

МАРКСИЗМ ТА НЕОМАРКСИЗМ: АЛЬТЕРНАТИВНИЙ ЗМІСТ СВОБОДИ

Аналізуються науково-філософські підходи до дослідження політичних свобод, функціонування яких відіграє важливу роль у формуванні політичних систем як розвинутих, так і перехідних демократій. Визначено історичний і природничо-науковий аспекти тенези політичної свободи, як категорії буття людини ліберального смислу, так і тих, що стосується теорії марксизму концепцій.

Ключові слова: політична свобода, лібералізм, політичні цінності, неомарксизм, марксизм, духовні свободи, право.

Постановка проблеми. Демократична політична система та політична свобода — найбільш розповсюджені терміни політології та повсякденного політичного дискурсу. Актуальність теми зумовлена тим, що проблема свободи як чинника функціонування демократичної політичної системи є недостатньо дослідженою. Часто свобода зводиться до однієї з ознак демократії. Таке розуміння свободи звужує її сутність, призводить до хибного трактування демократії та викривленої політичної практики.

Досліджуючи феномен свободи, цікавим, на наш погляд, був би аналіз його бачення у концепції К. Маркса. Як зазначає М. Мамардашвілі, К. Маркс здійснив найбільш суттєву та глибинну революцію, а саме революцію у дослідженні свідомості, створивши умови, коли «новий предметний континент відкритий для подальшої роботи, та мислити по-старому вже не можливо» [3]. Ми, можна з абсолютною впевненістю сказати, завдячуємо К. Марксу виникненням феноменології, соціальної психології, теорії ідеології, соціальної теорії знання та ін. Себто, той вклад, який він зробив у розвиток онтології, гносеології, є чи не найвирішальнішим в сучасній історії людства. Тому обійти теорію марксизму та сучасні його форми, які, власне, і стали тим могутнім чинником трансформації ліберальної ідеології, було б нелогічно.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження свободи як чинника функціонування демократичної політичної системи започатковали класики лібералізму Дж. Локк, Б. Констан, Т. Пейн, Є. Бентам, Дж. Адамс, Т. Джефферсон. У контексті вказаної проблематики особливу увагу привертає напрямок сучасного лібералізму І. Берлін, Ю. Габермас, Ф. Гаек, Дж. Ролз та інші. Проблеми свободи присвячені роботи М. Булатова, В. Горбатенка, В. Денисенка, А. Карся, А. Колодій, Ф. Кирилюка, В. Ляха, В. Табачковського, В. Цвиха, В. Шаповала.

Однак незважаючи на певну кількість досліджень у даному напрямку залишаються недостатньо висвітленими науково-філософські підходи до висвітлення генези політичних свобод через теорії лібералізму та марксизму, і саме це зумовило *мету даної статті* — аналіз концепції марксизму та неомарксизму як альтернативного змісту свободи.

Основні результати дослідження. Відкривши світу соціальну сутність людини, К. Маркс фактично обґрунтував ще ту, відому тезу Арістотеля про те, що «людина — це соціальна істота» [2, с. 393], а отже, якщо так, то мислити інакше як категоріями належності вона не в змозі. Ми не будемо тут зачіпати смислопродукуючу проблематику в роботах К. Маркса, хотілося б тільки наголосити на тому, що якщо людина певним чином розуміє себе та оточуючий світ, вона відповідно до цих конструкцій буде розуміти і свою свободу. Ще у ранніх творах, таких як «Філософсько-економічні рукописи 1844 року», в яких відчутна ще антропологічна проблематика притаманна Л.Фейєрбаха, родова природа людини визнається ключовою категорією аналізу. І далі, саме сутність відомого нам відчуження полягатиме, власне, у її запереченні (тієї родової сутності). У тому швидкому і помилковому рухові до абстрактної ліберальної свободи, яка досягається максимальною не належністю до соціального організму, людина втрачає можливість пізнання свободи. Капіталістичне суспільство із його надіндивідуалізмом призводить до того, що людина не відчуває себе частинкою цілого, а прагне до конфронтації, боротьби інтересів, адже її лібералізм став причиною того, що духовне єднання є принципово несумісним з індивідуальним благом. Коли К. Маркс каже, що спосіб мислення, а отже, і спосіб дій людини, визначається тими відносинами які склалися в соціальній системі, хай навіть ці відносини в нього суто економічні, ми схильні розглядати це як фактор того, що свобода повинна бути пов'язана не з відчуженням, а скоріше із соціальним єднанням. Лише в полі здорової комунікації, соціальної взаємодії у середовищі, об'єднаному спільними цінностями соціальної

справедливості, можливим є існування свободи. І не потрібно в дискурсі свободи, коли справа доходить до критики марксизму, такого як ми маємо у самого К. Маркса, одразу наголошувати на співставленні свободи та рівності, здавалося б, абсолютно несумісних категорій. Рівність є похідною від соціальної справедливості, яка досягається в умовах цілісності соціального організму, тоді як свобода вже імпліцитно міститься у цьому понятті справедливості.

Інше питання матеріалізм, який присутній у К. Маркса. Дивно дізнаватися із роботи Е. Фромма про таке собі традиційне уявлення американського публіциста про спорідненість матеріалізму в марксизмі з грубим утилітаризмом. Якщо говорити про так звані дві сторони соціальної діяльності — матеріальну, що пов'язана із бажанням матеріального добробуту, та духовну, то К. Маркс куди більше дбав про другу, ніж ліберальна концепція, надто коли вона поглинає цінності утилітаризму, що ми бачимо у Дж. Мілля. І хоча цей утилітаризм не такий явний, як утилітаризм Є. Бентама, проте вплив таки помітний. Діалектичний матеріалізм ми тут не розглядатимемо, адже це суто філософська проблематика, яка піднімається в роботах К. Маркса і яка, варто зазначити, є вирішальним фактором виникнення феноменології як способу пояснення формування мисленневих конструктів свідомості.

Отже, вихідним прагненням, що мали наслідком виникнення концепції К. Маркса, було вивільнення людини з пут невідання, яке стосувалося абсолютно всіх її соціальних вимірів, в тому числі і виміру свободи. І коли актуальною є інтерпретація свободи в марксизмі як «похідної від суспільної необхідності», видається дивним, що тут немає глибинного розуміння, адже суспільна необхідність детермінована соціальною сутністю істоти, яка необхідно прагне свободи, тому скоріше суспільна необхідність тут буде похідною від свободи, а не навпаки.

Ліберальні теоретики критикували марксизм з позицій усвідомлення того, що ніяке телеологічне бачення суспільного розвитку не може бути сумісним із свободою просто через те, що вони ніколи не надавали їй місця в своїх дослідженнях. І хоча К. Маркс можливо багато в чому помилявся, проте саме це бачення людини як «істоти соціальної», її сутності, що набувається у результаті соціальних взаємодій, відносин, є фундаментальним. Проте якщо цю фундаментальність враховують при дослідженні ідеології, людської свідомості, економічних основ, її не недостатнім чином інтегрують у дослідження соціального феномена свободи. Зрозуміло, що всім нам страшно при спогаді про тоталітарний режим, який існував у СРСР, всі

ми прагнемо уникнути його повторення в історії людства, проте ці страхи не повинні сприяти нехтуванню таких значних мисленневих доробків, вважаючи, що розуміння свободи, як і більшості інших явищ у межах лібералізму, є досконалим, хоча відомо, що навіть досконалість не має меж. Отже, висновок тут такий: те, що лібералізм виходить з того, що якісного розуміння свободи не може існувати, а отже, фактично об'єктивно не може існувати феномен свободи як такий (оскільки це поняття розкривається через відсутність чи належність окремих прав), потрібно лише максимально розширювати межі, які сприяють реалізації суб'єктивності свободи, натомість коли марксизм нагадає нам, що ми все ж існуємо у подібних соціальних умовах, користуємося подібними мисленневими схемами (хай навіть чим би вони не були детерміновані), повинні тому максимально реалізувати свою природу — дійти до об'єктивного погодженого з приводу поняття свободи та справедливості (певних базових засад існування суспільства). Тому проблема К. Маркса тільки одна — невдале розуміння природи суті соціальних відносин.

Цікавим у цьому питанні є сучасний неомарксизм. Він відмовляється від принципу першості виробничих відносин у межах здорового суспільства, хоча і визнає, що елементи її існують у суспільствах сучасних, точніше, постіндустріальних, проте вони тут скоріше символічні. Якщо в К. Маркса питання формування цінностей залишалося відкритим, адже першочергово потрібно позбутися економічної нерівності, щоб вільно вступати у дискурс про природу духовних основ, то неомарксисти в умовах впливу структуралізму, герменевтики та феноменології розглядають необхідність переходу вже не від однієї економічної формації до іншої, а скоріше від однієї ціннісної системи до іншої, якщо їй не протилежної, то принаймні значно відмінної.

Дискурсивна теорія, соціально-психологічні концепції, дослідження соціальної динаміки, які розроблялися в межах неомарксизму Франкфуртської школи, спричинили значні дискусії в наукових колах, надто коли ми говоримо про цей напрям як чи не єдину реальну альтернативу ліберальному редукціонізму.

Свобода є однозначною основою для побудови соціальних теорій, проте, як ми вже зазначали, не є однозначною з точки зору її смислового наповнення. Якщо концепції Е. Фрома, М. Горкхаймера, Т. Адорно та більшою мірою Г. Маркузе стосуються аналізу тих соціально-психологічних характеристик як усього постіндустріального суспільства, так і окремих його учасників, та сприяють, відповідно, певному баченню свободи з позицій психологічних характеристик

особи, яка опинилася у такому соціальному просторі. Історична ситуація, соціальна динаміка, вплив НТП, інформаційна активність соціальних агентів — все це не може не вплинути на трансформацію бачення людиною себе, свого оточення та свого місця в соціальному середовищі, та відповідно детермінованого цими трьома аспектами поняття «особиста свобода». «Втеча від свободи» Еріха Фромма чи не найкраще описує ті тенденції, які існують в індивідуальному та груповому прагненні свободи чи визначеності (в даному випадку йдеться про визначеність волею абстрактного авторитетного суб'єкта, який володіє правом «легітимного символічного насильства»). Дослідник акцентує увагу на понятті «свобода», виводячи його із суб'єктивного бажання щастя, яке в залежності від аксіологічної характеристики соціуму може перебувати зі свободою у відносинах взаємовиключення. Так стається у посттоталітарних суспільствах, які все ще залишаються у путах тієї ідеології в нездатності трансформувати свою систему мислення.

Найбільш важливою в межах нашого дослідження є дискурсивна теорія, яка була реалізована у працях К.-О. Апеля, Ю. Габермаса та ін. Якщо в першому розділі ми наголошували на процедурному баченні втілення справедливості та поєднання її зі свободою, яка була запропонована Роулзом, то тут, скажімо, Габермас пропонує своє бачення процедурної (і не тільки) справедливості, що досягається головне за допомогою соціального дискурсу та комунікації.

Виходячи з того, що «політичний лібералізм світоглядно нейтральний, оскільки представляє собою розумну конструкцію і сам при цьому не претендує на істинність» [4, с. 141], Ю. Габермас намагається дещо відійти від пропонуваного цим самим лібералізмом схем, залишаючись тим не менше в межах його дискурсу. Розглядаючи концепцію Дж. Роулза, дослідник зазначає, що намагаючись поєднати два принципи (свобод і розподілу), Дж. Роулз, віддаючи перевагу основним правам (свободам), зазнає труднощів за умови їхньої сумісності із парадигмою розподілу. «Правами можна користуватися лише здійснюючи їх. Їх не можна уподібнити тим благам, які підлягають розподіленню, не відмовившись від їхнього деонтологічного смислу. Рівномірний розподіл прав виникає тільки з того, що їхні носії взаємно визнають один одного вільними та рівними. Зрозуміло, існують права на справедливу долю благ або можливостей, проте самі права регулюють відносини між акторами і, на відміну від речей, не можуть «належати» їм» [4, с. 128]. Тобто йдеться про вимушену необхідність розгляду основних свобод як основних прав з попередньою їхньою інтерпретацією в якості основних благ. «Проте

тим самим, — каже Ю. Габермас, — він уподібнює деонтологічний смисл обов'язкових для нас норм телеологічному смислу цінностей, яким ми віддаємо перевагу» [4, с. 128].

Тобто мова йде власне про той телеологічний смисл, який так прагне обійти Дж. Роулз, рівно як і будь-який інший апологет ліберальної доктрини. Проте проблема полягає у тому, що, власне, норми ми використовуємо як необхідність, рівно важливу для всіх, та ту, яка потребує дотримання, без будь-якого ціннісного наповнення. Тоді як цінності стосуються в основному того, «яка поведінка буде нам рекомендована». «Визнання норми зобов'язує своїх адресатів без яких-небудь виключень і в рівній мірі, тоді як цінності виражають перевагу тих або інших благ, до яких варто прагнути в умовах певних колективів» [4, с. 128]. Тут цікаво те, що критикуючи Дж. Роулза, Ю. Габермас виходить у площину аналізу рівності можливостей реалізації основних прав, які Дж. Роулз так майстерно замінює на блага, аргументуючи це необхідністю, власне концепцією самої «справедливості як чесності». Ю. Габермас зазначає: «Тільки між правовою здатністю, з одного боку, та наявними шансами на використання прав — з іншого, може виникнути сумнівний з точки зору перепад, тоді як між фактичним володінням благами та фактичним використанням благ такого перепаду немає» [4, с. 131].

Інший момент, що приводить Ю. Габермаса до критики роулзівської теорії з позиції дискурсивного бачення розв'язання соціально значущих питань, це поняття «завіси невідання» та «концепції публічного застосування розуму». Таким чином, виходячи із позиції соціальної належності індивіда, дослідник акцентує на необхідності поінформованості сторін про умови, в яких реалізовуватиметься їхній проект, із розумінням усієї сітки суб'єктивних інтересів, що матимуть також і телеологічний смисл. Йдеться про необхідність інтерсуб'єктивної процедури аргументування суб'єктивної позиції в умовах «вільного від якогонебудь примусу дискурсу, вільних та рівних учасників, кожний з яких зобов'язаний приймати на себе точку зору усіх інших, і тим самим розподіляти їхнє само- і світорозуміння» [4, с. 133]. В результаті утворюється така собі «Ми» – перспектива, звертаючись до якої, усі зацікавлені особи можуть спільно вирішити, чи хочуть вони зробити основою своєї практики ту чи іншу норму.

Стосовно «концепції публічного застосування розуму» Дж. Роулз ніби пропонує можливість такого обговорення, проте це обговорення наперед визначеного проекту, висока цінність якого наче вже сама собою зрозуміла і нічого іншого, крім прийняття та погодження,

учасники дискурсу привнести не можуть. Це, власне, впливає з того, що дана теорія фактично засновується на теорії раціонального вибору, коли акторами є раціональні агенти.

Далі Ю. Габермас наголошує на факторі когнітивної змістовності суспільної моралі, тим самим відходячи від позицій категоричного імперативу І. Канта. Тобто коли Дж. Роулз, слідуючи І. Канту, говорить про неможливість публічної оцінки наявних норм, які служать як механізм закріплення існуючого політичного та соціального порядку, дискурсивна етика наголошує на принциповій інтерсуб'єктивності когнітивних процесів, пов'язаних із ціннісними аспектами динаміки соціальної системи загалом. «Така «моральна точка зору» знаходить операційне застосування за допомогою різних принципів та процедур — чи це йде мова про категоричний імператив або, як у Дж. Мілля, про ідеальний обмін ролями, про правило аргументування, як у Д. Скенлона, або ж, як у Дж.Роулза, про конструювання вихідного стану, який встановлює належні обмеження для раціонального вибору партій. Ці різноманітні задуми мають одну-єдину мету: сприяти домовленості або взаєморозуміння такого роду, щоб його результати задовольняли нашій інтуїції рівної поваги та солідарної відповідальності за кожного» [4, с. 166].

Для розуміння феномена свободи дискурсивна теорія має неабияке значення, адже вступаючи у суперечку з процедурною концепцією Дж. Роулза, ліберальним формалізмом, які в результаті своєї нібито нейтральності упускають певні аспекти, які можуть детерминувати наявність того-таки телеологічного смислу, змушує нас враховувати певну динаміку соціальних процесів, етичну їхню складову, навіть коли мова йде про суто процедурний зміст теорії. Коли йдеться про інтерсуб'єктивність розуміння свободи, ми наголошуємо на тому, що яким би нерізноманітним було якісне його бачення, об'єктивно існує певне погоджене соціальне розуміння цього поняття, яке розділяє кожен соціальний агент як учасник соціального дискурсу. Проте тут вже це погоджене розуміння не стосується лише необхідності відсутності перешкод чи то наявності окремих свобод, а воно вже зачіпає певні більш глибинні розуміння власне суті самої свободи людини, цінність якої визнається усіма як один з базових моментів функціонування соціального організму. Тому ліберальна концепція не може собі дозволити якісне розуміння свободи, оскільки той процедурний зміст, яким вона оперує, без особливих перешкод може спричинити умови тоталітарного «за-мене-визначення». Проте коли ми говоримо про дискурсивну практику та необхідність соціального консенсусу, ми тим самим віддаляємо себе від загрози

тоталітаризму, переносячи тягар відповідальності за впровадження погоджених цінностей на самих учасників дискурсу.

Тут ще важливою є така річ, яку зазначає К. -О. Апель, — необхідність трансформації категоричного імперативу І. Канта в умовах дискурсивних практик, коли такий дискурс визнаватиметься вихідною умовою нормативних конструкцій. Відповідно до цього принципу К. -О. Апель формує таку максиму дії: «Чини тільки згідно з максимою, виходячи з якої ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або — замість цього — на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати й побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані з всезагального дотримання даної максими, можуть бути без примусу прийняті усіма» [1, с. 231].

Висновок. Варто зазначити, що для можливості правильного аналізу втілення свободи як категорії буття людини у сучасних суспільствах, необхідною умовою є врахування як його ліберального смислу, так і тієї альтернативи, яка склалася у межах концепцій, що стосуються теорії марксизму, які підходять до розуміння цього складного феномена з дещо відмінних позицій.

Література

1. Апель К. О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // [Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія] / К. О. Апель. — К. : Лібра, 1999. — 520 с.
2. Аристотель. Соч. : В 4 т. / Аристотель. — М. : Мысль, 1983. — Т. 4. — 830 с.
3. Мамардашвили М. Анализ сознания в работах Маркса / М. Мамардашвили // Вопросы философии. — 1968. — № 6. — 14—25 с.
4. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. — Санкт-Петербург : Наука, 2001. — 415 с.

Анализируются научно-философские подходы к исследованию политических свобод, функционирование которых играет важную роль в формировании политических систем как развитых, так и переходных демократий. Определены исторический и естественно-научный аспекты генезиса политической свободы, как категории бытия человека либерального смысла, так и касающихся теории марксизма концепций.

Ключевые слова: *политическая свобода, либерализм, политические ценности, неомарксизм, марксизм, духовные свободы, право.*

Analyzes of scientific and philosophical approaches to the study of political freedom, operation of which plays an important role in shaping the political systems of both developed and transitional democracies. Defined historical and natural

science aspects of the genesis of political freedom, as a category of human being liberal sense, and tangential to the theory of Marxist concepts.

Key words: *political freedom, liberalism, political values, neomarksyzm, Marxism, religious freedom, right.*

Климончук Василь Йосифович — доцент кафедри політології Інституту історії та політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат політичних наук.

Рецензент: проф. Мізіна Л. Б.