною ідею соціальної справедливості в «суспільстві ризику», а постійно наголошують на тому, що відчуття і всебічне визнання державної влади в якості справедливої може відбуватися через спільну, взаємну згоду не примусового, вільного та аргументованого дискурсу, обговорення за участю всіх його суб'єктів. Тут відбувається також (саме через означену вище взаємну згоду та орієнтування на проблему справедливості) і поєднання моральних цінностей та правових норм.

Важливим методологічним сенсом сповнені також ще мало досліджені в нашій літературі роздуми О.Гьофе про негативні та позитивні права на свободу [3, 49–82]. На думку Гьофе, осмислення «політичного проекту сучасності» неможливе без розуміння «утопії свободи без панування» та двох фундаментальних питань політичної антропології. Важливо також і те, що Гьофе досліджує означені аспекти проблеми свободи в межах «експерименту природного стану» та проблеми легітимації [4, 166–171]. Таким чином, ідея «природного стану» є значущою не лише для модерного соціального проекту, хоча саме в його межах вона є «першим кроком в аргументації, що має назву теорії угоди, яка сягає античності та з новою силою зазвучала в наш час» [13, 188]. Уточнюючи свою думку, філософ зазначає, що «існування, вільне від панування, і, більше того, – від усіх соціальних обмежень свободи, має назву у філософії права і держави природного стану. І тому вислів «природний» не є протилежністю ні до історії, ні до суспільства чи цивілізації, він протилежний, швидше, праву і державі як здатним до примусу соціальним порядкам» [13, 189]. Коли ж ми говоримо про свободу як про здатність діяти вільно,

справедливо та з огляду на своє розуміння добра і зла, то насамперед маємо виокремити «негативні права на свободу», які й стають відповіддю на головне для кожної людини запитання: «що краще – мати повну свободу дій і бути як джерелом, так і жертвою насильства, чи не бути ні тим, ні іншим, відмовившись від права на особисте насильство?» [3, 56–57]. І формулюються вони О.Гьофе у вигляді принципу справедливості, в якому йдеться про те, що «взаємна відмова від насильства уможливилося для кожного недоторканість його тіла і життя» [3, 58]. Проте свобода слова та віросповідання, в якості прикладу негативних прав на свободу, має спиратися і спирається на осмислення критеріїв прав на свободу, а також на подальше визначення сутності та переліку позитивних прав на свободу (соціальних прав). Відштовхуючись від відомої тези Канта про визначення свободи як таких дій, що зважають на закон та не суперечать свободі інших людей, Гьофе наголошує, що «люди завдячують своєю правосвідомістю не урядам або органам влади, не судам, навіть не парламентам, а насамперед самим собі. Вони формуються як особи права, де однаково важливими є як автор, так і адресат. Відповідно до співвідношення прав людини та її обов'язків, люди надають собі права на свободу, відмовляючись від дикої свободи» [3, 60–61]. Своїм аналізом «позитивних прав на свободу» Гьофе доповнює роздуми Г.Ломана про права людини [7], який доводить свою реконструкцію класично-ліберального (репрезентованого ідеєю природного права Дж.Локка) та республіканського (у Руссо) бачення прав людини до осмислення проблеми їх морально-юридичних вимірів (у Е.Тугендгата і Ю.Габермаса) [7, 63–70].

Таким чином, О.Гьофе, його послідовники та колеги, на відміну від теоретиків постмодерністського філософського дискурсу, актуалізують проблему існування моральних обов'язків, які люди мають визнавати, примус до здійснення яких є цілком справедливим: «обмеження свободи є справедливим тоді, коли з ним може погодитися кожен: легітимним є будь-який добровільно визнаний примус» [3, 40]. Такий підхід і спростовує розуміння свободи без опертя на соціальні інституції, тобто свободи в негативному та індивідуалістичному сенсі. Проте глобальні (та навіть локальні) проблеми та ризики навряд чи можна приховати за зверненням до дружби замість справедливості.

Комунітаристи ж намагаються відновити невпинний занепад

чуття спільноти, часто-густо постулюючи в якості головного ворога сучасного атомізованого суб'єкта свободу як сваволю позбавлену соціокультурного контексту. Про важливість цього акценту на персональному вимірі свободи йдеться у вже цитованих роздумах М.Поповича, який наголошує, що комунітаристськи зорієнтоване, власне «консервативне мислення схильне перебільшувати зв'язки людської дії і людського мислення з минулим, тоді як ліберально-прогресистське мислення спирається на принципи, закриваючи очі на їх походження і історію» [10, 4]. Таким чином, постулюючи в якості нестерпного ворога свободу людини, яка не вкорінена (чи викорінена) у своєму «життєвому світі», комунітаристи забувають про те, що така вкоріненість є досить абстрактним, теоретичним утворенням, яке аж ніяк не прагне відшукати порозуміння в романтичній та прогресистській інтерпретації свободи і справедливості.

Варто не лише наголосити на теоретичній плідності обговорення проблеми свободи. Саме в аспекті свобода – відповідальність – справедливість коли ми говоримо про свободу, то маємо на увазі і її моральний вимір, що є синонімом справедливих, незаангажованих владою та егоїстичним інтересом дій і вчинків, а також – відданістю вільно прийнятим рішенням та толерантне ставлення до таких рішень інших людей. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий.

На завершення зробимо висновок про те, що сучасна філософія потребує та шукає відповіді на наступне запитання, вкорінене в прагненні вільно справедливо діяти та домовлятися: чому ми віддаємо наше життя за свободу та гідність? Адже «свобода, як і інші вищі цінності, – це не щось безпосередньо дане, це продукт високої культурної еволюції, значною мірою раціональний і правничий регулятор. Але ціннісно нейтральними такі регулятори можуть бути тільки для крайнього, радикального лібералізму» [10, 7]. Насправді ж свобода є засадничою умовою справедливого, гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бистрицький Є.К.* Пропедевтика поняття свободи // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
2. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. – М., 1991. – С.11–39.
3. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007. – 436 с.
4. *Гьофе О.* Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., 2003. – 264 с.
5. *Ковадло Г.* Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. – К., 2014. – 332 с.
6. *Ковадло Г.П.* Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004. – 247 с.
7. *Ломани Г.* Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. – К., 2008. – С.59–86.
8. *Лях В.В.* Передмова // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004. – 259 с.
9. *Лях В.В.* Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
10. *Попович М.В.* «Свобода від» і «свобода для» // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.3–8.
11. *Сен А.* Развитие как свобода. – М., 2004. – 432 с.
12. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К., 2002. – 128 с.
13. *Хеффе О.* Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994. – 328 с.

Усов Д.В. Сучасна філософія свободи: контрактualістичний вимір.

У статті окреслено сутність розуміння проблеми свободи в річизній ідеї суспільної угоди. Особливий наголос зроблено на спробі осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. Автор ставить за мету проаналізувати можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей. Доведено, що саме

поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національного звільнення, та екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття актуалізує новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях як вітчизняних (С.Бистрицький, Г.Ковадло, В.Лях, М.Попович), так і зарубіжних (І.Берлін, А.Велмер, Ю.Габермас, О.Гьофе, Ч.Тейлор) дослідників. У статті проаналізовано необхідність переходу від осмислення та забезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння її нових соціокультурних складових. Автор доходить висновку, що свобода є засадничою умовою справедливого гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

Ключові слова: свобода, довіра, солідарність, соціальна справедливість, гідність, суспільна угода.

Usov D. Modern philosophy of freedom: contractualistic measurement.

The article defines the essence of understanding the problem of freedom in the stream of ideas of a social agreement. Particular emphasis was made on trying to understand the conditions and principles for the free pursuit of true consent, which is not destroyed by external and internal compulsion, but is constituted by the force of a better argument. The author puts the aim to analyze the possibilities of such an embodiment of the principle of freedom, which would contribute to responsible respect for the dignity of each, and a fair solution of conflicts would take place taking into account the needs of not only close, but also distant people. It is proved that exactly the gradual expansion of the domestic socio-cultural space of freedom as an individual and national release, and existential and theoretical awareness of it as an essential awareness of the responsibility of human existence, actualizes the newest philosophical discourses of freedom embodied in works of native ones (Ye.Bystrytsky, G.Kovadlo, V.Lyakh, M.Popovich), as well as foreign researchers (I.Berlin, A.Wellmer, J.Habermas, O.Hoeffe, Ch.Taylor). The article analyzes the need for the transition from comprehension and ensuring the formal principles and dimensions of freedom to understand its new socio-cultural components. The author concludes that freedom is the fundamental condition of a just decent life, rooted in the absence of humiliation and misery, in honesty with other people and with yourself.

Key words: freedom, trust, solidarity, social justice, dignity, social contract.