

Антон Фойгт

СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ЛІБЕРАЛІЗМ: ОСНОВНІ НАПРЯМИ ТРАНСФОРМАЦІЇ

У статті розкривається механізм трансформації ліберальної ідеї на її шляху від початку двадцятого до початку двадцять першого сторіччя. Особливу увагу приділено розгляду суті сучасних дискусій, що точаться навколо засад філософського лібералізму, проаналізовано його перспективи.

Ключові слова: лібералізм, культурна структура, перехресний консенсус, нейтралізм, перфекціонізм, індивідуалізм, комунітаризм.

В статье раскрывается механизм трансформации либеральной идеи на ее пути от начала двадцатого до начала двадцать первого столетия. Особое внимание уделено рассмотрению сути современных дискуссий, которые ведутся вокруг основ философского либерализма, проанализированы его перспективы.

Ключевые слова: либерализм, культурная структура, перекрестный консенсус, нейтрализм, перфекционизм, индивидуализм, коммунитаризм.

The article is revealing the essential matters of liberal idea's transformation on its way from the beginning of 20th till the beginning of 21st century. Thorough attention is paid to consideration of the main points of modern discussions taking place around the essentials of philosophic liberalism, its future perspectives are analyzed.

Key words: liberalism, cultural structure, overlapping consensus, neutralism, perfectionism, individualism, communitarianism.

Ні для кого з членів сучасного суспільства – суспільства в його загальнолюдському розумінні, без градацій “прогресивне/традиціоналістське”, “західне/східне” або “вільне/невільне” – зараз не є секретом той факт, що будь-хто з його членів знаходиться в ситуації належності до суспільної орбіти, центром якої

є умовний метафоричний “Захід”. Це стосується як тих, хто безпосередньо належить до того самого “Заходу” – суто географічно або цивілізаційно (наприклад, як австралійці: власне, сам топонім “Австралія” перекладається як “південна”), так і тих, для кого “Захід” більшою чи меншою мірою є центром тяжіння, і навіть для тих, хто – пасивно чи активно – перебуває з “Заходом” в стані конфронтації аж до ступеня озброєного протистояння. Корпус цінностей і моральних настанов, який розповсюджується шляхом м’якого чи жорстокого нав’язування з центрів західного цивілізаційного впливу, є, так би мовити, регламентом світового порядку денного. З цим регламентом можна погоджуватись повністю, погоджуватись із застереженнями, не погоджуватись взагалі, але цілковито ігнорувати його неможливо. Суцільна автаркія станом на кінець першого десятиліття двадцять першого сторіччя є швидше оруелівською антиутопією, аніж проектом, що має хоч які-небудь шанси на втілення. З певними поправками можлива політична ізоляція, майже неможлива ізоляція економічна і зовсім нереальним нонсенсом є ізоляція гуманітарна, наукова та культурно-цивілізаційна.

А що являє собою західне суспільство, як воно функціонує політично та економічно, як відтворюється і на що має сподіватися в майбутньому? Це питання, як стає зрозумілим із зазначеного нами вище, зараз стосується не тільки безпосередньо тих, хто живе на Заході (окремим тому прикладом є хроніка розгортання світової фінансово-економічної кризи). Ми будемо відштовхуватись від припущення, що Захід є побудованим на принципах політичної та економічної свободи, які своєю чергою вкорінені в етичну трансформацію західного суспільства від суворо субординованого до такого, що будується на засадах рівноправної координації. Цю систему ми умовно назвемо ліберальною (чому саме умовно, ми намагатимемось пояснити нижче). Чим є сучасний лібералізм, на яких філософських засадах він ґрунтується, які всередині нього відбуваються дискусії та куди він прямує – цим питанням і присвячена стаття.

Питання про майбутнє лібералізму: причини появи та можливі відповіді.

Бенжамен Констан, здійснюючи порівняльно-історичний аналіз у своїй праці “Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей” (1819), ґрунтовно і чітко наголошує на

тому, що саме поняття свободи, сама її матерія, протягом історичного процесу суттєво трансформувалася: “Небезпека для античної свободи полягала в тому, що люди, зацікавлені виключно тим, щоб забезпечити собі частку суспільної влади, надто легко поступалися особистими правами й благами. Небезпека для сучасної свободи полягає в тому, що, перейняті благами особистої незалежності і досягненням наших власних інтересів, ми можемо надто легко відмовитися від нашого права на частку політичної влади” [4, 422]. Цей фрагмент дає нам розуміння того, що сучасний етап розвитку ліберальної ідеї – не перший і не єдиний з її історії, який характеризується звертанням до переосмислення основних засновків. Через особливе соціальне значення розробок вчених-лібералів – філософів, політологів, економістів, – які, на відміну від багатьох інших, дуже швидко втілювалися в реальне життя, ліберальна полеміка двадцятого і початку двадцять першого сторіччя не є новиною. Проте зараз мова йде не про з’ясування певних термінологічних нюансів, а про коректність вживання назви “лібералізм” як такої. Відомий радянсько-російський філософ Олександр Зінов’єв для сучасного соціального становища західних країн пропонував назву “західнізм” (російською “западнізм”). Аласдер Макінтайр в роботі “Чия справедливість? Яка раціональність?” вказує на наявність “консервативних лібералів”, “ліберальних лібералів” та “радикальних лібералів”. Майкл Фріден кваліфікує сучасний лібералізм як “родину лібералізмів”. Причин розгалуження лібералізму на сукупність теорій, між якими подекуди з’явилося багато доволі принципових розбіжностей, ми бачимо декілька. По-перше, це справді панівне становище ліберальних принципів. І не тільки в тих країнах, де ці принципи було вперше сформульовано. Глобальна привабливість лібералізму позбавляє його універсальності – пристосування загальної ліберальної теорії до конкретики кожного окремого регіону, країни або спільноти невідворотно вносить до неї певні виправлення і уточнення. По-друге, глобалізація диктує свої умови, тому лібералізму зараз потрібно переналагоджувати свої концепти, переорієнтовуючи їх з системи опису і функціонування спільноти “білих” християн на систему пошуку мирного і взаємовигідного співіснування мультикультурних спільнот. Зрештою, третім і найважливішим чинником дегомогенізації лібералізму є вибух під назвою “кінець історії”. З одного боку, Фукуяма постулював тріумфатор-

ство і перемогу ліберальних засад, з іншого – критики почали доводити логічне завершення лібералізації світової спільноти та досягнення лібералізмом свого історичного підсумку. Дискусія поживавішала, а історичні події останніх двох десятиріч самі довели, що ліберали через втрату пильності, викликану нібито власним тріумфом, часто (а в екс-СРСР – повсюди, особливо в Російській Федерації) стикаються з проявами жорсткої антиліберальної реакції. Основні для філософського лібералізму питання свободи, рівності, консенсусу, взаємодії індивіда і суспільства потребують переосмислення, а сам лібералізм на наших очах входить в якісно нову фазу власного розвитку.

До початку двадцятого сторіччя традиційна періодизація лібералізму має такий вигляд: 1) акумулювання прогресивних релігійних, філософських та політичних доктрин у часи Відродження та Реформації, створення теоретичного та політичного ґрунту для переходу Європи на якісно нову суспільну ланку (назвемо цю стадію “протоліберальною”); 2) виникнення ліберальної теорії як більш-менш сталої системи в межах новочасного світогляду (назвемо цей етап “початковим”); 3) стадія класичного лібералізму (або просто “класична”): формулювання принципів “laissez-faire” [1] та індивідуальної економічної свободи, опис та дослідження ринкового алгоритму функціонування господарства; 4) стадія “соціального лібералізму” [social liberalism] [7] (стадія, яку ми назвемо “посткласичною”) як реакція на вади реального (перш за все економічного) втілення настанов, вироблених на попередній стадії. Ця остання четверта стадія є лейбмотивом початку двадцятого сторіччя (а в певному трансформованому вигляді має суттєвий вплив і на початку двадцять першого).

Двадцяте сторіччя в розвитку ліберальних ідей відзначається, по-перше, виникненням австрійської економічної школи з її апологетикою класичного лібералізму та захистом концепції “laissez-faire”, по-друге, формуванням неолібералізму як синтезу свободи і примусу в економіці і політиці, і по-третє, переходом до сучасного стану суперечок і дискусій, стану, один з аспектів якого українським дослідником Віталієм Заблоцьким охарактеризовано як “лімітарно-фаталістський” [9]. Також важливими, якщо не найважливішими, чинниками, що вплинули на історичну подорож лібералізму крізь буремне двадцяте сторіччя, стали дві світові війни, економічна криза 20-30-х років та протистоян-

ня супердержав в 50-80-ті роки. Криза перевиробництва в двадцятих роках минулого сторіччя примусила ліберальні уряди та ліберальних теоретиків економіки суттєво переглянути канони функціонування державного та світового господарства. Друга світова війна взагалі поставила перед лібералами величезну кількість дуже складних питань, а саме: чи є ліберальне суспільство чесним перед самим собою, чи є всередині ліберальної системи механізми протидії глобальній агресії, зрештою, як виглядає ландшафт людської моралі, після пережитого людством у 1939-45-му роках. Ліберальний післявоєнний режим Сполучених Штатів Америки поряд з пропагандою ліберальних цінностей на протигагу радянському тоталітаризму не замислюючись надсилав війська до Кореї, В'єтнаму та Гренади. Усі ці чинники, безумовно, сприяли рефлексії, перманентному вдосконаленню на доктринальному рівні, пошуку протидії загрозам і, зрештою, розпорошенню лібералізму на “лібералізми”.

Згадуваний нами Віталій Заблоцький серед іншого наголошує на трьох напрямках розвитку лібералізму межі двадцятого – двадцять першого сторіч [10]: 1) лімітарно-фіналістський (власне, так званий “кінець лібералізму”, перетворення його відрефлексованих засад на стартовий майданчик для змістовно нової соціальної парадигми); 2) вищезгаданий лімітарно-фаталістський (фукуямів “кінець історії”, концепція беззаперечного панування лібералізму у вигляді свого роду неспростовуваної та безальтернативної соціально-світоглядної матриці, яка за відсутності конкуруючих доктрин втрачає власні традиційні ознаки [8, 27-43]); 3) лімітарно-інфінітивний (майбутнє лібералізму є “tabula rasa”, його потенційне наповнення формується зараз). Ми зосередимо нашу увагу на аналізі останнього напрямку, оскільки, на нашу думку, перший є занадто спірним (принаймні через відсутність словника, за допомогою якого можна було б окреслити сучасний стан справ, відштовхуючись від заперечення існування лібералізму), а другий за умови його сприйняття лише сильніше спонукає до звернення уваги на лімітарно-інфінітивний напрям. Адже панівне становище лібералізму аж ніяк не передбачає припинення його розвитку. Швидше навпаки.

Питання індивідуальності, свободи, рівності та суспільного договору: сучасне прочитання.

Джеремі Уолдрон у своїй статті “Теоретичні засади лібера-

лізму” [6, 64-84] зазначає, з одного боку, певну панлібералізацію – вплив суто ліберальних концептів свободи та рівності на інші два ідеологічні напрями “великої тріади”, тобто на консерватизм та соціалізм. З іншого, Уолдрон чітко формулює основну відмінну рису лібералізму: лише лібералізм здатний, попри всі зрозумілі вади, окреслювати риси “свободи вже тепер”. Під цим кутом функціонування ліберального індивіда вбачається Уолдроном як протиставлення себе тій соціальній реальності, в якій подібний ліберальний індивід існує, – протиставлення через контроль. Через контроль та перманентний захист особистої свободи. Власне, саме таку картину ми бачимо в тому випадку, коли повноцінно (а не імітативно, як подекуди) функціонує парламентська система політичної репрезентації: владні важелі довіряють тим, хто є гідним і здатним реалізовувати привілеї, що виникають у зв’язку з подібним статусом, якнайефективніше в інтересах групи індивідів, які цей статус санкціонують. Такий механізм ілюструє та, за умови безперебійної роботи, підтверджує тезу Уолдрона про те, що ліберали аж ніяк не вважають принципи свободи наперед заданими, без врахування плінного характеру конкретних мотивацій, переконань і практичних цілей усередненого “я”. Зовсім навпаки: вдосконалення і гармонізація кожного окремого “я” є тими рушіями, які здатні зробити можливим для цього “я” досягнення соціального світу у всій його складності, досягнення безпосереднього і незабрудненого забобонами, табу та різного роду містеріями навколо нібито неможливості розуміння суспільства. Ліберальний індивід – первинний суб’єкт та конструктор соціальної реальності. Сама тканина свободи сформована і підтримується сукупністю мінливих “я” як носіїв раціональності, через що, власне, вона в її конкретно-часовому (а не метафізичному) розумінні теж зазнає змін. Це легко побачити на прикладі еволюції змісту основних конституційних прав людини, найяскравішим прикладом якої є прогрес у поширенні права обирати та бути обраним.

Звісна річ, подібний оптимізм щодо якостей і здібностей кінцевого члена суспільства (знов-таки, конкретного, а не абстрактного) не є цілком виправданим. Начальник концтабору або бухгалтер кримінального угруповання діють свідомо, раціонально і в межах індивідуальної свободи. Крім того, завжди знайдуться особи, цілком раціональні у власних розрахунках, які з радістю займуть вакантні посади на кшталт приведених нами

як приклади. За умови, зрозуміло, якщо під впливом раціональної реалізації індивідуальної свободи інших членів суспільства, які керуються не тільки раціональністю в її віддистильовано прагматичних проявах, але й усвідомленням концепції блага, не зникнуть ті організації, які передбачають у своєму штатному розкладі подібні посади.

Канадець Уїлл Кимліка в праці “Цінність культурного членства” наголошує: “Ліберали повинні зайнятися долею культурних структур не тому, що ці структури мають свій власний моральний статус, а тому, що тільки маючи багату і надійну культурну структуру люди здатні усвідомлювати в очевидний спосіб перспективи, відкриті для них, та здатні осмислено їх перевіряти” [3, 388]. Під терміном “культурна структура” Кимліка розуміє не певне культурне утворення, де ознака “культурне” трактується традиційним шляхом, а культурні вектори, коригування яких не загрожує існуванню спільноти як такої. Іншими словами, мова йде про певні культурні межі, в яких спільнота здатна себе ідентифікувати в культурній площині, і руйнування яких призводить до руйнування спільноти. Культурна структура Кимліки – це контекст культурного вибору, а не його історичний результат. У “Цінностях культурного членства” Кимліка закидає Джону Ролзу, головній постаті сучасної політичної філософії, неналежне приділення уваги культурній структурі та засобам її забезпечення при формулюванні концепції засадничого блага. Саме культурна структура є своєрідним соціальним запобіжником при здійсненні вибору в процесі реалізації індивідуальної свободи. Тому її захист, незважаючи на антитезу про обмеження при цьому свободи культурної трансформації і взаємодії культур, є ніяк не антиліберальним. У цьому випадку за аналогією мова йде про забезпечення людини з слабкими легенями від паління за умови, коли ця людина не знає і не може знати про небезпеку для власного здоров'я і життя. Отож, Кимліка доповнює Ролза – Ролзова свобода як засадниче благо має передбачати водночас і культурне членство як благо не менш важливе. Без врахування особливостей культурного членства свобода може мати деструктивний характер.

Отже, з наведених прикладів можна зробити висновок про те, що сучасний лібералізм перейшов до стану критичного співставлення власних засадничих принципів та до віднайдення в цих принципах багатьох суттєвих суперечностей. Це стосується

не тільки описаних нами проблем у сфері реалізації свободи або в питанні раціональності. Поряд з цим існує неабияка напруга у зіставленні свободи і рівності. Рональд Дворкін, інший відомий американський філософ, називає концепцію рівності “нервом лібералізму” [2, 803]. У розумінні сутності ліберальної рівності він пропонує два підходи: 1) ліберальний уряд з делегованими належним чином повноваженнями робить все для того, щоб ресурси і можливості розподілялися серед членів суспільства порівну, а члени суспільства, які апіорі мають між собою суттєві моральні розбіжності і такі ж апіорно різні концепції добра, розпоряджаються рівно розподіленім надбанням на свій розсуд, тобто виходячи все з того ж розмаїття моральних імперативів та розумінь добра; 2) ліберальне врядування, побудоване на засадах рівності, не може оминати заохочення та впровадження добрих способів життя, і ставлення до індивіда як до рівного серед рівних передбачає залучення його до системи координат загального блага. Перший підхід Дворкін тлумачить як властивий суто лібералізму і доводить це, описуючи найвірогідніше практично-соціальне втілення такої соціальної настанови: через різні розуміння добра, а звідси – і через різні розуміння справедливого і рівного розподілу, виникає ринок (як саморегульована економічна система матеріального перерозподілу) та представницька демократія (як механізм політичного моніторингу діяльності держави на благо своїх громадян). Другий підхід Дворкін кваліфікує як притаманний, з одного боку, консерватизму, а з іншого – марксизму та його радикальним відгалуженням. Заохочення та спонукання до життя в добрий спосіб, на нашу думку, справді породжують декілька проблем, несумісних з повагою до індивідуальної свободи. По-перше, як нескладно здогадатися, на подібні заохочення не можна відповісти банальним “ні, дякую”: в такому випадку принцип рівності буде порушено, оскільки дехто буде керуватися концепцією санкціонованого, “офіційного” добра, а дехто – ні. Дисбаланс, що виникне внаслідок цього, викличе другу проблему – проблему моральних імперативів як корпусу правил політичного дискурсу, їх нав’язування та примушення до їх виконання. Основна слабкість такого перфекціоністського підходу при розгляді його як претендента на те, щоб зватися ліберальним, в тому, що за наявності якнайменшої незгоди з боку кого-небудь з його адресатів цей етико-політичний проект має або згорнутися, або

перетворитися на контрліберальний. Ще одним аргументом на користь першого шляху, описаного Дворкіним, є те, що він певною мірою є втіленим у реальність. Звісно, цей аргумент спрацьовує лише в тому випадку, коли індивід за схемою Уолдрона має можливість пересвідчитися в тому, що втілено саме такий варіант і втілено саме так – без жодних підмін та маніпуляцій. Проте – і Дворкін з цим погоджується, – політичний нейтралізм не є відповіддю на радикальну критику, яка вже досить тривалий час з паталогоанатомічним фаталізмом фіксує смерть ліберальної ідеї від самозаперечення.

Іншою точкою напруги всередині філософських засад сучасного лібералізму є недосконалість різного роду консенсусних моделей побудови ліберальних суспільних систем. Кимліка чітко ілюструє слабкість принципу суспільного договору: ані первинного початкового стану, в умовах якого укладався суспільний договір, ані самого факту укладання будь-яких актів подібного глобального характеру просто не існувало. Крім того, навіть у господарській, трудовій чи цивільній сфері неможливо укласти бездоганну угоду (інакше не існувало б спеціалістів з відповідних галузей права), яка б протягом довготривалого терміну регламентувала ті взаємовідносини, з приводу яких її укладено. Годі вже й казати про угоду, яка приймається всіма з приводу усіх можливих суспільних взаємовідносин та приймається назавжди. Ролз у праці “Справедливість як чесність: політична, а не метафізична” (стаття, що з’явилася як відповідь на критику його основної роботи “Теорія справедливості”) зазначає, що “... жодна загальна моральна концепція [щодо практично-політичних питань] не здатна стати публічно визнаною основою справедливості в сучасній демократичній державі” [5, 780]. Критикуючи утилітаризм (до речі, разом з Дворкіним) та будучи свідомим того, що справедливість моральна відрізняється від справедливості політичної, Ролз конкретизує один із найбільш суперечливих моментів з “Теорії справедливості”: розуміння суспільної справедливості має бути суто політичним, а не таким, що стосується сфери моралі. Продовжуючи роздуми Дворкіна про політичний нейтралізм, Ролз свідомий того, що питання справедливості через її різні трактування окремими індивідами та їх культурними сукупностями не є розв’язаним до кінця ані в етиці, ані в філософії моралі. Через це Ролз наполягає на тому, що розширення морально-етичної дискусії навко-

ло питання справедливості на сферу політичної регламентації суспільства не є доречним. Ролзова справедливість як чесність [fairness] має коннотації колективного усвідомлення конструктивної спільної політичної перспективи. Справедливість Арістотеля, Платона та Канта, на думку Ролза, не є тією дівою категорією, на яку можна було б спиратися при консенсусній побудові суспільного співбуття.

А яка ж тоді доля чекає на моральні та етичні категорії, з'ясування значення і значущості котрих жодна форма соціального консенсусу все ж таки певною мірою не може уникнути? Ролз вважає, що ці питання – безперечно, найбільш складні – вирішити раз і назавжди неможливо. Тому потрібно шукати точки перетину та спільні місця у філософських, релігійних, культурних доктринах, представники та адепти яких співіснують разом. Цей принцип Ролз називає перехресним консенсусом. Справді, якщо проаналізувати, то виявиться, що найзапекліші вороги – учасники будь-якого відкритого соціального конфлікту – все одно мають схожі переконання у найбільш принципових питаннях. Більшовики виступали проти монархії так само, як і представники білого руху. Американський Південь під час громадянської війни в США відстоював свої права на основі Декларації незалежності та Конституції тієї країни, зі складу якої прагнули вийти шляхом сецесії. Багато сучасних американців ставляться до президента Буша та до адміністрації республіканців відверто негативно – не в останню чергу через ганебну зовнішню політику, – і ця позиція теоретично може допомогти їм нехай не виправдати, але бодай зрозуміти мотиви дій іракських ісламістів. Перехресний консенсус насправді є практикою запобігання загостренню конфліктів та ідеалізованим, проте потенційно ефективним способом вирішення проблем мультикультурного співіснування. І нехай численні критики Ролза акцентують увагу на утопічності концепції перехресного консенсусу, альтернативою йому, на їх превеликий жаль (адже здається, що найбільшої критики Ролз зазнав від колег по ліберальному цеху), будуть різного роду антиліберальні практики: розповсюдження примусу з правової сфери на моральну, лобіювання того чи іншого корпусу моральних імперативів на протигагу та із шкодою для інших, нехтування правами меншин тощо.

Розгалуження філософського лібералізму на сучасному етапі та перспективи його майбутнього.

Ще одним каменем спотикання модерного лібералізму, який найбільш яскраво засвідчує необхідність вести мову про лібералізм в множині, є дискусія між індивідуалістами та комунітаристами. Річард Рорті, представник дещо іншої філософської традиції, запропонував поділ цих двох таборів на кантіанців та гегельянців, або постмодерністських буржуазних лібералів. Ця суперечка є реакцією на виклики часу, адже суть її полягає в тому, що комунітаристи закидають індивідуалістам хибність розгляду членів суспільства як атомізованих індивідів, через що суспільство постає як дискретна структура, а індивід набуває небезпечних дезінтегруючих рис ідентифікації себе через протиставлення спільноті.

Справді, такі негативні тенденції сучасного життя західних країн, як старіння населення, велика кількість розлучень та зниження народжуваності не можуть не викликати намагання захистити людину як істоту, перш за все, соціальну через наголос на переоцінці привілеїв соціальної детермінації. Ми знову акцентуємо увагу: на нашу думку, такий стан речей викликаний негараздами всередині сучасного суспільства. Для Мілля півтора сторіччя тому було очевидним те, що свобода приватної індивідуальності є абсолютною, а суспільна відповідальність обмежується незаподіянням шкоди свободі інших. Змінилися епохи, і таке становище є вже тією тезою, яку більше схильні критикувати, аніж сприймати беззастережно. Комунітаристи, серед яких такі імена, як Майкл Сендел, Чарльз Тейлор, Аласдер Макінтайр та інші, заперечують атомізуючу настанову в антропології індивіда, вони говорять про те, що кожна людина вмонтована в соціальну реальність і є невідокремлюваною від таких її інституціалізованих проявів, як сім'я або культурна спільнота. Людина, на переконання комунітаристів, не мислиться поза соціальною взаємодією з іншими членами суспільства. Рорті зазначає, що кантіанці або індивідуалісти (все ті ж Ролз, Дворкін, Кімліка), описуючи риси, притаманні індивідові, апелюють до універсальних моральних сутностей (через це він і називає їх кантіанцями) та ведуть мову про "людину взагалі" – про абстракцію, оперувати якою на практиці неможливо. У сучасному лібералізмі, за влучним зауваження Філіпа Зелцніка, превалує занадто невинуватана переконаність у силі подібних абстракцій.

Комунітаристи, недарма названі Рорті гегельянцями, відстоюють позицію Гегля в його критиці Канта, а саме в питанні пріоритетності права над благом. Пов’язане з цим уявлення про людину з необхідністю включає в себе, окрім вже описаної атомізованості, ще свободу в індивідуально обумовленому доборі цінностей та етичних дороговказів власного життя. Індивідуалісти надають іншого значення феномену соціальної взаємодії. На їхню думку, вона є предметом домовленостей між індивідами та не існує без їхньої волі, проте комунітаристи стверджують, що соціальна реальність – самостійна в тому плані, що може існувати за довільного набору індивідів, які беруть у ній участь. Трагування спільноти в термінах її підлеглості волі індивідів, на думку комунітаристів, є хибним. Спільнота виступає своєрідним гарантом об’єктивності цінностей, тому що нейтралізм Дворкіна та інших індивідуалістів невідворотно тягне за собою, окрім систем альтернативного матеріального розподілу та політичної репрезентації, проти яких комунітаристи ніколи не заперечують, ще й більш небезпечний ціннісно-моральний релятивізм. Убезпечення об’єктивного характеру цінностей вбачається комунітаристами тим дієвим засобом, який може зберегти суспільну мораль від індивідуалістичного волонтаризму щодо її основних засад, тим самим зберігаючи її від небезпеки релятивізації і деструкції.

Дискусія між індивідуалістами і комунітаристами триває, і вже зараз можна констатувати, що вона надала новий поштовх до переосмислення взаємовідносин людини та суспільства не тільки всередині ліберальної спільноти, але й взагалі в сучасній західній філософській думці. Цінність цього процесу, на нашу думку, є очевидною.

Отже, як ми побачили, сучасний лібералізм потрохи полишає сферу моральної метафізики, переводячи фокус своєї уваги на конкретно-практичні проєкції власних настанов. Спочатку Ролз конкретизує свою теорію справедливості, позбавляючи її (справедливість) рис знайомої всім метафізичної категорії. Потім комунітаристи піддають великій критиці індивідуалістські дослідження, що вкорінені в абстрактній царині та тим самим в очах своїх опонентів слугують підтвердженням славетного кантівського “те, що добре в теорії, погано на практиці”. Все це можна кваліфікувати як кризу лібералізму, проте з кожної кризи протягом власної історії ліберальна ідея виходила з честю, і кожна

криза через роки виглядає як якісний трансформаційний стрибок. Критика класичного (економічного) лібералізму призвела до появи лібералізму соціального (а в історичному контексті – до “Нового курсу” Рузвельта). Намагання зловживати принципами економічної рівності, нехай і в межах соціал-ліберальної концепції, викликали масштабну та ґрунтовну критику з боку провідних представників австрійської школи. Війни та післявоєнне напруження взагалі викликали, образно кажучи, “перезавантаження” лібералізму через суттєвий перегляд місця етики в політичному дискурсі. А ось після здавалося б тріумфу, пов’язаного з подіями 1989-91 років у Східній Європі та СРСР, настав час докорінної ревізії ліберальної теорії, яка триває понині. Головне, про що зараз можна казати, – це відхід від згаданих нами на початку фіналістських і фаталістських тенденцій. Нехай ще подекуди можна почути відлуння “Кінця історії”, але слід, мабуть, констатувати: та криза лібералізму, сучасниками якої ми є, поки що виглядає найбільш продуктивною. І нехай сама лексема “лібералізм” зараз розуміється по-іншому і вже є швидше означенням певного типу функціонування та відтворення життєвих форм, який колись мав теоретичні початки у працях Руссо, Локка, Канта, Сміта, Мілля та Гобсауза, але тепер пішов вже далеко від них, відкинувши все застаріле та недієве. Можливо, з певних точок зору це може вважатися не дуже оптимістичною тенденцією.

Описане британцем Кеннетом Майноугом ліберальне месіанство, що стає дедалі помітнішим, підточує саму теорію зсередини, загрожуючи диктатурою уніфікаторства на противагу, власне, самій собі, а на практиці втілюючись у невеселі анекдоти про експрес-доставку свободи і демократії в країни Близького Сходу. Справді, західний лібералізм зараз з теоретичної точки зору є умовним та таким, що потребує уточнення власної назви. Так, реальністю є певна плеяда соціально-філософських, політичних, політекономічних та морально-етичних теорій, відгалужених від лібералізму в традиційному розумінні (полеміка між індивідуалістами та комунітаристами є яскравим доказом цього). Можливо, аналізуючи докорінні трансформації останніх ста п’ятдесяти років, слід розпочинати розмову про постлібералізм – в умовах загальнокультурного постмодерну це, з нашого погляду було б більш ніж доречним. Але впевнено, на нашу думку, можна стверджувати одне: свій ресурс емансипа-

тивна ліберальна ідея аж ніяк не вичерпала. Крім того, вона за період історичних пертурбацій набула майже вірусного характеру. Людська спільнота найближчим часом не буде згортати дискурс свободи та рівності або свідомо, за власної раціональної волі відмовлятися від ліберальних економічних та політичних надбань – такий поворот подій можна сміливо вважати цілковито нереальним. Швидше навпаки – ліберальні принципи будуть вдосконалюватися і впроваджуватися більш інтенсивно. Тому перспективи лібералізму на нинішньому етапі – як би його не назвали в майбутньому – нам вбачаються виключно оптимістичними.

Література:

1. laissez-faire (фр. “дозвольте діяти”) – так званий “принцип невтручання”: мінімізація впливу держави на економічні процеси, самоврегулювання економічних систем. Об’єкт тривалої небезпідставної критики.

2. Дворкін Р. Ліберальна концепція рівності // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

3. Кимліка В. Цінність культурного членства // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

4. Констан Б. “Про свободу древніх у її порівнянні із свободою сучасних людей” // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

5. Роулз Д. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

6. Див.: Уолдрон Д. Теоретичні засади лібералізму // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002.

7. Британський соціолог Ніколас С. Роуз разом з співавторами називає цю стадію “соціальним врядуванням” [social government]. Див.: Barry A., Osborne T., Rose N.S. Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government. – London: UCL Press, 1996.

8. Проте даний напрям саме як кінець історії без лапок на разі не є актуальним не в останню чергу через певне зречення основного його представника – Френсіса Фукуями (див.: Fukuyama F. The End of History, Five Years Later // History and Theory, vol. 34, n. 2, 1995. – http://www.cromohs.unifi.it/1_96/fukuyama.html#eng).

9. Заблоцький В.П. Сучасний лібералізм: соціально-філософський аналіз. Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2002. – http://www.dissua.com/gum_n1/ist1-44--pk-8976--l-ua--st-49--s-2--p-2.html.

10. Там само.