



Ларс Фр. Г. Свендсен

# Філософія свободи

Ларс Фр. Г. Свендсен

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ



Denne oversettelsen er utgitt med støtte fra NORLA,  
Norwegian Literature Abroad

Переклад видано за підтримки фонду NORLA  
(Норвеська література за кордоном)

LARS FR. H. SVENDSEN

# Frihetens filosofi

Universitetsforlaget

ЛАРС ФР. Г. СВЕНДСЕН

# Філософія свободи

Переклад з норвезької  
*Софії Волковецької*

Львів  
Видавництво Анетти Антоненко  
Київ  
Ніка-Центр  
2016

УДК 123

ББК 87.2

С24

## Переклад з норвезької Софії Волковецької

Науковий консультант Олександр Юдін, канд. філол. наук

Переклад за виданням:

Lars Fr. H. Svendsen *Frihetens filosofi* (ISBN 978-82-15-02134-8)

В оформленні обкладинки використано картину  
К. Д. Фридриха «Мандрівник над морем туману» (1817–1818)

### Свендсен Л. Фр. Г.

С24 Філософія свободи / Ларс Фр. Г. Свендсен ; пер. з норвезьк. – Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; К. : Ніка-Центр, 2016. – 336 с.

ISBN 978-617-7192-42-7 (Видавництво Анетти Антоненко)

ISBN 978-966-521-673-5 (Ніка-Центр)

Свобода – один з найцікавіших феноменів існування людини. Це багатовимірне філософське явище, що включає онтологічні, метафізичні, політичні й особистісні аспекти. Оригінальність книжки норвезького вченого Ларса Свендсена виявляється у тому, що він спромігся вибудувати цілісну концепцію свободи, а також зробив власний внесок до розуміння та критичного огляду поглядів різних філософів і різноманітних теорій. У коло питань, що їх розглянуто в його книжці, входять такі: чи може існувати свобода у всесвіті, яким керують закони природи? Що потрібно людині, щоб почуватися вільною? Яке суспільство ми маємо розбудувати, щоб його можна було назвати вільним? Які загрози чекають на свободу в сучасному суспільстві? Чи має свобода зазнавати певних обмежень? Та багато інших.

Розрахована на науковців, викладачів, студентів – філософів, політологів, соціологів, а також на широкий загал інтелектуалів, що цікавляться питаннями свободи.

УДК 123

ББК 87.2

ISBN 978-617-7192-42-7

(Видавництво Анетти Антоненко)

ISBN 978-966-521-673-5 (Ніка-Центр)

© Universitetsforlaget 2013

© Переклад. С. Волковецька, 2015

© «Видавництво

Анетти Антоненко», 2016

© «Ніка-Центр», 2016

## ЗМІСТ

Переднє слово ( <i>Кирило Азархін</i> ).....	7
Передмова .....	15
Вступ .....	21

### ОНТОЛОГІЯ СВОБОДИ

1. Діяти добровільно .....	36
2. Свобода та детермінізм .....	46
Детермінізм та індетермінізм .....	50
Екскурс: Мозок і свобода волі .....	58
Інкомпактабілізм і компактабілізм .....	65
Інкомпактабілізм .....	68
Компактабілізм .....	80
Підстави для висновків? .....	88
3. Реактивна й об'єктивна настанови .....	91
4. Автономія.....	103

### ПОЛІТИКА СВОБОДИ

5. Ліберальна демократія.....	122
6. Позитивна та негативна свобода .....	135
Екскурс: Плюралізм цінностей і моральний реалізм .....	154
7. Республіканське поняття свободи.....	163
8. Свобода та рівність.....	177
Справедливий розподіл благ .....	181
Мінімальний стандарт .....	188
Підхід з погляду можливостей .....	194
Екскурс: Утопії .....	203
9. Ліберальні права.....	216
Межі ліберальних прав .....	221
Ліберальні права – які вони?.....	226
10. Патерналізм.....	231
Форми патерналізму.....	232
Лібертаріанський патерналізм .....	235

<i>I все-таки лібертаріанський патерналізм є патерналізмом .....</i>	243
<i>Нейтральність до бажань .....</i>	245
<i>Практичні проблеми .....</i>	253
<i>Заключні зауваження .....</i>	255
11. Захист конфіденційності .....	258
12. Свобода самовираження.....	272
<i>Підстави для свободи самовираження .....</i>	273
<i>Виступ Мілля на захист свободи самовираження .....</i>	276
<i>Критика та логіка правопорушення.....</i>	279
<i>Толерантність .....</i>	281
<i>Свобода самовираження та критика самовираження .....</i>	285
<b>ЕТИКА СВОБОДИ</b>	
13. Здійснення свободи .....	288
Післямова .....	315
Література .....	317
Покажчик імен .....	333

## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Чим є свобода і воля для українця? Навіть противники ідеї української державності погоджуються з тим, що однією з визначальних характеристик українського народу завжди була любов до вільного життя. Але наскільки ми самі знаємо цей об'єкт нашої любові, в обійми якого ми як народ не один раз кидалися? Наскільки чітку межу ми проводимо між свободою і свавіллям? Чи беремо ми на себе всю ту відповідальність, якої вимагає вільна дія, чи ми ховаємося від неї та забуваємо її? Із виходом в друк українського перекладу книги Ларса Свендсена «Філософія свободи» у кожного з нас виникає нагода не просто, ознайомившись через призму авторського погляду з історією філософської проблеми свободи, розкритикувати або прийняти підхід Свендсена, але, мислячи самостійно, докласти цеглину до споруди дискусії і якомога далі пройти шляхом вирішення для самих себе одного з найважливіших світоглядних питань.

Бурямні події української історії, які й сьогодні, коли публікується переклад праці Свендсена, ще не знайшли свого логічного завершення, як революційно-повстанською формою, так і змістом (глибоким усвідомленням необхідності сумлінного підходу до громадянського і політичного життя), підкresлюють актуальність дискусії про свободу. Втім, не лише ці останні події, на жаль, визначають характер розуміння українцями свободи. Говорячи про місце, яке посідають уявлення про неї в ментальності наших співгромадян, не можна списувати з рахунку радянське минуле України. В контексті розгляду поняття свободи сімдесят років існування в складі держави із тоталітарним режимом даються взнаки, особливо у випадку, коли воля і звільнення з пут були центральними темами більшості офіційних декларацій керівництва цієї держави, а сьогодні, через двадцять чотири роки після її розпаду, знайомою абревіатурою назви лякають, немов синонімом концентраційного табору. Усвідомлення багатьма

представниками старшого і середнього покоління громадян сучасної України того, що за часів СРСР їхня свобода перевувала неначе уві сні, не була використана (хоча про неї багато говорилося) і відверто попиралася, на тлі ситуації в Україні починаючи з 2004 року із необхідністю має перерости в термінову потребу отримати відповіді на запитання: «Ким я є, ким був і чи достатньо я ціную сьогодні ті права та свободи, що задекларовані в Конституції?». І головне: «Чи розумію я ці свободи, і наскільки фундаментальні є це моє розуміння? Чи не продам я свою свободу за сочевичну юшку в мить випробовування, чи зможу я взагалі помітити загрозу власній і народній свободі?».

У книжці Свендсена недарма приділено багато уваги політиці. Саме політичний аспект свободи завжди перевбуває на видноті й непрямо вказує на свободу як на феномен свідомості та певну цінність, адже саме влада здатна зобов'язати людину платити податки, призначати її до війська, в повноважена затримувати людей і чинити примус. Урешті-решт, саме вона тримає ключі від в'язниці, місця позбавлення волі, що навіть найменш стурбованого homo sapiens наштовхує на думки про свободу – почуття та поняття про неї.

Свендсен переконаний і вміло запевняє й читача, що немає ніякого сенсу говорити про політичну свободу за державного устрою, що не підтримує та не педалює автономію персони – тобто її спроможності ставити собі цілі, прагнути їхнього досягнення, самостійно приймати рішення та нести за них відповідальність. Демократична держава – це справді унікальне явище, адже ті онтологічні підвалини людської свободи, що в приватних рефлексіях можуть бути усвідомлені будь-ким, лише за демократичного устрою стають загальновизнаною цінністю. При цьому не лише влада має визнавати свободу за громадянами, але кожна людина зобов'язана поважати особисту свободу решти співвітчизників – саме цей принцип лежить в основі законів демократичних держав.

Отже, невід'ємною складовою громадянської свідомості є розуміння свободи як істотної властивості людини й водночас як цінності, визнання якої можновладцями здобувається спочатку кров'ю, а далі – постійними зусиллями громадян. Політична система має стати зв'язком між он-

тологією свободи (фундаментальними смислами, що уможливлюють усвідомлення особою власної незмінної свободи) та етикою свободи – таким застосуванням останньої, яке б свідчило про свободу людини не лише прагнути до цілей, а й обирати цілі. Оскільки будь-яку ціль, яку поставила собі людина, можна подати як детерміновану певною причиною, вивільнитися з нескінченого каузального ланцюга в цьому питанні здається неможливим. Чи можна бути вільним від афектів і нав'язаних бажань уже у свободі, навіть беручи на себе відповідальність? Ларс Свендсен пропонує нам свою відповідь, розуміючи, напевно, що і вона є лише однією з багатьох можливих і ніяких «залізних» доказів тут бути не може. Втім, його доказ від зворотного надихає і дає надію.

Зупинимося на хвилинку і зауважимо, що автор «Філософії свободи» розташовує основні запитання, поєднуючи їх із розділами, строго в послідовності гегелівської тріади (теоретичні, антизеси, синтези – трьох етапів діалектичного розвитку мислення і буття). Навряд чи це було зроблено навмисне, проте такий збіг можна сприймати як пораду уважніше прислушатися до ідей норвезького дослідника. Тезою є ідея про свободу особистості – її автономію і відповідальність. Це основа усілякого подальшого міркування вже тому, що самі думки – це початок свободи і думка суб'єкта про свободу має сама бути вільною. Пізніше, стикаючись із реальністю, суб'єкт бачить, що якщо він і усвідомлює автономію і радий був би, якби всі насолоджувалися таким усвідомленням, то хтось ішо досі залишається на шляху до внутрішньої свободи, прогинаючись під впливом оточення, а деято – ще не усвідомив, що воля інших заслуговує на повагу і є цінністю. Тут ми приходимо до антизези, якою, за Свендсеном, слугує соціально-політичний вимір свободи, в якому вона подана у вигляді множини «свобод» і законів, що скеровані принципом поваги до індивідуальної свободи. Лише цей принцип несе на собі відбиток універсальності, характерної для свідомості, тоді як множина законів, прав, політичних свобод, заборон і дозволів – це все заперечення. По-перше, індивідуальної свободи в її чистоті (адже всі вимушенні підкорюватися певним правилам), по-друге, універсальності її одиничності усвідомлення свободи (оскільки всі згадані інстанції є лише дорожковими до визнання свободи ін-

ших і поваги до неї), а по-третє, власне, живості свободи (бо державі немає діла до індивідуального переживання). Політична система – це вимушене насилия, а тому – анти-теза для досвіду чистої свободи. Але синтеза, якою в концепції Свендсена стає етика, народжується в усвідомленні внутрішньої свободи вже тоді, коли не в'язниця і не примус становлять загрозу людській волі, але коли остання паралізується відчаем, викликаним переживанням марноти всіх людських дій взагалі. Майже ніщо з того, чим людина може перейматися, не може бути достатньо важливим для того, щоб встати поряд із людською здатністю ставитися до чогось серйозно – розписує проблему Свендсен. Навіть над смертю іноді сміється людина. І що більше мислитель пізнає себе, то більше заглибується в онтологію, що більше надії покладає на державний устрій, то більше розгублюється врешті-решт перед питанням про персональну етику свободи. Формула Гегеля про те, що свобода – це усвідомлена необхідність, працює в такому випадку хіба формально. Адже ніхто поза авторитарними концепціями, прийняття яких є лише одним із варіантів застосування свободи, не може сказати достеменно, що саме є необхідним.

Ларс Свендсен ділиться з нами своїм доволі оптимістичним способом вирішення цієї проблеми. Екзистенційний жах перед можливістю не відбутися він долає рішенням, яке, як здається, лежить на поверхні будь-яких філософських рефлексій. Відповідь Свендсена – альтруїзм і посвята свого життя іншім. Оскільки мета матеріального гатунку не задовольняє вимогам серйозності, то, відповідно, залишається деякий духовний спосіб посвяти, що люди його називають любов'ю. Свендсенові не йдеться особливо про тлумачення поняття любові, натомість він здійснює річ важливішу – показує читачеві, наскільки неочевидним насправді є альтруїстичний вибір. Ми просто звикли до вимоги «любові до близьнього», що насувається на нас із традиційних наративів і соціальних конвенцій. Насправді ж автономна свідомість, здійснюючи процедуру винесення всіх авторитетів «за дужки», вимушена розглядати альтруїстичну посвяту і життя для себе як дві абсолютно еквівалентні перспективи. І на користь «альtruїзму» говорить те, що він дає хоч надію на смисл, тоді як «egoїзм» не дає навіть шансу розставити пріоритети.

Цікаво, що хоча Норвегія, батьківщина Ларса Свендсена, і Україна – це держави із зовсім різною історією і різним рівнем політичної культури, той рецепт, який пропонує норвежець для полегшення екзистенційної кризи в контексті питання про свободу, видається корисним як для сучасного жителя Скандинавії, так і для українця або ж будь-якого жителя західного світу. Напевно, плутанина в різних поняттях свободи (персональної та політичної) – а саме цей феномен вбачає Свендсен причиною як багатьох теоретичних непорозумінь, так і екзистенційної збентеженості сучасної людини, – властивий духові сьогодення. Авторові книжки йдеється про важливість правильного потрактування поняття свободи відповідно до контексту. Політична й особиста сфери мають набути різних характеристик властивих їм свобод: говорять про негативну свободу («свобода від») і позитивну свободу («свобода для»). Але залишими читачеві невеличку інтригу: нехай він сам спробує до кінця книжки вирішити для себе цей ребус і аргументувати свій вибір перед тим, як сам автор запропонує своє рішення.

\* \* \*

Поняття свободи, що його автор книжки «Філософія свободи» Ларс Свендсен рішуче намагається прояснити, взагалі-то розглядається більшістю мислителів як поняття межове, тобто таке, до якого відсилають інші визначення, тоді як саме воно якраз не підлягає визначеню через слова, якщо це, звичайно, не будуть такі ж граничні поняття (як-от любов, воля, необхідність тощо). І Свендсен, поза сумнівом, це знає. Він аж ніяк не сподівається знайти для розуміння досліджуваного фундамент міцніший і очевидніший за той, що має виникнути і впевнено або ж спалахами існувати в людській свідомості. Тому, розділяючи своє дослідження на три великі частини, в яких розглядаються онтологічний, політичний і етичний виміри свободи, норвежець створює епістемічну сітку – мереживо потрактувань, що, незважаючи на апеляцію кожного з них до граничних понять, дає змогу читачеві разом із автором виявити правильне співвідношення між свободою та рештою ідей, феноменів і цінностей, прояснити для себе, що є свободою, а що – ні.

Нефілософу було б надзвичайно важко засвоїти хоча б частину того величезного компендіуму теоретичних досліджень, які пропустив через свій розум норвезький філософ. І річ тут не в специфіці філософської мови, хоча саме вона нерідко стає неабиякою перешкодою для читача, а просто в кількості часу, яку необхідно було б виокремити для подібного почину. Робота, яку здійснив Свендсен, а саме викладення власної концепції, яка, аж ніяк не завдаючи шкоди опрацьованим творам, навпаки, подовжує їм життя, адже робить їх набагато доступнішими, – це справжнє філософське мистецтво.

Написання книжки, що викликає інтерес як у фахівця, так і у аматора, а читати її при цьому однаково приємно їм обом, – це одне з небагатьох можливих виправдань для філософії як професії. І саме такою є книжка «Філософія свободи» Ларса Свендсена.

*Кирило Азархін, кандидат філософських наук*

*The really important kind of freedom involves attention, and awareness, and discipline, and effort, and being able truly to care about other people and to sacrifice for them, over and over, in myriad petty little unsexy ways, every day.\**

Девід Фостер Воллес

---

\* Дійсно важлива форма свободи передбачає увагу, усвідомлення і дисципліну, і зусилля, і здатність по-справжньому турбуватися про інших людей і йти на жертви заради них, знову і знову, в незліченні малі, не надто привабливі способи, кожного дня. – Прим. перекл.



## ПЕРЕДМОВА

**С**вобода видається нам чимось найприроднішим – настільки фундаментальною вона є для розуміння людини та для відмежування нас від усіх тварин. По суті, тобі вирішувати: читати чи не читати цю книжку. Ти можеш продовжити читання або відкласти книжку і натомість узятися до якоїсь іншої справи. Ти вільний вибирати. За винятком особливих обставин, ми маємо можливість вибору: робити щось або залишити все, як є, залежно від наших переконань. Однак довкола поняття свободи існують політичні межі. Наприклад, представники органів влади забажають заборонити тобі читати цю книжку, оскільки її зміст можна вважати загрозливим для влади. Або ж мене як автора могли запроторити до в'язниці через висловлення таких думок. Зрештою, питання: чому ти повинен прочитати цю книжку та яку роль відіграє її прочитання, можуть залежати від способу твоого життя.

Ця книжка є виступом на захист свободи у відповідь тим, хто стверджує, що свобода не сумісна з нашими науковими уявленнями про світ, або заангажованим у політиці, які надто охочі пожертвувати свободою заради якоїсь на позірвищої мети. Обидва питання я спробую розглянути у їхніх взаємозв'язках. Свобода – багатовимірне явище у філософії, починаючи від її онтологічних чи метафізичних аспектів і завершуєчи політичними й особистими. Твердження цієї книжки виходять з того, що частина наших труднощів у розумінні свободи виникає через змішування різних понять свободи; наприклад, ми використовуємо політичне поняття свободи для пояснення свободи особистої, або навпаки. Тому важливо було написати широкоохопну книжку, в якій я намагаюся проаналізувати, яким чином поняття свободи на різних рівнях взаємопов'язані та відрізняються одне від одного. Оригінальність цієї книжки виявляється радше у ви-

будовуванні цілісної концепції, аніж у її окремих частинах; водночас я гадаю, що мені вдалося зробити власний внесок до розуміння та критичного огляду поглядів різних філософів і різноманітних теорій.

Минув відносно тривалий період часу від початку писання цієї книжки й до її публікації, тому вона зазнала доволі значних змін. За розмірами книжка скоротилася до приблизно третьої частини того, що я спочатку задумував, бо під час роботи для мене стало очевидним, що велика частина запланованого насправді зайве для розкриття моого задуму. Особливо це стосується першого розділу, який був суттєво скорочений, зокрема, зник великий фрагмент, присвячений природознавчим аспектам. Багато з того, що відбувається у сучасних нейрофізіологічних дослідженнях, має стосунок до проблематики свободи, проте я вирішив обмежити висвітлення цих питань до мінімуму, оскільки вони надто стрімко розвиваються, тож написане мною дуже швидко втратило б актуальність. Крім того, мої аргументи не базуються на особливих відкриттях у сфері нейрофізіології. Натомість політичний вимір свободи посідає у книжці вочевидь чільне місце, оскільки, на мою думку, саме тут сьогодні виникають найнагальніші проблеми, що стосуються свободи.

Очевидно, це не *вичерпне* дослідження свободи. Працю таких масштабів написати неможливо. Насправді кожну розглянуту в книжці тему можна розвинути до повноцінної праці. Філософська література з питань свободи настільки об'ємна, що складно уявити людину, яка змогла б подолати більше однієї дрібної її частки. Багатьом не вистачатиме дискусій з питань свободи, що велися такими мислителями, як, наприклад, Тома Аквінський, Спіноза, Кант, Шеллінг і Сартр. Безперечно, згадані філософи надзвичайно захоплююче обговорювали поняття свободи, але це завелика розкіш – дозволити собі врахувати все, що вважаєш вартим уваги, коли мусиш завершити написання книжки. Я не прагнув дати збірну характеристику теорій свободи, що створені окремими філософами, натомість обрав шлях використання частин теорій різних філософів для створення власної. Я не намагався написати історію свободи у соціальному чи філософському аспектах чи запропонувати систематичний огляд усіх різноманітних поглядів на свободу в сучасній фі-

лософії<sup>1</sup>. Подібний проект книжки налічував би кілька томів, і на 90 відсotків складався би з переповідання того, що сам я вважаю дискусіями без сенсу. У передмові до «Філософії зла» я написав, що мені ніколи не доводилося працювати з темою, яка мала б такі незліченні літературні джерела, як проблематика зла. Після написання книжки про свободу, я змушений визнати, що літературу з питань зла, як виявилося, усе-таки можливо осилити, тоді як, імовірно, про свободу написано набагато більше філософських праць, аніж на будь-яку іншу тему. Бібліографія наприкінці цієї книжки налічує близько 350 позицій, але це лише менша частина текстів, які я опрацював під час роботи над книжкою, і тільки мізерно мала частина зібраної літератури. Я мушу погодитися з твердженням Деніела Деннетта: надто багато філософських праць про свободу волі мають настільки технічний характер, що, на жаль, становлять винятково естетичний інтерес. Звичайно, можна захоплюватись їхньою технічною пишнотою, проте вони не торкаються фактичних проблем, викликаних цією темою<sup>2</sup>. З іншого боку, ми з Деннеттом розходимось у баченні того, якими саме є ці фактичні проблеми. На мій погляд, Деннетт їх занадто редукує й у результаті стикається з недостатністю проблематики, тобто він просто перевизначає

<sup>1</sup> З-поміж книг, присвячених історії свободи, можна порадити такі: David Schmidtz, Jason Brennan: *A Brief History of Liberty*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010; Orlando Patterson: *Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, New York 1991; Ben Wilson: *What Price Liberty?*, Faber and Faber, London 2009; A.C. Grayling: *Towards the Light: The Story of the Struggles for Liberty and Rights*, Bloomsbury, London 2007. У них найбільший наголос робиться на політичній свободі. Антологія, яка складається з філософських текстів усієї історії філософії з акцентом на онтології свободи, – Thomas Pink, Martin Stone (red.): *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, Routledge, London 2003. Добре антології, які пропонують широкий огляд новітніх філософських дискусій з питання свободи, такі: Robert Kane (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2002; Gary Watson (red.): *Free Will*, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003; Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke, David Shier (red.): *Freedom and Determinism*, MIT Press, Cambridge MA/London 2004; Laura Waddell Ekstrom (red.): *Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Freedom*, Westview Press, Boulder CO 2000; Ian Carter, Matthew H. Kramer, Hillel Steiner (red.): *Freedom: A Philosophical Anthology*, Blackwell, Malden MA/Oxford 2007.

<sup>2</sup> Daniel C. Dennett: *Elbow Room: Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press, Cambridge MA 1984, с. 3. Деннеттові погляди на свободу, див. також Daniel C. Dennett: *Freedom Evolves*, Penguin, London 2003.

нагальні проблеми. У той же час Деннетт вважатиме, що я заходжу прямісінько в метафізичну трясовину, від якої він прагнув нас порятувати.

Я намагався охопити джерела, які, на моє переконання, є найбільш релевантними для досягнення поставлених мною цілей; крім того, я використовував виноски для того, щоб далі скерувати читача до іншої літератури. Хтось із авторів міг би віддати перевагу текстам, що відрізняються від обраних мною, і, наприклад, виділити більше обсягу книжки для дискусії про теорію справедливості Джона Ролза, однак я вважаю, що ця теорія не пропонує цікавих поглядів. Натомість підхід Амартиї Сена є значно продуктивнішим шляхом для подальшого руху. Варто зауважити, що навіть «Теорія справедливості» Ролза, яка, безперечно, є найбільш обговорюваною, усталеною та критикованою працею політичної філософії від часу її публікації у 1971 році, заледве вплинула на реальний стан політики – натомість робота Сена такий вплив мала.

Однак ґрунтовне тлумачення всіх подібних виборів теорії вимагатиме надто великого обсягу. Ця книжка могла би бути в багато разів більшою за обсягом, ніж вона є зараз; залишаються численні похідні питання, яким можна було і, ймовірно, потрібно було присвятити розгорнуті дискусії. Втім, моїм наміром було спробувати написати якомога взаємопов'язаний огляд основоположних онтологічних і антропологічних питань, починаючи від політики і завершуючи сферою особистої свободи. Напевно, ця книжка виявилася менш доступною за більшість моїх попередніх праць й, крім того, значно комплекснішою. окремі частини книжки написані у більш «аналітичному» стилі, ніж мої попередні праці, які часто виявлялися «континентальнішими» за формою<sup>3</sup>. Це не слід вважати вираженням філософської «переорієнтації» з мого боку.

Я досвідчений в обох традиціях і ніколи не вважав особливо важливими очевидні контрасти між ними. Я розглядаю обидві традиції як частини філософської скриньки з

---

<sup>3</sup> Про відмінність між «аналітичною філософією» та «континентальною філософією», див. Lars Fr. H. Svendsen: *Hva er filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 2003, роз. 6.

інструментами, з якої я обираю ті інструменти, які найкраще придатні для дослідження задекларованого питання. З переліку розглянутих у книжці тем деякі теми можна віднести до більш «аналітичного» інструментарію, інші є більш «континентальними», але більшість тем поєднує в собі обидві характеристики. На мій погляд, найважливіша лінія поділу в філософії проходить не між «аналітичною філософією» та «континентальною філософією», а радше між філософією, яка ставить собі за мету бути корисною для життя, і філософією, яка не має такого наміру, проте це тема для зовсім іншої розмови.

\*\*\*

Дякую Гуннарові С. Оквогу, Крістін Клемет, Маріусові Доксгейму, Полові Фоссу, Кірстен Рюг Каллеберг, Мортенові Кінандеру, Атле Оттесену Сьовіку й Еріку Турстенсену за коментарі до тексту. Також хочу подякувати Фонду фахової літератури (*Det faglitterære fond*) і Ліберальному дослідницькому інститутові (*Liberalt forskningsinstitutt*) за фінансову підтримку. Не менше хочу подякувати Інституту філософії та студій першого семестру (*Institutt for filosofi og førstesemesterstudier*) при Бергенському університеті, а також аналітичному центрі Civita за наданий мені час для роботи над цією книжкою.



## Вступ

У романі «Вальден Два» (1948) психолог Б.Ф. Скіннер описує одну сільську громаду, жителі якої обробляють землю та спільно виховують дітей. Їхнє життя минає у спокої, вони мають доволі часу, який можна присвятити мистецтву, ремеслам та науці. Засновник громади, Фрейзер – він у романі уособлює погляди Скіннера, – стверджує, що життя у громаді таке гармонійне завдяки можливості її жителів з дитинства бажати та за власною волею обирати те, чим вони воліють займатися. На їхні вчинки, поведінку та почуття так сильно впливала поведінкова терапія, що у них не виникало бажання чи наміру порушити навіть найменшу деталь Фрейзерового бачення громади Вальдена Два. Тож Фрейзер стверджує, що Вальден Два є «найсвобіднішим містом на світі», тому що ніхто не буде ні з примусу, ні під погрозами робити щось супроти власної волі<sup>4</sup>. Навпаки, усі жителі займаються тільки тим, що хочуть робити. У цьому суспільстві не існує в'язниць, нема потреби застосовувати покарання або принуку для того, щоб змусити мешканців робити щось згідно з волею Фрейзера. Коли один філософ на ім'я Касл відвідує Вальден Два, він зауважує, що його мешканці лише на позір є вільними: навіть якщо вони вільні чинити те, що хочуть, вони не мають впливу визначати *те*, чого бажають. Їхні бажання цілком визначаються причинами, над якими вони не владні. Можна стверджувати, що всім їм промили мізки. Фрейзер реагує на цей протест нищівним спокоєм. Він погоджується, що жителі насправді є об'єктами суворого детермінізму, що у них нема «глибшої» свободи волі, якою володіє кожна людина, як стверджує філософ, і водночас він заявляє, що свобода волі, яка передбачає можливість вільного вибору самою людиною того, що вона прагне, є не чим

<sup>4</sup> B.F. Skinner: *Walden Two*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2005 (1948), с. 247.

іншим, як ілюзією. Тож мешканці міста просто здобули щасливе існування, нічого при цьому не втративши.

Якщо б погляди Фрейзера (і Скіннера) були правильними, це мало б істотні наслідки для нашого розуміння людської природи. Наприклад, чи була б якась раціональна підстава вважати жителів Вальдена Два відповідальними за їхні дії та хвалити їх за те, що вони роблять правильно? Даайте уявимо, що неподалік Вальдена Два розташоване інше селище, Вальден Три, засноване Найлзом, братом Фрейзера. Найлз – соціальний антрополог і психолог, його захоплює книга Коліна Тернбулла про етнічну групу іків, представники якої слугують прикладами цілковитої протилежності всього, що є пристойним і добросесним з погляду людини<sup>5</sup>. Найлз прагне дослідити, чи зуміє він створити подібне суспільство, і йому це вдається. Під моральним кутом зору мешканців Вальдена Три складно охарактеризувати інакше, як словмисними виродками. Подібно до жителів Вальдена Два, люди у Вальдені Три роблять винятково лише те, що бажають. Обидві громади рішуче налаштовані прагнути того, що їм хочеться, і діють вони згідно з власними бажаннями. Тоді виникає питання: чи маємо ми якісь підстави хвалити людей у Вальдені Два й засуджувати жителів Вальдена Три за їхні відповідно добрі та злі вчинки? Очевидно, що ні. Принаймні, підстави для цього не більші за ті, що можуть бути, коли ми хвалимо собаку Фідо за його добру поведінку, і засуджуємо собаку Рекса за те, що той озлоблений. Тож було би беззаперечно вважати нераціональним закид до моральності собаки за те, що він такий, який є, і за дії, що з цього випливають, оскільки собака не несе відповідальності за свою природу. Подібне твердження можемо застосувати у випадку жителів у Вальдені Два і Вальдені Три, які є такими, якими є, за задумом Фрейзера та Найлза. Здається, їхні вчинки такою ж мірою наперед визначені й позбавлені моральних наслідків, як і дії Фідо і Рекса.

---

<sup>5</sup> Colin Turnbull: *The Mountain People*, Simon & Schuster, New York 1972. Тут потрібно зазначити, що книжка Тернбулла стала предметом широкої критики і, можна сказати, була практично дискредитована, проте це не суттєве для наведеного у книжці прикладу, який стосується Найлза.

У такому разі, ми втратили будь-які моральні стандарти для оцінювання людської поведінки у тому розумінні, що нам залишається тільки стверджувати: людина чинить у той чи той спосіб через те, що вона є такою, якою є. За такою логікою для встановлення нормативної вимоги до людини (яка полягає у тім, що вона повинна поводитися в той, а не той спосіб) не існує підстав, суттєвіших за ті, що застосовуємо до озлобленого собаки або черепиці, яка падає вниз із покрівлі та влучає по голові перехожого. Чи це насправді так? Чи, можливо, опонент Фрейзера у філософії, Касл, має рацію, коли стверджує, що існує глибший вимір свободи, на який Фрейзер не звернув уваги? Чи існує альтернативне бачення, згідно з яким поведінка людей суттєвим чином визначена, як це описує Фрейзер, однак у той же час людина є відповідальною за власні вчинки? Припустимо, що Фрейзер має рацію у своїх поглядах на людство, і тоді він також підпадає під власне визначення. Отже, чи можемо ми наполягати на тому, що створення Фрейзером Вальдена Два є правильним або хибним учинком з погляду моралі? Чи повинен такий детерміністичний всесвіт бути ніглістичним, чи, можливо, у ньому знайдеться місце й для моральних цінностей? У всесвіті, де ніщо не може бути інакшим, аніж воно є, де Фрейзер може вибрати дію  $X$ , а не  $Y$ , не можна стверджувати, що виконання Фрейзером дії  $X$  морально неприпустиме. Визначити норму неможливо. Під кутом зору моралі добре й погане не може існувати, якщо все є тим, чим є, і нічим інакшим. У детерміністичному світі не існує моральних відмінностей між злочинцем-садистом і його жертвою. Вони обое діють за свою природою, і тут більше нема чого додати. Але світ, у якому відсутні моральні відмінності, непридатний для нашого існування.

Вальден Два – сувро регульоване суспільство з чинним для всіх учасників набором цінностей. Питання полягає у тім, чи можна вважати таке існування життям у вільному суспільстві, якщо не існує жодних альтернатив. У наступних розділах я намагатимуся продемонструвати тісні зв'язки між автономією та плюралізмом, що доводить помилковість Фрейзера та його твердження, що Вальден Два є «найсвобіднішим містом на світі» лише тому, що ніхто не зазнає ні примусу, ні погроз, аби робити щось супроти власної волі.

Фрейзер припускає, що він знайшов оптимальний спосіб життя. Та що буде, коли хтось із мешканців Вальдена Два матиме інший, відмінний погляд? Можливо, Фрейзер скаже, що вони *не можуть* думати по-іншому, бо навіювання ідей настільки тотальнє, що не допускає простору для існування інших поглядів. Одразу ж можемо уявити таку ситуацію: від-відувач міста, Касл, має з собою деякі книжки й без відома Фрейзера залишає їх у бібліотеці Вальдена Два. Ці книжки розповідають про інший уклад життя, і можемо припустити, що мешканці, які їх прочитали, забажали спробувати жити у інший спосіб. Як Фрейзерові слід поводитися з цими людьми? Навряд чи йому вдастся уникнути значних примусових заходів, тож Вальден Два аж ніяк не зможе підтверджувати свій статус «найсвобіднішого міста на світі». Таким бунтівним особам, котрі віддають перевагу інакшому укладові життя, не можна дозволити вільно чинити вliv на інших мешканців Вальдена Два, натомість їх потрібно примусово вислати, запроторити до в'язниці або цілком усунути, тож Фрейзерові доведеться запровадити цензуру, вилучивши з бібліотеки «шкідливі» книжки. Плюралізм цінностей становить найбільшу загрозу існуванню Вальдена Два. Насправді свобода у Вальдені Два оманлива, тому що вона залишає замкненими всі інші двері, крім тих, котрі можна відчиняти зі згоди на позір добросердого диктатора Фрейзера. Вальден Два є Скіннеровим баченням раю на Землі, і в одному екскурсі я спробую продемонструвати, чому подібні уявлення раю призводять до політичних катастроф у реальності.

Дебати між Фрейзером і Каслом слугують ілюстрацією постійної контроверсійності поняття «свобода» – не в тому сенсі, що знайдеться особливо багато її противників, а у тому, що концепції розуміння свободи є надто множинними та суперечливими одна одній. Вірогідно, можемо вважати це зерном невизначеності, з яким усі погоджуються, і, можливо, є сенс використовувати подібне формулювання для означення всіх цих уявлень, однак, тільки-но ми робимо спробу визначити або уточнити формулювання, одразу ж стикаємося з розбіжністю думок. Свобода, за визначенням В.Б. Галлі, є «істотно суперечливим поняттям» (*essentially contested concept*), тобто поняттям, яке за своєю суттю призводить до

суперечок<sup>6</sup>. Галлі знов про існування систематичних подібностей між такими поняттями. Насамперед у своїй суті вони доходять відносно широкої згоди; цьому можна дати декілька однотайних прикладів. По-друге, ці поняття використовуються для винесення вагомих суджень. По-третє, вони є настільки комплексними, що допускають значні відхилення. І по-четверте, складові цих понять надто невизначені або нечіткі, тож їх можна трактувати у більш ніж один спосіб. Концепція свободи більшою мірою відповідає всім цим характеристикам, аніж велика частина інших понять. Тож було би наївно намагатися врегулювати суперечку в питанні, чим «насправді» є свобода, написавши подібну до цієї книжку. Найбільше, чого я можу сподіватися досягнути, – подати максимально цілісний і послідовний огляд різних аспектів свободи людини й очікувати, що ця праця виявиться переважною. У дебатах про свободу та різноманітні її варіанти не існує безперечних аргументів, які б змели всі сумніви. Все, чим ми володіємо, зводиться до більш-менш правдоподібних теорій і спостережень.

Монтеск'є свою дискусію про свободу в праці «Про дух законів» починає з твердження, що жодне інше слово не має стільки різноманітних значень, як слово «свобода»<sup>7</sup>. Подібним чином про свободу та рабство сказав і Авраам Лінкольн у своїй промові від 1864 року:

Світ ніколи не мав доброго визначення слова «свобода», і саме зараз народ Америки нагально його потребує. Усі ми заявляємо, що обстоюємо свободу, проте, вживаючи це слово, не всі мають не увазі *одне й те ж саме*. Для когось слово «свобода» може означати волю кожної людини робити те, що вона бажає відносно себе та своєї діяльності, а для інших воно набуває значення волі людини робити те, що вона бажає відносно інших людей і продуктів їхньої праці. Ось два не просто відмінних, а несумісних пояснення одного й того ж самого слова: «свобода»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> W.B. Gallie: "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 167/1956.

<sup>7</sup> Montesquieu: *The Spirit of the Laws*, переклад і редакція Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold S. Stone, Cambridge University Press, Cambridge 2005, Кн. 11.2, с. 154.

<sup>8</sup> Abraham Lincoln: "Address at Sanitary Fair, Baltimore, Maryland, Apr. 11,

У своєму відомому есеї «Дві концепції свободи» Ісайя Берлін зауважує, що існує понад 200 задокументованих визначень слова «свобода», і ставить собі завдання розглянути два з них<sup>9</sup>. Прикметна характеристика поняття свободи полягає у множинності його значень; воно охоплює, можливо, найбільше варіантів визначення, аніж будь-яке інше поняття. Це створює простір для істотних непорозумінь. Коли двоє людей дискутують про свободу, вони не обов'язково мають на увазі одне *й те ж саме* поняття. Навряд чи можна знайти якісь неупереджені засади, які б допомогли нам дати визначення, чим є «справжня» свобода. Визначення, що його дає поняттю «свобода» окрема людина, залежить від цінностей, яким вона надає значення<sup>10</sup>.

Я звертатиму більше уваги на політичні, а не на метафізичні аспекти свободи з тієї простої причини, що у нашому житті перші відіграють важливішу роль. Наше бажання свободи виходить із досвіду протилежного до свободи поняття – гніту. Пригнобленню властиві численні форми вираження, ми можемо зазнати його і у стосунках з найближчими, і зустрічаючись із могутнім апаратом влади. Спільним для

---

1864”, i Roy P. Basler (red.); *Collected Works of Abraham Lincoln*, Bind 7, New Brunswick, NJ 1953, c. 301f.

<sup>9</sup> Isaiah Berlin: ”To begreper om frihet”, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, c. 297.

<sup>10</sup> Це також залежить від основних метафізичних припущенів окремої людини, на які вона опирається. Широкий розподіл за категоріями таких філософських понять, як «натуралізм» і «прагматизм», часто малопридатний, оскільки вони містять надто велику різновидність взаємно несумісних положень, але вони принаймні вказують, на якій території філософії ми перебуваємо. Якщо би хтось забажав од мене «засвідчення віри» у філософії, я би відніс себе до категорії «натуралістів» у ширшому значенні цього слова, тобто я допускаю, що нічого не існує за межами природного всесвіту (а якщо щось та й існує, воно не має впливу на природний всесвіт і тому не може використовуватися для його пояснення). Більшість сучасних філософів погодяється з таким широким визначенням натуралізму. Водночас я не є науковцем і відповідно не вірю, що наука загалом, а особливо – природничі науки можуть дати нам усі необхідні знання про життя людини. Я також не є редукціоністом і не вважаю, що різні онтологічні рівні можна послідовно звести до нижчих рівнів, до рівня, коли все пояснюється з перспективи елементарних фізичних об’єктів. Навпаки, я вважаю себе плюралістом, пеконанім, що ми можемо краще зрозуміти те чи те явище, пояснюючи його на багатьох рівнях із застосуванням низки теорій.

всіх форм гніту є неможливість уникнути робити те, чого не хочеш, або робити те, чого бажаєш, принаймні не зазнавши покарання, від якого потерпаєш іще більше. Джон Дьюї зауважив: «Блага, які людина шанувала і за які боролася в ім'я свободи, є мінливими і комплексними, проте в жодному разі їх не можна охарактеризувати як метафоричну свободу волі»<sup>11</sup>. Це не означає, що метафізичні аспекти свободи не мають суттєвого значення – коли йтиметься про політичну проблематику свободи, наші погляди частково будуть засновуватися на метафізичних міркуваннях про нашу людську природу. Водночас наші уявлення про політичну свободу можуть мати наслідки для оцінювання цих метафізичних питань. Наприклад, відмова Ісаїї Берліна від детермінізму частково була обґрунтована його поглядами на політичну свободу, коли для дійових осіб ключовим залишається можливість різних альтернатив дії<sup>12</sup>. Тож можемо зауважити, що наші погляди на свободу волі впливають на наші дії. Психологічні експерименти продемонстрували, що люди з нестійкою вірою в існування свободи волі більше склонні до обману або присвоєння собі нелегітимних переваг тощо, аніж особи, які непохитні у своїх переконаннях<sup>13</sup>. Утім, уявлення про метафізичну свободу волі може впливати на наше пояснення сенсу існування, оскільки сенс у цьому випадку пов'язаний з тим, що саме від нас залежить, яке майбутнє ми створимо для нас і для інших, і саме ми можемо втілити зміни та створити *інакший* світ.

Не одне лише поняття «свобода» має багато значень<sup>14</sup>. Це саме стосується кількох термінів, котрі позначають спе-

<sup>11</sup> John Dewey: *Human Nature and Conduct*, Henry Holt, New York 1922, c. 303.

<sup>12</sup> Isaiah Berlin: *Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, c. 4-12, 16ff., 29f., 160ff., 265-270, 322ff.

<sup>13</sup> Див. Kathleen D. Vohs og Jonathan W. Schooler: "The Value of Believing in Free Will. Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating", *Psychological Science* 1/2008.

<sup>14</sup> Можна назвати іншу термінологічну деталь – в англомовній літературі використовують два різних терміни для позначення свободи: *liberty* і *freedom*, проте такого відповідника не знайдемо у будь-якій іншій європейській мові. У літературі ці два терміни вважають синонімами, і я теж дотримуватимуся такого трактування. Винятком з цього правила є Ганна Арендт, яка визначає чіткі відмінності між цими двома термінами, але я

цифічні погляди в дискусії про свободу. Наприклад, «лібертаризм», який слугує для окреслення кута зору як в онтологічних, так і в політичних дебатах, але онтологічне й політичне розуміння поняття «лібертаризму» логічно незалежні одне від одного. Можна вважати себе онтологічним «лібертаріанцем» і при цьому не бути ним у сенсі політичному, і навпаки. У такому випадку варто було б використовувати різну термінологію для вираження онтологічної та політичної позицій. Проте, на мою думку, у цій книжці небезпека запутатися зовсім незначна, якщо, по-перше, буде зрозуміло, коли саме йдеться про онтологічне, а коли – про політичне питання, і по-друге, не так уже й багато уваги звертатиметься на політичний лібертаризм. Надалі потрібно зауважити, що не до кінця зрозуміло, які насправді межі охоплює «політичний лібертаризм». Це поняття використовується головно в американському контексті, де воно означає здебільшого те ж саме, що у європейській практиці матиме називу «класичний лібертаризм», але значення його також розширюється далі й охоплює окремі положення анархізму<sup>15</sup>. У цій книжці я розглядаєму лібералізм як ідеологію, яка обстоює сильну державу, але водночас наголошує на тому, що сфера влади держави має бути обмеженою. Це означає, що існують окре-

---

не розглядаєму ці її погляди у книжці. Варті до прочитання огляди по-глядів Арендт і етимології обох висловів, див. Hanna Fenichel Pitkin: "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory* 4/1988. Також і Бернард Вільямс розрізняє терміни *freedom* та *liberty*, але у його випадку це більш прагматичний прийом для розмежування онтологічної та політичної тематики, він, здається, не має на увазі значимих відмінностей у нормальному мовному використанні термінів (Bernard Williams: "From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value", *Philosophy & Public Affairs* 1/2001.)

<sup>15</sup> Для дискусії про відносини між лібералізмом та лібертаризмом, яка наголошує значно чіткіші відмінності, аніж, на мою думку, необхідно, див. Samuel Freeman: "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy & Public Affairs* 2/2002. Антологія з низкою текстів, які у загальних рисах належать до традиції політичного лібертаризму – David Boaz (red.): *The Libertarian Reader*, The Free Press, New York 1997. Енциклопедія з короткими статтями про основних мислителів і концепції – Ronald Hamowy (red.): *The Encyclopedia of Libertarianism*, Sage Publications, Thousand Oaks/London 2008. Варті прочитання огляди є також у Norman P. Barry: *On Classical Liberalism and Libertarianism*, St. Martin's Press, New York 1987. До сить цікавий огляд історії лібертаризму в США – Brian Doherty: *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, Public Affairs, New York 2007.

мі різновиди лібертаризму – анархістський зокрема, – що не підпадають під визначення лібералізму<sup>16</sup>. Також чинним є зворотний приклад. Більшість відноситиме такого філософа, як Ролз, до меж лібералізму, проте заледве хтось може назвати його лібертаріанцем. У цьому нарисі я здебільшого використовуватиму термін «лібералізм», і то в європейсько-му значенні, що вже само по собі є складним і нечітким для визначення, зате поняття політичного лібертаризму буде використовуватися геть рідко<sup>17</sup>. У цій книжці термін «лібертаризм» здебільшого буде вживатися для описання онтологічної точки зору, а його згадки для характеристики політичних поглядів будуть тільки там, де він контекстно

<sup>16</sup> З цього випливає також те, що так званий анархо-капіталізм не є формою лібералізму. Зараз анархо-капіталізм – це радше маргінальна ідеологія, і якщо братися називати когось із його теоретиків, центральними постатями виявляється Мюррей Ротбард і Девід Фрідман. Для анархо-капіталіста прийнятні винятково добровільні стосунки між індивідами, він уважає, що ця ідея несумісна з підпорядкуванням індивіда державі, яка має монополію на насильство, тощо. Едино прийнятним є повністю нерегульований ринок, а, до прикладу, захист від насильства – ба навіть від самого закону – є чимось, що індивід може придбати або відмовитися від купівлі від конкурючих на ринку постачальників. Тут ми відійшли від того, що раціонально можна назвати лібералізмом. Лібералізм не вважає державу такою, що має неприйнятну монополію, на відміну від анархо-капіталізму. Водночас анархо-капіталізм починають розглядати як лібертаріанську точку зору.

<sup>17</sup> Я намагався продемонструвати частину обсягу лібералізму в Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*, Universitetsforlaget, Oslo 2009. Об'єднана література з різних аспектів лібералізму налічуєтиме кілька тисяч томів. Однак, якщо потрібно з чогось розпочати, вихідним пунктом для подальшого дослідження можуть слугувати такі праці: Hans Blokland: *Freedom and Culture in Western Society*, Routledge, London 1997; Alfonso J. Damico (red.): *Liberals on Liberalism*, Rowman&Littlefield, Totowa 1986; Katrin Flikschuh: *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*, Polity Press, London 2007; Gerald F. Gaus: *Contemporary Theories of Liberalism*, Sage Publications, London 2003; John Gray: *Liberalism*, 2. rev. utg., Open University Press, Buckingham 1995; John Gray: *Post-liberalism*, Routledge, London, 1993; John Gray: *The Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000; Stephen Holmes: *Passions and Constraint*, University of Chicago Press, Chicago 1995; Paul Kelly: *Liberalism*, Polity Press, London 2005; Pierre Manent: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris 1987; Ellen Frankel Paul et al. (red.): *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; Ellen Frankel Paul et al. (red.): *Liberalism: Old and New*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; Paul Starr: *Freedom's Power. The True Force of Liberalism*, Basic Books, New York 2007; Alan Wolfe: *The Future of Liberalism*, Knopf, New York 2009.

зрозумілий. Такі ідеології, як лібералізм і консерватизм, не мають чітко визначених меж, і жодна з них не здатна за- безпечити необхідні та належні умови для того, щоб чітко віднести якесь поняття або до лібералізму, або до консерва- тизму. Це означає, що межі між двома різними ідеологіями залишатимуться невизначеними й існуватиме розбіжність думок з приводу того, що є «правильним» уособлення певної ідеології. Незважаючи на таку розбіжність думок, у певній ідеології деякі уявлення матимуть більш центральне зна-чення, ніж інші.

Також я хочу звернути увагу, що вислів «свобода волі», який часто з'являється у цій книжці, зовсім не означає, що існує окрема одиниця, відома під іменем «воля», котра має властивості свободи. У цій книжці трактування свободи волі збігається зі свободою дій – це характеристика наших дій. Мати свободу волі означає мати здатність приймати рішен-ня, діяти на підставі власних практичних раціональних мір-кувань, визначати цілі й оцінювати різні варіанти дій як кращі або гірші для досягнення цих цілей. Якщо хтось не бажає використовувати формулювання «свобода волі», зав-жды можна обрати замість нього термін «свобода дії»<sup>18</sup>.

Книжка поділена на три основних частини:

1. *ОНТОЛОГІЯ СВОБОДИ*. У цій частині я розглядаю деякі з фундаментальних питань, що стосуються існування свободи, наших підходів до її розуміння як чогось такого, що загаль-ноприйнято існує у світі, який керується законами, а також яким чином свобода є невід'ємною умовою того, що ми ро-зуміємо під поняттям «бути людиною». Після обговорення у розділі 1 явища добровільності, беручи за точку відліку вчення Аристотеля, я повертаюся до проблематики детер-

---

<sup>18</sup> Хтось розмежовує поняття свободи волі та свободи дій, де свобода волі полягає у вільному бажанні обраного блага, а свобода дій означає бути вільним чинити згідно з власною волею, але таке розмежування не від-іграватиме важливої ролі у моїй дискусії. Я розглядаю ці два терміни як два аспекти одного й того самого поняття, у такому розумінні, що не можна мати свободу волі без свободи дій, а надто свободи дій – без свободи волі. Хтось обстоюватиме відмінності між свободою волі та добровільностю, коли можна добровільно діяти, при цьому не маючи свободи волі, та цього поділу я також не братиму до уваги, натомість буду аргументовано доводити, що свобода волі є передумовою для добровільних дій.

мінізму. Спершу я планував включити до цієї частини грунтовний огляд дебатів між детерміністами, лібертаріанцями та компатибілістами, але згодом, за детальнішого розгляду, я вирішив суттєво обмежити згадану тему, оскільки надто складно прослідкувати результативний поступ цієї дискусії, натомість вона суттєво наблизилася до надто хитромудрого філософствування, через складність якого іноді паморочиться в голові. Дебати коливалися туди й сюди, переходячи від аргументів до контраргументів, як і належить у філософії, однак вони не наблизалися до формулювання якогось пояснення. На мою думку, нічого істотно нового до цих дебатів я додати не можу; крім того, їхня значна частина є віддалено дотичною до фактичних цілей цієї книжки. Однак я вирішив включити короткий вступ до питання дебатів у розділі 2, не роблячи жодних твердих висновків, натомість обравши інший підхід до проблематики. Насправді, я схильний уважати, що найкращим рішенням було б поставити величезні круглі дужки навколо всієї дискусії про межі, до яких свобода волі є сумісною з детермінізмом – ба навіть і з індетермінізмом, – і тоді у більш прагматичний спосіб перейти до розгляду питання, наскільки повно можуть бути висвітлені уявлення про добровільність, розсудливість і відповідальність при використанні того, що нам насправді *відомо* про нас самих і про світ, замість того, щоб іще більше загрузнути у метафізичних спекуляціях. Водночас, на мою думку, необхідно окреслити деякі з найуперечливіших дискусійних тем хоча б задля того, щоб показати, чому і яким чином ми можемо просуватись уперед у дослідженнях проблематики свободи, не турбуючись про наявність задовільних рішень для метафізичних проблем. У розділі 3 я розглядаю теорію Пітера Ф. Стросона щодо реактивної та об'єктивної настанови й далі розвиваю власне бачення умов свободи та відповідальності. Розділ 4 завершує першу частину книжки розглядом автономії.

*2. Політика свободи.* Ця частина перебирає нитку розповіді від попередньої й ставить запитання: яким чином має бути влаштоване суспільство, виходячи з розуміння людини, описаного у розділах 1–4. Відповіді на питання організації суспільства, встановлення певних меж для розвитку окремих його членів повинні виходити з нашого розуміння людства.

Розділ 5 у загальних рисах окреслює ліберальну демократію як форму правління. У розділі 6 обговорюється відмінність між позитивною та негативною свободою, беручи за точку відліку твердження Ісайї Берліна, що супроводжується екскурсом у питання плюралізму цінностей і морального реалізму. Опісля, у розділі 7, я досліджую новореспубліканську критику негативної свободи. Розділ 8 присвячений дослідженню зв'язків між рівноправністю та свободою і розглядає ту рівноправність, яка може бути обґрунтована у межах поняття свободи, означеного у попередніх розділах, а також рівноправність, що виступає передумовою для загальної свободи. Це супроводжується екскурсом на тему, чому політичні утопії виявилися засобом для початку політичних катастроф. У розділі 9 я подаю для розгляду основні характеристики історії ліберального права, а потім укладаю список фундаментальних прав, забезпечення яких повинно бути у кожному вільному суспільстві. Розділи 10, 11 і 12 присвячені трьом правам із цього переліку, які, на мою думку, у ліберальних демократіях останнім часом зазнають особливо сильних утисків, – це право не бути об'єктом патерналістського втручання, право на конфіденційність і право на свободу самовираження. У розділах 5-12 дискусія зосереджена головно на формальних характеристиках суспільства, яке повинне вміти обороняти й підтримувати свободу своїх жителів і лише побіжно торкається конкретних соціальних умов, які також, поза сумнівом, суттєво важливі для реалізації свободи у житті мешканців. На мою думку, розгляд щойно згаданих умов є завданням радше соціологічним, аніж філософським.

*3. Етика свободи.* Ця частина також бере за основу розглянуті у попередніх частинах міркування та намагається дати характеристику призначенню свободи, використовуючи попередньо визначені її онтологічні основи та політичні межі. Розділ 13 присвячений питанню наслідків, що їх має проблематика свободи для нашого морального вибору та для сенсу нашого життя.

Ця книжка писалася з намаганням дотримуватися логічної послідовності переходів від одного розділу до наступного, але вона також укладена таким чином, щоб за бажанням розділи можна було читати окремо один від одного. Якщо

перша частина, «Онтологія свободи», здаватиметься читачеві надто складним викликом або ж якщо читача більше цікавлять політичні аспекти свободи, можна пропустити перші чотири розділи та почати читання одразу з «Політики свободи». Однак зрозуміло без слів: кожен письменник має надію, що його книжку прочитають від початку й до кінця.



# ОНТОЛОГІЯ СВОБОДИ

## 1. ДІЯТИ ДОБРОВІЛЬНО

Об'єктами моральної поваги або осуду ми вважаємо тільки людей, принаймні якщо мислимо раціонально. Немає сенсу реагувати у подібний спосіб на невластиві людині явища. Однак це не означає, що час від часу ми не утримуємося від такої реакції. Здається, частина людей, які були змушені затриматися в аеропортах через скасування рейсів, викликане виверженням ісландського вулкана Ейяф'ятлайокутль 14 квітня 2010 року, звинувачували у завданих їм незручностях сам вулкан. Проте варто просто визнати, що такі речі відбуваються і не можна звинувачувати вулкан у його виверженні.

Буває, що ми ставимося до тварин, ніби до моральних істот, проте усвідомлюємо іrrаціональність такого ставлення, оскільки існує суттєва відмінність між ними та людьми. Ale такої думки дотримувалися не завжди. Наприклад, у Середньовіччі була проведена низка судових справ, порушених проти тварин<sup>19</sup>. Відомим прикладом є справа свині у французькому місті Савінії, яка у 1457 році постала перед судом через те, що вона забрала життя хлопцеві п'яти років «у навмисний і ганебний спосіб»<sup>20</sup>. До відповідальності притягли не тільки свиню – її шість поросят також постали перед судом. Свині та поросята згідно з правою практикою надали для захисту адвоката, який вів їхню судову справу. Адвокату не вдалося врятувати свиню, але для шести поросят він домігся виправдання (незважаючи на те що вони

---

<sup>19</sup> Комплексний історичний огляд з численними захоплюючими правовими документами подібних судових процесів над тваринами є у Edward Payson Evans: *The criminal prosecution and capital punishment of animals*, Heinemann, London 1906. Новіший огляд і дискусія – Jen Girgen: “The historical and contemporary prosecution and punishment of animals”, *Animal Law* 2003.

<sup>20</sup> Girgen: “The historical and contemporary prosecution and punishment of animals”, c. 110.

були на місці злочину забруднені кров'ю хлопчика), тому що вони були малими, а їхня матір, безсумнівно, погано на них впливала. Свині особливо часто отримували суворі покарання у подібних судових справах, оскільки голосно рохкали й загалом погано поводилися на суді. Кількість судових справ такого типу досягла кульмінації у XVII столітті, проте практика тривала ще довгий час, випадки суду над тваринами траплялися навіть у XX столітті.

Сподіваюся, дізnavшись про такі судові справи, читач зараз чухає потилицю. Але що саме видається нам таким нерозсудливим? Упускається принципова відмінність між людьми і тваринами, а саме – лише люди є моральними істотами. Звичайно, ми, люди, є частиною світу природи, проте у ключових питаннях ми відрізняємося від усього іншого, що живе у світі. У нас є соціальні звичаї та норми, інституції та знаряддя, якими не володіють інші тварини, навіть ті примати, що перебувають на вищому рівні розвитку. Тут варто згадати, що вчений з найбільшим внеском до демонстрування зв'язку між людьми та тваринним світом, Дарвін, на самкінець доходить висновку, що наша моральна свідомість є вирішальною відмінністю. Він пише, що «моральне, або сумління» є найважливішою ознакою, яка відрізняє людину від нижчих тварин<sup>21</sup>. Потім він зауважує: «Моральна істота – це істота, яка здатна порівнювати свої минулі та майбутні вчинки або мотиви до дії, схвалюючи або засуджуючи їх»<sup>22</sup>. Він додає, що «у нас немає жодних підстав уважати, що якісь із нижчих тварин мають цю властивість». У цьому контексті під «нижчими тваринами» Дарвін розуміє всіх інших тварин, крім людини.

Люди унікальні – лише нам притаманна мораль<sup>23</sup>. Така моральна перспектива бачення істоти дійсна у тому разі, коли істота може оцінювати альтернативи вчинків під кутом зору нормативної перспективи та має змогу робити вибір між цими альтернативами. Наскільки нам відомо, тільки

<sup>21</sup> Charles Darwin: *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton University Press, Princeton 1981, том I, с. 70.

<sup>22</sup> Darwin: *The Descent of Man*, bind I, с. 88f.

<sup>23</sup> Це я розглянув детальніше у Lars Fr. H. Svendsen: *Mennesket, moralen og genene – en kritikk av biologismen*, Universitetsforlaget, Oslo 2001.

люди відповідають названим критеріям. Ці властивості є необхідними передумовами для того, щоб бути моральною істотою, і оскільки лише людина ними володіє, вона вирізняється як єдина моральна істота. Тому ставити моральні вимоги можна до людини, але не до тварин.

Аристотель у першій книзі «Політики» пише:

Очевидно, що людина є свідомим створінням, створеним для життя у суспільстві більшою мірою, аніж бджоли чи інші стадні тварини. Згідно з нашим твердженням, природа нічого не створює бездумно. Лише людина з усіх інших тварин уміє розмовляти. За допомогою звуку виражається біль і задоволення, цей дар мають також й інші створіння (до цього часу їхня природа розвинулася до рівня відчуття болю й задоволення, і вони можуть виразити ці відчуття один одному). Проте мова слугує нам для висловлення того, що є добрим і шкідливим, а отже, того, що є правильним або ні. Оскільки лише людина може збегнути, що є добрим і поганим, правильним і хибним, а також має здатність розпізнавати інші якості, це, власне, й вирізняє її з-поміж інших живих створінь, а така сукупність цінностей створює сім'ю та державу<sup>24</sup>.

Для Аристотеля характеристика людини як «політичної тварини», тварини, яка живе у громаді з іншими тваринами подібного виду, невіддільно пов’язана з мовними здатностями. Вміння говорити дає можливість раціонального обміну думками між індивідами, і саме завдяки цьому ми можемо відрізняти справедливе від несправедливого, добре від поганого.

Питання свободи людини від самого початку пов’язане з цілком своєрідними людськими властивостями. Здатні до відповідальності особи мусять серед іншого розуміти основоположні моральні поняття, такі як справедливість і моральні реакції – похвали або осудження. Це розуміння не мусить бути передовим, але без загального уявлення про ці поняття людина не зможе орієнтуватися у системі норм світу і, відповідно, не зможе нести відповідальності. Далі особа повинна мати певний контроль над власними діяями й бути спроможною вибирати, чи зробити їй дію *X* замість

---

<sup>24</sup> Aristoteles: *Politikken*, overs. Tormod Eide, Vidarforlaget, Oslo 2007, 1253a.

дії Y. Існує низка обмежень і суперечливих прикладів, але, як правило, можна безпосередньо визначити, яку дію вважати моральною чи правовою, а яка підпадає під іншу категорію. Одні особи відповідальні у моральному чи правовому сенсі за власні дії, а інші – ні, і ця відповідальність нерозривно пов'язана зі свободою. Бути вільним означає нести відповідальність.

Очевидно, Аристотель першим розвинув теорію про моральну відповідальність. Він пише:

*Насильним* уважається те, що відбувається під примусом або через неуцтво. *Вимущене* бере початок від чогось зовнішнього – чогось, на що особа, яка діє або зазнає впливу якоїсь дії, не мала впливу, наприклад, якщо особу віднесло вітром або її стримали інші люди<sup>25</sup>.

Аристотель запропонує два критерії для визначення дії добровільною:

1. **Знання:** Особа повинна розуміти, що вона робить.

2. **Контроль:** Дія повинна контролюватись особою та не відбуватись у результаті примусу природних чинників чи інших осіб.

Аристотель продовжує розвивати цю теорію й визначає інші відмінності – серед яких відмінність між ненавмисним і вимушеним – для того, щоб дослідити непрості розмежування, проте ми не розвиватимемо далі цю тему. Легко помітити, що *обидва* критерії є необхідними умовами добровільності. Не можна стверджувати, що особа, яка фактично контролює свою діяльність, але не знає ситуації й можливих наслідків своїх учинків, діє добровільно. Якщо хтось додав отруту до моєї кави, а я передав своє горнятко комусь іншому із ввічливості, мене не можна звинувачувати у тому, що я добровільно отруїв цю особу. Так само не можна сказати, що я діяв добровільно, якщо, будучи повністю поінформованим у ситуації, я не в змозі контролювати власні дії. Скажімо, я знаю, що людина помере, якщо я натисну на кнопку, і всім своїм еством я прагну уникнути подібного вчинку, але я сиджу прив'язаний до стільця і на мою руку тисне тяжкий

<sup>25</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, overs. Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen, Bokklubben Dagens Bøker, Oslo 1999, книга III (1109b30ff).

вантаж. Кінець кінцем, я не матиму сили втримувати руку, вона неминуче опуститься донизу і я натисну на кнопку. Очевидно, що й у цій ситуації я не діяв добровільно.

Подібним чином можна пояснити критерій знання: у вихідному пункті ми можемо сказати, що дію можна приписати особі тільки тоді, коли цю дію вдається розтлумачити у такий спосіб, що особа здатна визнати власні наміри на момент учинення дії. Приведемо такий приклад: я стою босоніж на мокрій підлозі у ванній і збираюся вкрутити лампочку. Аби мене не вдарило електричним струмом, я вимкнув основний запобіжник у квартирі. Моя дружина приходить додому, у темний будинок, вона бачить, що запобіжник вимкнений, тож вона його вмикає, у результаті чого я отримую сильний удар електричним струмом і помираю. Коли поліція запитує мою дружину про те, що сталося, вона не скаже: «Я намагалася вбити свого чоловіка», а просто відповість: «Я хотіла ввімкнути світло». Її знання на момент учинення дії не були такими, щоб стверджувати, що вона навмисно мене вбила. Наші знання завжди обмежені, і більшість того, що ми не знаємо, не стосується справи (як-от, наприклад, хто виготовив лампочку, яку я намагався вкрутити). Серед обґрунтованих знань, яких ми не маємо, потрібно розрізняти ті, за незнання яких ми несемо відповідальність, і ті, за незнання яких нас не можна звинувачувати. Якщо б проблеми зі струмом були звичними у квартирі й, крім того, я б не попереджав свою дружину, що буду монтувати лампочку, її не можна звинувачувати. Якщо б, навпаки, я сказав, що буду вкручувати лампочку у ванній, і до всього було дивно, що зникло світло, мою дружину можна вважати винною у тому, що вона не пересвідчилася, чи не працюю я з електрикою. Її відповідь «Я забула» не можна прийняти як задовільну. В такій ситуації вона була зобов'язана перевірити, чи не забула. Для позбавлення відповідальності недостатньо відсутності знання, тому що ми несемо відповідальність за володіння певними знаннями.

Особа, якою серйозно маніпулюють, не відповідає критерію знання. Потрібно оцінювати осіб, виходячи з їхніх реальних можливостей здобути адекватні знання про контекст їхньої діяльності та наслідки. Досить поширеною є маніпуляція, яку часто називають «промивання мізків», проте

це промивання мізків, принаймні як воно виявляється у популярній культурі, приміром, у фільмі «Маньчжурський кандидат», на загальну думку, вважається вимислом<sup>26</sup>. Ми нездатні «перепрограмувати» людей і перетворити їх на іс-tot, які чинять точно всупереч власним цінностям і бажанням так, що вони стають подібними до роботів, які скують політичні вбивства керівників держав та інших осіб. Подібне промивання мізків навряд чи коли-небудь стане реальним. Проте це не означає, що люди не можуть суттєво змінитися внаслідок маніпуляцій або іншого впливу. Питання, наскільки екстенсивно повинна бути маніпуляція для того, щоб особа втратила здатність відповідати критерію знання, є предметом судової справи.

Контроль особи полягає у здатності викликати дію за власним вибором, що передбачає певну відсутність примусу. Потрібно розрізняти ті випадки примусу, коли особа цілком не здатна діяти в інший спосіб, наприклад, коли щось перешкоджає особі фізично рухатися так, як вона бажає, або коли задіяні психічні механізми впливу, які порушують здатність особи зробити інакший вибір. Що можна сказати про вимушенні ситуації, коли особа зберігає здатність обирати між різними альтернативами дії? Примус діє поступово, тому складно встановити чіткий універсальний критерій ситуації, в якій він настільки всеохопний, що особа не може вважатися такою, що діє добровільно. Можна визначити різницю між *тиском* і *примусом*, оскільки тиск надає твоєму виборові небажаного керування, у той час як примус позбавляє тебе самої можливості робити вибір. Злодій, який цілиться у тебе з пістолета й каже: «Гроші або життя!», обмежує твою свободу, нав'язуючи тобі вибір, який ти не волів би робити, але ти все-таки маєш можливість вільного вибору в такій ситуації. Натомість якщо би злодій увів тобі дозу паралізуючої отрути, він не просто обмежив би твою свободу, а й ліквідував її. Отже, можемо сказати, що перший злодій чинив тиск, а другий – застосував примус. Водночас межа між тиском і примусом настільки мінлива, що доцільно також говорити про *ступені* примусу.

<sup>26</sup> Див. Dominic Streatfeild: *Brainwash. The Secret History of Mind Control*, Hodder & Stoughton, London 2006.

У вихідному пункті особа діє залежно від ступеня примусу більш-менш добровільно, і ступінь її відповідальності та кож змінюється відповідно. Звичайно, можна стверджувати, що більшість тих, хто чинять щось під примусом (наприклад, хтось загрожує завдати шкоди близькій для особи людині, якщо та не повідомить приватні таємниці), все-таки продовжують діяти за власним бажанням, тому що вони можуть вибрати з кількох альтернатив. Особи діють під примусом, але обирають альтернативу розвитку подій, яка найкраще відповідає їхнім цінностям і бажанням. Якщо особа вибирає видати приватну інформацію заради блага близької людини, це означає, що цей варіант має першочергову важливість, хоча в принципі вибір міг бути зроблений і навпаки. Проте більшість людей уважатимуть розголошення інформації не повністю вільним вибором. Пояснення може бути таким: навіть якщо особа діяла згідно з власними цінностями та бажаннями, така дія не може вважатися нормальним випадком. Скоріше це ті, хто шантажує, використовують цінності та бажання особи для руйнування її здатності самій визначатися, тому більшість людей уважатимуть, що це частково виправдовує подібний учинок особи. Проте ми не так охоче пробачимо особу, яка поводилася таким самим чином, але заради власної вигоди, скажімо, заради отримання значної суми в обмін на видання інформації, яка за інших умов залишилася б конфіденційною. У чому ключова відмінність?

Також і в цьому випадку особа має вибір між альтернативними діями і чинить згідно з визначеними для себе цінностями та бажаннями, а саме – бажанням багатства. Проте ми визначатимемо відповідальність цієї особи за вчинені нею дії у цілком інший спосіб. Можна відповісти, що обидві особи діють за власним бажанням і відповідально, але першу можна звільнити від моральної відповідальності, у той час як другу – ні, оскільки у подібній ситуації турбота про благополуччя інших є прийнятним з погляду моралі мотивом, а отримання особистої вигоди – ні. Крім того, потрібно зauważити, що подібний примус є прийнятним виправданням, якщо існує загроза завдання серйозної шкоди. Шкода, яку завдає сама особа, повинна бути меншою, аніж та, яку несе реальна загроза. Ми можемо легко зрозуміти, що будь-яка ситуація серйозної загрози нашим близьким може виклика-

ти стан паніки, під час якого контроль – тобто здатність чинити дію за власним вибором – буде порушений. У всякому разі зрозуміло, що завжди існуватимуть оціночні запитання стосовно відповідності критерію знання та контролю.

Виникає питання, наскільки суттєвий контроль ми маємо у нашому щоденному житті? Само собою зрозуміло, що ми не завжди приймаємо свідомі рішення стосовно всього, чим ми щодня займаємося. Більшість наших дій є звичними й просто не підлягають чіткому оцінюванню. Чи можна вважати цю звичність загрозою свободі? Джон Стюарт Мілль попереджає нас про силу звички і пише: «Лише тоді, коли ми змушуємо себе безперервно вибирати, виявляється наше вміння спостерігати, наша розсудливість, наші інтелектуальні та моральні якості»<sup>27</sup>. І далі: «Сила звички є найбільшою перешкодою для поступу людства»<sup>28</sup>. Кант також стверджує, що важливо запобігати звичності, тому що це позбавляє нас свободи та незалежності<sup>29</sup>. Для Канта звички є різновидом примусу. Звички можуть бути чисто примусовими, але вони відіграють загалом позитивну роль у нашему житті. Звичка виражає форму розуміння, оскільки вона полягає у способі взаємодії з навколошнім світом<sup>30</sup>. Без звичок світ не був би змістовним, тому що звички пов'язують його в одне ціле, на тлі чого окремі речі виглядають значущими. Без звичок світ би просто «розвалився на клапті». Гегельуважав звички нашою другою натурою<sup>31</sup>. Звички є набутими, але настільки міцно засвоєними, що набувають цілком інстинктивних рис під кутом зору їхньої негайності та необхідності. Проте всі звички можна змінити. Без звичок ми навряд чи були б здатні діяти, виходячи за межі винятково інстинктивних

<sup>27</sup> John Stuart Mill: *Om friheten*, переклад Pål Foss, Vidarforlaget, Oslo 2010, c. 70.

<sup>28</sup> Mill: *Om friheten*, c. 83.

<sup>29</sup> Immanuel Kant: *Pädagogik*, у *Kants gesammelte Schriften*, том IX, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-, с. 463, див. Immanuel Kant, *: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, у *Kants gesammelte Schriften*, том VII, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-, с. 149.

<sup>30</sup> Див. Maurice Merleau-Ponty: *Kroppens fenomenologi*, overs. B. Nake, Pax, Oslo 1994, с. 103.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, § 410.

учинків. Під час гри в теніс на корті що менше я думаю про свої дії й нібіто не роблю свідомого вибору, то краще я граю. Чи означає це, що мої дії на корті не є добровільними? Ні, тому що я маю як знання, так і контроль над тим, що відбувається. Крім того, ще у підлітковому віці я добровільно вирішив присвятити багато часу тренуванням для того, щоб мати змогу робити те, що я роблю на корті. Маю зауважити, я погоджуся з твердженням Джонатана Джейкобса, що ми повинні розглядати формування звички не як щось таке, що суттєво обмежує нашу здатність до добровільної дії, а радше як ключову частину в розвитку добровільності<sup>32</sup>. Очевидно, існують звички, які перешкоджають нашій свободі, але без широкого набору звичок добровільна діяльність взагалі не могла б уможливитися. По суті, звички є не завадою свободі, а навпаки – її передумовою. Оскільки лише ти маєш владу змінювати власні звички, лише на тобі лежить відповідальність за те, що ти став жертвою звички.

Свобода дій нерозривно пов'язана з відповідальністю за те, що робить людина. Бути відповідальним має цілком особливий статус у світі, де відповідальна поведінка має особливе визнання. Як написав Достоєвський:

Для того щоби зробити людей відповідальними за їхні вчинки, християнство визнає свободу людини. Але вчення про довкілля, яке робить людей залежними від кожного дефекту винаходів суспільства, шкодить особистості людини, звільнюючи від кожного особистого морального обов'язку й від незалежності, понижуючи таким чином людину до найнижчої форми рабства, яку лише можна уявити<sup>33</sup>.

Отже, питання подібних поглядів на особливу моральну відповідальність людини пов'язане зі знанням про світ, в якому ми живемо, знанням, яке ми так чи так вважаємо доступним для нас. Якщо свобода є властивістю, що не може знайти узгодження з іншими нашими переконаннями, які ми вважаємо беззаперечно правдивими, ми також будемо

---

<sup>32</sup> Jonathan Jacobs: *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*, Cornell University Press, Ithaka/London 2001, c. 19.

<sup>33</sup> Fjodor M. Dostoevskij: "Læren om miljøet", у *En forfatters dagbok*, переклад Geir Kjetsaa, том I, Solum forlag, Oslo 1993, c. 23.

змушені відкинути наші погляди на моральну відповідальність, оскільки вона також містить у собі свободу.

До цього часу ми побачили, що особа діє добровільно, якщо вона відповідає аристотелівським критеріям знання та контролю, а також розглянули, яке значення мають різні форми примусу, тиску та маніпуляції для оцінювання рівня дотримання критеріїв у різних ситуаціях. У цих теоріях я припускав, що особа *може* мати відносний контроль за власними діями, а в наступному розділі я розгляну детальніше, чи можна виправдати таке припущення.

## 2. СВОБОДА ТА ДЕТЕРМІНІЗМ

Усім нам притаманне усвідомлення свободи. Джон Локк пише, що жоден факт не є таким очевидним для нього, як той, що він – вільна людина<sup>34</sup>. Семюел Джонсон зауважував, що людина більше певна того, що може підняти палець або не робити цього на свій розсуд, аніж у висновках якогось міркування<sup>35</sup>. Проте не існує жодної гарантії, що це усвідомлення свободи відповідає істинній природі світу. Як відомо, наше усвідомлення свободи може виявитися звичайною ілюзією. Наприклад, біолог Е.О. Вілсон зауважував, що свобода волі є лише ілюзією, створеною молекулярними процесами<sup>36</sup>. Багато теорій декларують, що свобода волі є ілюзорною. Семюел Джонсон зайдов так далеко, що стверджував, що «усі теорії виступають проти свободи волі, а весь життєвий досвід – за»<sup>37</sup>. Проте настільки просто це також не може бути. Численні теорії проголошують свободу волі, так само як і великий досвід її заперечує. Джонсонове зауваження про підняття палець нейрофізіолог Бенджамін Лібет розвинув до широко обговорюваної спроби, яка, на думку багатьох, демонструє, що ми не можемо ні підняти палець, ані утриматися від цієї дії на власний розсуд, а навпаки, підняття пальця – це діяльність, яка починається у мозку ще до того, як включається наша свідомість.

Наше усвідомлення свободи не може виступати гарантією того, що ми насправді є вільними. Якщо я зараз пишу ці слова, мені відається, що тільки від мене залежить, чи

<sup>34</sup> Brev til Molyneux, 20 січня 1693, у John Locke: *The Correspondence of John Locke*, том IV, Clarendon Press, Oxford 1979.

<sup>35</sup> James Boswell: *The Life of Johnson*, Penguin, London 2008, с. 681 (15 квітня 1778).

<sup>36</sup> Edward O. Wilson: *Consilience: The Unity of Knowledge*, Abacus, London 1999, с. 131; Edward O. Wilson: *On Human Nature*, Penguin, Harmondsworth (1978) 1995, с. 195.

<sup>37</sup> James Boswell: *The Life of Johnson*, Penguin, London 2008, с. 681 (15 квітня 1778).

вирішу я написати ще одне речення, чи залишу роботу й натомість піду трохи погратися зі своїми котами. Якщо я вирішу написати ще одне речення, я вважатиму, що тільки я визначаю, про що саме йтиметься у написаному, тобто, якщо мені заманеться, я можу написати щось, що є неправдивим. Ми всі мислимо подібним чином, але це також може означати, що ми всі жертви систематичного самообману й тому зовсім не є вільними. Підґрунтя цього самообману в тому, що ми не є свідомими причин, які в реальності визначають наші дії.

Артур Шопенгауер у своєму конкурсному есеї, присвяченому свободі волі, який у 1839 році отримав велику золоту медаль Королівського норвезького наукового товариства, доводить, що аргумент усвідомлення свободи у жодному разі не може вважатися доказом того, що ми справді є вільними. Він наводить приклад чоловіка, який під кінець робочого дня вважає, що він вільний вирішувати, що йому робити: піти на прогулянку, заглянути до клубу чи театру або просто покинути своє нормальне існування, податись у світ і ніколи не повернутися назад. Натомість чоловік уважає, що цілком добровільно робить вибір піти додому до своєї дружини, як він зазвичай робить. Шопенгауер порівнює цього чоловіка з водою у ставку:

Так само як і вода вільна сказати: «Я можу підняти високі хвилі (так, особливо у морі, коли шторм!), я можу ринути вниз, змиваючи все на своєму шляху (так, особливо в стані потоку), я можу, пінячись і бризкаючи, мчати вниз (так, особливо у водоспаді!), я можу піднятись у повітря, вільна, як струмінь (так, особливо у фонтані), врешті, я навіть можу википіти й зникнути (так, особливо при температурі 80 градусів); проте я не роблю нічого з переліченого, а з власної волі залишаюся спокійною та чистою у дзеркальній гладі ставка». Як вода може зробити все вищеназване лише за участі визначальних для кожної дії причин, так і той чоловік може робити те, що, на його думку, він спроможний робити. Поки не починають діяти причини, він не в змозі щось робити. Коли причина починає діяти, він змушений робити те чи те – так само як і вода мусить змінюватись, якщо її помістити у відповідні обставини<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Arthur Schopenhauer: *Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed*, переклад Johan Fredrik Bjelke, Solum, Oslo 1993, с. 78.

Звичайно, вода може зустрічатися в усіх названих формах, але не тільки. Зміст такого порівняння у тому, що вода не свідома причинних зв'язків, які потрібні для того, щоб виникла та чи та дія. Причини, які мають вплив на воду, є визначальними для її поведінки. Відсутність усвідомлення у води цих причинних зв'язків не робить їх менш дійсними. Те саме, як стверджує Шопенгауер, стосується людини: мое усвідомлення свободи є лише відсутністю обізнаності у тих причинах, які насправді визначають мою поведінку. Можемо це сформулювати таким чином: відсутність усвідомлення визначальних причин не означає те ж саме, що усвідомлення того, що ці причини не впливають на тебе.

Цілком можна собі уявити, що так воно і є – нам просто-таки бракує знання й усвідомлення причин, які повністю визначають наші вчинки. Цілком імовірно, що щось інакше за мое бажання спричинює розвиток тих дій, які ми досвідчуємо як добровільні<sup>39</sup>. Наприклад, епіфеноменалист буде вважати усвідомлення свого роду побічним продуктом діяльності мозку. Звісно, не так багато епіфеноменалистів можна знайти серед філософів, але кілька таки є. Епіфеноменалист погоджується, що свідомість справді керує нашими діями, але він буде стверджувати, що в реальності вона не має здатності впливати на що завгодно. Можемо зауважити, що існує односторонній причинний зв'язок між мозком і свідомістю, коли мозок викликає явище свідомості, проте свідомість не може мати вплив на мозок (чи на будь-що інше з тієї причини). Даніель М. Вегнер пише:

Досвід усвідомлено бажаної дії <...> слугує нам свого ро-ду компасом, який попереджає свідомість, коли виникає дія... Таким чином, досвід волі є індикатором, одним із вимірю-вальних приладів, до яких ми звертаємося, коли робимо певні кроки. Подібно до орієнтування за компасом, відчуття дій дає нам якесь знання про функціонування корабля. Але так само, як і орієнтування за компасом, ця інформація мусить бути зрозуміла як свідомий досвід, як претендент на страхітливий термін «епіфеноменализм». Подібно як орієнтування за ком-

---

<sup>39</sup> Дискусія щодо цього питання – див., наприклад, John R. Searle: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, с. 130.

пасом не керує човном, так і свідомий досвід не викликатиме діяльності людини<sup>40</sup>.

Ми думаємо, що знаємо з досвіду, як наші рішення впливають на фізичний світ, – з цим погоджується і епіфено-меналіст. Однак досвід моого «я» у значенні моєї волі, яка, наприклад, підводить мою руку, ще не є гарантією того, що це насправді так є. Може бути, як пише Колін Блекмор, що «відчуття волі є винаходом мозку»<sup>41</sup>. Факт імовірності цього твердження не означає автоматично, що так воно є. До того ж можна заперечити, сказавши, що подібні твердження не наукові, а всього лише на позір можуть віднести до таких, оскільки науково їх не можна ні підтвердити, ні заперечити. Існує взаємозв'язок між розумовими процесами та активністю мозку, але очевидь це не свідчить про те, що думає саме мозок. Це демонструє щонайбільше такий факт: коли особа думає, частина мозку є активною.

Звичайно, буде правомірно шукати об'єктивні причинні зв'язки, які мають стосунок до дії, але цей пошук вести-ме у неправильному напрямі, якщо просто припустити, що дія не визначається також суб'єктивними аспектами, як-от намірами, або що ці аспекти можна вважати ілюзорними. Об'єктивний і суб'єктивний погляд на наші дії охоплюють різні характеристики, і тут нам непросто уникнути епістемологічного дуалізму<sup>42</sup>. Ні наші знання матеріального світу, ні наш досвід нас самих як істот з прагненнями та мисленням не можуть дати нам переконливої відповіді на запитання, до яких меж є можливою свобода волі? Тому давайте спершу детальніше розглянемо теорії детермінізму й індетермінізму, перш ніж продовжувати дискутувати про межі існування свободи волі у відповідно детерміністичному та індетерміністичному світі.

<sup>40</sup> Daniel M. Wegner: *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge MA/London 2002, с. 317f.

<sup>41</sup> Colin Blakemore: *The Mind Machine*, BBC Publications, London 1988, с. 270.

<sup>42</sup> Вельми цікаве обговорення цього питання – див. Jürgen Habermas: „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einen ontologischen Monismus versöhnen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5/2006. Також див. Thomas Nagel: *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.

## Детермінізм та індетермінізм

Детермінізм – метафізична теорія, згідно з якою все у світі є взаємопов'язаним через винятково причинні зв'язки. Згідно з теорією детермінізму, стан усіх речей у всесвіті на момент часу  $t$  є результатом стану всесвіту перед моментом  $t$ , а також дії природних законів. Далі слідує, що стан усіх речей у всесвіті після  $t$  є результатом стану в момент  $t$ . Якщо припустити, що нам відомо достатньо про стан всесвіту на момент часу  $t$  і про дію всіх законів природи, в принципі ми можемо передбачити кожну майбутню подію – від дії найменших елементарних частинок до руху найбільших астрономічних тіл. Ми також можемо передбачити кожну дію людини. Тобто існує абсолютна симетрія між минулим і майбутнім у тому розумінні, що майбутнє – таке ж незмінне, як і минуле. Є тільки одне можливе майбутнє. Як сказав про це Вільям Джеймс: «Можливості, які не були використані, для детермінізму є звичайними ілюзіями; вони взагалі ніколи не були можливостями»<sup>43</sup>.

Детермінізм виражає свого роду умовну необхідність: «Якщо..., то...». Він припускає, що друге випливає за ланцюговою реакцією необхідності з першого, і ця необхідність має причинний характер<sup>44</sup>. Формулюючи це за логічною модальністю, можемо сказати, що у кожному логічно можливому світі визначена подія буде траплятися тоді, коли будуть наявні визначальні для неї умови (причини та закони природи). Згідно з теорією детермінізму, кожна подія має достатньо причин, які можуть цілком пояснити її виникнення. Якщо подія  $X$  має достатні причини, то  $X$  і тільки  $X$  може відбутися. Коротко кажучи, детермінізм стверджує, що кожна подія має достатньо причин. Цей принцип ми досвідчувамо як у щоденному житті, так і в наукових дослідженнях. Якщо ми володіємо знаннями про причини, яких достат-

---

<sup>43</sup> William James: *The Will to Believe and Other Essays*, Dover Publications, New York 1956, c. 151.

<sup>44</sup> Надто складно пояснити, що означає «щось має причину». Для широкого та ретельного огляду різних підходів і теорій каузальності див. Helen Beebee, Christopher Hitchcock og Peter Menzies (red.): *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009.

ньо, щоб пояснити якесь явище, ми вважаємо, що можемо компетентно пояснити виникнення цього явища. Питання у тім, чи можемо ми підтвердити існування у світі такого типу необхідності – що набір причин завжди є достатньою умовою для того, щоб відбулася дія  $X$ .

Звісно, потрібно мати підстави для того, щоб у науковому дослідженні взяти за основу доказів теорію детермінізму як методологічну стратегію, що означає припустити, що  $X$  має достатньо причинних умов, оскільки тільки тоді можна дати йому повне пояснення. Поки що ми не в змозі зробити такий стрибок від подібного методологічного припущення до онтології, до ідеї, що світ насправді є таким, як ми вважаємо. Припущення, що з науковою метою у такий спосіб ми зможемо пояснити кожне явище, не означає, що кожне явище насправді дозволяє таке пояснення. Існує ще страшенно багато незвіданого, чого ми не в змозі пояснити сьогодні, і станом на зараз невідомо, чи знайдемо ми цьому пояснення у майбутньому.

Людвіг Віттгенштайн у «Лекціях про свободу волі» стверджує, що наше уявлення про необхідність походить від того, що ми розглядаємо ознаки природи так, ніби вони виявляють закони природи, що є ніби «рейками залізниці», якими все мусить рухатися<sup>45</sup>. Необхідність цих законів, здається, міститься у самому понятті закону, оскільки систематичні відхилення від закону спонукають нас до його переформулювання у такий спосіб, щоб урахувати у ньому всі відхилення. Ми віримо, що це нове формулювання закону характеризує необхідність, і навіть якщо у нас немає закону для певних явищ, ми однаково вважаємо, що повинен існувати такий закон (поки що невідомий нам), який буде чинним для них. Інакше для цих явищ не буде закону, а ми не бажаємо допустити подібну випадковість. Віттгенштайн стверджує, що у нашому уявленні про закони природи присутній елемент фаталізму – так, ніби ці закони були записані в якусь книгу самим божеством. Ця книга «мала б містити авторитетний опис тих “рейок”, по яких повинні відбуватися всі

---

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Occasions 1912–1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge 1993, c. 429–44.

події»<sup>46</sup>. Віттгенштайн відкидає метафору божественної книги й стверджує, що не існує емпіричного доказу на користь нашої віри у необхідність, проте ми підтримуємо цю віру. Водночас ми спостерігаємо закономірності, проте навіть коли бачиш закономірність, можеш сказати: «ця дія є вільною, просто зараз вона вирішила відбуватися регулярно»<sup>47</sup>. Детерміністичний кут зору приваблює тим, що надає нам змогу вірити, що щось повинно відбутися саме у такий спосіб, тоді як Віттгенштайн стверджує, що точніше було б говорити, що щось могло відбутися «у такий спосіб, а також у багато інших способів»<sup>48</sup>. Дотримана регулярність не може свідчити, що тільки один визначений результат був можливим.

Потрібно розрізняти епістемологію та онтологію, те, що ми можемо *знати* про світ, і те, чим світ насправді є. Якщо детермінізм є правильною теорією, ми в принципі можемо передбачити кожну майбутню подію, але це дуже відрізняється від наших можливостей прогнозування на практиці. Виявляється, що експерименти, проведені подібним чином в якомога ідентичніших умовах, рідко дають однакові результати. Навіть у найконтрольованіших лабораторних умовах, як правило, виникають відхилення. Як зауважила Ненсі Кар特райт, закони Ньютона, наприклад, є правильними тільки *ceteris paribus*, тобто «за інших рівних умов», але такі умови навряд чи можна створити у цьому світі<sup>49</sup>. Це означає, що у реальному світі абсолютно точні прогнози з законами Ньютона як вихідним пунктом ми можемо робити тільки до певних меж. Тут варто зауважити, що закони Ньютона підлягають застосуванню лише на макрофізичному рівні, де ми, попри все, володіємо найбільшою здатністю прогнозування. На мікрофізичному рівні наша здатність передбачення значно менша, це саме стосується ментальних і суспільних явищ.

Викликає суперечки той факт, що ми нездатні передбачувати кожну подію з цілковитою певністю. Зокрема, об'єкти

---

<sup>46</sup> Wittgenstein: *Philosophical Occasions 1912–1951*, с. 431.

<sup>47</sup> Wittgenstein: *Philosophical Occasions 1912–1951*, с. 433.

<sup>48</sup> Ludwig Wittgenstein: *Filosofi og kultur. Spredte bemerkninger*, переклад K.O. Åmås, Cappelen, Oslo 1995, с. 80.

<sup>49</sup> Nancy Cartwright: *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Press, Oxford 1983.

квантової фізики вирізняються настільки високим ступенем невизначеності, що ми можемо говорити лише про ймовірності. Також і в більшості інших наук ми можемо лише передбачувати події з певною достовірністю, але точність завжди матиме відхилення. Значні відхилення трапляються й у самій фізиці, де квантові явища, здається, не діють детерміністично, тоді як переважно у такий спосіб поводяться ті фізичні об'єкти, за якими ми можемо безпосередньо спостерігати за допомогою наших органів чуття. Коротко кажучи, може видатися, що детермінізм існує на одних рівнях, а на інших він відсутній. Виходячи з того, що нам відомо на сьогодні, загальному детермінізму не вистачає науково-го підґрунтя. Сучасна наука буде натомість підтримувати концепцію універсального індетермінізму з окремими підсистемами, які характеризуються настільки сильною регулярністю, що видаються нам детерміністичними.

Надто великого значення надавали питанню, якою мірою фізика підтверджує теорію детермінізму, принаймні у тому розумінні, що предмет питання можна врегулювати лише в області фізики, а до актуальності цього питання можна повернутися на вищих онтологічних рівнях. Однак останні не дозволяють цілком і повністю зменшувати себе до нижчих; на вищих рівнях виникають нові причинні властивості, і не лише вищі рівні підпадають під каузальний вплив нижчих, а й нижчі теж перебувають під впливом вищих. Навіть якщо ми ознайомлені з усією доречною інформацією на нижчому рівні, ми не зможемо на цій основі пояснити всі властивості на вищому рівні. Існує багато рівнів аналізу. Кожен із цих рівнів має власні об'єкти дослідження, закони та поняття. Різні рівні не є цілком незалежними, але їх також не можна повністю звести один до одного. Дослідження величин, проведене на нижчих рівнях, безсумнівно, роз'яснює ці величини на вищих рівнях, але тільки обмеженою мірою. Нові причинні властивості з'являються на кожному новому рівні, і цей рівень не вдається пояснити за допомогою простого його поділу на окремі компоненти, описавши потім властивості цих частин. Взаємодія між частинами одного цілого на вищих рівнях є саме тим, що визначає властивості. Коли Деніс Нобл хотів розробити математичну модель для ритму електрокардіостимулятора у серці, здавалося неможливим

виконати завдання, просто спостерігаючи, як поводяться окремі молекули, – потрібно було розглядати систему як одне ціле, де цілісність визначає ритм частин. Тоді можна було виконати завдання<sup>50</sup>. Властивості цілого, зрозуміло, частково є результатом властивостей його частин, але властивості цілого також визначають межі функціонування частин. Події, що відбуваються на нижчих рівнях, призводять до змін на рівняхвищих, але й навпаки – зміни на вищих рівнях також викликають зміни на нижчих. Не лише у сфері людських дій, а й для деякої поведінки інших тварин видається логічним оперувати причинними зв'язками, рух яких є не тільки знизу вверх, а й зверху вниз. Це становитиме серйозну проблему для тих, хто бажав би засновувати детерміністичну теорію на самій фізиці<sup>51</sup>. Обґрунтована відмінність між людьми й іншими тваринами полягає не у тому, що тільки людина має здатність до причинних зв'язків зверху вниз (ця здатність також можлива для низки інших тварин), а у тому, що людина має певні когнітивні навики, серед яких розуміння нормативних вимог, що надає людині певних каузальних властивостей, які відсутні в інших тварин.

У той же час існує тенденція не помічати цієї відмінності між людьми й іншими тваринами, коли в дискусію вступає генетичний детермінізм. Я не буду зараз затримуватися на питанні генетичного детермінізму, оскільки я детально розглядав його в іншому контексті<sup>52</sup>. У вихідному пункті може видатися дивним, що питання генетичного детермінізму стало предметом таких численних дебатів, оскільки генетичний детермінізм не повинен би відрізнятися від будь-якої іншої форми детермінізму. Якщо вірити, що елементарні частинки визначають поведінку, потрібно розглядати саме ці елементарні частинки для її пояснення, а ті наміри особи, які вона мала б мати, у певному значенні не стосуються справи. Подібним чином генетичний детермінізм за вихідну точку обирає гени, а ті наміри, які особа мала б мати, що-

---

<sup>50</sup> Denis Noble: *The Music of Life. Biology Beyond Genes*, Oxford University Press, Oxford/New York 2006, розділ 5.

<sup>51</sup> Див. Helen Steward: *A Metaphysics for Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>52</sup> Svendsen: *Mennesket, moralen og genene*.

найбільше будуть уважатися продуктом генів. У принципі не існує жодних реальних відмінностей між цими формами детермінізму. На мою думку, багато хто особливо стурбовано налаштований до генетичного детермінізму через те, що інші форми детермінізму певним чином звертаються до чогось поза межами нас самих, до зовнішніх причин, тоді як генетичний детермінізм, здається, досягає самої нашої суті й руйнує будь-яку самостійність, що її ми можемо досвідчувати на противагу зовнішнім причинам, і не залишає нам ніяких логічних підстав для незалежності, свободи волі.

Безперечно, частини моєї істоти є визначеними генетично (наприклад, я народився людиною, а не пандою, тому що гени моїх батьків були сумісні для того, щоб з'явилася людська дитина, а не звірятко панди). З іншого боку, стикаючись із таким очевидним твердженням, ми повинні також додати, що генетичний матеріал моїх батьків був просто необхідною й у жодному разі не достатньою умовою появи на світ саме такої людської дитини. Природа зв'язку між генами, організмами та їхнім середовищем така, що неможливо віддати перевагу важливості якогось із компонентів. Частинка ДНК є ключовою частиною причинної основи для якоїсь властивості, але всього лише *частиною*. З моделі, за якою каузальні стрілки просто направлені від ДНК до організму, ми отримуємо модель, де всі причинні зв'язки спрямовані в усі можливі напрями. Звісна річ, може виникнути питання, яке відношення це все має до свободи. Очевидно, що система з причинними зв'язками в усіх напрямах може бути такою ж детерміністською, як система, що працює винятково з казуальністю знизу вверх. І все-таки у цьому полягає вирішальна відмінність, тому що виходити потрібно з організму як цілого. Тоді не залишається підстав для твердження про гени, які наполегливо контролюють увесь організм. На мою думку, неупереджено розсудливе тлумачення сучасної біології не буде достатньо висвітлювати метафізичні аспекти проблематики детермінізму. Подібно до того як ми не можемо передбачити поведінку людини, розглядаючи вихідним пунктом елементарні частинки, з яких складається людина, так само ми не в змозі зробити якісь прогнози, виходячи зі знань генетичного матеріалу людини.

Якщо б ми справді були здатні з великою точністю передбачувати всі події, це дало б нам підстави припустити, що теорія детермінізму правильна. Якщо ми не маємо змоги робити передбачення такого типу, аргумент на користь детермінізму відпадає. Ми не можемо категорично стверджувати, що детермінізм – це хибна теорія, оскільки цілком імовірно, що одного дня ми розробимо теорії зі значно більшою, ніж на цей час, здатністю прогнозування, але емпіричні докази, якими ми володіємо сьогодні, мало підтримують теорію універсального детермінізму.

Може здатися спокусливим звернутися зараз до індетермінізму, який стисло можна охарактеризувати як твердження, що дія *не має* достатніх причин. Індетермінізм не обов'язково означає, що все, що б відбувалося у визначених причинних зв'язках, цілком підлягає змінам, – він цілком сумісний під кутом зору, згідно з яким ми справді можемо сказати, що зазвичай відбуватиметься. З епістемічної перспективи ми опиняємося у ситуації, де один і той самий набір причин не обов'язково призводить до *X*, а може також призвести до *Y* або *Z*. Саме у цьому пункті багато хто намагалися віднайти початок свободи людини, і першим, хто звернувся до індетерміністичної точки зору заради порятунку концепції свободи, був Лукрецій. У поемі «Про природу речей», яка була написана близько середини першого століття до н.е., він стверджує, що атоми можуть до певної міри відхилятися від курсу свого руху і таким чином це створює простір для свободи<sup>53</sup>.

Не існує жодних наукових доказів універсального індетермінізму. Єдиною можливістю для спростування детермінізму міг би бути випадок, коли особа робить дію *X*, а тоді робить дію *Y* за цілком однакових умов, проте це, звичайно, неможливо, оскільки особа ніколи не зможе зробити дію *X* та *Y* за цілком однакових умов. Ще більшою проблемою є те, що індетермінізм не обов'язково робить великий внесок на захист свободи та відповідальності. Чиєсь прагнення захистити ідею свободи від загрози, яку може становити теорія детермінізму, викликане припущенням, що детермі-

---

<sup>53</sup> Lucrets: *Om tingenes natur*, переклад Trygve Sparre, Aschehoug, Oslo 1978, книга 2, с. 216–93.

нізм позбавляє особу контролю над власними діями. Однак індетермінізм як такий не надає особі контролю, а, по суті, пропонує лише чинник можливості, і ця можливість «вільна» не більше за чіткі причинні зв'язки. Чому факт того, що дія *не є* визначеною низкою причин, має дати нам підстави екіпірувати особу свободою та відповідальністю? Якщо би ти насправді жив у світі, де зовнішні об'єкти та твоє власне тіло не підкорялись би законам фізики і де кожна дія відбувалася б цілком випадково, свій стан ти міг би назвати як завгодно, але не свободою: ти б виявився ув'язненим у незбагненному світі, в якому ти ні над чим не мав би контролю. Відсутність детермінізму у вихідному пункті надає всього лише можливість, і ця можливість однозначно не містить свободи та відповідальності. Той, хто хоче використовувати індетермінізм як частину захисту свободи, повинен відповідно показати, яким чином відсутність детермінізму може бути сумісною з тим, що особа може мати контроль, тобто здатністю за власним вибором давати початок діям.

Багато, або, можливо, більшість, фіzikів сучасності відкидають детермінізм, віддаючи перевагу індетермінізму. Те саме стосується філософів, які працюють конкретно з філософією фізики. Серед філософів, які не працюють сuto з філософією фізики, звичним є обстоювати теорію детермінізму. Однак той факт, що так багато фіzikів та/або філософів підтримують одну або іншу теорію, має несуттєве значення. Філософські та наукові питання зазвичай не вирішуються підняттям рук.

Більшість філософів погодяться, що правильність або хибність детермінізму – це контингентне питання: детермінізм не є неодмінно правильним або неодмінно помилковим. У такому разі це означає, що його істинність або хибність можна визначити не за допомогою філософських аргументів, а радше за допомогою емпіричного дослідження світу. Поки що жодне емпіричне дослідження не може дати остаточної та прийнятної для всіх відповіді на питання. Навести наукові докази для того, хто має мати рацію в принципі неможливо. Проте це не означає, що наукові теорії та відкриття не мають значення для проблематики детермінізму. Навпаки, вони можуть надати нам об'ємний матеріал для розуміння поведінки людини і того, чому вона робить те, що

робить. Але ці теорії та відкриття не можуть вирішити питання. За словами Патрика Суппеса, детерміністичний метафізик може спокійно дотримуватися своїх поглядів, будучи певним, що їх ніколи не спростують емпірично, але те саме можна сказати й про метафізичного індетермініста<sup>54</sup>.

Ці короткі спостереження про детермінізм та індетермінізм не надто наблизили нас до розуміння свободи, тому зараз мусимо рухатися далі й поглянути, яка картина постає, коли додати до неї людську особу. Та спершу зробимо невеликий відступ і детальніше розглянемо, наскільки суттєво підтримують детермінізм недавні неврологічні дослідження.

### Екскурс: Мозок і свобода волі

Ніхто не довів правильність теорії детермінізму, так само як і неможливість свободи волі. Після низки наукових досліджень отримано результати, що їх дехто розтлумачив як свого роду докази, тож я коротко розгляну деякі з найвідоміших з останніх на цей час.

Бенджамін Лібет у 1980-х роках провів низку експериментів<sup>55</sup>, які, на думку багатьох, показали, що свобода волі є не чим іншим, як ілюзією<sup>56</sup>. Найпоширеніше тлумачення цих експериментів полягає у тому, що вони підтверджують властивість нашого мозку приймати рішення діяти ще до того,

---

<sup>54</sup> Patrick Suppes: "The Transcendental Character of Determinism", *Midwest Studies in Philosophy* 18/1993, c. 254.

<sup>55</sup> Лібет подає огляд цих експериментів та їхнього пояснення в низці праць. Для нашої дискусії центральними є такі праці: "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioural and Brain sciences* 8/1985; "Consciousness, Free Action and the Brain", *Journal of Consciousness Studies* 8/2001; "Do We Have Free Will?", i Robert Kane (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2002. Лібет також зробив своє дослідження доступнішим для широкого кола читачів у *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2004. Збірник праць, що містить багато вартих уваги дискусій, – див. Walter Sinnott-Armstrong og Lynn Nadel (red.): *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>56</sup> Для подібного пояснення Лібета див., наприклад, Wegner: *The Illusion of Conscious Will*.

як ми стаємо свідомі цього рішення. Інакше кажучи, мозок, а не свідомість визначає наші дії. Експерименти відбувалися таким чином: учасників досліду просили зробити якийсь рух, наприклад зігнути зап'ястя або палець тоді, коли вони забажають. У цей час за допомогою електроенцефалограми фіксувалася активність у мозку, яка мала показати, що учасник готовий здійснити рух. Цей так званий потенціал готовності спостерігався у частині мозку, яка особливо пов'язана з добровільними діями. Посилення потенціалу готовності можна було спостерігати приблизно за половину секунди перед тим, як спостерігалися зміни у мускулах зап'ястя чи руки. Це відбувається, як передбачалося, тому що потрібен деякий час, щоб імпульси дійшли від мозку до м'язів. Проте Лібет одразу жувів до експерименту додатковий елемент – він просив учасників слідкувати за годинником, щоб вони могли визначити, коли вони усвідомлюють свій намір підняти зап'ястя або палець. Результати виявилися без перевільшення приголомшивими, оскільки з'ясувалося, що потенціал готовності може промайнути на третину секунди раніше *перед* усвідомленням учасників свого рішення діяти. Лібет робить висновок, що мозок сам вирішує діяти або прийняті починати дію, перш ніж суб'єкт приймає свідоме рішення. Коротко кажучи, мозок ініціює дії перед тим, як у гру вступає свідомість.

Ускладнює справу те, що посилення потенціалу готовності може спостерігатися також і без подальшого виникнення дії, а це означає, що не можна з високою точністю спрогнозувати дії за допомогою потенціалу готовності. Лібет намагається пояснити це так: свідомість має свого роду «право вето». Оскільки усвідомлене бажання вступає в дію перед скороченням м'язів, але після посилення потенціалу готовності, Лібет робить припущення, що свідомість може зупинити дію, яку починає мозок.

Існує спокуса спробувати пояснити такі результати Лібета помилкою під час спостереження, тим, що сама ситуація досліду породжує подібні результати і що учасники експерименту через часове відставання, пов'язане зі свідомістю, неправильно визначали момент, коли вони насправді усвідомлювали прийняття рішення, тощо, але дані, які отримав Лібет, головно мають міцні докази. Є низка методологічних

недоліків, які можна навести проти експерименту, але я би хотів зосерeditися на філософських положеннях, що випливають з цього досліду, якщо ми вважатимемо дані Лібета обґруntованими.

Після експерименту Лібета проводилися нові дослідження, в яких використовували функціональну магнітно-резонансну томографію, і отримані результати стали навіть іще більшою сенсацією<sup>57</sup>. Учасників дослідів просили розслабитись у той час, як вони дивилися на екран, на якому бігла стрічка літер. Вони повинні були коли завгодно вирішити натиснути кнопку правим або лівим вказівним пальцем і мусили запам'ятати, яка літера у той момент часу була на екрані. Відповідні частини мозку показували активність цілих п'ять-сім секунд, перш ніж учасники експерименту були свідомі рішення діяти, і якщо взяти до уваги затримку вимірювального апарату, цей період можна продовжити аж до десяти секунд. Такий період часу занадто великий, щоб пояснити його неточністю в часі, який повідомляли учасники експерименту. Дослідники могли навіть передбачити – з невисокою точністю (60%), проте цього було достатньо, щоб довести: те, що відбувається, не є просто випадковістю – дію учасника експерименту (натисне він праву чи ліву кнопку) до семи секунд, перш ніж він був свідомий свого вибору.

Які з цього можна зробити висновки? Ми не можемо заявити, що свобода волі є ілюзією або що експерименти доводять детерміністичний погляд на людство. Експерименти можуть дати нам підставу вважати, що дії готовуються підсвідомими процесами у мозку, але в основному вони не дають ніякої інформації про те, коли ми приймаємо рішення діяти в той чи той спосіб. Також низька здатність прогнозування послаблює можливі детерміністські положення, які нам би хотілося доводити, оскільки видається, що свідомість має властивість робити інакший вибір, аніж той, що його може пропонувати мозок. Тим більше що експеримент Лібета про-

---

<sup>57</sup> Chun Siong Soon et al.: "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", *Nature Neuroscience* 13 квітня 2008; John-Dylan Haines: "Beyond Libet: Long-term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals", у Walter Sinnott-Armstrong og Lynn Nadel (red.): *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2011.

демонстрував, що потенціал готовності є необхідною, але недостатньою умовою для дії, оскільки збільшення потенціалу готовності може спостерігатись і за відсутності по- дальшої дії. Потрібно також зауважити, що сам Лібет уважав не-детерміністичну теорію поведінки людини *науково більш* принадною за детерміністичну і доводив, що його експерименти не підтримують детерміністичні погляди<sup>58</sup>. Він також робить висновок, що ми маємо більше підстав стверджувати, що свідомі психічні процеси можуть контролювати деякі функції мозку, аніж заперечувати це<sup>59</sup>. Нарешті, Лібет ува- жає, що існує краще обґрунтування для каузальності, коли причинні зв'язки йдуть двома напрямами: і від мозку до свідомості, і від свідомості до мозку, ніж для каузальнос- ті, коли причинні зв'язки є односторонніми: від мозку до свідомості.

Кумедний приклад впливу свідомості на мозок у тому, що потенціал готовності насправді перебуває під впливом людського уявлення про свободу волі – потенціал готовності знижувався в тих учасників експерименту, які сумнівались у власній вірі у свободу волі!<sup>60</sup> Якщо припустити, що потенціал готовності є необхідною умовою добровільної дії, тоді ті, хто не вірять у свободу волі, мають гірші нейрофізіологічні умо- ви для добровільної дії, аніж ті, хто вірять, що свобода волі є реальною. Інакше кажучи, можна стверджувати наявність певних доказів того, що людина стає вільнішою, коли вірить у свободу волі, й менш вільною, якщо не вірить у неї.

Тоді можна запитати, наскільки точну картину людсько- го вибору дають ці експерименти, вибору, який відбувається за нормальних умов. Лібет вивчав те, що у певному розумін- ні знаходиться обабіч предмету обговорення у дискусіях з проблематики свободи волі, в яких припускають, що особи діють з певних причин, особливо з тих причин, які після роз- гляду видаються їм слушними. Навряд чи можна сказати, що учасники експериментів Лібета діяли, виходячи з причин

<sup>58</sup> Див., наприклад, Libet: “Consciousness, Free Action and the Brain”, c. 63; Libet: “Do We Have Free Will?”, c. 562f.; Libet: *Mind Time*, c. 154ff.

<sup>59</sup> Libet: “Do We Have Free Will?”, c. 563.

<sup>60</sup> Davide Rigoni et al.: “Inducing Disbelief in Free Will Alters Brain Correlates of Preconscious Motor Preparation: The Brain Minds Whether We Believe in Free Will or Not”, *Psychological Science* 5/2011.

інших, аніж ті, що дотримані за домовленістю з Лібетом зігнути зап'ясток або палець. Можна сказати, що учасники експерименту не стикалися з вибором, як саме вони повинні діяти, їх цікавило тільки, коли саме вони повинні діяти, тому незрозуміло, яким буде перенесення значення у нормальний ситуації діяльності.

То коли починаються дії, які спостерігались у ході експерименту? Можна стверджувати, що у певному розумінні вони починаються задовго до спостереження підвищення потенціалу готовності, відколи особи вже сформували намір в якомусь моменті часу в майбутньому зігнути зап'ястя або палець. Подібно до цього ми можемо сказати, що активність свідомості передує активності у мозку. Контекст можна розширити ще далі. Як зауважує Реймунд Талліс, справжній контекст експерименту Лібета набагато ширший, оскільки рішення зігнути зап'ястя або палець було приведено в дію дні або тижні заздалегідь, коли особа домовлялася про час участі, їхала до лабораторії Лібета, ознайомлювалася з експериментом тощо, перед тим як нарешті наставав момент, коли вона згинала палець. Тут ідеється про дуже комплексний набір намірів і дій протягом тривалого часу, і не зрозуміло, яким чином його короткий сегмент (коли визначається зв'язок між потенціалом готовності та згинанням пальця) може розповісти нам про умови дій людини загалом<sup>61</sup>.

Немає вагомих причин робити висновки з експерименту Лібета, що свідомість безпомічно женеться за мозком. Під кутом зору практичного обґрунтування, розгляду та рішення, які відбуваються протягом тривалого часу, не буде проблемою вважати свідомість радше залученою весь час, а не просто «відсталою» по дорозі<sup>62</sup>.

Ми знаємо, що зміни у мозку супроводжуються змінами у свідомості, й навпаки. Ланцюжки причин тягнуться в обох напрямках, але потрібно визнати, що ми далі розуміємо надто мало про зв'язок між станами нервової системи та становом свідомості. Однак, виходячи з того, що нам на сьогодні

---

<sup>61</sup> Raymond Tallis: *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Mankind*, Acumen, Durham 2011, с. 248f.

<sup>62</sup> Мое тлумачення експериментів Лібета тут споріднене з тим, що знаходимо у Daniel Dennett: *Freedom Evolves*, с. 239f.

відомо, ми можемо стверджувати, що необґрунтовано ставити знак рівності між мозком і свідомістю<sup>63</sup>. Немає підстав уважати твою свідомість просто побічним продуктом твоого мозку. Мозок не має свідомості, але *ти* маєш. Безумовно, мозок є визначальною передумовою для того, щоб ти мав свідомість, але тільки й того. Свідомість включає в себе взаємодію між мозком, тілом як цілим і середовищем тіла.

Нейробіологія досягла великих успіхів, але ми також отримали тенденцію переоцінювати, наскільки багато цей поступ може нам розповісти. Наприклад, багато хто вважає, що ми дали більш наукове пояснення окремим аспектам людських дій або мисленню, якщо у той чи той спосіб вони стосуються процесів діяльності мозку. Засновник дисципліни когнітивної неврології Майкл С. Газзаніга зауважує, що існує поширений «забобон» стосовно того, що нам може повідомити сканування мозку<sup>64</sup>. Серед іншого він указує на дослідження, які підтверджують, що люди вважають пояснення психологічних явищ достовірнішими у тому разі, коли вони супроводжуються скануванням мозку, навіть якщо зображення не має стосунку до пояснення. Навіть більше, науково слабші пояснення з такими зображеннями вони приймають за достовірніші, ніж грунтовніші наукові дослідження без подібних унаочнювальних зображень.

Поняття, яким часто послуговуються, – так званий фетиш мозку. Якщо шукати винятково у мозку, свободу знайти не вдається, тому що вона просто не може там локалізуватися. Френсіс Крік пише: «Ти, твої радощі й горе, твої спогади і прagnення, твоє відчуття власної ідентичності й свобода волі насправді є не чим іншим, як поведінкою величезного скupчення нервових клітин і пов'язаних із ними молекул»<sup>65</sup>. Тут Крік виходить із взаємозв'язку, який спостерігається між нервовою діяльністю і явищами свідомості, й припускає, що між ними існує однобічний причинний зв'язок, коли нервова

<sup>63</sup> Вартий до прочитання опис цього кута зору див., наприклад, Alva Noë: *Out of our heads. Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*, Hill and Wang, New York 2009.

<sup>64</sup> Michael S. Gazzaniga: *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, HarperCollins, New York 2011, c. 190.

<sup>65</sup> Francis Crick: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Simon & Schuster, New York 1994, c. 3.

діяльність викликає явища свідомості, а не навпаки. Далі він припускає, що можна зробити радикальне скорочення, аж до зведення цих двох понять до тотожності, коли свідомість є не чим іншим, як нервовою активністю. Існує спокуса назвати подібне твердження спекулятивною метафізикою у науковому маскуванні. Хоч би як це було, цей редукціонізм зведений до абсурду. Редукціонізм припускає, що можна пояснити властивості чисто адитивно, тобто властивості об'єкта є всього лише продуктом властивостей його окремих складових. Проблема полягає у тому, що навіть якщо ми володіємо усією відповідною інформацією на нижчому рівні, ми не можемо за її допомогою пояснити всі властивості на рівні вищому. Кожен із цих рівнів має власні об'єкти дослідження, закони та поняття. Різні рівні не є цілком незалежними один від одного, але їх напевно не можна скорочувати, зводячи до одного. Крім того, маємо всі підстави припустити, що причинні зв'язки спрямовані не лише знизу вгору, а також і згори вниз<sup>66</sup>. Подібні до Крікових припущення про те, що щось «насправді» не відрізняється від чогось іншого (за презумпцією йдеться про більш основні поняття), як правило, вважаються радше вправдовувальними поясненнями, аніж поясненнями названого явища. А дати пояснення явищу означає щось інше за його вправдовування<sup>67</sup>. Дослідження властивостей на нижчих рівнях, безперечно, може кинути світло на властивості на вищих рівнях, але тільки в обмежених масштабах. На кожному новому рівні виникають нові властивості, тому цей новий рівень не можна повністю пояснити шляхом простого його поділу на окремі складові частини й описом властивостей цих частин. Під кутом зору свободи редукціонізм не дає рецепта знаходження пояснень, радше навпаки. Якщо ти мислиш категоріями частинок, мо-

<sup>66</sup> Часто обговорюють, яку роль такі причинні зв'язки згори вниз можуть відіграти в проблематиці свободи волі. Антологія з багатьма вартими до прочитання матеріалами: Nancey Murphy, George Fr. R. Ellis, Timothy O'Connor (red.): *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg 2009. Також див. Nancey Murphy, Warren S. Brown: *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 2006.

<sup>67</sup> Див. Carl Gustav Hempel: *Philosophy of Natural Science*, Prentice Hall Inc., Inglewood Cliffs NJ 1966, с. 78.

лекул і клітин, тобі ніколи не знайти свободи волі. На рівні фізики елементарних частинок або на нейрофізіологічному рівні нема сенсу розрізняти діяльність, що є результатом усестороннього міркування, і ту, яка походить від чистих рефлексів. На такому рівні аналізу не існує жодної свободи, жодних намірів чи норм, і було би помилковим там їх шукати. Свобода волі належить зовсім іншому онтологічному рівню.

Це помилка – шукати свободу у мозку. Власне кажучи, помилково шукати себе самих, своє «я» у мозку. Моє «я» є центром моого тіла та моого світу. Ми не можемо визначити його місцезнаходження, просто вказавши на нього, але якщо ми все-таки повинні були б десь його розташувати, ми могли б сказати, що наше «я» просто знаходитьться у тілі. Це підкреслював Кант у своїй ранній праці «Марення духовидця», де він зауважував: якщо ми намагалися б дати відповідь на питання, де знаходитьться душа, то мусили б сказати: «Там, де я відчуваю, там я і є. Я безпосередньо перебуваю як на кінчику пальця, так і в моїй голові <...> моя душа є повністю в усьому моєму тілі й у кожній з його частин»<sup>68</sup>. Бути свідомими означає бути присутніми у світі, володіючи тілом, яке діє. Для нас, людей, це має завжди нормативний вимір. Якщо друг не дотримує обіцянки, це можна розглядати як об'єктивний перебіг подій, але у такому разі ми втрачаємо моральні аспекти, що мають стосунок до справи. Ми живемо не тільки у фізичному, а й у нормативному світі. У цьому нормативному світі ми маємо стосунок один до одного не лише як фізичні об'єкти, а й як суб'єкти моральні.

## Інкомпатиблізм і компатиблізм

Під кутом зору свободи людини можемо припустити такі можливі положення:

1. Людина є детермінованою і не вільною.
2. Людина є недетермінованою, але вільною.

<sup>68</sup> Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, у Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.): *Kants gesammelte Schriften*, том II, de Gruyter, Berlin 1902-, с. 324f.

3. Людина є детермінованою і вільною.
4. Людина не є ні детермінованою, ні вільною.

Положення 1 і 2 належать до теорій інкомпабілізму, які стверджують, що свобода та детермінізм є несумісними величинами. Положення 1 часто називають «жорстким детермінізмом», тоді як положення 2 – «лібертаріанізм». Положення 3 іменують «компабілізмом» і стверджують, що свобода та детермінізм є сумісними величинами. Положення 4, яке відкидає і свободу, і детермінізм, не дістало якоїсь загальновизнаної назви, часто його характеризують терміном «скептицизм». Усі положення можна зобразити у такій таблиці<sup>69</sup>:

	<b>Детермінізм</b>	<b>Свобода</b>	<b>Термін</b>
1	Так	Hi	Жорсткий детермінізм
2	Hi	Так	Лібертаріанізм
3	Так	Так	Компабілізм
4	Hi	Hi	Скептицизм

Компабілізм часто характеризують як «м'який детермінізм». Терміни «жорсткий» і «м'який» детермінізм можуть бути оманливими, оскільки складається враження,

<sup>69</sup> Логічно можливими є набагато більше позицій, якщо також взяти до уваги, що багато філософів прагнуть бути «агностичними» або до правдивості детермінізму, або/і до існування свободи. Якщо розширити таблицю і включити також отримані комбінації ймовірностей, вона виглядатиме так:

	<b>Детермінізм</b>	<b>Свобода</b>	<b>Термін</b>
1	Так	Hi	Жорсткий детермінізм
2	Hi	Так	Лібертаріанізм
3	Так	Так	Компабілізм
4	Hi	Hi	Скептицизм
5	Так	?	
6	?	Так	
7	Hi	?	
8	?	Hi	
9	?	?	

Однак, як уже згадувалось, у цій книжці я обмежуся обговоренням положень 1, 2 і 3.

що «м'який» детермінізм менш детерміністичний і що він має справу з не настільки строгими причинними зв'язками, або щось подібне. Проте обидва терміни однаковою мірою детерміністичні, вони не відрізняються один від одного у поглядах на детермінізм, але у поглядах на свободу – так. Відмінність між цими двома поглядами полягає винятково у тому, що «жорсткий» детермінізм стверджує, що детермінізм і свобода є несумісними, тоді як «м'який» детермінізм доводить сумісність цих понять<sup>70</sup>.

Більшість сучасних філософів є компатиблістами, але є також і лібертаріанці. Прихильники «жорсткого» детермінізму трапляються вкрай рідко, проте ця позиція досить добре репрезентована<sup>71</sup>. Найменш численними є послідовники скептицизму, але й він має сильних прибічників<sup>72</sup>. окремі теоретики комбінують позиції, наприклад, намагаючись об'єднати «жорсткий» детермінізм і компатиблізм<sup>73</sup>. Здається, більшість людей, незалежно від культури, назагал вважають, що всесвіт індетерміністичний і що детермінізм несумісний із моральною відповідальністю<sup>74</sup>. Інакше кажучи, наша «природна метафізика», здається, є лібертаріанською. Саме по собі це твердження не вирішує питання, оскільки з історії нам відомі приклади, коли «більшість людей» мали помилкові уявлення стосовно низки питань. Проте це може означати, що «жорсткі» детерміністи та компатиблісти мають більший тягар доказів, аніж лібертаріанці.

<sup>70</sup> Тому, можливо, було б краще описати їх як «ексклюзивний» та «інклузивний» детермінізм, де ексклюзивний детермінізм виключає свободу зі сфери природної необхідності, тоді як інклузивний – зараховує її до цієї сфери. Однак я не вірю, що введення нової термінології тут буде вигранним, тож обираю використовувати встановлений термін «компатиблізм».

<sup>71</sup> Одним з найбільш вартісних оглядів такої позиції, який також намагається показати етичні та екзистенційні наслідки, є Derk Pereboom: *Living without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

<sup>72</sup> Див. особливо Galen Strawson: *Freedom and Belief*, Clarendon Press, Oxford 1991.

<sup>73</sup> Див., наприклад, Saul Smilansky: *Free Will and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>74</sup> Див. Hagop Sarkassian et al.: “Is Belief in Free Will a Cultural Universal”, *Mind & Language* 3/2010. Див. також Shaun Nichols, Joshua Knobe: “Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions”, *Noûs* 4/2007.

## Інкомпатиблізм

Інкомпатиблізм є найбільш «інтуїтивним» поглядом на стосунки між свободою та детермінізмом. Здебільшого так пояснюють проблему не-філософи. Також дехто з філософів доводять, що детермінізм підриває можливість свободи та відповідальності. Пітер ван Інваген сформулював так званий аргумент наслідку, згідно з яким у разі правильності детермінізму всі наші дії будуть результатом законів природи та віддалених у минулому подій. Але оскільки ми не в змозі змінити закони природи чи подій, які відбулися в минулому до нашого народження, наслідки всього цього, зокрема наших дій, також не є на нашій відповідальності<sup>75</sup>.

Проблема не у тім, що вільні дії не можуть мати причин. Під практичним кутом зору всі охоче візьмуться заявляти, що дії мають причини. Проблема виникає тоді, коли виступають із пропозицією, що події мають достатні причини, так, що дія  $X$  і тільки  $X$  може відбутися за певного набору причин. Якщо дія має достатні причини, особа не зможе діяти у інший спосіб, і тільки якщо особа мала можливість діяти по-іншому, можна сказати, що дія була вільною. Якщо існує свобода волі, причинні пояснення не можуть надати завершеної правди про нашу діяльність, але водночас подібні причинні пояснення мусять бути частиною правди, якщо ми можемо помістити себе в межі природного порядку.

Існує два варіанти інкомпатиблізму: «жорсткий» детермінізм і лібертаризм. Спершу коротко розглянемо «жорсткий» детермінізм – теорію, згідно з якою детермінізм є правильним, а свобода не може існувати через те, що вона несумісна з детермінізмом. «Жорсткий» детермінізм стверджує: для того, щоб свобода була можливою, особа повинна мати більше доступних альтернатив, тобто що особа у певній ситуації могла б діяти по-іншому, аніж вона насправді діяла. Мати вибір означає могти зробити дію  $X$  або дію  $Y$ . Навіть якщо я обираю  $X$ , я *міг* обрати  $Y$ . Детермініст стверджує, що існують причини для того, що мій вибір був  $X$ , а не  $Y$ . Якщо би я зробив дію  $Y$ , то для цього повинен бути інший набір причин, аніж для дії  $X$ . Цей набір причин, який передує дії,

---

<sup>75</sup> Peter van Inwagen: *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1983, c. 16.

може мати результатом лише одну дію. Зрозуміло, виходячи з такого детермінізму, не можна стверджувати, що у мене є *вибір*, а отже, свобода є неможливою через необхідність детермінізму. Подібна необхідність відрізняється від вибору, який здійснюється під тиском. Якщо, наприклад, хтось погрожує завдати шкоди моїй сім'ї, якщо я не зроблю дії *X*, очевидно, це вагома причина для того, щоб обрати *X*, але я не можу вибрати й дію *Y*. Такого типу тиск потрібно відрізняти від абсолютної необхідності детермінізму. Якщо детермінізм є правильним, наша можливість контролювати те, що з нами відбувається, буде не більшою, ніж у коліщатах механізму годинника, каменю, що падає, або лосося, який пливе проти течії ріки для нересту. Це одразу ж суперечить нашому досвідові як осіб, здатних на дію. Усі ми маємо усвідомлення свободи. Навіть «жорсткий» детермінізм це визнає, але стверджує, що наше усвідомлення свободи є не усвідомленням істинної свободи, а радше ілюзією.

Значна проблема «жорсткого» детермінізму полягає у тому, що він надто завзято виступає проти нашої моральної інтуїції. Відповідальність і провіна не можуть існувати у всесвіті «жорсткого» детермінізму. Можна сказати, що всі особи є морально рівними, оскільки всі вони не мають здатності до відчуття провини та відповідальності за власні дії. Уявімо особу, яка поступово змінює особистість, невпинно перетворюючись на дедалі агресивнішу та жорстокішу, хоча перед тим усе життя вона була мирною та дружньою. Врешті ця особа, втративши через якусь дрібницю самоконтроль, убиває іншу людину. Як виявляється, особа має велику пухlinу у мозку в ділянці, яка відповідає за агресивні реакції, і можна припустити, що з великою вірогідністю зміни особистості та сам злочин були спричинені цією пухлиною. Після хірургічного втручання та видалення пухлини особа знову стає мирною та дружньою. Більшість людей уважатиме, що цю особу не можна визнати морально й правомірно відповідальною за те, що сталося, оскільки події були, очевидно, викликані радше патологічним станом, аніж вільним вибором. Можемо розглянути інший приклад: один чоловік зростав у хорошому середовищі, не має ніяких явних дефектів мозку, але він надзвичайно чванькуватий і завжди повинен отримувати найкраще. Для того щоб запопасті собі дорого-

го годинника, хронографа Patek Philippe Nautilus за 330 000 крон, він убиває одного знайомого, який нещодавно придбав собі такого годинника, і викрадає цінну річ. Більшість людей інтуїтивно вирішать, що цього чоловіка неодмінно потрібно притягнути до відповідальності та покарати за скосене. Проблема «жорсткого» детермінізму полягає у тому, що ця теорія не може розрізнати поняття вини та відповідальності двох вищезгаданих осіб. Вони обоє були вимушеними діяти так, як вони зробили, і навіть якщо існують різні причини, що визначали ці два випадки, це не має стосунку до оцінювання вини та відповідальності. Обом чоловікам не була властива свобода, тому жодного з них не можна на раціональних підставах притягнути до відповідальності за скосені дії. Звичайно, такі алогічні висновки стають гарантією того, що небагатьом захочеться виступати на захист «жорсткого» детермінізму.

Звернемося зараз до лібертаризму, який стверджує, що людина не є наперед визначеною, натомість вона є вільною. Розмаїття лібертаріанських позицій настільки велике, що у них немає надто багато спільніх знаменників, крім одностайності у твердженнях: детермінізм несумісний зі свободою; детермінізмуважається непридатним; людина є вільною. Я не починатиму огляд усіх різноманітних тез лібертаризму, а задовільнюся коротким нарисом декількох поширеніших понять і аргументів<sup>76</sup>.

Лібертаріанець і компатибліст дійдуть згоди у багатьох питаннях, зокрема вони погодяться у тому, що людина є вільною і що свобода передбачає відсутність примусу, проте вимоги лібертаріанця до того, щоб уважати особу вільною, будуть більшими за вимоги компатибліста. Більшість лібертаріанців погоджуються, що дія має причини, але вони стверджують, що особа може діяти вільно тільки тоді, коли її дії не є детерміністично спричинені умовами, що існували раніше. Можемо припустити, що мое рішення віддати 20 крон жебракові викликане моїм переконанням, що потрібно допомагати тим, хто потребує, а також низкою інших

---

<sup>76</sup> Є безліч різних позицій лібертаризму. Для серйозної систематичної дискусії з акцентом на сучасну аналітичну філософію див. – Randolph Clarke: *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2003.

причин. Однак лібертаріанець стверджуватиме, що в точно такій самій ситуації, з ідентичними переконаннями та причинами я міг би просто пройти повз жебрака, не давши йому ані крони. Інакше кажучи, я міг діяти по-іншому, ніж я насправді вчинив. Багато хто заперечить, уважаючи, що інший вибір мусить мати інакшу передісторію причин, але чи є переконливим таке заперечення? Чи *мусить* існувати інша історія причин для того, щоб особа вибрала дію *X* замість дії *Y*? Якщо я збираюся вибрати шоколадну цукерку з коробки, немає жодної очевидної підстави того, що вибір марципанової цукерки мусив бути зумовлений цілком іншою низкою причин, аніж вибір цукерки з чорного шоколаду. Так само як і вибір поїхати у відпустку до Барселони, а не до Рима. Мені не складно прийняти твердження, що особа може обирати одну *або* іншу альтернативу за ідентичних умов. Детермініст уважатиме, що кожна дія має достатні причини, з чого випливає, що вибору *X* або *Y* відповідно мусить передувати різна історія причин, проте це сумнівне припущення ще потребує обґрунтування.

Інші заперечать, посилаючись на нераціональність вибору, якщо не буде якоїсь попередньої відмінності для обрання дії *X* або *Y*, яка б пояснювала, чому було зроблено той чи той вибір, проте й це заперечення я не вважаю переконливим. Як *X*, так і *Y* є раціональним вибором, навіть якщо немає вагомої причини або взагалі будь-якої причини для того, щоб віддати перевагу одній альтернативі перед іншою. Трапляються ситуації, коли ми маємо однаково сприятливі підстави для вибору однієї альтернативи, а не іншої, коли нема очевидних причин, які б пояснили вибір однієї альтернативи, а не іншої, і коли ми однаково вибираємо одну з альтернатив. Такий вибір, здається, є цілком невизначеним аж до моменту прийняття рішення, і якщо він *справді* є невизначений, він уважатиметься рівносильним з лібертаріанським вибором<sup>77</sup>. Досягнення лібертаріанця не вважатимуть великими, якщо він просто продемонстрував, що вибір такого специфічного типу є вільним, оскільки він, попри все,

<sup>77</sup> Мабуть, найефективніше використовував подібні приклади для обґрунтування лібертаріанської свободи – Robert Kane: *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 1996.

є відносно маргінальним явищем. Однак цим він показав загальну можливість лібертаріанського вибору і буде стверджувати, що та сама лібертаріанська свобода також може стосуватись інших типів вибору. Коротко кажучи, лібертаріанець стверджуватиме, що лібертаріанську свободу можна легко помітити, коли вибір здійснюється між рівносильними альтернативами, але вона також присутня у виборі, коли особа має раціональну причину віддати перевагу одній альтернативі перед іншою.

Будь-яка обґрунтована теорія щодо свободи волі повинна містити щось більше, ніж просто індeterminізм. Для того щоб лібертаріанізм кудись привів, він потребує елемента, який зупиняє чисту випадковість. Найприйнятнішою відповіддю на цей виклик є твердження, що особа повинна мати той чи той вид раціонального контролю над власними діями. Низка лібертаріаністів виступають на захист так званої особистої каузальності, коли особа має змогу бути причиною для власних дій у спосіб, який не можна чітко звести до такого, що є наслідком подій, які відбулися раніше. Раннім представником таких поглядів можна вважати Аристотеля. На його думку, якщо дія бере початок від особи, то від неї і залежить рішення про здійснення цієї дії або відмову від неї<sup>78</sup>. Якщо саме ми вирішуємо діяти, то *не діяти* вирішуємо також ми<sup>79</sup>. У «Фізиці» Аристотель описує відмінність між людьми й іншими речами: людина має здатність приводити речі в дію, і при цьому їхня дія не викликана тим, що на людину вплинуло щось інше<sup>80</sup>. Інакше кажучи, люди можуть дати початок дії в інший спосіб, аніж цероблять усі інші речі, і це також означає, що люди мають властивість відвернути якусь дію. Найвідомішим представником таких поглядів у сучасній філософії є Родерік М. Чісгольм, який стверджує, що рішення проблеми походження лібертаріаністських дій полягає не у тому, що вони повністю викликані природніми каузальними умовами, не у тому, що вони є випадковими

---

<sup>78</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, 1110a17f.

<sup>79</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, 1113b6.

<sup>80</sup> Aristoteles: *Physics*, переклад R.P. Hardie, R.K. Gaye, і Jonathan Barnes (red.): *The Complete Works of Aristotle*, том 1, Princeton University Press, Princeton NJ, 1984, 256a6-8.

або безпідставними, а у тому, що вони просто викликані самими особою<sup>81</sup>. Таке рішення цілком сумісне з твердженням, що дії є частково визначеними природніми каузальними умовами і що ми залишаємо перспективу для особи як частини природи, при цьому не обов'язково виходячи із дуалізму субстанцій або чогось йому подібного. Це також цілком сумісне з тим, що ми вважаємо таку здатність продуктом природної та культурної еволюції.

Багато критиків теорії особистих причинних зв'язків заважували, що теорія не досить роз'яснювальна поряд із поясненням, яким чином такі причинні зв'язки є можливими емпірично. Наприклад, Гері Вотсон стверджує, що «каузальна обумовленість особи» – це всього-на-всього ярлик для того, що насправді вимагає лібертаріанець, і сама по собі ця теорія не надає інформативного пояснення<sup>82</sup>. Але що потрібно для такого пояснення? Замість того, щоб  $X$  викликало  $Y$ , де  $X$  є звичайним природним причинним чинником,  $Y$  є викликаним чинником  $A$ , де  $A$  є особою. З цим, безумовно, багато хто погодиться, але лібертаріанський прихильник каузальності особи буде стверджувати, що  $A$  виконує функцію причини у спосіб, який не має повного пояснення, якщо виходити з причин, що йому передують.  $A$  викликає дії з певних причин, і ці причини не можна звести до природних причинних чинників.

Уявімо, що особа  $A$  має намір зробити дію  $X$  при визначеному часі  $t$ , але перед  $t$  особа  $B$  надає цілу низку причин для  $A$  того, що не варто робити дію  $X$  (тому що це неморально або просто недоречно), і  $A$  вважає названі  $B$  причини переконливими. Таким чином  $A$  зробить дію  $Y$  замість дії  $X$ . Питання у тім, чи можемо ми отримати достатнє розуміння, чому  $A$  робить дію  $Y$  замість дії  $X$ , просто стверджуючи, що причинні зв'язки, які передували моменту часу  $t$ , були різними у двох цих випадках. Можемо також уявити, що  $A$  зробить дію  $Y$  замість дії  $X$ , тому що на голову  $A$  впаде льодяна бурулька. Чи немає істотної відмінності між тим, щоб

<sup>81</sup> Roderick M. Chisholm: "Human Freedom and the Self", у Gary Watson (red.): *Free Will*, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>82</sup> Gary Watson: "Introduction", у Gary Watson (red.): *Free Will*, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003, с. 10.

погодитися з аргументом, і тим, щоб отримати бурулькою по голові? І чи не будемо ми недооцінювати цю відмінність, якщо просто вважатимемо обидва випадки зміною причинних зв'язків, що передували моменту *t*? Можна сказати, що у першому випадку є *підстава*, яка змушує *A* до дії *Y* замість дії *X*, тоді як у другому випадку є просто *причина*. Це головна відмінність між підставами та причинами.

Свобода, яка наділяє нас відповідальністю за наші дії, є також свободою, яка передбачає здатність слідувати *підставам*. За вихідну точку ми повинні брати ті *підстави*, які надає особа для того, щоб діяти у певний спосіб. Цим і пояснюється, яка саме дія відбувається і чому вона відбулася. Ключова відмінність між людиною та іншими тваринами полягає у тому, що людина *діє* з певних *підстав*, а не просто тому, що її *поведінка* визначена *причинами*. Для раціональної особи, людини, підстави завжди будуть просто підставами. Щобільше, підстави є нормативними за своєю логікою, а причини, зрозуміло, ні, а з цього випливає, що можна було діяти по-іншому. Ми ж уважаємо, що Раскольников міг змінити свої наміри у «Злочині і карі» Достоєвського. Навіть якщо ланцюжок причин, який веде до вбивства старої лихварки, був би точнісінько такий самий, ми гадаємо, що Раскольников міг обрати не вбивати її, оскільки для цього у нього теж були достатні підстави, тож він міг діяти, виходячи натомість із тих, інших, підстав. Перш ніж коється вбивство, нам не зрозуміло, що буде робити Раскольников. Він також далекий від певності свого вчинку напередодні. Вбивство заплановане за місяць часу, він стільки разів ходив дорогою до будинку лихварки, що знає: щоб дістатися туди потрібно зробити 730 кроків, але він все одно вагається аж до самого сконення злочину. Вбивству передують глибокі роздуми й оцінювання різних альтернатив учинку.

Наша свобода є можливою не тому, що наші дії можуть бути безпричинні, а тому, що ми маємо здатність (якої немає в інших тварин) задумувати й обмірковувати різні альтернативи. Ми діємо, виходячи з наших бажань і преференцій, подібно до діяльності інших тварин, але ми можемо *обрати*, як саме діяти, враховуючи ті самі бажання та преференції. Свобода не вимагає зміни ланцюжка причин, який передує дії, і не вимагає від нас поривати зв'язок із законами природи,

але потребує тільки здатності задумувати й обмірковувати альтернативи дії та вибирати, яку з них утілити в життя.

Мої рішення перетворюються на дії за участі ментальних процесів, які скеровують тіло. Свобода є здатністю вирішувати, як мені діяти, тобто самому визначати або самому бути причиною того, як я у заданій ситуації вчиню: зроблю дію *X* чи дію *Y*. Хтось може заявiti, що трохи оманливо використовувати тут термін «причина», тому що я як причина дію по-іншому, ніж інші причини. Більярдна куля, яка котиться від удару іншої кулі, не може вибирати, чи рухатиметься друга куля вправо або вліво, але я можу використати більярдний кий і визначити, в яку саме сторону буде рухатися куля. Багато хто буде стверджувати, що підстави повинні трактуватись як причини і що пояснення, які засновуються на підставах, насправді є поясненнями причин, тоді як інші заявлятимуть, що зв'язок між підставою та дією насамперед потрібно розглядати концептуально, а не каузально. Я належу до останнього з названих таборів, оскільки підстави мають нормативний характер, якого не вберегти від каузальної термінології. Тому можна стверджувати, що дискусія стосовно «каузальності особи» є просто невдалою спробою пристосувати пояснення дії до каузальної термінології.

То чим є пояснення дії? Якщо хтось запитає: «Чому Пер підняв руку?», завжди можна відповісти, що електричні імпульси пройшли нервовою системою від мозку до плеча і руки, де вони викликали скорочення м'язів. Але не так багато людей візьмуть до уваги, що цим самим ми дали велими інформативне пояснення того, чому Пер підняв руку, частково через те, що пояснення цілком позбавлене контексту, і частково через те, що воно нічого не повідомляє про наміри Пера. Пояснення дії Пера, яке дасть нам *розуміння* дії як дії, а не просто поведінки, повинне містити обговорення Перових намірів, і ці наміри далі потрібно пояснювати, виходячи з їхнього контексту. Тоді ми можемо дати більш задовільне пояснення, як-от: «Він підняв руку для того, щоб зупинити таксі, а це він зробив через те, що запізнювався і хотів встигнути забрати доньку з дитячого садка перед 16:00». Це пояснення зосереджується навколо *цілі* Пера, з якою він діяв так, як діяв. Для ментальних явищ, таких як намір, бажання і рішення, така цілеспрямованість потрібна для пояснення то-

го, що було задумано, бажано та здійснено. Просте каузальне пояснення описує світ, де немає місця подібній цілеспрямованості. Звичайно, нема нічого неправильного у спробі дати пояснення певній поведінці, але важливо пам'ятати, що подібні пояснення завжди будуть неповними як пояснення дії, тому що вони за визначенням виключають саме те, що робить дію дією.

Можемо уявити собі, що Пер має такі практичні міркування:

1. Я хочу забрати доньку з дитячого садка перед його закриттям.
2. Я можу встигнути, якщо поїду на таксі.
3. Я можу зупинити таксі, піднявши руку і таким чином давши знак водієві.
4. Я піdnімаю руку.

Такі практичні міркування не відображають рішення діяти ані з необхідності, ані за логікою або за причинно-наслідковими зв'язками. Це є *телеологічне* пояснення, що подає ціль як *піdstаву* для подібної дії. Ми також можемо сказати, що це пояснює дію не під кутом зору ментальних станів, як у причинно-наслідкових зв'язках до інших подій, а радше з погляду того, що містять ці ментальні стани, – з піdstав.

Зрозуміло, це не є каузальним поясненням, тому хтось може стверджувати, що ми заледве спромоглися дати хоча б якесь пояснення, якщо припустити, що єдині адекватні пояснення – це каузальні. А. Дж. Еер стверджує: якщо мій вибір не має каузального пояснення, то він є всього лише випадковим, тому мене не можна вважати відповідальним за нього<sup>83</sup>. Така точка зору передбачає каузальні пояснення як єдину альтернативу, що є більш ніж сумнівним припущенням. Для тих, хто має чисто каузальний аналіз діяльності, наші міркування та вибір, що передує дії, будуть чимось, що *віdbувається* з нами, але ми повинні брати до уваги ці міркування та вибір як щось, що ми *робимо* і за що несемо відповідальність. Ти діеш, виходячи з власних поглядів на світ, і ці уявлення є чимось, за що ти за нормальних умов – принаймні поки тобою серйозно не маніпулюють – можеш

---

<sup>83</sup> A.J. Ayer: *Philosophical Essays*, Macmillan, London 1954, с. 275.

нести відповідальність<sup>84</sup>. Наші пояснення Перових дій є теологочними поясненнями, і я стверджуватиму, що цього достатньо для того, щоб зрозуміти дію. Може бути й так, що ми не в змозі повністю пояснити дію у такий спосіб, тобто ми не можемо побачити дію як результат практичного міркування, з логічними передумовами та відповідністю між передумовами і висновком. У такому випадку ми зазвичай потребуємо каузального пояснення.

У детерміністичному світі немає простору для пояснень, оскільки за необхідності все з усім взаємопов'язане причинно-наслідковими зв'язками. Індетерміністичний всесвіт доволі відмінний: рішення можуть піти одним шляхом, але вони також можуть повернути на інший шлях, і тому ми, зрозуміло, не можемо дати пояснення, чому якесь дія має достатні умови. Це не означає, що ми взагалі не можемо дати будь-якого пояснення, так само як і не означає, що індетерміністичний світ мусить бути цілком хаотичним. Навпаки, ніщо не стоїть на заваді того, щоб він був відносно стабільним, і ми часто можемо передбачити дії людей з порівнянно високою точністю на основі знань про їхні наміри та бажання, не досліджуючи при цьому набору причин і фізичних законів. Як зауважив Джон Дюпре, ми, люди, не є джерелом хаосу в упорядкованому світі, ми є скоріше досить добре організованими й надійними суб'єктами у світі, який часто може видаватися хаотичним<sup>85</sup>. Якщо ти домовляєшся зустрітися з колегою у визначеній кав'янрі о 13-й годині у середу наступного тижня, ти, як правило, можеш бути до-

<sup>84</sup> Як пише Джон Макдауелл: «Оцінювання, прийняття рішення того, що ми повинні думати, є тим, за що ми в принципі несемо відповідальність, – чимось, що ми робимо добровільно, на відміну від чогось, що просто відбувається у нашому житті. Звичайно, наші переконання не завжди, ба навіть зазвичай не є результатом нашого практичного використання цієї свободи вирішувати, що ми повинні думати. Але навіть якщо якесь переконання не є прийнятим вільно, воно стає реалізацією свого роду здатності, концептуальної, якщо парадигматичний модус здійснення полягає у реалізації свободи, чим і є оцінювання». John McDowell: “Having the World in View: Lecture One”, *Journal of Philosophy* 95/1998, с. 434.

<sup>85</sup> John Dupre: *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 1993, с. 215. Див. також John Dupre: *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001, розділ 7.

волі певний, що ця людина буде там у визначений момент часу, але ти не можеш передбачити з подібною певністю, де саме через тиждень буде клаптик паперу, який пролітає повз тебе, коли ти домовляєшся про зустріч. Люди мають каузальні властивості, зокрема властивість складати плани та слідувати їм далеко у майбутньому, а цими властивостями більше ніхто у світі не володіє.

Однак хтось може вважати, що така передбачуваність людини, закономірність нашого способу поведінки виступають на користь детермінізму. Наука базується на спостереженні закономірностей, але існує глибока прірва між спостереженням цих закономірностей і стверджуванням, що такі сталі моделі є *необхідними*. Утім, ми приймаємо подібні висновки не тільки тоді, коли йдеться про неживі об'єкти, а й навіть коли питання стосується дій людини. Твердження, що дії людини керуються законами природи, засноване на спостереженні закономірностей у природі, і ми сподіваємося знайти відповідні закономірності у поведінці людини, що тоді дозволило б нам перебратися від закономірності до необхідності. Віттгенштайн у «Лекціях про свободу волі» доводить, що ми, по-перше, не знаходимо подібних закономірностей у поведінці людини, принаймні не у таких розмірах, але навіть якщо б ми знайшли такі закономірності, це не приводило б до висновку, що ми детерміновані ними. «У закономірності немає нічого такого, що б визначало щось вільним або ні»<sup>86</sup>. Віттгенштайн порівнює камінь, що падає, зі злодієм, який краде банан, або, точніше кажучи, він піднімає питання подібного порівняння. Як стверджується, однаково невідворотнім є і крадіжка, і падіння каменя. Що мають на увазі під «невідворотно»? «Невідворотність» мусить виникати від спостереження закономірності, але у випадку злодія такої закономірності немає, тобто та закономірність, яку ми повинні відшукати у випадку злодія (наприклад, що він вже показав схильність до злочинності у дитинстві, а потім упродовж життя реалізував її), мало нагадує закономірність у випадку каменя. Але людині притаманна перемінність. Завжди можна заперечити, що згодом ми виявимо закономірність,

---

<sup>86</sup> Wittgenstein: *Philosophical Occasions 1912–1951*, с. 431.

яка поставить злодія в один ряд із каменем, що падає, але чи маємо ми якісь *підстави* вважати, що це станеться, чи це твердження просто вкорінене у спокусливому, детерміністичному уявленні? У нас нема ніякої логічної причини ні для першої, ні для другої альтернативи. Можливо, й існує якась подібна закономірність, але у нас немає причини це припустити. Навіть якщо б існуvalа, у нас нема причини переходити від закономірності до необхідності або несвободи. Злодій, який краде банан, має зовсім інші властивості, аніж камінь, що падає, і саме ці властивості ми повинні зрозуміти, якщо прагнемо зрозуміти злодія.

Лібертаріанець стверджує: якщо вся наша поведінка має попередні умови, які з огляду на їхню причинність є достатніми для визначення поведінки, тоді моральної відповідальності не існує, оскільки не існує самої свободи. Ніхто ніколи не знову (або ніколи не зможе довести), що те, чим я є, і що знову ж таки повністю визначає мої дії, цілком продиктоване причинами, що не належать моєму контролю. Більшість лібертаріанців могли б відносно легко погодитися, що подібні причини є такими, що співпадають, і можуть бути такими більшою чи меншою мірою. Вони також стверджували б, що подібне співпадіння залишає більш ніж достатньо простору для свободи. Тоді можна сказати, що така свобода приходить поступово, залежно від того, наскільки сильний вплив мають ці причини, проте ступінь свободи також є свободою.

Людина – створіння з обмеженим простором для дії. Питання, який простір доступний, а який – ні, стосується не лише визначенъ волі, а й функції наших фізичних властивостей. Незважаючи на те, наскільки сильне моє бажання, мої ноги ніколи не зможуть підскочити на десять метрів угору. Потрібно підкреслити, що наші фізичні характеристики не дані нам раз і назавжди і мають відносну гнучкість. Вони частково модифіковані нашими визначеннями волі, наприклад, якщо ми вирішуємо тренувати конкретні уміння. Але наша воля не є чимось нематеріальним, що може прямо впливати на світ, вона інтегрована у тіло, яке завжди буде сприйнятливим до обмежень.

Звичайно, наші дії мусять відбуватись у межах, визначених законами природи, але ці закони також є чимось, що ми

здатні використовувати для досягнення наших бажань<sup>87</sup>. Наприклад, я не можу просто відмінити силу тяжіння для того, щоб полетіти, але я можу використати закони аеродинаміки, щоб досягнути цього, наприклад, збудувавши дельтаплан. Як істота зі здатністю діяти, я можу використовувати закони природи для власних цілей.

Наскільки сильними є аргументи лібертаризму? Він впевнено може стверджувати, що індегермінізм правдоподібніший за детермінізм, і тому існують логічні підстави для лібертаріанської свободи. Однак, як було сказано, потрібно щось більше, ніж просто індегермінізм, – потрібно також пояснити, яким чином ми маємо контроль над нашими діями в індегерміністичному світі. Тут навряд чи можна сказати, що лібертаріанець надав цілком задовільне пояснення, якщо вважати, що подібне пояснення мусить бути каузальним. Однак лібертаріанець може стверджувати, що це непорозуміння – вимагати каузального пояснення у цьому випадку, оскільки наше розуміння дій людини повинно засновуватися радше на підставах, а не на причинах і, щобільше, ці підстави не можна звести до причин. Проте лібертаріанець не може стверджувати доведеність однозначної хибності ідеї детермінізму, тому зараз розглянемо детальніше компатиблізм, який дасть нам розуміння свободи як сумісної з детермінізмом.

### **Компабілізм**

Як передбачає термін, компатибліст стверджує, що детермінізм і свобода є сумісними одиницями. Потрібно звернути увагу, що компатиблісти не обов'язково вважають теорію детермінізму правильною. Вони зрідка наводять аргументи на користь правдивості детермінізму, але припускають це лише заради самої аргументації і далі ствер-

---

<sup>87</sup> Це також стосується слів Джона Стюарта Мілля: «Навіть якщо нам не звільнитися від законів природи в цілому, ми можемо уникнути будь-якого конкретного закону природи, якщо ми в змозі вийти з обставин, через які вона виникає. Навіть якщо ми не можемо нічого робити без участі законів природи, ми можемо використовувати один закон, щоб протидіяти іншому». John Stuart Mill: "Nature", Collected Works of John Stuart Mill Bd. 10, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974, c. 379.

джуватимуть, що навіть за умови правильності детермінізму свобода волі є можливою.

Аристотель пише, що свобода серед іншого передбачає, що дія бере початок від особи. Однак таке походження дії можна розуміти у різний спосіб. Якщо я є вільний у лібертаріанському розумінні й обираю виконати якусь дію незалежно від зовнішньої обумовленості, зрозуміло, що дія бере свій початок від мене. Але, скажімо, я дуже люблю танцювати й завжди починаю пританьковувати, тільки-но чую певного стилю музику. Можемо продовжити думку, що існує низка причин, достатніх для пояснення мого замилування у танці, тож я детермінований танцювати. Однак танець братиме свій початок від мене, тому що я є тією особою, яка любить танцювати. Оскільки танець починається з мене, його потрібно розуміти як вираження моєї свободи, але водночас я чітко детермінований до дії танцю. Я детермінований *i* вільний. Компатиблізм стверджує, що детермінізм уможливлює тебе робити так, як ти бажаєш.

Компатиблістичне пояснення вільної дії засновується на розрізненні між поведінкою, яка визначена зовнішніми силами, і поведінкою, яка визначається власним вибором і бажаннями особи. Дія вважається вільною доти, доки ніщо не перешкоджає особі діяти так, як вона бажає, або доки ніщо не змушує особу діяти всупереч власним бажанням. Дія повністю визначається ситуацією, в якій перебуває особа, а цю ситуацію визначають причини, що їй передують, проте сама дія такою ж мірою цілком визначена станом особи. І на-впаки, дія не вважатиметься вільною, якщо буде хтось, хто змусить особу виконувати цю дію.

Компатибліст стверджує помилковість твердження, що свобода може передбачати відсутність причинної необхідності. Свобода всього лише вимагає відсутності примусу, коли примус означає, що дія здійснюється всупереч бажанню особи. Примус означає робити щось усупереч власному бажанню, тому що особі погрожують, позбавляють волі тощо. Свобода полягає у тому, щоб не бути фізично або психологічно *вимушеним* робити те, що робиш. Особистість кожної людини може бути цілком визначеною подіями, які виявляються поза її контролем (виховання, генетичні схильності тощо), і це може цілком визначати діяльність людини, але

все-таки м'який детермініст стверджуватиме, що дії людини є вільними. По суті, свобода є не чим іншим, як спроможністю вибирати діяльність так, як бажаєш – залежно від власної природи. Все, що ти робиш, може бути визначенім з моменту твого народження, але, утім, ти є вільним до тієї міри, що ти маєш змогу діяти згідно з власним бажанням. Тоді свобода і детермінізм цілком сумісні. Єдине, що може стати на заваді свободі, – це примус.

Люди часто намагаються відмовитися від відповідальності за певну дію або спосіб поведінки загалом, кажучи: «Просто я такий/така є». З цього випливає, що коли дія або спосіб поведінки бере початок прямо з того, якою є людина, то дія не була обраною й тому особа не вважається відповідальною за неї. Але, як зауважував Бернард Вільямс, «якщо визнаєш яку завгодно відповідальність, потрібно визнавати й відповідальність за рішення та дії, які є вираженням характеру, а вважати щось вираженням характеру – це, мабуть, найістотніший спосіб визначення дії як власної»<sup>88</sup>. Той самий погляд знаходимо чітко сформульованим у Г'юма.

Дії за своєю природою є тимчасовими та тлінними, і якщо вони не відбуваються з тієї чи тієї причини, котра виходить з характеру і схильностей людини, яка їх чинить, вони не можуть стати закріпленими за цією особою, так як і не можуть додати честі особі, якщо дії є добрими, або ганьби – якщо дії були злими. Сама по собі дія може заслуговувати осуду, вона може суперечити всім нормам моралі та релігії. Але особа не відповідальна за дію; і якщо дія не сталася з якоїсь похідної від особи причини, тривалої або постійної, і за нею не залишається чогось подібного, то неможливо на основі цього піддати особу покаранню або помсті. Тому відповідно до цієї гіпотези про свободу людина після скосення найстрахіливіших злочинів буде такою ж чистою та незаплямованою, як у першу мить свого народження, і її постати теж юдним чином не буде заплямованою вчиненими діями, оскільки дії не походили від неї, і злий вчинок ніколи не слугуватиме доказом гріховності її постаті. Тільки виходячи з принципу необхідності, особа може набути достоїнства або недоліків у результаті своїх дій, навіть

---

<sup>88</sup> Bernard Williams: “Practical Necessity”, у *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, с. 130.

якщо поширення думка загалу може схилятися до стверджування протилежного<sup>89</sup>.

Г'юмова точка зору полягає у тім, що вільні дії – це ті дії, які викликані волею та бажанням особи. Г'юм розглядає волю людини як причину дії. З огляду на це він відповідає багатьом лібертаріанським теоретикам. Але Г'юм також суттєво від них відрізняється, оскільки вважає цю волю винятково результатом попередніх причин. Воля для нього є не чим іншим, як одним із елементів, які призводять до дії. Далі Г'юм відкидає твердження, що повинні існувати співпадіння. Віра у співпадіння є просто відсутністю знань щодо наявних чинників. У певних межах можливо передбачити дії людини. Такі передбачення повинні обов'язково виходити з мотивів особи, тому що вони визначають дії, які вона обирає здійснити. Нам не завжди вдаватиметься передбачити, як буде діяти людина, але це винятково через те, що нам бракує огляду сукупності каузальних причин. Отже, індетермінізм буде відхиленим, а якщо продовжувати позиціонувати індетермінізм як умову свободи, то і свобода виявиться відхиленою. Г'юм стверджує, що свобода можлива, якщо ми розуміємо її як здатність діяти або не діяти згідно з рішенням волі. З цього огляду свободу можна розуміти як відсутність примусу, який суперечить бажанням особи. Г'юм також підкреслює: той факт, що дія пов'язана з особою через причинні зв'язки, дає нам підстави вважати особу морально відповідальною за дії.

Під кутом зору компатиблізму вільна та відповідальна особа – це особа, яка може перебувати під впливом спонук і обмежень, винагороди та покарання. Собака, набір бажань якого повністю визначений генами та тренуванням і який поводиться відповідно до цих бажань, здається, відповідає критеріям компатиблізму щодо визначення вільної особи. Однак ми не вважаємо тварин морально відповідальними у такий самий спосіб, як людей. Тоді нам потрібне пояснення, у чому полягатиме ця відмінність. Потрібно виходити з того, що на осіб можна впливати у «належний» спосіб і цей спосіб

<sup>89</sup> David Hume: *En avhandling om menneskets natur*, переклад Magne Malmanger, Erik Ringen og Bernt Vestre, Pax, Oslo 2009, с. 372.

повинен включати здатність підпадати під вплив *підстав*<sup>90</sup>. Якщо дія виходить із власних бажань і преференцій особи і особа може підпадати під вплив спонук і обмежень (і може мати стосунок до причин), тоді її можна вважати вільною та відповідальною.

Розглядаючи лібертаріанізм, я використав такий приклад: ми можемо уявити, що мое рішення віддати 20 крон жебракові індeterminістично походить із моого переконання, що потрібно допомагати тим, хто потребує, а також низки інших причин. Лібертаріанець одразу ж буде стверджувати, що у точно такій самій ситуації, з ідентичними переконаннями та рештою причин, я міг просто пройти повз жебрака, не залишивши йому ані крони. Інакше кажучи, я міг учинити по-іншому, ніж зробив насправді. Компатибліст скаже, що це неможливо і якщо б я вибрав іншу дію, вона мусила б залежати від якихось відмінностей, або у моїх бажаннях, або у інших причинах, що передували вибору. Тому сказане компатиблістом «міг учинити по-іншому» потрібно розуміти умовно як «міг учинити по-іншому, якщо причини, що передували вибору, були б іншими».

Проблема умовного аналізу «міг учинити по-іншому» полягає у тім, що можна легко почати вважати вільними дії, які здебільшого є інтуїтивно вимушеними. Припустимо, я страждаю від сильної форми клаустрофобії, а ти не знаєш, що це таке. Ми домовилися зустрітися на шостому поверсі будинку, і ти запитуєш, поїхати нам ліфтом чи піднятися сходами. Звісна річ, через клаустрофобію я оберу сходи. Чи міг я діяти по-іншому і поїхати ліфтом? Через сильну фобію ця альтернатива не була мені доступною. Утім, прихильники умовного аналізу можуть сказати, що я міг поїхати ліфтом, якщо б забажав, і тому вибір піднятися сходами є вільним вибором. Між іншим, тоді вони б припустили іншу каузальну історію, в якій я не маю клаустрофобії. Тоді ми дійшли своєрідного висновку, що я міг діяти по-іншому, незважаючи на те що я не міг діяти по-іншому. Можемо навести інший приклад: серйозно психічно хвора людина, яка не

---

<sup>90</sup> Можливо, найкращий огляд цього питання в компатиблістичних межах подано у John Martin Fischer, Mark Ravizza: *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

використовує своїх практичних умовиводів, відповідатиме вимогам умовного аналізу (зрештою, якби ця особа не була психічно хворою та хотіла діяти по-іншому, то вона б і діяла по-іншому), тож вона може вважатися вільною. З подібних причин умовне рішення стосовно вимоги, що «можна було вчинити по-іншому», не набуло великого схвалення.

Інший кут зору для компатибліста – протистояти твердженню, що свобода та відповідальність передбачають можливість діяти по-іншому. Гаррі Франкфурт запропонував деякі широко обговорювані контрприклади, які мали показати, що це твердження не обґрунтоване<sup>91</sup>. Він пропонує уявити двох осіб, Джонса і Блека. Блек хоче, щоб Джонс діяв у певний спосіб, Х. Тоді припустимо, що Блек має можливість контролювати Джонса (наприклад, за допомогою дистанційного контролю його мозку) і має здатність передбачати, яку саме дію вибере Джонс (Х або Y), якраз перед тим, як Джонс робить вибір. Блек бажає не втручатися, тому він дозволяє подіям розгорнатися своїм плином, поки Джонс не прийме рішення. Якщо Блек бачить, що Джонс обере дію X, він не втручається. Якщо Джонс обере дію Y, Блек застосує свою владу, щоб змусити Джонса обрати дію X. Тобто єдину можливим є результат, що Джонс зробить дію X: або за власним вибором, або внаслідок маніпуляції Блека. Інакше кажучи, Джонс перебуває у ситуації, де він не може діяти по-іншому. Уявімо, що Джонс обирає дію X за власним бажанням. У цьому разі Джонс буде відповідальним того, що відбудеться, незважаючи на те що він не міг учинити по-іншому. Чи є переконливим приклад Франкфурта? Перше, що потрібно сказати щодо такого типу філософських прикладів (тих, які покладаються на припущення, що ми можемо бачити тільки логічні, а не реальні перспективи у

<sup>91</sup> Harry G. Frankfurt: "Alternate possibilities and moral responsibility", *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988. Стаття Франкфурта започаткувала окрему академічну галузь коментарів, аргументів заперечення та захисту, її тут усю цю дискусію обговорити у більшому обсязі не вдастися. Добірка праць, присвячених статті Франкфурта, – див. David Widerker og Michael Mckenna (red.): *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, rev. utg., Ashgate Publishing, Aldershot/Burlington 2006.

світі, в якому ми насправді існуємо), – вони видаються надто непереконливими. Навіть відкинувши заперечення, приклад далі не є переконливим. Лібертаріанець міг би заперечити, що приклад припускає правильність детермінізму – тому що тільки за цієї умови Блек може передбачити дію Джонса, тоді як лібертаріанець одразу ж відкине таке припущення. Заради обґрунтування лібертаріанець може прийняти, що Блек має здатність контролювати Джонса, але також зауважить, що Блек, який принципово не може передбачувати дію, повинен вибирати: втрутатись у будь-якумий випадку – що звільнить Джонса від відповідальності, або відмовитися від втручання – і тоді Джонс може діяти по-іншому. Так чи так, приклад Франкфурта не продемонструє, що хтось може вважатися відповідальним і не мати можливості діяти по-іншому. Навіть можливо, що аргументи Франкфурта не витримають критики, якщо ми припустимо, що Блек насправді має здатність передбачати дію Джонса, оскільки не зрозуміло, чи йдеться про ту саму дію, коли вона спричинена відповідно Джонсом і Блеком. Якщо Джонс обирає дію  $X$  із власного бажання, він, безсумнівно, відповідальний за  $X$ , оскільки він є джерелом дії. У той же спосіб він міг би також обрати дію  $Y$ , що змусило б Блека втрутитися, але тоді дія  $X$  не походила б від Джонса, тому відповідальним за дію був би не Джонс, а Блек. Тепер я стверджуватиму, що ідентичність дії не можна відокремлювати від її походження, тому що для того, щоб зрозуміти дію, нам потрібно зрозуміти її джерело, а оскільки джерело є суттєво різним із Блековим утручанням і без нього, буде хибно стверджувати, що дві дії –  $Xj$  (походження від Джонса) та  $Xb$  (походження від Блека) – є ідентичними.  $Xj$  та  $Xb$  просто не є тотожними, навіть якщо тіло Джонса в обох випадках виконує ту саму дію, якщо  $Xj$  та  $Xb$  не ідентичні, аргументи Франкфурта провалюються. Як виявляється, Джонс не був у ситуації, коли він не міг діяти по-іншому, тому що він міг зробити дію  $Xj$  або дію  $Xb$  (або навіть дію  $Y$ , якщо б Блек задрімав коло апарату дистанційного управління мозком). Інакше кажучи, Франкфурт не запропонував нам переконливий приклад того, як Джонс не міг діяти по-іншому і зняти з себе повну відповідальність. Звичайно, таке заперечення аргументів Франкфурта викличе

багато контрагументів, але ми не продовжуватимемо тут їхнє обговорення<sup>92</sup>.

За моєю оцінкою, компатибліст все одно не надав переконливої відповіді для вирішення проблеми, як поєднати детермінізм із твердженням, що можна було діяти по-іншому. Аналізу умов виявилося недостатньо, а контрприклад Франкфурта не демонструє, що можна відкинути вимогу можливості діяти по-іншому.

Компактабіліст одразу ж стикається з проблемою, що пов'язана з поясненням низки дій, які ми зазвичай уважаємо вільними. Скажімо, я полюбляю швидко вести машину, але повинен дотримуватися обмеження швидкості, бо не хочу потрапити до рук дорожньому патрулеві. Ось причина, че-рез яку я не можу діяти згідно з власним бажанням, – страх перед поліцією дорожнього патруля. Отже, мій вибір дотримуватись обмеження швидкості не є вільним<sup>93</sup>. Яким чином ця дія відрізняється від тієї, коли злодіїві, який погрожує тобі ножем, віддаєш гаманець, бо боїшся, що тебе заріжуть? Чи можна вважати невільними обидві ці дії, тому що вони містять елемент зовнішнього тиску або примусу? Чи є ці дії однаково невільними? Усі наші дії відбуваються в межах встановленого набору причин і бажань, де ми зазвичай вибираємо утриматися від цілковитого здійснення наших бажань, тому що тоді ми стикаємося із зовнішнім покаранням того чи того виду. У такому випадку м'який детермінізм дійде висновку, що на практиці ми здебільшого не є вільни-

<sup>92</sup> До того ж існують інші заперечення у відповідь на вимогу, що особа повинна мати можливість діяти по-іншому, щоб уважати дію вільною. Наприклад, Дана Кей Нелькін стверджує, що існує асиметрія між добрими і поганими діями з огляду на можливість особи діяти по-іншому. Вона стверджує, що така можливість необхідна для вільних дій, які не вважаються добрими або не здійснюються з добрих міркувань, і в такій можливості нема необхідності у випадку добрих дій, які виконуються з добрих міркувань. (Dana Kay Nelkin: *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 2011.)

<sup>93</sup> Компактабіліст не потребує розцінювати викликану страхом дію як невільну. Наприклад, Гоббс уважатиме дію, що викликана страхом, такою ж вільною, як дію, що викликана будь-яким іншим почуттям або схильністю. Для Гоббса ключовим моментом залишається питання, чи щось фізично не перешкоджало людині діяти так, як вона бажала. Гоббсове поняття свободи буде більш розгорнуто розглядатися та обговорюватися на початку розділу 6.

ми, незважаючи на те що у вихідному пункті ми вважались і вільними, і детермінованими.

Ці складні проблеми, що стосуються компатибілістичних позицій, не пов'язані з тим, чи сумісне їхнє поняття свободи з детермінізмом, тому що очевидно, що це так. Проблеми пов'язані насамперед з питанням, чи ці поняття свободи є правильними, якщо вони пропонують правильний аналіз поняття свободи волі. Компатибіліст вимагатиме лише форми *добривільності*, а саме – що особа може діяти згідно з власними бажаннями й не перебуває під зовнішнім примусом, який суперечить її бажанням. Інкомпатибіліст вимагає більшого: крім добровільності, потрібно, щоб особа не була повністю детермінована, а мала певну незалежність відносно того ланцюжка причин, який передує дії. Як на мій по-гляд, компатибіліст не надав переконливого обґрунтування твердження, що свобода і відповідальність не передбачають здатності діяти по-іншому або що детермінізм сумісний з тим, що особа могла діяти по-іншому. За відсутності такого обґрунтування, на мою думку, складно підтримувати компатибілістичний аналіз.

### **Підстави для висновків?**

На мою думку, залишається відкритим питання, що пропонує правильну характеристику світу – детермінізм чи індетермінізм? Усе, що нам відомо, – певні онтологічні рівні є детерміністичними, інші – індетерміністичними. У такому випадку питання про детермінованість людини також залишається відкритим. Унаслідок цього проблематично осягнути компатибілістичну або інкомпатибілістичну теорію свободи. Після прочитання істотної частини сучасної філософської літератури, присвяченої інкомпатибілізму та компатибілізму, я можу сказати тільки, що немає підстав робити висновки у цих питаннях. Видаеться, нема якихось переконливих аргументів «за» чи «проти» детермінізму або «за» чи «проти» лібертаризму<sup>94</sup>. Інтуїтивно я схиляюся до певних форм лібертаризму, але у мене немає аргументів на

---

<sup>94</sup> Варта уваги доповідь, висновки якої мають подібну точку зору, див. Mark Balaguer: *Free Will as an Open Scientific Problem*, The MIT Press, Cambridge MA/London 2010, розділ 4.

користь лібертаріанської позиції, що були б кращі за ті, що вже висувалися іншими. Тому я в основному залишаю питання цієї проблематики нерозв'язаним. Більшість моїх аргументів далі у цій книжці не залежать від такого пояснення, але деякі моменти щодо автономії буде непросто поєднати з компатиблістичною позицією. Я виступатиму на захист того, що відкидають певні форми компатиблізму, а саме – що свобода означає здатність могти діяти по-іншому, аніж насправді діяла особа. Наскільки я можу судити, компатиблістична теорія мусить передбачати необхідність задовільного пояснення цієї здатності у визначених теоретичних межах. Таке пояснення, на мою думку, ще не було надане.

Практично все, що я писатиму далі, несумісне з «жорстким» детермінізмом. Хіба я не мав би спробувати спростувати його позиції, перш ніж рухатися далі? «Жорсткий» детермінізм *не надається* до остаточного спростування, це ж саме стосується лібертаризму та компатиблізму. Жодних визначених спростувань у цьому питанні не існує, і навряд чи вони колись з'являться. Тож краще я піду обхідним шляхом і підкреслю, що існування чогось на кшталт специфічної людської моральної відповідальності є ключовим питанням для всього нашого світогляду<sup>95</sup>. Ми звеличуємо, засуджуємо, винагороджуємо та караємо людей за їхню діяльність, і ці соціальні практики ґрунтуються на вірі, що люди є відповідальними за власні дії. Така відповідальність абсолютно несумісна з жорстким детермінізмом, що він сам і визнає. Світ без такої відповідальності буде зміненим до невпізнання. Тоді постає питання: чи є аргументи жорсткого детермінізму настільки переконливими, що ми б воліли відмовитися від настільки ключового елемента нашого світогляду? Як на мене, відповідь є негативною, проте я також мушу визнати, що жорсткий детермінізм дотримується іншої точки зору. Крім

<sup>95</sup> Тут слід зазначити, що предметом обговорення також є питання, чи справді відповідальність передбачає свободу. Джон Мартін Фішер і Марк Равіцца у книжці «Відповідальність і контроль: теорія моральної відповідальності» стверджують, що свобода містить здатність діяти по-іншому і що деякі альтернативи в майбутньому залишаються доступними, тоді як відповідальність цього не вимагає, і тому відповідальність є можливою наявністю за відсутності свободи. Однак у цьому контексті я не вдаватимуся до детального розгляду їхнього суперечливого аргументу.

того, вищезгадані соціальні практики, зрозуміло, не є доказом того, що жорсткий детермінізм хибна теорія, але буде слушно зауважити, що вони накладають на нього серйозний тягар доказів. Також і компатиблісти отримують непросте завдання – продемонструвати сумісність детермінізму з по-дібними практиками.

Мое ставлення до проблематики детермінізму/індетермінізму та компатиблізму/інкомпатиблізму є «агностичним», тому що я не бачу достатньо вагомих підстав віддати перевагу якісь одній альтернативі перед іншими<sup>96</sup>. Як і в більшості людей, інтуїція схиляє мене до індетерміністичної та лібертаріанської позиції, але я також визнаю, що така позиція пов'язана із суттевими проблемами. Водночас я стверджуватиму, що через центральну роль свободи й особистої відповідальності у щоденній психології, у нашему ставленні до нас самих та інших, до соціальних інститутів і закону тягар доказів у жорсткого детермініста та компатибліста більший, аніж у лібертаріанця. Ці дві теорії мусять обґрунтувати (не довести, оскільки не існує визначеного доведення), що детермінізм дає правильний опис умов, необхідних для людської дії. Крім того, жорсткий детермініст повинен продемонструвати, що детермінізм не узгоджується зі свободою, тоді як компатибліст мусить показати, що ці поняття, власне, сумісні. Звісна річ, лібертаріанець також має тягар доказів і відповідальність надати правдоподібне пояснення, чому свобода у його розумінні є можливою. Але у дискусії він стартує з певною перевагою з огляду на більший тягар доказів його опонентів.

Цей розділ не наблизив нас до відповіді на питання, до яких масштабів є можливою свобода волі. У наступному розділі ми розглянемо, чи вдається нам кращий пошук відповідей, якщо підійти до проблематики з більш практичної та психологічної перспективи.

---

<sup>96</sup> Подібні погляди споріднені з «агностичним автономізмом» Альфреда Меле – Alfred R. Mele: *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, Oxford/New York 1995.

### 3. РЕАКТИВНА Й ОБ'ЄКТИВНА НАСТАНОВИ

Вихідним пунктом для оцінювання свободи волі можна розглядати конкретно наше ставлення один до одного як індивідів. Ця точка зору в особливий спосіб пов'язана з Пітером Ф. Стросоном і його статтею «Свобода і обурення»<sup>97</sup>. У звичайній ситуації, коли одна особа зазнає шкоди від іншої, потерпілий звинувачує кривдника. Відчуття потерпіlostі Стросон розглядає як *реактивну настанову*. Реактивна настанова є вирішальним компонентом міжособистісних відносин. Спробуйте уявити собі світ, в якому ми, люди, не маємо подібних моральних, емоційних реакцій, в якому не існує моральної похвали або осуду тощо. Такий світ змінився б до невідповідності. Ці реакції настільки фундаментальні для нас, що ми навряд чи коли-небудь від них звільнимося. Реагуюча настанова є правилом, але іноді ми робимо винятки з цього правила (наприклад, коли особа, яка вчинила дію, діяла під примусом і, очевидно, не розуміє, що вона робить, або щось подібне). Якщо хтось наступить на мою руку, водночас намагаючись мені допомогти, фізичний біль буде таким же сильним, як і тоді, коли на мою руку наступили навмисно, проте моя реакція у цих двох випадках буде різною – я можу морально звинувачувати у другому випадку, але не у першому<sup>98</sup>. Тобто за певних умов ми призупиняємо нашу реактивну настанову й оцінюємо особу, яка чинила дію, інакше, ніж за нормальних умов. Ми її виправдовуємо.

---

<sup>97</sup> Peter F. Strawson: *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, London 2008 (1974). Стаття Стросона стала предметом широкого обговорення. Грунтовне зібрання праць, які охоплюють багато найважливіших аспектів, – Michael McKenna og Paul Russell (red.): *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"*, Ashgate, Farnham/Burlington 2008.

<sup>98</sup> Strawson: *Freedom and Resentment*, c. 6.

Стросон розрізняє два типи виправдання<sup>99</sup>. У першому випадку ми намагаємося показати, що особа не мала лихих намірів або була необережною і те, що сталося, – випадковість. На нашу думку, особа, яка за нормальних умов була б вартою реакції звинувачення, у цьому конкретному випадку стала *жертвою обставин*, а це означає, що не можна реагувати на її дію зі звинуваченням. У другому випадку ми намагаємося показати, що стан особи не є відповідним для того, щоб її звинувачувати у будь-якому випадку. Особі не вистачає відповідних автономних властивостей, тому вона є не об'єктом реактивної настанови, а лише *об'єктивної*<sup>100</sup>. Особа вважається такою, що потребує лікування або контролю, але не вважається відповідальною морально чи за законом. Це стосується не тільки звинувачення, а й схвалення. Розглянемо приклад із серіалу «Доктор Хаус», де в одній серії надто альтруїстична особа виявляється психічно хворою, а її поведінка – викликаною розладом обміну речовин. Коли стає зрозуміло, що така альтруїстична поведінка не результат практичного міркування особи, а порушення її функцій, тоді підстави для похвали зникають. Приклад ситуації, яка заслуговує на звинувачення: якщо на вулиці хтось кричали на мене непристойною лайкою, я, звичайно, почуватимуся ображеним і вважатиму цю особу винною. Якщо ж я дізнаюся, що ця особа страждає від синдрому Туретта, а це означатиме, що її поведінка пояснюється розладом, то моя оцінка ситуації зміниться. Я не перестану вважати ситуацію неприємною, але не буду звинувачувати особу за завдані мені незручності. Коротко кажучи, я перейду від реактивної настанови до об'єктивної.

Ця відмінність між реактивною та об'єктивною настановами є не чим іншим, як частиною щоденної метафізики, яка завжди присутня. Як зазначав Руссо: «У всьому злому, що з нами трапляється, ми звертаємо більшу увагу на намір, а не на наслідок. Черепиця, що впаде з даху, може завдати нам більшої шкоди, але не зранить нас так боляче, як камінь, що його кинув хтось, хто бажає нам зла. Черепиця може

---

<sup>99</sup> Strawson: *Freedom and Resentment*, c. 8f.

<sup>100</sup> Strawson: *Freedom and Resentment*, c. 9.

пролетіти мимо, а камінь завжди влучить»<sup>101</sup>. Зазвичай ми приймаємо реактивну настанову стосовно того, хто кидає камінь, але ми також можемо виявити, що для реактивної настанови немає підстав, і змінити позицію на об'єктивну. Якщо ми приймаємо об'єктивну настанову стосовно того, хто кидає камінь, ми сприймаємо те, що відбувається, у такий самий спосіб, як у ситуації з черепицею, що не мала наміру влучити у когось, а просто є ланкою у ланцюжку причин. Таке переміщення акцентів відбувається щодня у нашому житті, коли ми спершу звинувачуємо когось, а потім виявляємо обставини, які свідчать, що цю особу звинувачувати не можна. Якщо Еспен і Пер ведуть розмову, і у цей час Пер єсть ковбаску з кетчупом, і тут раптом Пер кидає ковбаску на білу сорочку Еспена, тоді Еспер, звичайно, зайде реактивну настанову щодо Пера та буде його звинувачувати. Ситуація зміниться, якщо Пер вигукне, що він у жодному разу не мав на думці це зробити і що це Пол його штовхнув. Тоді Еспен, якщо він розсудлива людина, а Перу можна довіряти, змінить свою настанову на об'єктивну, оскільки він розуміє, що Пер був лише ланкою у ланцюжку причин, які перебували цілком поза його контролем. Якщо виявиться, що Пол стоїть позаду Пера та самовдоволено посміхається, а Еспен знає, що Пол не вперше робить такі збитки, то Еспен матиме реактивну настанову також щодо Поля й уважатиме його відповідальним за свою зіпсовану сорочку.

Наше володіння такими інтуїтивними чуттями можна продемонструвати літературним прикладом, який виступає проти цих чуттів. У романі Семюеля Батлера «Едін» 1872 року, назва якого є назвою країни, що її відвідує оповідач, і назва ця є анаграмою слова «ніде» («Erewhon» від слова nowhere. – Прим. пер.), знаходимо специфічну систему покарань. Хворих і неповносправних людей притягають до суду й строго карають, а людей, які скоїли шахрайство, крадіжку або підпал чи щось подібне, вважають такими, що потребують турботи й допомоги.

Ось що я виявив. Якщо чоловік у цій країні втрачає здоров'я, або ж у нього трапляється якийсь розлад функцій, або

<sup>101</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Den ensomme vandrers drømmerier*, переклад B. Huse, Bokvennen, Oslo 1995, с. 140.

з якоїсь причини він слабне тілом перш ніж йому виповниться 70 років, він постає перед судом присяжних, що складається з його співвітчизників, і у разі винесення вироку він стає об'єктом публічного осуду й отримує покарання відповідно до ступеня серйозності його справи. Подібно до нашого поділу правопорушень, існує поділ хвороб на злочини та провини. За серйозну хворобу чоловіка кара дуже тяжка, тоді як втрата зору або слуху в чоловіка після 65 років, який досі має добре здоров'я, карається лише штрафом або ув'язненням, якщо він не може заплатити штраф. Проте якщо чоловік підробляє чек, або підпалиє свій будинок, або жорстоко грабує іншу людину, або скоює подібний учинок, що вважається злочинним у нашій країні, він або потрапляє до лікарні, де про нього дбайливо піклуються коштом державних видатків, або, якщо його стан задовільний, він оголошує всім своїм друзям, що страждає серйозним приступом аморальності (подібно до того, як робимо ми, коли хворіємо), і надзвичайно стурбовані друзі приходять його відвідати і з великою цікавістю розпитують, як це сталося, які симптоми спершу з'явилися і так далі, – і на всі питання він відповідатиме цілком відверто. Незадовільна поведінка, хоч вона й не сприймається менш нікчемною, ніж хвороба, і, поза сумнівом, указує на те, що з індивідом, який погано поводиться, щось дуже серйозно не так, все одно пояснюється як наслідок нещасного випадку, передпологового або післяродового ускладнення. Доволі дивно, що, навіть уважаючи моральні вади наслідками нещасти у характері особи або її оточенні, вони не бажають дослухатися до аргументів про нещасти у тих випадках, що їх ми в Англії сприймаємо винятково зі співпереживанням і співчуттям. Будь-якого штибу невдача, ба навіть погане поводження з боку інших уважається завданою суспільству образою, оскільки люди почуваються незручно, коли про це довідуються. Отже, втрата достатку або близького друга навряд чи каратиметься менш строго, аніж тілесне правопорушення<sup>102</sup>.

«Едін» цікавий тим, що ми отримуємо свого роду обернене відображення людської моралі, коли люди вважаються відповідальними за те, що зазвичай її не передбачає, і не несуть відповідальності за моральні вади, які ми, як правило, засуджуємо. Можна стверджувати, що наше суспільство дедалі більше починає нагадувати Едін: громадяни все більше

---

<sup>102</sup> Samuel Butler: *Erewhon*, Penguin Books, London 1985, с. 102f.

вважаються відповідальними за власне здоров'я, з'являється протилежне ставлення до стандартних моральних вад, які все частіше починають розглядатись як такі, що визначені причинами. Реактивна й об'єктивна настанови, звісна річ, змінюються залежно від часу й простору, проте поширені в Едині настанови настільки абсурдні, що ніколи не стануть реальністю.

Об'єктивна настанова є винятком, а реактивна – правилом. Наше відношення один до одного, наші моральні стандарти і наша правова культура передбачають нормальне ставлення один до одного як до осіб із правом вибору, осіб, які знають, що вони роблять, мають для цього підстави й можуть нести за це відповідальність. Якщо було б навпаки, якщо б об'єктивна настанова була правилом, а реактивна – виявилася просто винятком, ми навряд чи змогли би вважати один одного особами, а радше предметами, схопленими у ланцюжку непідвладних нам причин. Коли ми займаємо об'єктивну позицію, ми розглядаємо дію як неумисно вчинену особою у такий спосіб, що вона не може вважатися винною за вчинене. Особа головно розглядається ланкою у каузальному ланцюжку.

На противагу поглядам Стросона, об'єктивна настанова не застосовується у випадку детермінізму. Наприклад, лібертаріанець може погоджуватися, що дія особи була результатом нейрофізіологічної вади у системі, яку вінуважає індетерміністичною. Об'єктивна настанова передбачає, що особа не має здатності до контролю. Тут у теорії Стросона виникає проблема. Можна припустити, що наші філософські уявлення впливають на нашу реактивну настанову. Якщо Пітер Ф. Стросон стверджує, що детермінізм не може впливати на реагуючу позицію, то його син, Гален Стросон, зауважує, що реагуючу позицію не так просто відокремити від інкомпабілістичних інтуїцій, як уважав його батько<sup>103</sup>. Послаблення лібертаріанських передчуттів людей не дає підстав припускати, що їхня реактивна настанова поступиться на користь об'єктивної і що вони, відповідно, будуть менш скильними до того, щоб уважати себе й інших відповідальними за вчинені дії. На противагу йому Пітер Ф. Стросон

<sup>103</sup> Strawson: *Freedom and Belief*, c. 88f.

стверджує, що теорія про реактивну настанову підтримує компатибілізм, проте така позиція може, навпаки, дати нам підстави більше враховувати лібертаріанську точку зору<sup>104</sup>. Незважаючи на те що я спершу описував теорію про реактивну настанову як більш практичну та психологічну за метафізичну, ми бачимо, що складна метафізична проблематика знову на порядку денному.

Заперечення до теорії реактивної настанови полягає у тім, що лише той факт, що ми насправді вважаємо один одногого відповідальними, не означає наявності у нас легітимних підстав піддавати один одного відповідальності. Цілком припустимо, ми можемо приписувати комусь відповідальність, не маючи на це законних причин, тому що, наприклад, відповідальність є чисто ілюзорним поняттям. Вірогідно, так воно і є. Водночас той, хто стверджуватиме щось подібне, отримає тягар доказів, оскільки такий кут зору надто суперечить нашим соціальним нормам і загальним приписам. Крім того, Стросон підкреслює, що ці позиції настільки глибоко вкорінені, що нам ніколи їх не позбутися, незважаючи на вагу аргументів, наведених проти них. Ґрунтовна об'єктивна настанова у кожному випадку є чимось, чого ми, люди, не спроможні досягнути<sup>105</sup>.

Дещо слабше заперечення – що реактивна настанова не є нелегітимною сама по собі, а це ми помилково оцінюємо того, хто є їхнім легітимним об'єктом. Це заперечення правдоподібніше, оскільки ми вже мали змогу пересвідчитися, що реактивна настанова змінюється в історичному та географічному контексті. Приклади судових справ за участі тварин демонструють, що раніше люди мали набагато ширші рамки такого ставлення. Не таким дивним прикладом є коливання у визначенні віку кримінальної відповідальності: для скандинавських країн – 15 років, для Англії – 10, і в Індії – 7. Загальною тенденцією є постійне зменшення класу осіб, яких уважають відповідними об'єктами для ре-

---

<sup>104</sup> Це твердження не є контроверсійним, крім того, Шон Ніколс стверджує, що реактивна настанова несутьово залежатиме від віри у детермінізм. Shaun Nichols: "After Incompatibilism: A Naturalistic Defense of Reactive Attitudes", *Philosophical Perspectives* 21/2007.

<sup>105</sup> Strawson: *Freedom and Resentment*, с. 12.

активної настанови. Як нам відомо, багато тих, хто сьогодні вважаються відповідальними за власні дії, не повинні визнаватися такими. Або, можливо, слушно сказати навпаки: багато тих, хто сьогодні не вважаються відповідальними за власні дії, повинні мати таке визнання. Немає іншого вирішення проблеми, крім як спробувати виробити критерії для оцінювання, коли особа раціонально може й повинна вважатися відповідальною, а тоді спробувати застосовувати ці критерії як корективні до реактивної настанови. Це повинно бути, наприклад, основним компонентом у теорії про автономію.

У конкретних випадках, наприклад у суді, такі оцінювання були б особливо непевними, скажімо, у випадку особи, яка скоїла жорстоку кривду і має пошкоджену фронтальну частину мозку. Нам відомо, що люди з такою проблемою можуть потерпати від зміни поведінки й ставати більш жорстокими. Якщо особа з подібною травмою скоїє злочин, ми скоріше визнаємо, що дія була спричинена її травмою і наявність такої травми передбачає, що вимога добровільності – та, відповідно, моральної та юридичної відповідальності – не може бути застосована. Проте поспішно робити такі висновки. Якщо розглянути групу людей з пошкодженням фронтальної частини мозку, ми виявимо, що рівень насильства серед них дорівнює 11–13%, тоді як рівень насильства серед загалу населення – 3%<sup>106</sup>. Це означає, що поведінка 87–89% осіб з тих, хто належить до групи з пошкодженням фронтальної частини мозку, не є насильницькою, і тому така травма також не може вважатись обґрунтуванням насильницької поведінки. Моральну і юридичну відповідальність особи з такою травмою доведеться вирішувати у кожному окремому випадку. Подібна травма дає нам підстави розглянути детальніше, чи об'єктивна настанова є більш відповідною за реактивну, оскільки у цьому полягає причина сумнівів, чи виконані вимоги добровільності, які ми приймаємо як даність. Тому подібна травма аж ніяк не є достатньою умовою відсутності провини. Межа між добровільними діями та вимушеною поведінкою не є чіткою, і ми маємо незначні підстави вірити, що ширше використання, наприклад, сканувань мозку зна-

<sup>106</sup> Gazzaniga: *Who's in Charge?* с. 194.

чно полегшить визначення чіткої лінії поділу. В принципі застосування цього твердження можна поширити на всі дії. Ми ніколи не зможемо бути цілком певними; завжди існуватиме якийсь сумнів, чи справді та або інша дія є добровільною з урахуванням оцінювання як осіб із подібними травмами фронтальної частини мозку, так і здорових людей, але все, що ми можемо вдіяти, – брати до уваги найкращі наведені докази<sup>107</sup>.

Вирішальну роль у виборі реактивної або об'єктивної настанови відіграє питання, чи могла особа діяти по-іншому. Якщо свобода мусить залишатися можливою, багато альтернатив повинні вважатися доступними для особи, щоб вона у певній ситуації мала здатність діяти по-іншому, аніж вона насправді зробила. Кажучи «могла діяти по-іншому», ми маємо на увазі відсутність суворої необхідності. Ми говоримо про щось більше, аніж про саме страшенно сильне бажання чогось, як у лютеранському формулюванні: «Ось тут я стою й не можу нічого іншого робити». Якщо особа не могла діяти по-іншому, ми відхилимо реактивну настанову й не вважатимемо її відповідальною за вчинену дію.

Особу можна вважати відповідним об'єктом для реактивної настанови, тільки якщо вона має контроль на тим, ким вона є. Цю проблему чітко формулює Гален Стросон, який пише, що лише тоді, коли ти відповідаєш за те, ким ти є – принаймні з огляду на важливі ментальні аспекти, – ти можеш бути морально відповідальним<sup>108</sup>. Далі він наводить аргумент, що ми не можемо бути відповідальними за те, ким ми є у цьому відношенні, тому будь-яка моральна відповідальність ілюзорна. Цей аргумент може видатися переконливим, але у реальному житті він доволі проблематичний. Стросон базує свої заяви на виняткових прикладах, приміром, малі діти й ментально хворі люди не є відповідальними за власні вчинки, тому що їм не вистачає контролю. Далі він стверджує, що ці приклади в реальності не виняткові – така

---

<sup>107</sup> Для інформативної дискусії щодо звільнення від провини, яка радше зосереджується на суто юридичних аспектах, аніж на моральних, див. – Lawrie Reznick: *Evil or ill? Justifying the Insanity Defense*, Routledge, London/New York 1997.

<sup>108</sup> Galen Strawson: “The Impossibility of Moral Responsibility”, *Philosophical Studies* 75/1994.

відсутність контролю, а отже, і моральної відповідальності скоріш за все є загальнолюдським явищем. Це означає, що контроль є здатністю особи визначати, ким вона є, і те, що вона *робить*, випливає із цього. Контроль розглядається цілком каузально. Тут буде доречно заперечити, що для розрізнення нормальних осіб і виняткових прикладів ми використовуємо не цілковито каузальний принцип. Ми робимо поділ між малими дітьми та дорослими під кутом зору відповідальності не через наше переконання, що причинна послідовність, яка лежить в основі формування самої дитини, є суттєво іншою від причинної послідовності, яка передує формуванню дорослих. Ключова відмінність між дитиною та дорослою особою натомість полягає у здатності формувати для себе більш-менш адекватне розуміння світу, себе самого, причинних зв'язків і нормативних вимог. Не каузальна історія дитячого розуміння звільняє дитину від моральної відповідальності, а радше саме розуміння, яке можна назвати неадекватним. Те ж саме стосується особи з тяжкою психічною хворобою.

Сама по собі каузальна історія не може звільнити особу від відповідальності за власні дії. Таке твердження, здається, суперечить нашій звичній реакції, коли ми читаємо про людей, які виростили в надто жахливих умовах, тож ми вважаємо їх настільки травмованими, що не станемо їх осуджувати або принаймні цей осуд буде значно меншим. Коротко кажучи, умови їхнього виростання ми вважаємо пом'якшувальними обставинами. Однак я стверджуватиму, що ключовим моментом тут є не каузальна історія, а фактичні властивості особи, а також те, що дії відбуваються за умов, коли ці властивості не є серйозно порушеними, наприклад, коли особа діє без примусу.

Уявімо собі двох осіб, *A* і *B*, які виростили у дуже відмінних умовах: особа *A* зазнавала жорстокого поводження і недбалості, тоді як зростання особи *B* було безпечним і заможним. Отож їхні каузальні історії суттєво відрізняються. Особа *A* і особа *B* скочили злочин *X*. Як правило, ми вважатимемо особу *A* не настільки винною, як особу *B*. Можливо, ми помилюємося, коли вважаємо, що нема жодних підстав ставитися поблажливіше до особи *A*, ніж до особи *B*, тому що вони обое просто стали тими, ким вони є, внаслідок біологічної

спадковості та соціального середовища, тобто їх обох можна розглядати результатами ланцюжка причин. Чому до одного ланцюжка причин ми повинні ставитися поблажливіше, ніж до іншого? Річ у тім, що визначальним чинником є не причини як такі, а властивості особи. Якщо *A*, незважаючи на своє жахливе дорослішання, є особою з добрим розумінням нормативних вимог і, крім того, не страждає від емоційних або когнітивних порушень, що підривають її практичну розсудливість, тоді немає підстав уважати пом'якшувальною її каузальну історію. І якщо особа *B*, незважаючи на своє сприятливе виростання, демонструє відсутність розуміння елементарних нормативних вимог і, крім того, страждає від відповідних емоційних або когнітивних порушень, немає підстав уважати її каузальну історію такою, що обтяжує вину. Це не означає, що ця каузальна історія не має стосунку до оцінювання дій особи, тому що каузальна історія може дати нам поважні причини припустити, що особа страждає від певних вад (ми могли спостерігати такий взаємозв'язок в інших осіб), однак каузальна історія сама по собі не звільнює особу від відповідальності, так само як і не зменшує цю відповідальність. Вирішальними є фактичні властивості особи.

Я наведу один виняток із правила, що відповідним критерієм є радше фактичні властивості особи, аніж її каузальна історія – це відбувається тоді, коли особа свідомо ставить себе в такі умови, за яких ці її властивості суттєво зменшуються або взагалі ліквідовуються. Типовим прикладом може бути людина, яка під впливом наркотичних речовин завдає серйозної шкоди іншій. На мою думку, те ж саме повинно стосуватися психічно хворої особи, яка у «нормальні» періоди вирішує не приймати ліки через своє переконання, що ці ліки мають неприємні побічні ефекти, і внаслідок цього переживає психічний напад і вбиває людину. Якщо особа знає, що після припинення прийому ліків у неї може загостритися психоз, і все-одно перестає їх приймати, то вона вважається відповідальною за наслідки такого рішення. Те саме стосуватиметься особи, яка тривалий час розвиває в собі властивості, які виключають нормальні людські реакції. Аристотель пише: якщо особа має бути відповідальною за основні дії, що випливають з її характеру, вона також повинна мати від-

повідальність за формування такого базового характеру<sup>109</sup>. Це твердження залишає відкритим питання, чи ми можемо мати подібну відповідальність: ми або є відповідальними за власний характер і, відповідно, за дії, що виходять з нього, або ми не можемо мати подібної відповідальності за наш характер і, відповідно, за дії також. Аристотель схиляється до першої альтернативи: ми несемо відповідальність за те, ким ми є, за те, що ми зробили самі з собою. Під таким кутом зору особа може бути відповідальною за дії, які випливають з характеру, настільки твердо визначеного, що вони мають тільки строго обмежену здатність діяти по-іншому<sup>110</sup>.

Такій позиції одразу ж загрожує одна регресна проблема: якщо ми повинні бути відповідальними за формування нашого характеру, з якого походять дії, ми також мусимо нести відповідальність за характер, який сформував наш характер, і далі, – за характер, що сформував характер, який сформував наш характер. Якщо обстоювати цю позицію, в якийсь момент ми повинні зупинити цей регрес. Тоді мусимо припустити, що існує попередній характер, який не має достатньої підстави для формування ще далі попереднього характеру. Особа мусить мати здатність визначати, який тип характеру буде формуватися, і робити те, що Чарльз Тейлор називає «сильною оцінкою», якщо ця оцінка не має достатніх підстав. Ми ще повернемося до «сильного оцінювання» у розділі 13, а зараз не будемо заглиблюватись у це поняття. Особа не повинна здійснювати формування свого характеру від самого початку, важко уявити, що можливо здійснити щось подібне, оскільки таке формування неминуче відбувається на підставі попереднього характеру, але водночас цей попередній характер не може бути одноосібно визначальним у формуванні майбутнього характеру. У «сильному оцінюванні» скоріше *підставка*, а не природна причина є визначальною того, чи у майбутньому ти станеш X або Y. Ця підставка працює як причина, яку не можна чітко віднести

<sup>109</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, 1114a13-22.

<sup>110</sup> Для сучасної версії такої аристотелівської теорії про те, що характер людини істотним чином є добровільним і тому особа несе відповідальність за дії, які випливають з цього характеру, див. – Jonathan Jacobs: *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*.

до попередньої причини. Те, що ти робиш, випливає з тих рішень, які ти приймаєш, і ці рішення залежать від того, ким ти є. Але ти також є істотою зі здатністю розмірковувати над і змінювати те, ким ти є. Ти є *автономним*. І це дає тобі відповідальність. Ти відповідальний за те, ким ти є, за свій характер. Це *твій* характер. І тому ти можеш також бути об'єктом реактивної настанови.

У цій дискусії щодо реактивної та об'єктивної настанови ми знову стикнулися зі складними метафізичними проблемними питаннями з розділу 2, оскільки легітимність реактивної настанови залежить від того, чи могла особа діяти по-іншому. Ми також побачили, що каузальна історія особи є, по суті, недоречною під час оцінювання її здатностей відповідальності, оскільки вони повинні визначатися з огляду на фактичні властивості особи. Самі ці властивості я спробую розглянути глибше у дискусії, присвяченій поняттям автономії.

## 4. АВТОНОМІЯ

Свобода передбачає особисту відповіальність, вона надає тобі відповіальність, яка можлива лише за умови, що ти є вільним<sup>111</sup>. Що означає мати особисту відповіальність? У кожному разі йдеться про те, що суб'єктом і об'єктом відповіальності є одна й та сама особа. Я несу відповіальність за себе, за вибір своїх дій, за вибір своїх переконань і за свій розвиток як людини. Відповіальність за себе також поширюється на емоції, що їх переживає особа. Ми відповідальні один перед одним не тільки за те, що робимо, а й деякою мірою також за те, що відчуваємо й у що віrimo – у тому розумінні, що ці почуття можуть бути адекватними або неадекватними щодо своїх об'єктів і, щобільше, суб'єкт має змогу видозмінювати їх. Під кутом зору такої щоденної метафізики почуття та розуміння сприймаються не просто як даність, але як щось, на що особа сама може впливати своєю діяльністю.

Автономія виступає протилежністю і до існування, в якому домінує примус, і до існування, в якому здатність обирати не застосовується, коли особа здебільшого просто дозволяє обставинам визначати розвиток подій. Тому автономне життя є таким, що саме себе визначає, і здатність вибирати у ньому має центральне місце<sup>112</sup>. Інші люди можуть

<sup>111</sup> Тут слід зазначити, що саме ці відносини між свободою і відповіальністю спростовують Фішер і Равіцца (*Fischer og Ravizza: Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*), які стверджують, що ми можемо мати відповіальність не маючи при цьому свободи. Однак їхня «напівкомп'ятибілістична» позиція тут не обговорюватиметься.

<sup>112</sup> З питання автономії існує великий обсяг літератури з безліччю позицій. Антології, в яких подані найцентральніші теоретики та погляди в сучасній філософії, див.: John Christman (red.): *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, Oxford/New York 1989. John Christman, Joel Anderson (red.): *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2005. Ellen Frankel Paul et al. (red.): *Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge/New York

допомагати, проте вони не здатні зробити мене автономним – щонайбільше вони можуть допомогти забезпечити умови, за яких я здатен розвинути й застосовувати власну автономію. Умови для автономії бувають як внутрішнього, так і зовнішнього походження; вони залежать як від нашої здатності до пізнання, так і від існування достатньої кількості реальних альтернатив дії. У цьому розділі я насамперед зосереджуся на внутрішніх умовах, тоді як про зовнішні умови ми зокрема докладніше подискутуємо у розділі 8, коли я візьмуся за так званий підхід з погляду можливостей Амартії Сена та Марти Нуссбаум.

Грецьке слово «автономія» є поєднанням слів «авто» і «номос», значення яких «само» та «закон». Бути автономним означає можливість встановлювати собі закони або самостійно приймати рішення. Цей вислів уперше використали у політичному контексті, коли йшлося про грецькі містадержави. Місто мало автономію, коли його мешканці створювали власні закони замість того, щоб підкорятись іноземній владі<sup>113</sup>. Згодом це визначення почали вживати й щодо осіб.

Подібно до «свободи», «автономія» набула низки різноманітних значень, починаючи від синонімічного з політичною свободою у негативному і/або позитивному значенні й закінчуючи тим, що особа є самостійною у компатибілістичному або лібертаріанському розумінні. Автономію часто пов'язують з такими поняттями, як гідність, незалежність і автентичність. Далі її розглядають як щось, що надає особі цілком особливого статусу. Отже, поняття «автономія» означає як здатність, так і статус, що передбачає певні права. Ці два значення переплетені: статус надається комусь на підставі здатності. Це також означає, що різке погіршення здатності може мати наслідки для статусу. Це не просте питання, оскільки автономію як здатність належить розцінювати чи-мось змінним, тоді як статус – і права, ним передбачені, – є

---

2003. James Stacey Taylor (red.): *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge University Press Cambridge/New York 2005.

<sup>113</sup> Для більш вичерпного огляду історії поняття див., наприклад, Joachim Ritter, Karlfried Gründer (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, с. 701–719.

абсолютним. Здатність до автономії завжди буде показником ступеня автономії – від мінімальної автономії до ідеальної. Ніхто не відповідає вимогам ідеальної автономії, але дехто через брак можливостей не досягає межі мінімальної автономії. Це стосується малих дітей, у яких ще не розвинуті потрібні здатності, особливо здатності пізнавального характеру. Люди у комі з очевидних причин перебувають поза межею мінімальної автономії. Сюди також можна віднести частину непередбачуваних випадків, наприклад, люди з певними психічними розладами, які можуть перебувати в межах автономії або за її межею залежно від часового періоду. Річ у тім, що всі люди після досягнення ними певного віку мають презумпцію здатності до автономії, і з цього випливають визначені права. Проблематика прав буде розглядатись у розділі 9, а в продовженні цього розділу ми зосередимося на понятті автономії як здатності або властивості.

Статус автономності означає правоможність приймати рішення щодо власного життя, і насильне втручання інших у цю сферу є нелегітимним, якщо тільки таке втручання не відбувається зі згоди самої особи. Статус автономності приєднується особистості на основі її здатності виконувати та контролювати дії, основою яких є *підстави*. Бути автономним означає бути самостійним. Ми прагнемо автономії, тому що вона нерозривно пов'язана з людською гідністю – тим, що відрізняє нас від усіх інших тварин. Бути автономним означає бути відповідальним за те, що відбувається у нашому житті, – як за добре, так і за погане. Можна також сказати, що бути автономним означає бути заодно із самим собою – у тому значенні, що потрібно діяти з міркувань, які у безумовному (однак непростому для пояснення) розумінні є *власними*. Бути автономним суб'єктом означає мати певний зв'язок із самим собою, що передбачає існування відповідальності за здійснені дії та помисли у такий спосіб, що їх можна назвати *власними*. Автономність вимагає більшого, ніж здатність особи слідувати кожному імпульсові так, що ніхто не в змозі її перешкодити. У такому випадку будь-яке інше створіння зі здатністю до самостійного перевітання може вважатися автономним. Особа повинна бути самоврядною у більш зрозумілому значенні.

Часто розмежовують автономію моральну й особисту – моральна автономія є здатністю встановлювати для себе моральні принципи, тоді як особиста автономія за презумпцією морально нейтральна властивість, яку особа може розвинути в усіх аспектах свого життя, а не лише у питаннях моральності. Ці відмінності можуть одразу ж ввести в оману, тому що створюють враження, ніби особа може володіти тільки моральною або тільки особистою автономією, тоді як автономна особа повинна володіти обома. Автономна особа повинна мати змогу встановлювати собі моральні принципи, але також бути самоврядною у діях безвідносно відповідних моральних аспектів<sup>114</sup>.

Узагальнюючи, існує три типи теорій про автономію як властивість: 1) ієрархічна; 2) основана на автентичності; 3) кантіанська. Можна вважати, що ієрархічні моделі в цілому полягають у тім, що особа має вищого порядку позитивну ідентифікацію з власними бажаннями нижчого порядку, тобто має другорядну властивість для критичного осмислення бажань першого порядку, а також здатність приймати та трансформувати ці бажання<sup>115</sup>. Загалом, базовані на автентичності теорії будуть стверджувати, що особа є автономною, якщо її переконання та прагнення з'явились у певний спосіб, тобто що в їхній основі лежить раціональне міркування і що вони не є результатом примусу, обману, маніпуляції тощо. Бути автономним означає діяти відповідно до підстав,

---

<sup>114</sup> Виходячи з опису автономії, здається, що автономія співпадає зі свободою. Джеральд Дворкін стверджує, що автономія не може бути синонімом свободи, і наводить аргумент, що можна втрутатися в автономію пацієнта, якщо говорити йому неправду або обдурювати його, але при цьому не обмежуючи його свободи. (Gerald Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, с. 14.) Цей аргумент буде логічним, тільки якщо подібне втручання справді не порушує свободи пацієнта. Приклад Дворкіна має стійку основу, якщо говорити про гоббсіанську концепцію свободи, однак, як я продемонструю в розділі 6, присвяченому негативній і позитивній свободі, таке поняття свободи є неприйнятним, а маніпуляції, залякування та обман слід уважати втручанням у свободу особи. Якщо поглянути на аристотелівські критерії добровільності, вважатимемо очевидним, що і неправда, і обман руйнують можливість добровільності дії, оскільки за таких умов не задовольняється критерій знання.

<sup>115</sup> Мабуть, найвпливовішим дослідженням таких поглядів є Harry Frankfurt: "Freedom of the Will and the Concept of the Person", у *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

міркувань, властивостей та ін., які не нав'язані ззовні, а є частиною того, що ми можемо назвати автентичністю самої особи<sup>116</sup>. Третю, кантіанську, позицію можна розглядати як більш радикальну модель базованих на автентичності теорій, і згідно з її положеннями цілком автономною є тільки та дія, яка мотивована моральними законами і яку особа здійснює самостійно<sup>117</sup>. Зараз я не спинятимуся докладно на кантіанській теорії, але повернуся до неї у розділі 13. Тут я зосереджуся на теоріях ієархії та прослідковую деякі моменти з теорій, основаних на автентичності. Слід також зауважити, що відмінність між теоріями, основаними на автентичності, та ієархічними теоріями не завжди зрозуміла, оскільки також можна сказати, що вимога автентичності передбачає здатність особи розмірковувати й ідентифікувати себе з власними цінностями та бажаннями.

Гаррі Франкфурт розуміє автономію як позитивну ідентифікацію вищого порядку з прагненнями нижчого порядку особи. Я можу мати бажання першого порядку випити вина, і якщо я хочу мати це бажання та ідентифікую себе з ним, тоді випивання вина є автономною дією. Проте якщо я не хочу мати такого бажання, але воно однаково спонукає мене до дії, то випивання вина не буде автономним. Те саме стосується інших моїх бажань. Франкфурт стверджує, що завжди існуватиме достатньо причин того, хто ти є і що ти робиш, і це означає, що ти не міг бути інакшим або діяти по-іншому, виходячи з тієї послідовності причин, яка існувала. Тому, за Франкфуртом, свобода полягає у тому, щоб бути щирим, здійснювати дію, тому що прағнеш її вчинити і тому що це бажання, яке ти хочеш мати. Коли ти щирий, коли ти маєш цілком одностайні бажання, коли ти цілком і повністю від-

<sup>116</sup> Є багато представників таких поглядів, але, наприклад, Чарльз Тейлор зробив важливий внесок до дискусії – Charles Taylor: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989, Charles Taylor: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1992 та Charles Taylor: “Hva er galt med negativ frihet?”, переклад Lars Alldén, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009. Позиція Тейлора буде обговорюватись у розділах 6 і 13.

<sup>117</sup> Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996 та Christine M. Korsgaard: *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press Oxford/New York 2009.

даний чомусь, тоді ти зазнаєш утіхи від особливого виду свободи<sup>118</sup>. Франкфурт стверджує, що більшої свободи за цю людина не може здобути<sup>119</sup>.

Питання у тім, чи є таке визначення *достатнім* для пояснення автономії. Франкфурт стверджує, що мати свободу дії означає перебувати у гармонії з тим, що робиш, і тим, що волієш робити<sup>120</sup>. Проблема цього твердження криється у тому, що воно цілком сумісне з таким прикладом: невільник, який живе в кайданах і розуміє, що цього не уникнути, набуватиме свободи дії, якщо змінить своє бажання й свої прагнення та почне бажати залишатись у кайданах. Можемо собі уявити, що невільник щиро приймає таке існування у кайданах, що він, наприклад, поміщає його у релігійний контекст, коли страждання від того, що він закутий, надає його життю більшого релігійного значення. Все-таки було б українською суперечливо стверджувати, що цей невільник є парадигматичним прикладом вільної людини – він радше є діаметральною протилежністю вільної людини.

Крім того, постає питання, чи така ширість потрібна для стану автономії. Франкфурт стверджує, що особа є вільною до тієї межі, котрої досягає її бажання хотіти те, що вона хоче, тобто вона має бажання, яке вона воліє мати<sup>121</sup>. Цю думку можна висловити й в інший спосіб: існує узгодженість між бажаннями першого і другого порядку. Щоб це проілюструвати, Франкфурт розмежовує добровільних і недобровільних споживачів наркотиків, оскільки недобровільний може стверджувати, що дійшов до зловживання наркотиками всупереч своїй волі<sup>122</sup>. І навпаки, добровільний споживач наркотиків буде діяти вільно, тому що він бажає чинити у такий спосіб. За Франкфуртом, ідентифікація другого порядку з бажанням першого порядку є також достатньою для того, щоб

---

<sup>118</sup> Harry G. Frankfurt: *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton/New York 2004, c. 97.

<sup>119</sup> Ortwin de Graef et al.: “Discussion with Harry G. Frankfurt”, *Ethical Perspectives* 5/1998, c. 33.

<sup>120</sup> Harry G. Frankfurt: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford 2006, c. 14.

<sup>121</sup> Harry G. Frankfurt: *The Importance Of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, c. 20.

<sup>122</sup> Frankfurt: *The Importance Of What We Care About*, c. 18.

нести моральну відповідальність<sup>123</sup>. Однак ми вважаємо людей відповідальними також за ті дії, що їх вони не бажають ідентифікувати з собою та які вони навряд чи можуть щиро здійснювати. Педофіл, який, можливо, волів би не мати статевого потягу до дітей, але діє згідно з цим бажанням, такою ж мірою відповідальний за скоене, як і той, хто насправді ідентифікує себе з такими потребами. Видається, що, згідно з моделлю Франкфурта, ми змушені визнати, що цей чоловік не діяв вільно, бо у нього була позитивна ідентифікація другого порядку з бажанням первого порядку. Оскільки він не діяв вільно, його не можна звинувачувати. Проте небагатьо заманеться звільнити такого злочинця від морального осуду. Інакше кажучи, модель Франкфурта містить положення, які надто суперечать глибоким моральним почуттям. Франкфуртова теорія видається неспроможною дати пояснення необхідним або достатнім умовам автономії.

Франкфурт стверджує, що відповідальність за власну природу – і за діяльність, що виникає з неї, – не є підставою для створення або формування цієї природи, а є підставою «брать відповідальність за неї»<sup>124</sup>. Як бачимо, Франкфурт визначає свободу як відповідність між бажаннями первого і другого порядку. В принципі така відповідність може бути встановлена, коли бажання первого порядку приводять у відповідність до бажання другого порядку або коли бажання другого порядку приводять у відповідність до бажання первого порядку. Франкфурт послідовно схиляється до другого варіанта, оскільки, на його думку, в реальності ми насправді надзвичайно мало здатні зробити щось для зміни наших бажань первого порядку. Він надає великого значення «волевим необхідностям» – це означає, що існують певні речі, не бажати яких людина не може, або вона не здатна утриматися від того, щоб їх прагнути<sup>125</sup>. До цієї теми я детальніше повернуся у розділі 13.

Проблема полягає у тім, що автономія також, здавалося б, вимагає нашої здатності розмірковувати та змінювати са-

---

<sup>123</sup> Frankfurt: *The Importance Of What We Care About*, c. 25.

<sup>124</sup> Frankfurt: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, c. 7.

<sup>125</sup> Harry G. Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. 114.

мих себе, змінювати наші бажання першого порядку в світлі наших оцінювань вищого порядку. Бути автономним означає мати особливу відповіальність за себе, не тільки за те, що чиниш, а й за те, ким ти є. Тож можна спростовувати той погляд, що більша частина того, ким ми є, жодним чином не є тим, чим ми обрали бути. Питання у тім, чи є сенс говорити, що кожен з нас має відповіальність за те, ким ми є. Джон Стюарт Мілль веде дискусію навколо цього та критикує те, що він називає «фаталізм», навіть якщо і виступає на захист детермінізму:

Детермініст, який уважає, що наші дії походять від нашого характеру і що наш характер походить від наших фізичних даних, виховання й обставин, схильний бути – з меншим або більшим усвідомленням зі свого боку – фаталістом по відношенню до власних дій і може вірити, що такою є його природа або що його виховання чи обставини сформували його характер таким чином, що ніщо не завадить йому відчувати й діяти у визначений спосіб або принаймні що жодні зусилля з його боку не можуть завадити цьому. Висловлюючись словами секти, яка сьогодні найбільш наполегливо і найбільш спотворено трактує це велике вчення, його характер сформований для *нього*, а не *ним самим*. Тому немає користі з того, що він бажає мати сформованим характер у інший спосіб – у *нього* нема жодної здатності змінити характер. Проте це велика помилка. До певної міри він здатний змінювати свій характер. Твердження, що в останній інстанції характер є сформованим для *нього*, не суперечить тому, що частково характер є сформований *ним самим* як одною з проміжних дійових осіб. Його характер сформований його обставинами (серед яких специфічні фізичні дані), але власне бажання формувати характер у визначений спосіб є однією із цих обставин, яка в жодному разі не менш впливова. Справді, ми не можемо безпосередньо через бажання стати інакшими, аніж ми є. Проте також ті, що, як вважається, сформували наш характер, не можуть безпосередньо через свої бажання визначати те, ким ми є. Їхнє бажання не має прямої сили на щось інше, крім як їхніх власних дій. Вони створили нас через те, що вчинили. Вони створили нас так, як це зробили, добровільно, за допомогою потрібних засобів, але не ставлячи перед собою такої цілі, відповідно і ми можемо, якщо наші звички ще не надто вкорінені, зробити себе самих інакшими, прагнучи необхідних засобів. Якщо вони могли поставити нас під вплив тих чи тих обставин, ми таким

самим чином можемо поставити себе під вплив інших обставин. Ми володіємо такими самими здатностями сформувати власний характер, якщо ми хочемо цього, як і інші<sup>126</sup>.

Мілль є визнаним детерміністом, але водночас він відкидає те, що називає фаталізмом, згідно з яким особа є безпорадною жертвою зовнішніх чинників. Мілль тлумачить свободу волі не як відсутність підстав, а як відсутність примусу. Інакше кажучи, він приймає стандартну компатибілістську позицію, таку як описано у розділі 2. Причини завжди визначають наші дії. Наші властивості й мотиви сформовані причинами, але ці властивості й мотиви не утворюють сталу групу. Серед характеристик і мотивів, що їх може успадкувати людина, є мотив до змінювання та вдосконалення себе. На думку Мілля, ми не можемо протистояти певним мотивам і нам не вдається утриматися від дій згідно з такими мотивами, тож за них ми не можемо вважатися відповідальними. Такою точкою зору Мілль передбачає Франкфуртову теорію про вольові необхідності. Ми можемо чинити опір іншим мотивам, за які ми вважатимемося відповідальними, тому що тоді ми в змозі змінити їх. Кут зору Мілля також споріднений з аристотелівським. Аристотель стверджував, що жодна людина не може уникнути того, щоб діяти відповідно до власного характеру, проте це у певному сенсі є добровільним, тому що ми самі частково обумовлюємо наш власний характер – ми частково створили або сформували самих себе<sup>127</sup>.

За поглядами Мілля, особа є вільною, якщо вона могла діяти по-іншому, аніж зробила, враховуючи, що в ній була достатньо вагома причина для того, щоб діяти по-іншому<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> John Stuart Mill: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 8*, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974, с. 840. У цитаті я переклав «necessitarian» як «детермініст».

<sup>127</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, 1114b22.

<sup>128</sup> Мілль пише, що наше усвідомлення свободи полягає у тому, що «я відчуваю (або переконаний), що міг і навіть повинен був обрати іншу альтернативу, якщо б я цього бажав, тобто якщо б ця альтернатива була мені миліша, але не в тому, що я міг обрати одну альтернативу, коли віддавав перевагу іншій». (John Stuart Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 9*, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974, с. 450.) Це не означає заперечування, що часто наші дії відрізняються від того, що ми повинні були б робити, однак

Мілль однозначно відкидає твердження, що ми можемо діяти всупереч нашому бажанню чи неохоті, яке є найсильнішим на цей момент, або що ми взагалі матимемо усвідомлення такої здатності<sup>129</sup>. Відповідно до цього він стверджує, що відмінність між доброю і поганою людиною полягає не у тому, що хороша людина спроможна протистояти своїм сильним бажанням, а радше у тому, що у доброї людини бажання чинити правильно є сильнішим за бажання робити щось хибно. Це і є метою морального виховання: підтримувати бажання доброго та послаблювати бажання, які ведуть у протилежному напрямі, водночас встановлюючи зрозумілі інтелектуальні стандарти для того, що правильно, і того, що хибно.

Питання у тім, чи версія Мілля щодо детермінізму сумісна з перфекціоністським індивідуалізмом – з акцентом на відповідальності індивіда за формування самого себе, що має таке центральне місце у його політичній філософії. У загальних рисах позиція Мілля може бути описана як форма компатиблізму, яка тісно споріднена з поглядами, що їх знаходимо у Г'юма, котрий не вважає суперечливим презумптивний факт визначення людських дій причинами, оскільки люди також мають здатність визначати самостійно. У той же час позиція Мілля проблематична, оскільки не можна вважати, що він показав, яким чином наші зворотні знання про самих себе можуть закласти основу для справжнього самовизначення, коли ми обираємо зміну нас самих відповідно до цього знання та ідеалів того, якими ми повинні бути. Якщо припущення Мілля щодо детермінізму правильно, з цього випливає, що також власне бажання особи сформувати свій характер у той, а не в інший спосіб не є чимось, над чим особа владна. Інакше кажучи, Мілль тільки перемістив проблему на рівень вище – від бажань первого порядку до бажань другого порядку, не даючи нам підстав уважати, що наші бажання другого порядку вільніші за бажання первого порядку. Ми, звичайно, можемо внести до розгляду бажання

---

такі дії потрібно пояснювати, посилаючись на те, що, наприклад, у певній ситуації неморальна дія переважає причини того, щоб діяти згідно з мораллю.

<sup>129</sup> Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, c. 452f.

третього порядку задля вибору бажання другого порядку, але це тільки змістить проблему на наступний рівень. Для того щоб зупинити нескінчений регрес, потрібно взяти за основу здатність формувати бажання високого порядку, коли ці бажання не можуть просто-таки зводитися до зовнішніх причин. Їх також можна використати для зміни бажань нижчого порядку.

Одне із заперечень, які можна застосувати до ієрархічних теорій автономії, полягає у тім, що ми дуже рідко запитуємо себе самих про те, які бажання і вподобання ми хотіли б перетворити на дії<sup>130</sup>. Ми скоріше задаємо собі питання, які цілі ми повинні мати і якими засобами користуватися, щоб досягти визначених цілей. Утім, я стверджуватиму, що це заперечення не стосується справи. Навіть якщо погодитися, що ми в основному міркуємо таким чином, це не означає, що ієрархічна модель не є відповідною для розуміння нашої поведінки. Людські створіння мають здатність до саморозмірковування. Зокрема, ми визнаємо, що нам притаманна мотивація діяти різними способами, які не завжди цілком сумісні. Наші мотиви часто конфліктують один з одним, що змушує нас до розмірковування над ними. Деякі з них ми вважаємо небажаними, а щодо інших – навпаки, волємо, щоб їхній вплив на нас був сильнішим. Звичайно, ми розмірковуємо над тим, які цілі та цінності повинні мати, а також як нам працювати з собою для того, щоб ефективніше реалізовувати визначені цілі та цінності у нашему житті. І це викликає оцінювання за критеріями другого порядку наших бажань першого порядку. Візьмімо приклад із моого власного життя: до віку 15–16 років я мав запальну вдачу. Можна сказати, коли мене провокували, моїм бажанням першого порядку було накинутися на весь світ. Водночас я усвідомлював, що така реакція дещо невідповідна. Я більше не бажав, аби гнів такою мірою викликав мої дії. Мое бажання другого порядку не відповідало бажанню першого порядку, тож я почав працювати над собою, щоб надалі не чинити у такий спосіб.

---

<sup>130</sup> Див. Gary Watson: “Free Agency”, *Journal of Philosophy* 72/1975, с. 205–220.

У принципі, для того щоб бути автономним, мені не потрібно навмисно змінювати мої бажання першого порядку, але вкрай важливо, що я *маю можливість* це зробити. Візьмімо до прикладу дитину, яка народилась у сім'ї директора цирку і вирішує піти шляхом своїх батьків. Коли батько помирає, дитина стає директором цирку й діє відповідно до вимог своєї професії. Усе виховання цієї людини було спрямоване на те, щоб перебрати справу батька, вона не відчуває спокуси використати інші альтернативи, скажімо, продати цирк або змінити вид діяльності. Допоки людина вважає, що могла вибрати іншу альтернативу, проте воліє продовжувати традицію своїх батьків, її можна вважати автономною.

Як зауважує Джеральд Дворкін, існують інші серйозні проблеми, пов'язані з трактуванням автономії винятково як ідентифікації другого порядку з бажаннями першого порядку<sup>131</sup>. Передусім видається обґрунтованим твердження, що автономія повинна впливати на широкі сфери життя особи, тоді як ідентифікація такого штибу може змінюватися з дня на день. Якщо вчора я ідентифікував себе із, здавалося б, непереборним бажанням спожити алкоголь, проте сьогодні все по-іншому і я, навпаки, бажаю залишатися тверезим, навіть якщо й відчуваю сильне бажання випити, то чи означає це втрату автономії, якою я володів учора? Навряд чи стверджування цього буде правдоподібним. По-друге, не думаю, що відсутність такої ідентифікації стане центральною проблемою, коли буде порушена автономія особи. Якщо особа A підсипає снодійного до напитку особі B і тоді A гвалтує B, очевидно, що A порушив автономію B, проте навряд чи це сталося лише внаслідок того, що снодійне унеможливило для B задіяти ідентифікацію другого порядку з власними бажаннями першого порядку. Скоріш за все це сталося тому, що загалом здатність B розмірковувати – і чинити опір – була зруйнована. По-третє, коли йдеться про автономію, здається, недостатньо того, що можна змінити тільки бажання другого порядку для того, щоб уважатися автономними. Автономія вимагає чогось значно істотнішого, а саме – що особа не просто є спроможною до розмірковування та самоідентифікації з бажаннями першого порядку, але також повинна

---

<sup>131</sup> Dworkin: *The Theory and Practice of Autonomy*, c. 15f.

мати здатність змінювати ці бажання й власною діяльністю ці нові бажання втілювати в життя. Можемо зауважити, що жителі Вальдена Два, точнісінько як і Вальдена Три, яких я вже представляв у вступі до книжки, могли б відповідати вимогам автономії, які постають з такої ієрархічної моделі, що не говорить на користь цієї теорії.

Джон Крайстмен стверджував, що для автономії ключовим є не так здатність особи ідентифікувати себе з власними бажаннями й уподобаннями, як прийняття особою процесу, який привів до їхнього формування<sup>132</sup>. Для того щоб особа A була автономною відносно бажання X, A не може протистояти процесові, який привів до формування X. Відсутність протистояння надалі означає, що особа A відповідає основним вимогам раціональності, а її властивість самоміркування не порушена серйозним самообманом або чимось подібним. На мою думку, теорія Крайстмена необґрунтована. Вона не забезпечує необхідної умови автономії, що можна продемонструвати на такому прикладі: дитиною Поль не хотів учитися читати. Нічого з його здатностей не стояло цьому на заваді, проте з тієї чи тієї причини він твердо протистояв усім спробам навчитися читати. Це розсердило батька Поля, який неодноразово бив його, щоб змусити навчитися читати. У батька були найкращі наміри: вінуважав, що Полю знадобиться вміння читати не тільки для того, щоб залагодити шкільні справи та майбутню професійну діяльність, але також для того, щоб отримати інтенсивне задоволення від знайомства зі світом художньої літератури. Поль починає ревно читати, щоб уникнути покарань. Незважаючи на найкращі наміри батька, очевидно, що метод, який він застосовував, був неприпустимим. Коли Поль подорослішав, він виявив, що батько мав рацію – читання художньої літератури стало однією з найбільших насолод у його житті, проте він не може погодитися з процесом, який спонукав його до читання, а саме з жорстоким фізичним поводженням із боку батька, яке привело до появи бажання читати художню літературу. За умови, що Поль відповідає іншим

<sup>132</sup> Найгрунтовніший огляд своїх поглядів автономії він подав у John Christman: *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

вимогам автономії, видається нелогічним стверджувати, що він не є автономним щодо читання тільки через те, що не може прийняти процес, який привів його до читання. Тобто автономність Поля у визначений момент часу залежить від властивостей, які він має у цей момент часу, а не від того, що цьому передувало. Поль має підстави продовжувати читати, і також він завжди може відкласти книжки набік, якщо почне по-іншому оцінювати життя.

Як ми вже зауважували, для того щоб бути автономним, потрібно діяти згідно з *причинами*. Тоді здаватиметься, що ми значною мірою ідентифікуємо автономні дії з раціональною діяльністю, і навпаки – що дії, які менш раціональні, також стають менш автономними. Водночас автономна особа повинна мати змогу відкинути раціональність як норму своїх дій, не викликаючи цим утрату власної автономії. На приклад, ми можемо собі уявити особу, яка вирішує загалом діяти імпульсивно, не надто переймаючись вибором своїх дій. Або ж можемо взяти за приклад персонажа роману Люка Райнгарта «Дайсмен», який кидає гральні кості, дозволяючи їм вирішувати, що йому слід робити<sup>133</sup>. І тут ми дістаємося парадокса, який стосується можливості автономного вибору менш раціональних дій. Парадокс одразу ж зникає, якщо ми вважатимемо, що раціональність досі має значення у тому разі, коли особа обирає робити щось інше, ніж те, що, як вона вважає, повинне бути зробленим з огляду раціональності, або коли вона залишає цей вибір імпульсові чи гральним костям. Тому що особа продовжує робити вибір, який містить у собі раціональність. Тут буде доречним положення теорії дії Канта, яке Генрі Еллісон назвав «положенням включення»<sup>134</sup>. Імпульс або бажання може визначати здатність особи робити вибір, тільки якщо особа вирішила включити його до своїх правил поведінки<sup>135</sup>. Щобільше, особа повинна вільно

---

<sup>133</sup> Luke Rhinehart: *The Dice Man*, The Overlook Press, New York/Woodstock 1971.

<sup>134</sup> Henry E. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, c. 40.

<sup>135</sup> Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, i *Kants gesammelte Schriften*, bind VI, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902, c. 23.

обирати керуватися вподобанням, якщо воно приводить до дії. Особа *обирає* слідувати своїм імпульсам або тому, що вирішили гральні кості, і це автономний вибір. Наприклад, ми не будемо вважати, що особа має меншу відповідальність за вчинене, бо вона дозволила гральним костям визначати альтернативу дії. Не позбавлене підстав твердження, що особа втрачає частину своєї автономії, дозволяючи гральним костям вирішувати, але це сама особа зробила автономний вибір учинити у такий спосіб.

Бути автономним означає діяти згідно з підставами, міркуваннями, властивостями тощо, які не просто призначені ззовні, але які є частиною того, що ми можемо назвати автентичною суттю особи. Вимога автентичності включає властивість особи до розмірковування, змінювання та самоідентифікації з власними цінностями й бажаннями. Ідеальна автономія означає, що особа є цілком справжньою та вільною від будь-якого зовнішнього впливу, що може їй зашкодити. Очевидно, немає людей, які б відповідали цьому ідеалові. Зосередимо краще нашу увагу на іншому кінці шкали. Кожне правдоподібне оцінювання мінімальної автономії повинне бути сумісним із тим, що дорослі люди, які не потерпають від серйозних патологій, що перетворюють їх на недієздатних, уважаються автономними. Звичайно, причина цього полягає у тім, що таке оцінювання матиме наслідки для морального та політичного статусу індивідів. Проте автономія встановлює межу для патерналізму; про це ми поговоримо детально у розділі 10.

Важливо, що ми розробляємо не надто претензійне поняття автономії, оскільки це матиме далекосяжні наслідки для особистого статусу і прав. Коли йдеться про дії на підставі власних причин особи, ми маємо на увазі, що особа має певну здатність мислити раціонально, а також відсутність емоційних порушень, які руйнують раціональність, і те, що особа має більше чи менше адекватне розуміння власних здібностей. Для того щоб частково або повністю відкинути здатність людей до автономії, недостатньо посилатися на прийняття ними якогось дійсно поганого вибору. В такому випадку нам усім не пощастило б, оскільки раціональний ви-

бір не є нашою найсильнішою стороною<sup>136</sup>. Незнання особою свого найбільшого інтересу не є достатньою підставою для заперечення належної автономії. Небагато хто з нас знає, що для нас самих буде якнайкращим. Коли люди роблять те, що ми вважаємо поганим, ми, звісна річ, маємо право спробувати переконати їх у тому, що вони не мають рації, але якщо їх переконати неможливо, вони повинні обстояти те, що ми сприймаємо як помилкові задуми або оману. Ми можемо вважати людину автономною, тільки якщо вона має здатність критичного розмірковування над своїми переконаннями й здатність обирати підтримати їх або відкинути, але ми не повинні вимагати у людини якихось визначених задумів або бажань. Я можу вважати, що людина має низку помилкових уявлень про світ або має бажання, які мною (і більшістю інших людей) сприймаються надзвичайно шкідливими, проте цього недостатньо для того, щоб заперечувати здатність людини до автономії. Границя повинна проходити по тому, що ми можемо назвати *помилковими судженнями*, однак це навряд чи допоможе визначити якусь чітку межу. Навіть якщо я не хочу заперечувати автономію особи, незважаючи на те що вона має низку помилкових суджень, все одно є дуже невиразна межа того, наскільки недостатнім може бути розуміння реальності в особи, перш ніж це насправді означатиме, що вона перебуває за межею мінімальної автономії.

І навпаки, адекватніше відчуття реальності сприятиме посиленню автономії. За формулюванням Стюарта Гемпшира, «людина стає дедалі вільнішим і відповідальнішим учасником, що більше вона знає, що вона робить у всіх сенсах, і що більше вона діє з визначенням і чітко сформованим наміром»<sup>137</sup>. Утім, це відрізняється від переконання стоїків, які твердили, що тільки мудрі є вільними і що свобода не приходить поступово<sup>138</sup>. На думку стоїків, усі бажання та пе-

---

<sup>136</sup> Див., наприклад, Daniel Kahneman: *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2011.

<sup>137</sup> Stuart Hampshire: *Thought and Action*, Chatto and Windus, London 1959, c. 177.

<sup>138</sup> Див. Michael Frede: *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2011, c. 75.

реконання особи утворюють тісно взаємопов'язану систему, де найменше непорозуміння виводить її з ладу і тоді свобода також утрачається. На противагу цьому я хотів би підкреслити, що свобода є чимось, що приходить поступово, і що та праця, яку ми можемо зробити над самими собою, повинна зображатись як процес звільнення, під час якого ми можемо досягнути вищого ступеня свободи й самовизначення, не зважаючи на те що ніколи не досягнемо рівня, який можна було б назвати абсолютною свободою.

Автономне життя вимагає більшого, ніж просто внутрішніх властивостей особи. Воно також передбачає наявність зовнішніх умов інституційного та матеріального характеру, і це ми розглянемо у наступному розділі.



# ПОЛІТИКА СВОБОДИ

## 5. ЛІБЕРАЛЬНА ДЕМОКРАТИЯ

Ми переходимо від основних питань онтологічних умов діяльності людини до питання, яким повинне бути суспільство, щоб особа з такими властивостями у ньому існувала. Для того щоб жити автономно, людям необхідна значна кількість доступних альтернатив діяльності та способу життя. Ліберальна демократія – така форма правління, що найбільшою мірою гарантує плюралізм.

Ліберальна демократія не потерпає від ілюзій, що на світі коли-небудь можна створити рай. Вона припускає, що будь-яке суспільство повинне містити в собі окремих осіб і їхні групи із суперечливими цінностями й інтересами, які намагаються визначати та контролювати суспільство згідно зі своїми цінностями й інтересами. Тобто ліберальна демократія намагається створити набір правил, за якими ці суперечності можуть розгорнатися за мирних умов. Вона також встановлює непорушний простір свободи для всіх громадян. Звичайно, існують інші форми державного устрою та ідеології з власними, характерними їм концепціями свободи, проте вони виглядають недостатньо переконливими й недостатньо актуальними порівняно з ліберальною демократією. Тоді хтось може запідозрити мене у запозиченні точки зору, спорідненої з тією, що висловлена в есеї Френсіса Фукуями про кінець історії<sup>139</sup>. Тепер, як і більшість інших, я вважатиму концепцію Фукуями, котра стосується перебігу історії після краху комунізму, перебільшено оптимістичною. Можна також сказати, що його основна думка була передбачена і точно підсумована у пісні Pet Shop Boys «West End Girls» (1984) і звучить вона так:

We've got no future, we've got no past  
Here today, built to last

---

<sup>139</sup> Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.

In every city, in every nation  
 From Lake Geneva to the Finland station.

У нас нема майбутнього, в нас нема минулого,  
 Ми плинні, ми на віки,  
 У кожному місті, в кожній країні,  
 Від Женевського озера до Фінляндського вокзалу.

Не існує історичного майбутнього або минулого, через те, що історія завершилася – вона досягла свого пункту призначения, в якому ми зараз існуємо, і це стосується всіх і всюди: від Женевського озера як центру європейського капіталізму до Фінського вокзалу в Санкт-Петербурзі, куди 3 квітня 1917 року потягом прибув із вигнання у Швейцарії Ленін. Однак, як виявилося, історія почалася знову.

Фукуяма запозичив таку філософську основу для розуміння історії в Александра Кожева з його тлумаченням Гегеля, згідно з яким історія досягла свого кінця разом із завершенням праці Гегеля «Феноменологія духу» (1807)<sup>140</sup>. Тоді історія досягла пункту, в якому людство усвідомило, що ідеальна держава – це ліберальна республіка, де всі громадяни визнають один одного як рівноправних. Звісна річ, Гегель розумів, що навряд чи знайдеться на земній кулі держава, яка насправді була такою. Однак для нього цей емпіричний факт не мав суттєвого значення, оскільки у світ уже була запущена сама ідея ліберальної держави, яка за потреби могла поширюватися. Фукуяма дав нове життя цій ідеї після того, як два претенденти на ліберальну державу, комунізм і фашизм, виявилися історично відкинутими явищами; він заявив, що надалі ми станемо свідками поширення ліберальної демократії на всій земній кулі.

Остання книжка Фукуями «Походження політичного устрою» починається з припущення, що з новим тисячоліттям відбувся відхід ліберальних демократій і з'явилися приклади авторитарних режимів у державах, серед яких колишні країни Радянського Союзу, Іран, Венесуела та Ки-

<sup>140</sup> G.W.F. Hegel: *Åndens fenomenologi*, переклад Jon Elster et al., Pax, Oslo 1999. Alexandre Kojève: *Introduksjon til lesningen av Hegel*, переклад Agnete Øye, Pax, Oslo 1996.

тай<sup>141</sup>. Незважаючи на те, що третина населення Землі живе в умовах диктатури або авторитарного режиму, він обстоює свій попередній аналіз, оскільки вважає, що не існує якихось визнаних філософських альтернатив ліберальної демократії.

Аргументація Фукуяма змінюється від раніше написаної праці до пізнішої. В обох роботах він обстоює ліберальну демократію як найкращу форму правління. Вона має три основні опори: сильна держава, верховенство права та підзвітність влади своїм громадянам. У ранішій праці він розглядав поширення ліберальної демократії як питання історичної необхідності, проте потім побіжно наводить інший випадок, який стосується ступеня реалізації ліберальної демократії в різних країнах світу. Здається, він замінив гегеліанську історичну метафізику на дарвіністську, а дарвіністський всесвіт у зовсім інший спосіб є результатом випадку – і йому не вистачає *telosu* (telos), кінцевої цілі<sup>142</sup>. Залишається питання, чи може Фукуяма насправді підтвердити своє нормативне уявлення про перевагу ліберальної демократії в надійних дарвіністських межах, проте зараз мова про це не йтиме.

В останній на цей час статті «Майбутнє історії» Фукуяма пише, що у більшості країн світу ліберальна демократія є стандартною ідеологією частково через те, що вона дає відповіді й слугує основою для певних соціоекономічних структур<sup>143</sup>. Існують винятки, як-от Іран і Саудівська Аравія, де формою правління є теократія, проте «арабська весна» демонструє перехід у бік ліберальної демократії також і в цій частині світу, зауважує Фукуяма. Єдиним реальним викликом ліберальної демократії є Китай, який поєднав авторитарну форму правління з ринковою економікою, в яку держава втручається значно суттєвіше, ніж у більшості інших країн з ринковою економікою. З тих чи тих причин Фукуяма не вважає, що китайська модель стане серйозною альтернативою ліберальної демократії у державах за межами Східної Азії, і, крім того, він припускає, що середній клас, який

---

<sup>141</sup> Francis Fukuyama: *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Profile Books, London 2011, c. 4.

<sup>142</sup> Див., зокрема, Fukuyama: *The Origins of Political Order*, розділ 5.

<sup>143</sup> Francis Fukuyama: "The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?", *Foreign Affairs* 1/91 2012.

зростатиме, викличе зміни в китайській моделі, оскільки китайський середній клас матиме політичні уподобання, які не надто відрізнятимуться від уподобань середнього класу в інших державах. Згідно з поглядами Фукуями, найбільша загроза ліберальної демократії у тому, що технологічно орієнтований економічний розвиток призводить до зростання нерівноправності та скорочення середнього класу. Це вирішальний показник, тому що саме середній клас формував політичну основу ліберальної демократії. Такий розвиток подій може викликати мобілізацію сил проти ліберальної демократії і привести до створення нової ідеології, «ідеології майбутнього», проте ця ідеологічна альтернатива ще не сформувалася. Тут Фукуяма зайнів позицію, яка ґрунтівно відрізняється від тієї, яку він обстоював у «Кінці історії», тому що історія тепер розвивається надто самостійно і ліберальну демократію більше не вважають вершиною та пунктом призначення історії.

Однак Фукуяма має рацію, коли стверджує, що ліберальна демократія поширилася зі вражаючою швидкістю. Власне кажучи, у 1892 році не було жодної форми по-справжньому ліберальної демократії на планеті, оскільки це сталося лише наступного року, після того як Нова Зеландія першою з держав надала жінкам право голосу. Як згадується у «Свободі у світі», у 1950 році річний індекс від Freedom House заявляв про 22 ліберальні демократії, а в 2012 році, незважаючи на спад, який почався у 2005-му, цей перелік розширився до 87 ліберальних демократій, що становило 45 відсотків населення планети<sup>144</sup>. Попри стрімкий розвиток, надто рано вважати, що ліберальна демократія набула фактичної гегемонії на планеті, але можна стверджувати про її значну філософську гегемонію. Дійсно, сьогодні немає філософськи прийнятних альтернатив ліберальної демократії.

То що таке ліберальна демократія? Якщо поглянути на складові терміна, можна стверджувати, що «ліберальна» вказує на те, що державна влада над громадянами повинна бути обмеженою, а «демократія» означає, що громадяни повинні мати владу над державою<sup>145</sup>. Однак така стисла характе-

<sup>144</sup> <http://www.freedomhouse.org/>

<sup>145</sup> Я не вдаватимуся до детальнішого обговорення природи демократії,

ристика також замовчуватиме внутрішню напругу в самому терміні. Ліберальна країна не обов'язково демократична, а демократична – не обов'язково ліберальна. Держава, в якій демократична більшість не бере до уваги інтереси меншості, не надає їм права на свободу самовираження й свободу віросповідання та конфіскову їхнє майно, в принципі залишається демократичною, проте аж ніяк не є ліберальною. Також уявімо собі режим, який не порушує більшості ліберальних прав і зовсім незначною мірою втручається у життя своїх громадян, тож його можна назвати відносно ліберальним, проте в той же час він відмовляє громадянам у праві голосу, тому за визначенням не може вважатися по-справжньому демократичним. Також потрібно згадати про тісну взаємопов'язаність цих двох понять: демократія без таких ліберальних прав, як свобода самовираження та свобода друку, буде свободою лише номінально, а ліберальна країна, в якій громадяни не мають права впливати на управління державою шляхом участі у виборах, не є по-справжньому ліберальною.

Лібералізм визначає зasadничі межі законного здійснення влади і, по суті, стверджує, що державна влада повинна бути обмеженою до рівня, за якого громадяни будуть визнавати цю владу й водночас продовжуватимуть уважати себе автономними та рівноправними. Щобільше, існують розвинуті механізми для стримування використання влади, як-от розподіл повноважень. Вільгельм Рьопке сформулював це так: ліберал із підозрою дивиться на кожне зосередження влади, тому що він знає, що «коюно владою, яка не стримується іншою владою на противагу, рано чи пізно стануть зловживати. Він бачить лише один дієвий спосіб збереження свободи людини: розподіл повноважень і створення влади на противагу»<sup>146</sup>. Крім того, він застерігає від змішування по-

---

оскільки це займе надто багато часу. Вартісне зібрання ключових текстів, присвячених демократії, можна знайти в Robert A. Dahl, Ian Shapiro, Jose Antonio Cheibub (red.): *The Democracy Sourcebook*, The MIT Press, Cambridge MA/London 2003. З питань історії демократії див., наприклад, John Dunn: *Democracy: A History*, Atlantic Monthly Press, New York 2005 та John Keane: *The Life and Death Of Democracy*, Simon&Schuster, London 2009.

<sup>146</sup> Wilhelm Röpke: *Liberalismens kulturideal*, переклад Øystein Skar, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 223.

няття народної влади зі свободою народу, коли можна було б думати, що даючи людям необмежену владу, цим ми водночас примножуємо їхню свободу. Також потрібно встановити межі народної влади таким чином: основні права повинні захищати окремого громадянина від рішень демократичної більшості.

Історично ліберальна держава стала результатом тривалого процесу, внаслідок якого абсолютна влада глави держави була знищена – частково шляхом утілення низки менших реформ, частково за допомогою насильницьких переворотів. Замість абсолютної суверенітету глави держави почали вважати, що легітимність політичної влади залежить від згоди тих, хто підкоряється цій владі. Про це особливо чітко сказав Джон Локк у своєму «Другому трактаті про громадянське правління»; це питання передбачав і Томас Гоббс та інші мислителі<sup>147</sup>. Разом із тим існують деякі права, які не можуть бути проігнорованими главою держави, і громадяни дають свою згоду на те, що глава держави їх повинен охороняти. Звісна річ, глава держави за згоди громадян може мати низку інших завдань, але він ніколи не зможе легітимно порушити ці права. У демократії сувереном виступає народ.

Розглядаючи свободу на основному рівні, ми побачили, що громада є необхідною для пояснення концепції свободи, оскільки реактивні настанови – це соціальні величини, які розгортаються в міжособистісних стосунках. Проте у політичній сфері існує потенційна суперечність між свободою та громадою. Взаємини між громадою та свободою не однозначні, тому що свобода може бути реалізована тільки всередині громади, але громада також може становити загрозу для тієї самої свободи. Ключовим поняттям у ліберальній традиції, яке спрямоване на обмеження цієї загрози, є *права*. Права набувають статусу абсолюту, який жодна громада, на-

<sup>147</sup> Слід підкреслити, що Гоббс з його захистом абсолютизму доволі віддалений від ліберальної традиції. На противагу більш скильним до демократії теоретикам, які стверджують, що в абсолютній монархії менше свободи, ніж у демократії, Гоббс заявляє, що за обидвох форм правління люди будуть підпорядковані законам і що в одній чи іншій формі правління просто не повинно бути більшої кількості та більш строгих законів. Усі прийняті сувереном закони вважаються законами Божими, але саме суверен вирішує, якими ці Божі закони є.

приклад жодна демократична більшість, не може ігнорувати. Насправді бажання більшості є тільки однією концепцією блага, й оскільки лібералізм віddaє перевагу праву перед благом, з цього випливає, що бажання більшості не може легітимно ставитися вище прав особи. Захист прав особи від посягань із боку інших осіб, груп осіб чи навіть самої держави становить під ліберальним кутом зору сутність права на існування держави.

Деякі ліберальні мислителі, такі як Вільгельм фон Гумбольдт, стверджували, що це єдине легітимне завдання держави: «Держава повинна втримуватися від усіх піклувань про безумовне благополуччя громадян і не повинна ступати ні кроку далі, аніж потрібно, задля їхнього захисту від зовнішнього ворога. Держава не повинна обмежувати свободу громадян задля будь-якої іншої мети»<sup>148</sup>. У ліберальній традиції одностайно визнають, що це завдання є найістотнішим, проте більшість людей визнаватиме за державою також подальші повноваження та завдання, крім тих, які визначає Гумбольдт. Наприклад, більшість людей уважає, що держава також має зобов'язання забезпечувати всім громадянам (через їхній статус громадян) доступ до навчання та відповідного рівня матеріального благополуччя. Якщо коротко перестрибнути в історію лібералізму, побачимо, що Локк, попри свої твердження, що кожна людина має право власності на власне життя та плоди своєї праці (звідси – і право на їхнє визначення), а також що найважливіше завдання держави полягає у захисті цих прав, також заявляє про існування загального зобов'язання допомагати людству, в тому числі зобов'язання допомагати тим, хто не в змозі забезпечити самих себе. Право нагромаджувати блага обмежується тим, що при цьому повинні існувати достатні (і добрі) ресурси, які також доступні для інших<sup>149</sup>. Крім того, Локк чітко заявляє, що ніхто не має права дозволяти своїм товаришам голодувати<sup>150</sup>. Монтеск'є стверджував, що держава має зобов'язання

---

<sup>148</sup> Wilhelm von Humboldt: *Ideer til et forsøk på å bestemme grensene for statens virksomhet*, переклад Øystein Skar, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 105.

<sup>149</sup> John Locke: *The Second Treatise of Government*, у *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, § 27.

<sup>150</sup> John Locke: *The First Treatise of Government*, і *Two Treatises of Government*,

благополуччя, які гарантують кожному громадянинові певний мінімум їжі, одягу й охорони здоров'я<sup>151</sup>. До поглядів Адама Сміта і Томаса Пейна на зобов'язання благополуччя ми повернемося згодом у розділі 8. Далі можна згадати твердження Канта, що держава відповідальна доглядати за найуспідженішими громадянами. Річард Кобден, натхненник так званого манчестерського лібералізму – можливо, найчистішого економічного лібералізму, – виступав за обов'язкову шкільну освіту для найменш заможних, яка мала фінансуватися з державного бюджету<sup>152</sup>. Подібні приклади можна продовжувати аж до новіших форм лібералізму. Ідея зобов'язання держави забезпечувати загальний добробут була важливим елементом лібералізму від його початків і до сьогоднішнього дня.

Ліберальна традиція не є антидержавною. Наприклад, важливий розділ у «Багатстві народів» Адама Сміта присвячений тому, як поява індивідуальної свободи нерозривно пов'язана з утворенням держави та зміцненням центральних інституцій<sup>153</sup>. Сміт відкрито стверджує, що свобода може існувати тільки там, де діють інституції, які забезпечують дотримання законів. Згідно з теорією лібералізму політична свобода заснована на правах, а права можуть існувати, тільки якщо вони захищені. Тож зрозуміло, що державу потрібно обмежувати, щоб вона не перетворилася на загрозу для прав, котрі покликана захищати. Якщо в ліберальній традиції особливе зацікавлення викликали порушення прав державою, це не тому, що тільки держава могла порушувати права, але передусім тому, що держава була могутнішою за окремих осіб і їхні групи, отже, вона становила більшу загрозу. В той же час ліберал буде наголошувати, що існують частини світу,

---

Cambridge University Press, Cambridge 2005, § 42.

<sup>151</sup> Montesquieu: *The Spirit of the Laws*, overs. og red. Anne M. Cohler, Basia C. Miller og Harold S. Stone, Cambridge University Press, Cambridge 2005, книга 23.

<sup>152</sup> Погляди Кобдена я подав більш детально у Lars Fr. H. Svendsen: “Liberalismens historie fra Locke til Hobhouse – en skisse”, та в Øystein Sørensen, Lars Fr. H. Svendsen, Lars Peder Nordbakken: *Tre essays om liberalisme*, Civita, Oslo 2008, с. 49–53.

<sup>153</sup> Див. Adam Smith: *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition Vol. 2, Liberty Fund, Indianapolis 1981, книга 3, розділ 3.

в яких держава не становить будь-якої загрози, тому що насправді вона є безсилою. Такий «позбавлений державності» стан жодним чином не можна вважати ідеальним, тому що тоді громадяни, як правило, стають об'єктами значних зловживань політичних угруповань і злочинних банд і їхній свободі не вистачає захисту. Для політичної свободи необхідною умовою є сильна держава.

Існує багато емпіричних свідчень того, що збільшення політичної свободи також приносить людям вищий рівень матеріального благополуччя. Утім, це не є найголовнішим обґрунтуванням політичної свободи. Токвіль про це висловився так:

Не думаю, що істинна любов до свободи виникає з матеріальних благ, які завдяки їй можна отримати. Кінець кінцем, слушним є те, що свобода завжди приносить із собою процвітання, благополуччя і також достаток для тих, хто вміє її втримати, але водночас буває так, що свобода на якийсь період утруднює здобуття таких благ, і бувають інші періоди, коли тільки деспотизм може забезпечити скороминуше задоволення. Людям, які цінували тільки такі блага заради себе самих, ніколи не вдавалося на тривалий час зберегти свободу<sup>154</sup>.

Цінність свободи набагато вища за просто інструментальну. Я не беруся доводити, що свобода є найвищою з усіх цінностей, а надто що вона – єдина цінність, однак я стверджуватиму, що свобода має статус блага вищого порядку за більшість інших благ. Про це свідчить той принцип, що тягар доведення завжди покладений на того, хто прагне обмежувати свободу громадян. Основна передумова ліберальної теорії полягає у тому, що кожна особа має право діяти за власним бажанням, поки не знаходиться суттєвого обґрунтування того, що особа не повинна мати змогу діяти таким чином. У принципі особа не повинна давати пояснення своїм діям – цілком достатньо, якщо вона, наприклад, просто говорить, що хоче діяти саме так. Той, хто прагне через заборону або щось їй подібне перешкодити

---

<sup>154</sup> Alexis de Tocqueville: “Tredje bok, tredje kapittel: Hvorfor franskmennene ønsket reformer fremfor frihet”, переклад Erik Thorstensen, у Torbjørn Røe Isaksen, Henrik Syse (red.): *Konservatisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2011, с. 125.

особі діяти у такий спосіб, несе на відміну від неї тягар довоєння; якщо ця вимога не виконується, перешкоджання особі чинити бажані нею дії не можна визнати легітимним. Форма такого обґрунтування повинна бути зрозумілою для пересічного громадянина, який тоді матиме змогу підтримати його або виступити проти. Основна ідея лібералізму полягає у тому, що окрім особи та їхніх груп, як правило, повинні мати змогу жити відповідно до власних переконань стосовно того, що саме надає життю цінності та значення. Джон Стюарт Мілль описує «круг навколо кожної окремої людини», всередину якого ніхто не має змоги ступити, не отримавши дозволу самої особи<sup>155</sup>. З цього випливає, що зовнішні втручання у приватне життя повинні бути якомога більше обмеженими.

Лібералізм є теорією не блага, а права<sup>156</sup>. Ліберальна теорія не дає рецепта доброго життя, а лише констатує, що існує багато видів доброго життя, їй указує на причини, потрібні для втілення цих форм. Лібералізм також визначає, як можна забезпечити індивідам простір для того, щоб вони прожили життя так, як уважають за доцільне, добре усвідомлюючи, що вони іноді робитимуть це у спосіб, який матиме негативні наслідки як для них самих, так і для інших. Від Гоббса ми отримали принцип «мовчання законів», тобто все, що не категорично заборонене, є дозволеним<sup>157</sup>. І хоча теорія Гоббса може видатися нам сьогодні неліберальною (враховуючи його ідею, що кожен учасник суспільства поступається правом самовизначення одній людині – суверену, який має майже необмежену владу), проте вона мала вирішальне значення для подальшого розвитку концепції загального права, а також поняття ліберального суб'єкта і конституційної

<sup>155</sup> John Stuart Mill: *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 3, University of Toronto Press/Routledge, Toronto/London 1974, с. 938.

<sup>156</sup> Це потрібно уточнити, оскільки існує низка представників перфекціоністського лібералізму, який також є теорією блага. Див., наприклад, Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986 og Steven Wall: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Однак обговорення перфекціоністського лібералізму в такому контексті займе надто багато часу.

<sup>157</sup> Thomas Hobbes: *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, с. 152.

держави<sup>158</sup>. Обмеження свободи є винятками, які повинні бути чітко обґрунтованими саме тому, що вони містять у собі послаблення блага вищого порядку. Водночас зрозуміло, що свобода не є абсолютним благом, тому що можна навести підстави для обмеження свободи, коли в певних ситуаціях інші блага мають більше значення. Утім, існує презумпція для свободи. Як зауважив Едмунд Берк, «свобода є благом, яке повинно вдосконалюватися, а не злом, яке потрібно звести до мінімуму»<sup>159</sup>.

Лібералізм – це не завершена теорія про свободу, а лише теорія про її політичні аспекти. Ліберальне поняття свободи визначає межі політики та права, але не етики. Водночас лібералізм наполягає на необхідності визначення відмінностей між цими межами. Межі права повинні бути ширшими за межі моралі. Це означає, що нам законно дозволено здійснити низку аморальних дій, проте ці дії однаково не перестануть уважатися аморальними. Тому можна мати достатні підстави для того, щоб з погляду моралі осуджувати низку дій і при цьому не мати причини, згідно з якою слід їх заборонити. Звідси випливає також, що політичний аналіз свободи має бути доповнений етичним. Тут можна згадати кантіанський аргумент проти видання законів стосовно моралі: законодавче регулювання питань моралі на ділі по-збавляє громадян можливості широко діяти морально!

Тут також доцільно додати кілька коротких коментарів щодо економічного лібералізму. Часто стверджують, що слід чітко розрізняти політичний і економічний лібералізм. На винятково концептуальній основі, мабуть, не варто й говорити про відокремлення економічної свободи як самостійного питання. Однак практично важко уявити собі державу, яка зберігає політичну свободу, не дозволяючи економічної. Тому ліберальна традиція від Локка та Монтеск'є й далі

---

<sup>158</sup> У «Левіафані» Гоббс стверджує, що у суспільстві повинна бути, наприклад, свобода віросповідання. Основні, невід'ємні права, з якими працює Гоббс, крім свободи віросповідання, містять право захищати себе від посягань (як на тіло, так і на честь), право не свідчити проти себе і не забирати ні власного життя, і життя інших (і, отже, право відмови від військової служби).

<sup>159</sup> Edmund Burke: *On Empire, Liberty, and Reform. Speeches and Letters*, Yale University Press, New Haven/London 2000, с. 170.

розглядала економічну свободу як вирішальний компонент свободи політичної. Ліберали зазвичай стверджують, що економічна свобода сприяє свободі політичній, проте цей зв'язок не є строго необхідним. Наприклад, Китай у цей час уважається прикладом країни, в якій збільшення економічної свободи не супроводжується відповідним збільшенням свободи політичної<sup>160</sup>. Але якщо поглянути на історію та світ у цілому, стає помітною спільна риса: режими з низьким рівнем економічної свободи є також без винятку режимами з низьким рівнем політичної свободи і, як правило, режими з високим рівнем економічної свободи є режимами з високим рівнем свободи політичної. Тут як приклад можемо навести документальне підтвердження Індра де Соїса та Ганне Фельде: управління «з меншим ступенем економічної свободи для приватних осіб, як виявляється, призводить до більшого ступеня політичних репресій»<sup>161</sup>. Хотілося б заявiti, що економічна свобода є потрібною, але навряд чи достатньою умовою політичної свободи. Наприклад, це стверджував Мілтон Фрідман, який відкрито заперечував думку, що капіталізм є достатньою умовою для політичної свободи, проте він уважав його необхідною умовою<sup>162</sup>. Про це Фрідман заявив іще у 1962 році, задовго до того, як сучасний Китай став контрприкладом для тих, хто міг стверджувати, що капіталізм є достатньою умовою. Це саме у низці своїх праць стверджує Амартія Сен.

Незважаючи на це, можемо сказати, що на практиці є багато емпіричних доказів тісної взаємопов'язаності політичного й економічного лібералізму. Той, хто хотів би їх розмежувати, повинен зробити щось більше, ніж просто ви-

<sup>160</sup> Потрібно також зауважити, що економічна свобода в сучасному Китаї значно менша, ніж багато хто стверджує. Інститут Фрейзера у *Economic Freedom of the World Index* за 2011 рік поставив Китай на 92 місце. (James Gwartney, Robert Lawson, Joshua Hall: *Economic Freedom of the World: 2011 Annual Report*, Vancouver: Frazer Institute 2011.) У *Heritage Foundation Index of Economic Freedom 2012* Китай на 138 місці. (Terry Miller, Kim R. Holmes, Edwin J. Feulner: *2012 Index of Economic Freedom*, Washington/New York: The Heritage Foundation/The Wall Street Journal 2012.)

<sup>161</sup> Indra de Soysa, Hanne Fjelde: “Is the Hidden Hand an Iron Fist? Capitalism and Civil Peace, 1970–2005”, *Journal of Peace Research* 3/2010.

<sup>162</sup> Milton Friedman: *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago 2002 (1962), с. 10.

ключити фінансові аспекти з класичного лібералізму, а відтак стверджувати, що залишок і є політичним лібералізмом без зв'язків із лібералізмом економічним. Потрібно приналежні окреслити соціальну модель, де детально показати, як можна гарантувати найцентральніші неекономічні цінності ліберальної традиції, незважаючи на усунення економічних. Завдання, м'яко кажучи, непросте. Ліберальне суспільство є економічною демократією. Усвідомлюючи це, я погоджуєсь із Стайном Рінгеном, який пише таке: «Економічна демократія полягає не в колективізації економічної влади, а в її децентралізації. Демократія ґрунтується на індивідуалістичній філософії – йдеться про владу, надану людям»<sup>163</sup>.

Якщо ми зіставимо різні рейтинги<sup>164</sup> країн, які мають найбільшу економічну свободу за Індексом розвитку людського потенціалу ООН<sup>165</sup>, то виявимо очевидні збіги. Громадяни країн із високим рівнем економічної свободи також мають відповідно вищий рівень життя, рівень освіти й кращий догляд за здоров'ям. Іще несподіванішим є збіг між економічною свободою та коефіцієнтом Джині<sup>166</sup>. Країни з найбільшою економічною свободою в основному є також країнами з *найменшою* економічною нерівністю. І навпаки, країни з найменшою економічною свободою також є країнами з найбільшою економічною нерівністю. Слід підкреслити, що існує низка важливих винятків із цього загального взаємозв'язку. Наприклад, США, Велика Британія, Сінгапур, Австралія та Нова Зеландія – це країни, які досягли високих показників економічної свободи й одночасно мають високий рівень економічної нерівності. Проте загальний взаємозв'язок на диво міцний. Однак ми будемо одразу розглядати різні аргументи «за» і «проти» економічного лібералізму.

Найфундаментальніша характеристика ліберальної демократії полягає, врешті, у тім, що всі громадяни мають недоторканний простір свободи. Суттєвіше різні аспекти цього простору будуть обговорюватися в наступних розділах.

---

<sup>163</sup> Stein Ringen: *Hvorfor demokrati?* Koloritt Forlag, Oslo 2008. с. 90.

<sup>164</sup> Див. Gwartney, Lawson og Hall: *Economic Freedom of the World: 2011 Annual Report* та Miller, Holmes og Feulner: *2012 Index of Economic Freedom*.

<sup>165</sup> <http://hdr.undp.org/en/>

<sup>166</sup> <http://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI/>

## 6. ПОЗИТИВНА ТА НЕГАТИВНА СВОБОДА

**В**изначення відмінностей між негативною та позитивною свободою особливим чином пов'язане з Ісаєю Берліном. Хоча Берлін і звертається до Бенджамена Констана як до автора відмінностей, можна сказати, що подібне визначення відмінностей знаходимо й у практичній філософії Канта. Варто зауважити, що Берлін не вважає, що відмінність між негативною та позитивною свободою є вичерпною. Раніше у своєму знаменитому есей, присвяченому цим двом поняттям свободи, Берлін зазначає: документально згадано понад 200 значень слова «свобода», і він просто взяв на себе зобов'язання розглянути два, щоправда дуже центральні, значення<sup>167</sup>. Берлін підкреслював, що відмінність між негативною та позитивною свободою є відмінністю між двома абсолютно легітимними питаннями з відповідними – але часто несумісними – відповідями.

Томаса Гоббса зазвичай уважають творцем концепції негативної свободи. Проте тут варто зауважити, що Гоббсове поняття негативної свободи відрізняється від того, що його ми знаходимо у більшості пізніших мислителів ліберальної традиції. Гоббс пише: «Під свободою ми розуміємо, згідно з правильним значенням слова, відсутність зовнішніх перешкод»<sup>168</sup>. Гоббсова концепція свободи є винятково негативною та матеріальною. Наприклад, він пише: відмова у допуску до тенісного корту не становить перешкоди твоїй свободі, поки ти не забажаєш потрапити на тенісний корт пограти<sup>169</sup>. Єдине доречне питання полягає у тім, чи доступна бажана альтернатива. Гоббс говорить про це так: «Вільна

---

<sup>167</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 297.

<sup>168</sup> Hobbes: *Leviathan*, c. 91.

<sup>169</sup> Thomas Hobbes: “Selection from *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*”, у Vere Chappell (red.): *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. 81.

людина – та, яка у речах, котрі вона своєю силою та розумом здатна здійснити, не зазнає перешкод у своєму бажанні їх здійснити»<sup>170</sup>. Бути вільним означає, що особа не зазнає перешкод у тому, що хоче чинити з власним тілом за власного бажання<sup>171</sup>. І не важливо, чому особа бажає це робити. Чиясь дія, яка відбувається, наприклад, унаслідок страху, буде добровільною такою ж мірою, як дія, що відбувається внаслідок позитивного бажання. Бути вільним рівнозначне з тим, що особа діє за власним бажанням відповідно до власних прагнень, а уникання чогось через страх є таким самим прагненням, як і всі інші, а не чимось таким, що руйнує свободу. Як уже згадувалося раніше, Гоббс ставить в основі принцип «мовчання законів», тобто все, що не явно заборонено, є дозволеним<sup>172</sup>. Якщо закон не мовчазний, він промовляє громовим голосом. Закон повинен вселяти страх, і Гоббс підкреслює, що жодне інше відчуття не зменшує схильності людини порушити закон такою мірою, як це робить страх<sup>173</sup>. Покарання, яким погрожує держава, переважає потенційну вигоду, отриману внаслідок насильства над іншими, і страх перед цим покаранням забезпечує можливість мирного співіснування громадян. Такий режим страху Гоббс уважає основоположно вільним<sup>174</sup>.

Потрібно додати, що Гоббс не підтримує доцільність посилення такої негативної свободи. У нього ми не знаходимо того антипатерналізму, який настільки всеохопний у ліберальній традиції. Навпаки, він пише: «Закони – які є не чим іншим, як ухваленими правилами, – використовують не задля перешкоджання всім добровільним діям людей, а задля скерування їх і утримання в такому русі, щоб вони не завдали собі шкоди через власні імпульсивні бажання,

---

<sup>170</sup> Hobbes: *Leviathan*, c. 146.

<sup>171</sup> Див. також Thomas Hobbes: *Of Liberty and Necessity*, i Vere Chappell (red.): *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, c. 38.

<sup>172</sup> Hobbes: *Leviathan*, c. 152.

<sup>173</sup> Hobbes: *Leviathan*, c. 206.

<sup>174</sup> Тут Гоббс відрізняється від, наприклад, Канта, який розмежовує страх і повагу до закону в значенні основи визначення наших дій, стверджуючи, що варто віддати перевагу повазі, оскільки вона не позбавляє нас свободи. (Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i Kants gesammelte Schriften, bind IV, de Gruyter, Berlin/New York 1902-, c. 401n.)

недбалість або нерозсудливість. Адже живопліт висаджують не для того, щоб зупинити мандрівників, але для того, щоб скерувати їх на правильну дорогу<sup>175</sup>.

Гоббсове визначення свободи потрібно сприймати буквально: свобода для нього є не чим іншим, як відсутністю перешкод для приведення тіла у рух<sup>176</sup>. Звідси випливає, зауважує він, що в'язень великої камери має більшу свободу, ніж в'язень маленької. Ale з цього також буде випливати, що ув'язнений, який зуміє переконати себе у тому, що він насправді хоче перебувати замкненим у крихітній камері, буде таким самим вільним, як і людина, якій не стоять на заваді зачинені двері. Оскільки свобода визначається відсутністю перешкод для поведінки, якої бажає особа, цей в'язень буде цілком і повністю вільним відповідно до визначення свободи Гоббса. Зрозуміло, що це твердження більш ніж трохи суперечливе, тож Гоббсова версія негативної свободи не отримала багато прихильників.

Повернемося до Берліна. Прийнято вважати, що негативна свобода є *свободою від* чогось. Свобода тут полягає в тому, щоб *не* зазнавати заборон або *не* підкорятися чомусь. Несвободою вважатиметься щось, що у той чи той спосіб заважає нам у розвитку нашого життя (або сприймається таким, що діє у такий спосіб), і свободу потрібно розуміти як свободу від того, що є для нас перешкодою. Позитивну свободу часто характеризують як свободу *на* вчинення якоїсь дії. Я продемонструю, що це уявлення вводить в оману, коли піде мова про Берлінове визначення відмінностей між негативною та позитивною свободою, і зазначу, як слід їх розрізняти. Негативна свобода стосується питання відкритих для мене можливостей, тоді як позитивна свобода запитує: *хто* або *що* мене контролює.

Берлін описує негативну свободу так:

Загальноприйнято стверджувати, що я є вільним до тієї міри, поки жодна людина або група людей не перешкоджають мені у тому, що я роблю. Політична свобода в цьому сенсі є просто сферою, де людина може діяти, не зазнаючи перешкод

<sup>175</sup> Hobbes: *Leviathan*, c. 239f.

<sup>176</sup> Thomas Hobbes: *On the Citizen*, редакція і переклад Richard Tuck та Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge 1998, c. 111.

з боку інших осіб. Якщо інші перешкоджають мені у дії, яку я міг би зробити, тоді до такої ж міри я не є вільним. І якщо інші люди обмежують цю сферу понад певний мінімум, можна сказати, що я був змушений до дії або поневолений, щоб здійснити якусь дію<sup>177</sup>.

Коротко кажучи, негативна свобода характеризується відсутністю зовнішніх перешкод, а також тих перешкод, які є продуктами «мінливих людських практик»<sup>178</sup>. Остання умова важлива, оскільки таким чином можна уникнути визнання явищ природи (таких як земне тяжіння, яке перешкоджає мені підіматись у повітря, якщо я цього забажаю) обмеженнями свободи людини.

Розмежування між природними перешкодами та перешкодами, що створені людиною, має пряму достовірність. Припустимо, я дуже люблю лежати на траві у міському парку й засмагати. Можливість потрапити туди, щоб лягти на траву, є частиною моєї волі. Якщо у цьому парку з'являється заборона лежати на траві, порушення якої карається надто великим штрафом, я втрачаю мою свободу лежати на траві. Інший приклад: можемо уявити, що лежати на траві ніхто не забороняв, але через пожежу трава вигоріла, тож зі зrozумілих причин я не можу лежати на траві й засмагати. Для третього прикладу можемо уявити собі, що на траві лежати дозволено, трава насправді зелена та гарна, але виявляється, що у мене з'явилася сильна алергія на траву, тож я воліо уникати лежання на траві, навіть якщо це можливо юридично й фізично, тому що я не бажаю, щоб мої очі набрякли, пекли та слізились. Усі ці три випадки об'єднують таке: я більше не роблю те, що я хотів робити, а саме – лежати на траві у парку, але причини або підстави, через які я цього не роблю, істотно відрізняються. Логічно розглядати перший приклад як обмеження моєї свободи у доречному політично розумінні, тому що тільки у цьому випадку простір моєї діяльності обмежила інша особа. Можуть існувати цілком законні підстави для заборони лежати на траві у парку, але моя свобода все одно обмежена, бо я не можу цього робити.

---

<sup>177</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 297f.

<sup>178</sup> Berlin: *Liberty*, c. 32. Див. Berlin: “To begreper om frihet”, c. 298.

У той же час відмінність між створеними людиною перешкодами і перешкодами іншого походження має іс totні «білі плями». Що можна сказати про перешкоди, викликані економічними та структурними умовами, яких не можна охарактеризувати як персональні, тобто їх не можна прослідкувати до дій окремих осіб? Вони відрізняються від природних перешкод, які не можуть уважатися такими, що порушують політичну свободу людини, але вони також відрізняються й від перешкод, безпосередньо викликаних іншою особою або інституцією. Чи можна вважати масове безробіття в країнах Південної Європи обмеженням негативної свободи безробітніх? Якщо розглядати це як результат невдалої економічної політики і щось, чого можна було б уникнути, тоді так, можна.

Точніший приклад – голод, що виник під час Великого стрибка у Китаї, який за оцінками забрав 45 мільйонів людських життів і був створеною політично катастрофою<sup>179</sup>. У розумінні Берліна цей голод можна не вагаючись віднести до категорії обмеження негативної свободи, тоді як викликаний винятково природними причинами голод – ні. Амартія Сен продемонстрував, що величезні катастрофи голоду можуть відбуватися без порушення чиєсь негативної свободи<sup>180</sup>. Водночас можна стверджувати, що голодування аж до смерті становить серйозне обмеження свободи людини, оскільки тоді її життя завершується раніше за життя інших.

А що з біdnістю? Берлінові доволі складно відповісти на питання, чи є біdnість обмеженням негативної свободи? Він, звісна річ, погоджується, що той, хто вважає біdnість негативною несвободою, має переконливі аргументи, особливо якщо біdnість є результатом умисної людської дії<sup>181</sup>. З іншого боку, з його аналізу негативної свободи, здається, випливає, що несвобода та біdnість повинні залишатися відокремленими одна від одної, тому що в іншому випадку залишається ймовірність заповнити значення негативної свободи інши-

<sup>179</sup> Див. Frank Dikötter: *Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958–1962*, Bloomsbury Publishing, London 2010.

<sup>180</sup> Amartya Sen: *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford 1981.

<sup>181</sup> Berlin: "To begreper om frihet", с. 298.

ми позитивними визначеннями, таким чином розмишаючи це поняття. Крім того, напевно, не всяка біdnість обумовлена умисною людською діяльністю. Навпаки, необхідно сказати, що біdnість була відправною точкою для всіх людських суспільств, тож різним суспільствам неоднаковою мірою вдалося її подолати. Існує біdnість, спричинена іншими людьми, проте вона радше виняток, аніж правило. Загалом, біdnість не слід розглядати як *негативну* несвободу з перспективи Берліна. Це не означає, що Берлінуважав біdnість поняттям недоречним у відношенні до свободи особистості. З одного боку, вінуважає боротьбу з біdnістю настільки важливою ціллю, що вона виправдовує певне обмеження свободи, з другого – він пише: навіть якщо позитивні ресурси не ідентичні зі свободою, вони належать до найважливіших ознак прояву свободи<sup>182</sup>. Незважаючи на це, мусимо погодитися, що ця проблематика серйозно недорозвинута у Берліна. Якщо біdnість, по суті, не повинна вважатися обмеженням чиєсь негативної свободи, в реальності це означає не що інше, як те, що негативна свобода не може бути адекватним поясненням свободи, оскільки біdnість, очевидно, є перешкодою чиєсь свободи.

Однак існування «білих плям» і обмежень свободи, котрі не вважаються обмеженням негативної свободи, не означає, що Берлінова концепція негативної свободи не є істотним вдосконаленням теорії Гоббса. Щобільше, потрібно зауважити, що Берлін дає значно ширше тлумачення перешкод, аніж це робить Гоббс, і розглядає загрози, обман і маніпуляцію як завади вільному виборові. Берлін також застерігав од того, щоб розглядати негативну свободу як здатність робити те, чого бажає особа, оскільки у такому разі, для того щоб бути вільним, потрібно просто усунути прагнення. «Якщо я виявлю, що зовсім мало або нічого не можу вдіяти для здобуття бажаного, мені просто потрібно обмежити або припинити власне бажання, щоб бути вільним»<sup>183</sup>. Подібне уявлення про негативну свободу буде дійсним для такого прикладу: вільною може вважатися особа, яка прикута до лави й не може поворухнутися навіть на міліметр, але їй вдається пе-

---

<sup>182</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 300. Berlin: *Liberty*, c. 38.

<sup>183</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 312. Див. також Berlin: *Liberty*, c. 31.

реконати себе, що вона насправді не бажає рухатися. Однак це, м'яко кажучи, суперечить здоровому глуздові. Негативна свобода визначається кількістю відчинених дверей, а не лише тим, що двері, через які я бажаю пройти, відчинені. На найфундаментальнішому рівні мати свободу означає просто-таки мати багато альтернатив дії. Інакше кажучи, я маю вільний вибір – учинити дію *X* або не-*X*. Якщо дозволено зробити не-*X*, але дія *X* є забороненою, у мене немає вільного вибору, тому що не тільки дія *X* не є дозволеною, а до того ж наказано зробити не-*X*. Отже, свобода вимагає доступності як *X*, так і не-*X*, незалежно від моого зацікавлення в одній з альтернатив. У цьому Берлін суттєво відрізняється від Гоббса, який уважав, що єдине доречне питання стосується того, чи є доступною альтернативу, яку я бажаю. Берлін же стверджує, що свобода передбачає доступність також інших, а не лише бажаних альтернатив.

У ліберальній традиції поширена думка, що більшій свободі, включно зі свободою вибору, віддається перевага перед меншою свободою. Тому характерною є пропозиція Джона Ролза вважати свободу першорядним благом, якого люди охочіше прагнуть мати більше, аніж менше. Він наводить аргумент, що люди «не змушені приймати більше [свободи], якщо вони не бажають цього, і жодна особа не повинна страждати від більшої свободи»<sup>184</sup>. Тут маємо на увазі, що за однакових обставин ти віддаш перевагу альтернативам *n+1* перед альтернативою *n* і вважатимеш, що це збільшує твою свободу<sup>185</sup>. Як правило, люди віддають перевагу можливості

<sup>184</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971, с. 143.

<sup>185</sup> Таке припущення можна піддати сумніву. Не обов'язково будь-яке збільшення кількості альтернатив означає реальне збільшення нашої свободи вибору. При найміні не тоді, коли ми вважаємо свободу як те, що насправді здійснюється. Видіється, ми не особливо успішно дамо собі раду з надто великою кількістю альтернатив. Звичайно, «надто велика кількість» визначається індивідуально. Доступність чотирьох альтернатив замісить двох, як правило, приведе до підвищення свободи вибору, але не обов'язково 100 альтернатив означатимуть більшу свободу вибору, ніж за умови десяти альтернатив, оскільки така велика кількість часто видаватиметься паралізуючою. Баррі Шварц у «Парадоксі вибору» стверджує, що можливість робити вибір має неоціненне значення, але кількість можливостей вибору в нашему суспільстві надто численна і це нас перевантажує. Тоді численність

вибирати з більшої кількості альтернатив, аніж з меншої<sup>186</sup>. За визначенням Берліна, негативна свобода – це свобода, яка максимізує кількість доступних для осіб альтернатив. Ця форма свободи також сумісна з можливістю особи самій обирати не звертати увагу на багато доступних для неї альтернатив, тому що в окремих ситуаціях особа воліє обирати серед меншої кількості альтернатив. Водночас бажання особи мати менше альтернатив у цьому випадку не використовується для узаконення обмеження альтернатив інших осіб.

Уявімо, що я ношу білі футболки винятково одного бренду та визначеного розміру й моделі. Наявні у магазині футболки всіх інших брендів, кольорів і розмірів я вважаю

---

можливостей вибору перестає сприяти нашій свободі й натомість починає нас «тиранізувати». (Barry Schwarz: *The Paradox of Choice: Why More is Less*, HarperCollins, New York, с. 2.) Шварц посилається на опитування, результати якого показали, що покупці, яким запропонували дегустацію шести видів варення, набагато краще вирішили, який саме вид їм придбати, ніж ті покупці, яким запропонували продегустувати 24 види. (Schwarz: *Paradox of Choice*, с. 19f.) Спершу це може видатися дивним, оскільки більша кількість альтернатив мала б означати велику ймовірність того, що можна знайти вид, який би найкраще відповідав смакові покупця. Але через велику кількість, очевидно, було важче вибрати один вид. Згідно з твердженнями Шварца, надто велика кількість альтернатив шкодить свободі, вимагаючи часу і зусиль, що їх ми могли б використати в інший спосіб. Ми по-різному вирішуємо питання надміру можливостей вибору. Досить поширенна стратегія – притримуватися старого-доброго і просто ігнорувати інші альтернативи. Наприклад, людина купує автомобіль однієї тієї самої марки, не оцінюючи інші марки. Інша стратегія полягає в «аутсорсингу» оцінювань, зроблених іншою особою, оглядачем або порадником, коли можна просто керуватися відповідними рекомендаціями. Це добровільне обмеження своїх можливостей вибору, яке чітко відрізняється від обмежень, що нав'язуються нам ззовні, наприклад з боку влади. Як споживач, я свідомо уникаю багатьох альтернатив вибору, як-от зміни постачальників електроенергії та телефонного зв’язку, оскільки вважаю, що потенційна економія від зміни буде надто малою порівняно з часом, затраченим на те, щоб зорієнтуватися в цінах і зробити вибір, тож я не вважаю питання вартим моєї уваги. Але я цінує можливість робити такі зміни, якщо матиму до них охоту. Як споживач, я також припускаю, що конкуренція між різними постачальниками позитивно впливатиме на ціну та якість.

<sup>186</sup> Далі ми повинні брати за основу, що для особи зміст кожної альтернативи є відомим або може бути розкритим. Отже, ми не можемо приймати без доказів невідомі альтернативи, наприклад: якщо особа повинна з’їсти таблетку з ємкості, де всі таблетки, крім однієї, викликають смерть, то в такому випадку особа, очевидно, воліє вибирати серед меншої кількості таблеток.

«непотребом», який тільки ускладнює мені пошук футболки, яку я бажаю мати. Проте я не можу з огляду на відповідність моїм бажанням обмежувати альтернативи інших осіб для придбання футболок. Крім того, слід додати, що інші особи не тільки можуть мати інші вподобання щодо футболок – багато з них можуть отримувати задоволення від самого процесу вибирання з-поміж різноманітного товару. Приклад із футболками можна замінити на приклад постачальників електрики чи телефонного зв'язку або будь-яким іншим прикладом. Ідеється про те, що мої специфічні бажання є несуттєвими для кількості доступних альтернатив. Можуть існувати підстави для виключення специфічних альтернатив, наприклад, тому що вони у тому чи тому розумінні означають порушення прав, але кожний окремий виняток із правила невтручання має бути обґрутованим. Негативна свобода є неспецифікованою й в основному твердить про те, що більшість можливих альтернатив повинні залишатися доступними.

Чому важливо, щоб залишалися доступними також інші альтернативи, а не лише бажані? Тут варто навести для прикладу зауваження Амартії Сена – ми повинні надавати значення як аспектові можливості, так і аспектові процесу свободи<sup>187</sup>. Аспект можливості означає, що більша свобода дає нам більші можливості слідувати цілям, які ми ставимо перед собою; аспект процесу означає, що саме обирання має велике значення. Для прикладу: однієї суботи я доходжу висновку, що мені хочеться радше довше поспати, аніж брати участь у толоці житлового кооперативу. За першого розвитку подій я просто роблю те, що хочу, і ніхто мені у цьому не перешкоджає. За другого – інші учасники житлового кооперативу настільки роздратовані моєю постійною відсутністю, що приходять і силою забирають мене на толоку. За третього – ці учасники гніваються на мене через те, що на попередній толоці я здійняв галас, тож вони погрожують відгамселити мене, якщо я наважуся знову з'явитися на толоці, тож задля власної безпеки я вирішує залишитися вдома. Нескладно зрозуміти, що другий приклад є порушенням

<sup>187</sup> Amartya Sen: *Rationality and Freedom*, Belknap Press, Cambridge 2002, розділі 20–22.

моєї свободи, тому що я змушений робити щось інше, ніж бажаю. У першому й третьому випадках я роблю те, що хочу, бо можу полінуватись і поспати ще кілька годин, проте існує суттєва відмінність у моїй свободі у цих двох випадках, тому що у першому випадку я можу вільно обирати, а в третьому – я під тиском обираю визначену альтернативу через загрозу насильства. Інакше кажучи, аспект процесу в цих двох випадках значною мірою відрізняється; якщо я змушений робити те, що я і так би зробив, тоді це насправді буде вважатися порушенням моєї свободи. Часто аспекти можливості та процесу свободи можуть бути спрямованими в одному й тому самому напрямі, проте вони також можуть суперечити один одному. Якщо особа отримує більшу кількість альтернатив для вибору, тоді аспект процесу розширюється, але така ситуація може виявитися надто вимогливою, тож особа отримує результат гірший за той, що могла б мати за меншої кількості альтернатив, і, отже, аспект можливості зменшується. І навпаки, особа може просто передати вибір альтернативи іншій особі як професійному радникові для того, щоб досягти кращого результату, тоді це означатиме збільшення аспекту можливості й зменшення аспекту процесу. Різні люди надаватимуть різного значення цим аспектам: одні більше перейматимуться досягненими результатами, інші – прийняттям свого вибору. Згідно з поглядами Сена, вирішальне значення має забезпечення доступу осіб до аспекту процесу, а не лише до аспекту можливості, тому що сама можливість обирати є невід'ємною складовою благополуччя особи<sup>188</sup>.

Берлін цілком погоджується з тим, що людина потребує більше негативної свободи, і пише: «Свобода не є просто відсутністю перешкоди будь-якого типу, тому що таке визначення погіршувало б значення слова доти, поки воно б не почало означати або занадто багато, або занадто мало»<sup>189</sup>. Берлінову концепцію негативної свободи можна значною мірою інтерпретувати як цілком описову, де вказуються тільки альтернативи дій, які залишаються доступними для осіб, але

---

<sup>188</sup> Amartya Sen: *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992, с. 51.

<sup>189</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, с. 299f.

упускається ставлення осіб і їхні знання про ці альтернативи<sup>190</sup>, тоді як концепція позитивної свободи є неодмінно нормативною. Позитивна свобода полягає у тому, що людина у своєму житті дотримується своїх *власних цінностей*. У позитивній свободі йдеться не про відсутність утречання, а про контроль над власним життям. Берлін пов'язує позитивну свободу з питанням «*хто мною керуватиме?*». Питання риторичне, оскільки цілком зрозуміло, що особа сама бажає керувати собою. Берлін пише:

«Позитивне» значення слова «свобода» походить від бажання індивіда бути самому собі господарем. Я бажаю, щоб мое життя та мої рішення залежали від мене, а не від різного роду зовнішньої сили. Я хочу бути інструментом власної волі, а не волі інших; я хочу бути суб'ектом, а не об'ектом; я хочу діяти, керуючись власними міркуваннями й усвідомленими намірами, а не з причин, які впливають на мене ззовні. Я хочу бути кимось, а не ким завгодно; я хочу бути тим, хто щось робить, тим, хто вирішує, а не тим, за кого вирішують, я хочу бути самостійним, а не залежати від впливу зовнішньої природи або інших людей так, ніби я – річ, тварина чи невільник, який не має змоги діяти як людина, тобто не має змоги створити власні цілі та стратегії й утілювати їх у життя. При наймні це частина того, що я маю на увазі, коли стверджую, що я є раціональним і що мій здоровий глузд вирізняє мене як людину, на відміну від іншої природи. Передусім я бажаю усвідомлювати себе самого мислячу й активною істотою, яка чогось прагне, яка відповідає за власний вибір і яка в змозі пояснити цей вибір, посилаючись на власні ідеї та цілі. Я відчуваю себе вільним до тієї міри, поки я переконаний, що це так, і почиваюся поневоленим до тієї міри, поки розумію, що не можу так жити<sup>191</sup>.

Коротко кажучи, я бажаю бути чинним суб'ектом, а не об'ектом. Суб'ект прагне автономії. Для особи бути автономним означає більше, аніж відсутність примусу чи перешкод, і це означає, що автономія не може зводитися до негативної свободи.

Берлін уважає таке бажання автономії цілком законним і чітко стверджує, що позитивна свобода є «чинною,

<sup>190</sup> Berlin: *Liberty*, c. 273.

<sup>191</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 304f.

універсальною метою»<sup>192</sup>. Водночас він припускає, що таке прагнення автономії може розвинутися до загрози свободі. Загроза виникає, по-перше, коли беруться за розмежування автентичної та неавтентичної, або справжньої та несправжньої, самореалізації; по-друге, коли вважають, що це розмежування може бути проведене чимось або кимось іншим, а не самою особою; і, по-третє, коли існує готовність застосувати силу, щоб змусити особу реалізувати себе певним чином, який уважається автентичним, або справжнім.

Берлінова критика спрямована не проти позитивної свободи взагалі, а проти викривленої версії, в якій вона петретворюється на протилежність. Подібне викривлення характерне, зокрема, для Руссо, коли він пише: «Для того щоб суспільний договір був чимось більшим за порожню формулу, він повинен автоматично містити одне зобов'язання, яке винятково може уповноважити інші, а саме: кожну особу, яка відмовляється підкорятися загальній волі, потрібно примусити це зробити за допомогою всіх інших осіб. Це не означає нічого іншого, як те, що особа буде змушенна бути вільною»<sup>193</sup>. Коли громада визначає, в який спосіб особа має бути вільною, і надає собі право примушувати її до такої свободи владою, то насправді ніякої автономії не існує. У Руссо не знаходить місця також і плюралізм. За його визначенням, я просто не маю рації, якщо після перерахунку голосів виявляється, що я робив інший вибір, аніж більшість<sup>194</sup>. Те, що я «насправді» хочу, визначається волею більшості, а бути вільним за визначенням означає відповідати волі більшості. Отже, дія згідно з моєю власною волею мала б бути рівнозначною поневоленню, як стверджує Руссо<sup>195</sup>. Очевидно, це рецепт для тоталітарного суспільства, в якому більшість виступає в ролі тирана. Як підкреслює Берлін:

Якщо я приймаю такі погляди, тоді я маю змогу ігнорувати бажання людей чи суспільства, які вони насправді ви-

---

<sup>192</sup> Berlin: *Liberty*, c. 39.

<sup>193</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Om samfunnspakten*, переклад Haakon Hofgaard Halvorsen, De norske bokklubbene, Oslo 2001, c. 20. Виділення курсивом мое.

<sup>194</sup> Rousseau: *Om samfunnspakten*, c. 109.

<sup>195</sup> Rousseau: *Om samfunnspakten*, c.109.

ражаютъ, і я можу переслідувати, пригноблювати й катувати їх в ім'я та від імені їхніх «справжніх» сутностей, маючи певне усвідомлення, що справжні цілі людини (щастия, виконання обов'язків, розсудливість, справедливість, самореалізація) повинні бути ідентичними з людською свободою – свободою вільного вибору її «істинної», хоча й часто прихованої та невиразної, сутності<sup>196</sup>.

Позитивна свобода може легко перетворитися на міркування, що тільки *вона* є справжньою свободою, а якщо хтось матиме інший погляд, то ця особа просто помиляється і повинна бути змушенна стати справді вільною, відповідно до моого розуміння свободи<sup>197</sup>.

<sup>196</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, с. 306.

<sup>197</sup> Аби побачити такий розвиток позитивної свободи, не потрібно повернутися до, наприклад, Руссо, комуністичних чи фашистських режимів. Таку ж тенденцію має напрям, названий «новим лібералізмом» наприкінці XIX – на початку ХХ століття, найважливішими представниками якого були Томас Гілл Грін і Леонард Гобгаус. (Обговорення різних сторін такого типу лібералізму – див. Avital Simhony og David Weinstein (red.): *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.) Грін пише: «Коли йдеться про свободу, потрібно уважно розглянути, в якому значенні ми вживаемо це поняття. Ми маємо на увазі не тільки свободу від обмежень чи примусу. Ми маємо на увазі не тільки свободу робити те, чого ми прагнемо, незалежно від об'єкта нашого прагнення <...> Коли ми говоримо про свободу <...> ми маємо на увазі позитивну здатність робити те, що варте дії або задоволення...» (Thomas Hill Green: “Liberal Legislation and Freedom of Contract” (1881) у *Lectures on the Principles of Political Obligations and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.) У Гріновому розумінні справжня свобода передбачає, що дії особи будуть «правильними». Крім того, держава має завдання сприяти такій свободі. Грін визначає свободу як учинення дій «з міркувань загального блага». Ставлячи в центрі поняття про загальне благо, Грін відходить від того, що він уважає егоцентричним індивідуалізмом раднішого лібералізму. Індивідуальна свобода тепер розуміється як особливий тип самовизначення, в якому ми використовуємо наші здібності для досягнення цілей, які повинні бути не тільки обраними самою особою, а й також відповідати моралі. Якщо говорити точніше, індивідуальна самореалізація буде більшою або меншою мірою тотожною альтруїзму, коли людина своїми першочерговими інтересами визначає підтримку щастя інших. Гобгаус в основному поділяє думку Гріна у поглядах як на самореалізацію індивіда, так і на роль держави. Вони обоє вимагають, щоб самореалізація індивіда відбувалась у визначений спосіб – такий, що буде найкращим для суспільства, і тоді особа буде по-справжньому вільною. На думку Гобгауса, добре життя індивіда повинне становити раціональне ціле. Проте цей індивід не настільки міцно вплетений у соціальний контекст, щоб його самореалізація

Концепції позитивної свободи є моралізаторськими або щонайменше нормативними, оскільки містять поняття того, що особа *повинна* вибрати. Противники концепції позитивної свободи часто дають характеристику позитивної свободи в значенні припущення, що громадянам повинен бути оголошеним один і тільки один ідеал, але немає нічого, що б вадило концепції позитивної свободи бути плюралістичною. За Берліном, по-справжньому плюралістична концепція позитивної свободи буде дещо проблематичною. Плюралістична концепція позитивної свободи незначною мірою суперечить концепції негативної свободи і ставить під сумнів твердження Берліна, що позитивна та негативна свобода є поняттями *несумісними*. Але для його теорії це невелика вада.

В одній дискусійній статті Джеральд Мак-Калум відхиляє Берлінове розрізнення позитивної та негативної свободи<sup>198</sup>. Він стверджує, що свободу завжди потрібно розуміти як свободу особи *від* чогось задля вчинення або не вчинення чогось. Однак це заперечення ґрунтуються на хибному тлумаченні позиції Берліна, і Берлін сам готове основу для такого хибного тлумачення, коли серед іншого пише, що свобода у негативному розумінні «означає свободу *від*, тобто відсутність будь-якого втручання, яке виходить за межі змінного, але завжди пізнаваного кордону», і далі він продовжує про поняття позитивної свободи: «це є свобода не *від*, а свобода *для*, а саме – для реалізації обраної форми життя»<sup>199</sup>. Визначення відмінності між негативною та позитивною свободою як свободою *від* і для відповідно може бути ефективним у педагогічному сенсі, але коли цю відмінність розглядати

---

була нерозривно пов’язана з самореалізацією інших. Турбота про суспільство дістає перевагу над індивідуальними правами, які перебували в центрі раннього лібералізму. Якщо класичний лібералізм операє сильною, але обмеженою в дії державою, то Гобгаус виступає за сильну державу без згаданих обмежень. Ось тільки прагнення реалізувати свободу громадян стає загрозою тій же свободі.

<sup>198</sup> Gerald C. MacCallum Jr.: “Negative and Positive Freedom”, *Philosophical Review* 76/1967. Берлін прокоментував і відхилів заперечення Мак-Калума у Berlin: *Liberty*, с. 36n, 326.

<sup>199</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, с. 301f., 304. Див. Berlin: *Liberty*, с. 326.

як визначення таких форм свободи, то, на жаль, це вводить в оману. Берлін визнає, що, як правило, і позитивна, і негативна свобода повинні поєднувати свободу *від* і свободу *для*. Утім, він підкреслює, що раб, який бореться за свободу, не потребує володіти більш конкретним уявленням про своє звільнення, аніж те, що він прагне позбутися рабства<sup>200</sup>. Відмінність, яку він намагається визначити, можна описати точніше, якщо сказати, що негативна свобода є відкритою, тоді як позитивна – закритою або ж що негативна свобода є загальною, тоді як позитивна – більш конкретною<sup>201</sup>. Можна сказати, що негативна свобода – це цілковита *можливість*: вона стосується можливих, а не фактичних дій<sup>202</sup>. Тому дотречним є Берліновий опис свободи як «відсутності перешкод для можливого вибору та діяльності – відсутності перешкод на дорогах, якими людина може обирати піти. Така свобода, зрештою, залежить не від того, як саме я бажаю йти чи наскільки далеко, а від того, скільки можливостей залишається доступними, наскільки вони доступні та яка їхня відносна значимість у моєму житті»<sup>203</sup>. Зовсім невизначеними залишаються питання, куди ведуть ці можливості; тут може йтися про свободу читати філософію або дивитися «Paradise Hotel», напхати ніс кокаїном або стати абсолютно непитуючою людиною, допомогти старшим жінкам перейти через дорогу або посміятися з них. По суті, концепція негативної свободи не задає жодних указівок, які з цих можливостей можуть бути реалізовані. Очевидно, ми можемо виправдано вважати, що деякі з цих альтернатив мають більшу важливість або цінність, тоді як інші є аморальними або тривіальними, але такі оцінювання не містяться в концепції негативної свободи і не виходять з неї. Концепція негативної свободи не встановлює, що якась визначена самореалізація є кращою за іншу, а просто визначає зовнішні межі, всередині яких може відбуватися самореалізація. Далі межі будуть визначатися стосовно негативної свободи, у першу чергу тим, що права

<sup>200</sup> Berlin: *Liberty*, c. 36n, 326.

<sup>201</sup> Див. Tim Baldwin: “MacCallum and the Two Concepts of Freedom”, *Ratio* 2/1984, c. 141.

<sup>202</sup> Berlin: *Liberty*, c. 35.

<sup>203</sup> Berlin: *Liberty*, c. 32.

інших будуть усувати здійснення окремих альтернатив дії. Це твердження чітко сформулював Кант:

*Свободу людини як людської істоти у розумінні положення про загальний добробут можна виразити також формулою: ніхто не повинен змушувати мене бути щасливим відповідно до умов іншого (оскільки кожен здатен визначати щастя по-іншому), однак кожен може шукати своє щастя у той спосіб, який видається йому найкращим, якщо це не порушує свободи інших за їхнього прагнення досягнути такої ж цілі, – індивідуальна свобода кожного повинна бути узгоджена зі свободою інших (тобто з правом інших) згідно з чинним загальним законом<sup>204</sup>.*

Можемо сказати так: оскільки щастя є невизначенім, негативна свобода також повинна залишатися відкритою та невизначеною.

Свободу потрібно, звичайно, розуміти як можливість мати контроль над власним життям, аби формувати це життя. Тоді масштаб чиєєсь свободи є питанням не лише наявних негативних обмежень, а й доступних позитивних альтернатив – і не тільки потенційних, а й актуальних також. Можна мати негативну свободу саму по собі без позитивної, оскільки можна бути вільним від утручання, не будучи з цієї причини автономним, наприклад, через психічний розлад, який руйнує автономію, але не можна мати позитивну свободу без негативної, тому що автономія передбачає альтернативи, і тоді повинен існувати простір для вибору, якому не перешкоджають інші учасники. У всякому разі будь-яка прийнятна підстава для свободи повинна включати обидві частини.

Чарльз Тейлор критикує ліберальну традицію за її однобоке ґрунтування на концепції негативної свободи, яка тлумачиться як відсутність зовнішніх перешкод. Він стверджує, що чиста концепція негативної свободи має абсурдні положення й не може гарантувати багатьох із найважливіших аспектів ліберального суспільства. По-перше, чиста концепція негативної свободи можливості не розмежовує важливіші й

---

<sup>204</sup> Immanuel Kant: *Om ordtaket: "Det kan være riktig i teorien, men duger ikke i praksis"*, переклад Øystein Skar, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 60.

менш істотні свободи<sup>205</sup>. Тейлор наполягає, що свободу слід розуміти як відсутність того, що заважає нам робити те, що є для нас важливим. Наше звичне розуміння свободи, на думку Тейлора, містить відмінності між суттєвим і несуттєвим, тож ми не сприймаємо втрату недоречних або непотрібних можливостей як реальну втрату свободи. Супроти цього, з одного боку, можна сказати, що втрата менш важливих свобод залишається втратою свободи, а з іншого – можна стверджувати, що розрізнення важливих і неважливих утрат не є завданням концепції негативної свободи. Для прихильника останньої не становитиме проблеми визнати, що існують важливі й неважливі можливості, отже, деякі обмеження свободи будуть важливішими за інші. Для прихильника концепції негативної свободи вирішальним є те, що важливість або неважливість не випливають із самої концепції свободи, а є питаннями оцінювання. І кожна людина повинна мати змогу провести таке оцінювання. Можна навіть сказати, що істотна міцність концепції полягає у тім, що вона просто не визначає таких відмінностей між важливими та неважливими свободами, а залишає питання відкритим.

Сутність свободи – це здатність робити вибір, і всі інші аспекти свободи є передумовами та виходять із цього фундаментального явища. З цього також випливає, що свобода зростає, коли збільшується простір для можливих варіантів вибору. Таке кількісне розуміння не враховує досить високо-го рівня якісних відмінностей, але це не означає, що кількісні відмінності несуттєві. Деякі варіанти вибору важливіші за інші. Можливість вибрати критику уряду країни важливіша за можливість вибирати між солоним і несолоним арахісом. Проте не можна однозначно стверджувати, що всі будуть дотримуватися тієї ж думки, що і я, тому що для когось доступ до арахісу буде настільки важливою складовою життя, що ця особа цінуватиме його більше за свободу вираження. Люди повинні мати змогу робити такі оцінювання, і не існує жодної об'єктивної матриці, в якій можна помістити всі варіанти вибору відповідно до їхньої важливості. Водночас існують певні поняття права, які можна використовувати для приблизної диференціації: право на здатність самови-

<sup>205</sup> Taylor: "Hva er galt med negativ frihet?", с. 431f.

раження є загальним, а право мати доступ до солоного арахісу – ні. Прихильники концепції негативної свободи скажуть, що люди за будь-яких обставин повинні мати можливість для самовираження, до того ж вони вважатимуть, що люди повинні мати можливість істи несолоний арахіс, якщо бажають цього, але ніхто не зобов'язаний цим арахісом їх за-безпечувати. Складно вважати Тейлорове заперечення щодо концепції негативної свободи таким, що влучає у ціль.

По-друге, Тейлор підкреслює, що мають значення не тільки зовнішні, а й внутрішні перешкоди свободі. Щоб бути по-справжньому автономною, не тільки особа повинна мати здатність діяти відповідно до власних прагнень, а й ці прагнення мусять бути *автентичними*. Вони не будуть автентичними, якщо засновуватимуться на омані, іrrаціональному страхові тощо. Тейлор пише: «Ти не є вільним, якщо маєш мотивацію – через страх, через стандарти, які інтерналізовані у неавтентичний спосіб, або через помилкову свідомість – протистояти власній самореалізації»<sup>206</sup>. Далі Тейлор підкреслює, що суб'єкт не може бути останньою інстанцією у питанні, чи він є вільним, оскільки суб'єкт не виступає останньою інстанцією у питанні, чи є його бажання автентичними або чи його бажання перешкоджають/сприя-ють реалізації цілей суб'єкта»<sup>207</sup>.

Позбавляючи окремого індивіда повноваження оцінювати, чи є його бажання автентичними – тому що ці бажання можуть бути засновані на недостатньому розумінні себе самого та навколошнього світу, – Тейлор, здається, відкрито підтримує поширений патерналізм і прямує до точнісінської форми позитивної свободи, про яку застерігає Берлін. Однак у цьому випадку це не так, оскільки Тейлор не вважає, що тут існує якась інша кінцева інстанція, як-от державні органи або система експертів. Крім того, Тейлор погоджується, що існує занадто багато пояснень сутності суб'єкта й того, чим є добре життя, для того щоб вдалося дати визначення, що таке автентичне життя та сутність людини. Отже, Тейлорове уявлення позитивної свободи буде плюралістичним, і

---

<sup>206</sup> Taylor: “Hva er galt med negativ frihet?”, c. 429.

<sup>207</sup> Taylor: “Hva er galt med negativ frihet?”, c. 430.

воно, як уже згадувалося, відносно непроблематично відповідатиме структурі теорії Берліна.

Берліна не назвеш таким однозначним поборником концепції негативної свободи, яким його зазвичай сприймають. Він вочевидь відхиляє заяви, ніби він беззастережно обстоював негативну свободу й відкидав уявлення позитивної свободи, оскільки це призвело б до встановлення свого роду нетолерантного монізму, супроти якого спрямовувалась усія його аргументація<sup>208</sup>. Він також заперечує, що негативна свобода – єдина або найвища з усіх цінностей, і з цього випливає, що її не обов'язково потрібно примножувати. Берлін, наприклад, також пише: «Аргумент для втручання з боку держави або інших осіб із метою забезпечення умов індивіда як для позитивної, так і для, принаймні у меншому ступені, негативної свободи, переважає силою»<sup>209</sup>. Він одразу заперечує нічим не обмежений *laissez-faire*<sup>210</sup>. В одному важливому уривку він пише: «Ступінь свободи, за якою людина або народ є вільними жити так, як бажають, повинен оцінюватися супроти низки інших цінностей, таких як, наприклад, рівність, справедливість, щастя, безпека, закон і порядок (це, мабуть, найочевидніші приклади). Тому свобода не може бути необмеженою»<sup>211</sup>. Берлін гранічно чітко говорить про це питання, тому важко зрозуміти, чому його вважають великим прапороносцем негативної свободи. Він підкреслює, що йдеться не про «негативну свободу як абсолютну цінність та інші меншовартісні цінності», а що все набагато складніше<sup>212</sup>.

Берлін усвідомлював, що ці дві концепції свободи можуть також містити цілком несумісні тлумачення одного й того самого ідеалу, а саме – політичної свободи. Наприклад, концепція позитивної свободи може містити положення про державні втручання, які виходять за рамки прийнятного відповідно до концепції негативної свободи. Це означає, що не можна одночасно максимізувати і негативну, і пози-

<sup>208</sup> Berlin: *Liberty*, c. 50f.

<sup>209</sup> Berlin: *Liberty*, c. 38.

<sup>210</sup> Berlin: *Liberty*, c. 38

<sup>211</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 336f.

<sup>212</sup> Berlin: *Liberty*, c. 48.

тивну свободу. Тому питання політичної свободи стосується меж позитивної та негативної свободи відповідно, а ці межі будуть змінюватися залежно від суспільства й актуальної історичної ситуації. Берлін відкрито приймає обмеження негативної свободи, але він наполягає на тому, що таке обмеження потрібно характеризувати як зменшення свободи індивіда, незважаючи на добре результати, досягнуті за рахунок цього<sup>213</sup>. Кожне таке обмеження потрібно обґрунтувати тим, що існує інша цінність, яка переважає у конкретному випадку. Навіть якщо нема загального правила для утримання балансу між негативною та позитивною свободою<sup>214</sup>, для негативної свободи існують певні мінімальні стандарти, яких зобов'язане дотримуватися кожне суспільство. Берлін також наполягає на тому, що чим сильніше відхилення від негативної свободи, тим сильніші вимоги потрібно висувати до такого обґрунтування.

Здебільшого я погоджуся з Берліновим трактуванням позитивної та негативної свободи, а також сподіваюся, що зумів розкрити певні хибні тлумачення у його теорії. Утім, залишаються проблемні питання стосовно зв'язків між його плюралізмом і його ліберальною теорією – чи одне випливає з іншого або чи вони загалом сумісні. Крім того, концепція негативної свободи стала предметом гострої критики з боку новореспубліканських теоретиків. Не в останню чергу Берліновий виклад про позитивні умови для свободи також не до кінця задовільний. Ці питання будуть розглянуті в наступних екскурсах про плюралізм цінностей і в розділах, присвячених новому республіканізму та рівності.

### Екскурс: Плюралізм цінностей і моральний реалізм

Яким чином можна зіставити позитивну та негативну свободу? Чи існує якийсь об'єктивний критерій, який про демонструє, де проходить межа, і чи така норма залишатиметься чинною будь-де й у будь-який час? Берлін відповіда-

---

<sup>213</sup> Berlin: *Liberty*, c. 172, 285.

<sup>214</sup> Berlin: *Liberty*, c. 41.

тиме на ці питання спершу негативно через свій плюралізм цінностей.

Плюралізм з тим ступенем «негативної» свободи, яку він містить, є, на мою думку, істиннішим і більш гуманним ідеалом, аніж цілі, що їх захищають ті, хто сподівається відшукати у строгому порядку й авторитарних структурах ідеал, за умовами якого класи, народи й усе людство мають здійснювати «позитивне» владарювання над собою. Плюралізм є правдивішим, оскільки він принаймні визнає, що у людей є численні цілі, що не всі цілі є співставними і що вони перебувають у постійному конфлікті одна з одною. Припущення, що всі цінності можна класифікувати за однією шкалою так, щоб через перевірку можна було б визначити їхню важливість, на мій погляд, викриває наше розуміння людей як вільних осіб і зображає моральний вибір як операцію, яка в принципі може бути виконана за допомогою логарифмічної лінійки. Стверджування, що існує основний, всепримирювальний і водночас реальний синтез, де обов'язок є тим самим, що й інтерес, або індивідуальна свобода – тим самим, що й повна демократія чи авторитарна держава, означає накидання метафізичної завіси на самообман або умисне лицемірство. Плюралізм більш гуманний, тому що на відміну від укладання систем він не позбавляє людей – в ім'я якогось віддаленого або некогерентного ідеалу – важливих понять, що їх вони як непередбачувані істоти і як суб'єкти, що змінюють самих себе, вважають невід'ємними у власному житті. Людина вибирає між основоположними цінностями, тому що життя та мислення, врешті, визначаються фундаментальними моральними категоріями й поняттями, які – принаймні на великих проміжках часу та простору й незалежно від їхнього походження – є частиною людського існування, мислення та розуміння власної ідентичності, тобто тим, що робить нас людьми<sup>215</sup>.

Такий плюралізм цінностей є чимось, що відбувається не тільки під час виникнення напруженых ситуацій між різними індивідами й групами, а й також усередині кожної людини. Очевидно, що конфлікти цінностей можуть розвиватися між представниками відповідних релігійних і світських груп, але також одна й та сама особа може мати складну соціальну ідентичність із цінностями, напрямленими у різні керунки. Навіть якщо я просто охарактеризую себе «ліберальним де-

<sup>215</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, с. 337f.

мократом», така ідентичність може містити суттєві конфлікти цінностей. Тож я стверджуватиму, що свобода, рівність і благополуччя є центральними цінностями, хоч і не зрозуміло, як вони повинні зіставлятися одне з одним.

Такий плюралізм цінностей аж ніяк не варто сприймати, як щось негативне. Можна так само легко сказати, що збагачуеш своє життя, коли залишаєшся відкритим до безлічі способів його прожити. Проблему, котра виникає під час зіткнення різних цінностей і способів життя, не можна вирішити у спосіб, коли більшість населення задля врегулювання конфлікту, наприклад, просто нав'язує цінності та способи життя, яким вони віддають перевагу. Як зазначає Джон Грей, для мирного співіснування нам не потрібно поділяти спільні цінності, а радше спільні інститути, де можуть співіснувати різноманітні способи життя<sup>216</sup>. Таке співіснування також, здається, вимагає негативної свободи. І тут одразу ж виникає проблема: якщо існує множинність цінностей, які не можна класифікувати на основі якоїсь ціннісно нейтральної шкали, тоді, здавалося б, з цього випливає, що негативна свобода розглядається тільки як одна цінність серед інших. Є кілька моментів, коли Берлін саме так про це говорить<sup>217</sup>. З іншого боку, у таких текстах, як «Два поняття свободи», повторюваною темою залишається вимога плюралізму певного обсягу негативної свободи. Ці обґрунтування не обов'язково несумісні один з одним, оскільки певний мінімальний обсяг негативної свободи випливає з плюралізму цінностей, негативна свобода не може бути «тільки» однією цінністю серед інших, а повинна вважатися необхідним компонентом кожного суспільства, яке поважатиме цей плюралізм.

У Берліна плюралізм цінностей стає основою: ми, люди, прагнемо досягнути цілей, які є не тільки різними, а й часом також несумісними. На мій погляд, Берліновий плюралізм цінностей ґрутовніший за його лібералізм, тобто плюралізм цінностей підтверджує лібералізм, а не навпаки<sup>218</sup>. Берлін

---

<sup>216</sup> John Gray: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000, c. 6.

<sup>217</sup> Див., наприклад, Isaiah Berlin: "The Bent Twig", у *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton NJ 1998, c. 259.

<sup>218</sup> Див. Berlin: *Liberty*, c. 50n, 216f.

стверджує, що лібералізм і плюралізм логічно незалежні<sup>219</sup>, він також зауважує, що можна припустити існування догматичного та деспотичного лібералізму, який заперечує весь плюралізм<sup>220</sup>. Отже, здається, що зв'язок між цими двома поняттями цілком непередбачуваний. Утім, він стверджує, що лібералізм випливає з плюралізму<sup>221</sup>. На погляд Берліна, плюралізм цінностей є сильним аргументом проти того, що громадяни повинні бути змушеними до певного способу життя. Саме плюралізм цінностей є причиною вимоги до кожного належного суспільства забезпечувати громадянам певний обсяг негативної свободи. Питання, наскільки має рацію Берлін у тому, що плюралізм цінностей сприяє лібералізові, залишається предметом дискусій. Джон Грей, зокрема, доводив правильність протилежної думки та вважав, що плюралізм цінностей фактично піドриває лібералізм<sup>222</sup>. Для того щоб визначити, чи є слушним це твердження, ми повинні детальніше розглянути Берлінове розуміння плюралізму цінностей.

Потрібно підкреслити, що Берлін не є релятивістом, коли йдеється чи то про емпіричну, чи про нормативну точку зору. Усі дескриптивні або нормативні ідеї під час зіткнення з реальністю повинні підтверджувати власну цінність, і тут одні концепції виявлятимуться більш адекватними за інші. Поширене філософське занепокоєння, що плюралізм цінностей перешкоджає раціональному оцінюванню, мало відповідає фактичному застосуванню на практиці. Ми постійно робимо такі оцінювання, і або вони є нераціональними в реальності, або стає безцільною філософська вимога нейтральної шкали<sup>223</sup>. Коли філософія надто відрівна від фактичного застосування на практиці, як правило, вона по-

<sup>219</sup> Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, London 1992, c. 44.

<sup>220</sup> Isaiah Berlin, Beata Polanowska-Sygulska: *Unfinished Dialogue*, Prometheus Books, Amherst NY 2006, c. 213.

<sup>221</sup> Berlin, Polanowska-Sygulska: *Unfinished Dialogue*, c. 93.

<sup>222</sup> John Gray: *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996, розділ 6. Див. також John Gray: "Where Pluralists and Liberals Part Company", *International Journal of Philosophical Studies* 6/1998.

<sup>223</sup> Див. Michael Stocker: *Plural and Conflicting Values*, Clarendon Press, Oxford 1990.

винна поступитися. У будь-якому разі ми не можемо просто стверджувати будь-що, уникаючи коригування з боку світу дійсності. Проте існуватимуть інші, взаємно несумісні поняття, які також будуть проходити такий тест реальністю.

До цього часу Берлін – відкритий плюраліст. Утім, він уважає, що людські переконання можуть суттєво збігатись і наша здатність раціонально обстоювати власні переконання пов'язана з таким:

Раціональність тут означає, що мій вибір не є випадковим або нездатним до раціонального аргументування і його можна пояснити під кутом зору моєї шкали цінностей, моого життєвого плану або способу життя, цілісної перспективи, яка не може уникнути значною мірою асоціацій з іншими, які утворюють суспільство, націю, партію, церкву, клас, вид, до яких я належу... Люди, оскільки вони люди, мають досить загальні біологічні, психологічні та соціальні риси, що уможливлює суспільне життя та суспільну мораль<sup>224</sup>.

Справді, він іде далі й стверджує, що існують загально-людські цінності: «Є універсальні цінності. Це емпіричний факт про людство... Є цінності, спільні для великої кількості людей у переважній більшості місць і ситуацій практично за всіх часів, дотримання яких є усвідомленим і явним або виражається у поведінці, жестах, діях»<sup>225</sup>. І далі він описує «об'єктивні, часто несумісні цінності людства, вибирати з яких – завдання необхідне й часто болісне»<sup>226</sup>. Це свідчить про те, що Берлін – моральний реаліст.

Моральний реаліст стверджує, що моральні цінності об'єктивні, тобто що вони дійсно існують і не залежать від спостерігача. Як цілком чітко стверджує Берлін, «існує світ об'єктивних цінностей»<sup>227</sup>. Це твердження є своєрідним прямим зверненням до більшості<sup>228</sup>. Коли ми обговорюємо

---

<sup>224</sup> Isaiah Berlin: “Reply to Robert Kocis”, *Political Studies* 31/1983, c. 390f.

<sup>225</sup> Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*, c. 37.

<sup>226</sup> Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*, c. 108.

<sup>227</sup> Isaiah Berlin: “The Pursuit of the Ideal”, у *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, Princeton NJ 1998, c. 11.

<sup>228</sup> Я не вдаватимуся до детального обговорення, чи є моральний реалізм переконливою позицією. Один із найвідоміших критиків морального реалізму, Джон Макі, сформулював те, що зараз відоме як «argument from queerness» (John Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Pelican Books

питання моралі, ми сприймаємо це так, ніби ми обговорюємо щось істотне, ніби є правильні й неправильні відповіді і ми намагаємося знайти ті, які були б правильними. Ми не припускаємо, що йдеться просто про суб'єктивні уявлення, натомість уважаємо, що ці уявлення про щось, стосовно чого вони можуть бути адекватними або неадекватними. Моральний реалізм має сильний прямий заклик, оскільки можна сказати, що він слугує для захисту нашого досвіду того, що ми робимо, коли переходимо межі моральних суджень. Ми вважаємо моральні судження пізнавальними, як судження, котрі можуть бути правильними або неправильними стосовно стану речей. Якщо хтось каже: «треба допомогти бідним» або «масове винищення єреїв було злом», уважається, що промовець висловився про щось більше, ніж власне емоційне переживання. Існує різниця між сказаним: «масове винищення є злом» і «думка про масове знищення є надто хвилюючою». Ось чому може спостерігатися моральне розходження. Якщо хтось уважатиме, що, наприклад, *не* потрібно допомагати бідним, тоді твердження, що бідним потрібно допомагати, одразу ж сприйматиметься таким, що має притаманну цінність істинності, – навіть якщо хтось уважає його хибним. Однак можна припустити, що моральні судження містять такі поняття, як правдивість і хибність. Якби це було

1977). У загальних рисах, він виходить із того, що цінності є онтологічно «своєрідними» одиницями, які просто не придатні для нашої онтології фізичних осіб. Моральні цінності на відміну від усього іншого, що нам відоме у світі, очевидно, є нематеріальними, і нам невідомо, як вони виникли або як вони можуть каузально впливати на розвиток подій. Моральний реаліст може відповісти: звісна річ, цінності є онтологічно відокремленими від фізичних осіб. Тут ідеться про дві окремі онтологічні рамки, і ми не можемо виключати цінності з онтології тільки тому, що вони не вписуються до фізичних одиниць, так само як не можемо виключати фізичні одиниці з онтології тільки тому, що вони не вписуються до цінностей. Такий підхід буде строго дуалістичним, але моральний реаліст не повинен бути дуалістом. Він, наприклад, може стверджувати, що цінності є цілком реальними і природними, що вони є доступними на вищому онтологічному рівні, ніж рівень фізики, що вони не надаються до пояснення шляхом пониження їх до рівня фізичних об'єктів, але це питання вже стосується низки інших явищ. Можемо назвати його нередукціоністським натуралізмом. Моральний реаліст може сказати, що світ значно складніший за ті знання, які здатна розкрити наука, і що ми повинні оперувати складнішою концепцією об'єктивності, ніж та, яку уможливлює фізикалістський світогляд.

лише питанням почуттів, без будь-якої об'єктивної основи, то можна було б сказати, що не буде ніякої дійсної моральної розбіжності, а буде тільки суперечність емоцій. Моральний реаліст є *когнітивістом*, і це означає, що, на його думку, в основному тільки моральні цінності є пізнавальними величинами і що моральні судження виражают уявлення про моральні факти, і виявити такі моральні факти ми можемо через моральне розмірковування або щось подібне.

Моральний реаліст, як правило, буде універсалістом, тобто вважатиме мораль універсальною величиною. Ця мораль є зобов'язувальною, незалежно від того, чи визнають її люди, які живуть у певному місці й у певний час. Не йдеться про описове твердження того, у що могли вірити або чого бажати люди тут чи деінде. Це вимога того, у що ми повинні були вірити, чого бажати й чому надавати цінності з огляду на те, що ми є моральними істотами. Тобто можемо припустити, що ця мораль дійсно існує і що нікому не вдалося визнати її адекватним чином. Інакше кажучи, мораль – це щось, стосовно чого ми всі в принципі можемо помилитися. Тому аргумент від непогодження не обов'язково доречний. Суттєво великі розбіжності з приводу моральних принципів логічно є цілком сумісними з універсальним моральним реалізмом, оскільки цілком можливо, що багато хто просто помиляється у своєму ставленні до істинної моральності. Проте це не означає, що аргумент абсолютно позбавлений сили. Якщо ми порівняємо етику та науку, стане зрозуміло, що в обох сферах були й далі тривають суттєві суперечки. Відмінність у тім, що в науці, як правило, доходять до консенсусу й знаходять відповіді, навіть якщо ці відповіді з часом замінюються новими відповідями. Науковий реаліст сказав би, що згоди досягають, тому що вдається охарактеризувати, якою «насправді» є незалежна реальність. Подібної згоди не знайдеш у сфері етики. Слід підкреслити, що моральний реаліст не зобов'язаний вірити, що ми завжди можемо знайти раціональне рішення моральних розбіжностей – наприклад, у моральних концепціях все може бути занадто невизначеним або непевним. Але моральний реаліст також стверджуватиме, що ми, як правило, можемо зробити моральні норми доступними для раціонального обговорення.

Як уже згадувалося, Берлін, видається, у цьому розумінні був моральним реалістом, але також скидається на те, що між цим реалізмом і його плюралізмом існує суперечність, так само як і між його плюралізмом і універсалізмом. Він чітко стверджує, що принаймні деякі з прав людини є універсаліними й такими, що визнаються в усіх культурах; ці права утворюють емпіричні передумови для того, щоб прожити добре життя<sup>229</sup>. Тут він веде ту ж лінію, що й, наприклад, Стюарт Гемпшир, який пише: «Існують визначені, встановлені загальнолюдськими потребами межі для умов, за яких люди та суспільства можуть процвітати. Історія зафіксувала численні приклади способів життя, які порушували ці межі»<sup>230</sup>.

Такий плюраліст, як Берлін, ніколи не міг би підтримувати ідеальну державу Платона або її подібну, а вдовольнився б стверджуванням, що повинні існувати якісь мінімальні умови, досяжні для кожного належного суспільства, і що на цій основі може виникнути багато інакших, проте легітимних і взаємно несумісних суспільств<sup>231</sup>.

Берліна потрібно тлумачити як вченого, на думку якого плюралізм належить до *дійсності*, а не просто до наших уявлень про реальність і що існують певні основоположні права, які перевищують цей плюралізм і є загальночинними. На основі такого універсалізму його обстоювання негативної свободи стає менш проблематичним, аніж за умови, що він був би релятивістом, тому що тоді ми можемо стверджувати, що негативна свобода не є просто однією зі свобод серед інших, а навпаки, вона містить певні основоположні передумови для того, щоб жити добрым життям – у кожному суспільстві.

Навіть якщо це спостереження не зможе встановити постійного та загального правила для узгоджень між негативною та позитивною свободою<sup>232</sup>, залишатиметься мінімум негативної свободи – визначеної через основоположні пра-

<sup>229</sup> Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*, c.39.

<sup>230</sup> Stuart Hampshire: *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984, c. 155.

<sup>231</sup> Berlin: *Liberty*, c. 52f.

<sup>232</sup> Berlin: *Liberty*, c. 41.

ва, – який за жодних обставин не може бути скасовуваним відносно позитивної свободи або інших благ. Виникатимуть конфлікти цінностей, і їх не можна розв'язати шляхом апелювання до якогось нейтрального принципу, який урегулює протистояння. Проте якщо одне з основних прав перевагу будимо в ризикованому становищі, воно матиме перевагу перед усіма іншими благами. Звичайно, виникає питання, які права мають такий статус? У Берліна не знаходимо задовільної відповіді, тож я сам спробую в загальних рисах відповісти на це питання у розділі 9.

## 7. РЕСПУБЛІКАНСЬКЕ ПОНЯТТЯ СВОБОДИ

В останні роки пара понять «негативна та позитивна свобода» була розкритикована з боку так званих республіканських теоретиків. У цьому контексті «республіканізм» позначає традицію політичної філософії, яка тягнеться від Макіавеллі й до Томаса Джефферсона та Джеймса Медісона через таких мислителів, як Мільтон і Монтеск'є. Багато хто продовжуватиме лінію до античного Риму та Цицерона. У сучасній політичній філософії республіканізм – напрям, який уважають поверненням до класичного республіканізму та його продовженням, а це кидає критичний погляд на лібералізм і його зосередження на негативній свободі<sup>233</sup>. Незрозумілою залишається взаємозалежність республіканізму та лібералізму. Низку мислителів, таких як Монтеск'є і Томас Джефферсон, часто вважають центральними представниками обох традицій. Сьогодні ліберальні мислителі часто ставляться до республіканізму як до чогось більшого за теорію, яка наголошує на складовій у ліберальній думці, і стверджують, що як такий він не становить якоїсь альтернативи<sup>234</sup>. Республіканці, як правило, визнають, що спорідненість існує, але вважають республіканізм очевидною альтернативою лібералізму. Проте Мауріціо Віролі це заперечував і стверджував, що лібералізм насправді є не чим іншим, як

---

<sup>233</sup> Питання, наскільки правильне трактування поглядів класичного республіканізму дає нова республіканська теорія, залишається предметом дискусій (Див. John Charvet: “Quentin Skinner and the Idea of Freedom”, *Studies in Political Thought* 2/1993), але я зараз цього не розглядатиму, як і не даватиму розгорнутого огляду всіх різноманітних елементів республіканізму, і обмежуся до його критики поняття свободи лібералізму і його власних альтернатив.

<sup>234</sup> Наприклад, Джон Ролз пише, що немає жодної фундаментальної суперечності між політичним лібералізмом і класичним республіканізмом. (John Rawls: *Political Liberalism*, utvidet utg., Columbia University Press, New York 2005, с. 205f.)

розвабленим і недоладним варіантом республіканізму<sup>235</sup>. Діалог між традиціями ускладнюється також поширеним використанням карикатурних позначень: наприклад, коли республіканці зображають лібералізм, який базується винятково на понятті негативної свободи (зазвичай на Гоббсовому варіанті негативної свободи), а більшість ліберальних мислителів мають значно комплексніші погляди на свободу як таку. Наступна коротка презентація республіканського поняття свободи має за мету не початок протистояння між лібералізмом і республіканізмом, а звернення уваги на сильні та слабкі сторони цієї концепції свободи.

Філіп Петтіт і Квентін Скіннер – два найцентральніші теоретики сучасного республіканізму<sup>236</sup>. Існує значна відмінність у позиціях Петтіта і Скіннера і не менша – в їхніх кутах зору: Петтіт систематичніший, а Скіннер – більше зорієнтований на історію, проте їхні погляди перебувають достатньо близько, щоб ми могли попередньо вважати обидвох представниками однієї позиції у цьому контексті<sup>237</sup>.

Один із поглядів на взаємозв'язки між республіканізмом і лібералізмом полягає у тому, щоб уважати їх репрезентаціями того, що Бенжамен Констан назвав «давньою свободою» і «новою свободою» відповідно<sup>238</sup>. Перша форма є свободою

---

<sup>235</sup> Maurizio Viroli: *Republicanism*, переклад Antony Shugaar, Hill&Wang, New York 2002, с. 61.

<sup>236</sup> Див., зокрема, Philip Pettit: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1989; Philip Pettit: *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2001; Quentin Skinner: *Vilkårlig makt: Essays om politisk frihet*, Res Publica, Oslo 2009; Quentin Skinner: *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

<sup>237</sup> Петтіт стверджує, що принципова відмінність між ним і Скіннером полягає у тому, що сам він ототожнює свободу з відсутністю домінування, тоді як Скіннер вимагає відсутності і домінування, і втручання (Philip Pettit: "Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory* 30/2002, с. 342). Петтіт має рацію в тому, що Скіннерове поняття свободи не є таким чистим, як його власне, але це робить позицію Скіннера правдоподібнішою за позицію Петтіта, тому що він не буде настільки тісно обмеженим частиною тих труднощів, які є складовою чистої республіканської позиції, що я стверджуватиму в цьому розділі.

<sup>238</sup> Benjamin Constant: "Om de gamle frihet sammenlignet med de nye", переклад Erik Thorstensen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.

участі, коли громадяни прямо впливають на політику шляхом дебатів і голосування в органах правління; вона також є формою свободи, яка найкраще підходить у відносно невеликих і однорідних суспільствах. Інша, сучасна, форма свободи основана на правовій державі, цивільних правах і свободі від значного державного втручання у життя громадян. У цьому випадку вплив громадян на політику неодмінно буде більш непрямим – просто-таки через величину держави – і відбуватиметься через вибраних представників. Констан визначає, що в сучасному світі давня свобода вже не можлива, але це не означає, що він повністю її відкидає. Навпаки, він наполягає на тому, щоб мати на увазі обидві форми свободи, оскільки, навіть якщо давня свобода належить до історичного минулого, вона містить елементи, яких потребує нова свобода для того, щоб не виродитися: «Небезпека сучасної свободи в тому, що ми легко відмовляємося від своєї участі у політичній владі, оскільки ми зайняті насолодою від нашої приватної незалежності та реалізацією особистих інтересів»<sup>239</sup>. Коротко кажучи, Констан уважає, що нова свобода може легко стати деполітизованою свободою, коли особа не турбується про управління країною, поки їй не заважають у реалізації її приватних справ. Ми не будемо продовжувати розгляд аргументів Констана й обмежимося використанням визначених ним характерних ознак, щоб окреслити відмінність між двома підходами до свободи, перший з яких робить більший акцент на політичній участі, а другий – на правах.

Тепер поглянемо на республіканську критику поняття свободи у лібералізмі. Республіканська теорія наводить стандартний аргумент – чиста концепція негативної свободи нежиттєздатна, оскільки таке поняття свободи можна порівняти з твердженням, що раб є вільним. Якщо раб має господаря, який дозволяє своїм рабам керувати собою й дає їм можливість у повсякденному житті чинити так, як вони хотіли б, а рабові відповідно не перешкоджають чинити те, що він хоче, і не змушують робити того, чого він не бажає, тоді його можна вважати вільним згідно з концепцією негативної свободи. Однак, м'яко кажучи, нелогічно вважати

---

<sup>239</sup> Constant: “Om de gammel frihet sammenlignet med den nye”, s. 146.

вільною людину, яка є чужою власністю, отже, для концепції свободи, яка містить такі положення, це повинно бути серйозним недоліком.

Петтіт і Скіннер замість цього запропонували думку, що свободу слід розуміти як непідвладність людини або групи людей чужій «свавільній владі». Таке поняття свободи не дозволяє доходити висновку, що раб є вільним, тому що він буде зазнавати свавільної влади господаря, незалежно від того, використовує господар цю владу, щоб змусити раба діяти певним чином, чи ні. Скіннер пише: «Раби ніколи не бувають вільними, тому що вони ніколи не звільняються від волі господаря; їхні дії незмінно здійснюються з дозволу когось іншого. Отож, модель поведінки раба є просто відображенням того, що дозволяємите господар. Це, своєю чергою, означає, що умови рабів не зазнають впливу, навіть якщо практично немає ймовірності того, що вони підлягають втручанню у здійснення влади над ними»<sup>240</sup>. Утім, існує спокуса заперечити, що такий підхід занадто спрощений. Одна справа стверджувати, що жоден раб не є вільним (це я вважаю беззаперечно слушним), але чи справді кожен раб є однаково поневоленим? Якщо ми порівняємо раба *X*, який не перебуває у кайданах і в повсякденному житті переважно може робити, як він бажає, з рабом *Y*, який постійно закутий у кайдани і ніколи не може робити те, що бажає, буде суперечливо стверджувати, що вони однаковою мірою невільні. Безсумнівно, обоє невільні в остаточному розумінні, але видається логічним уважати *Y* значно більше поневоленим за *X* – це й має на увазі концепція негативної свободи. Тоді республіканське поняття свободи не містить цього центрального аспекту свободи, а концепція негативної свободи його зберігає.

До того ж слід зазначити, що республіканська концепція свободи також є негативною, тому що свободу розуміють як відсутність чогось. Петтіт також наближається до твердження Берліна, коли пише: «Свобода, яку республіканізм вимагає як ідеал, полягає не тільки в тому, що двері повинні бути відчиненими, але також у тому, що не повинно бути якогось сторожа, який може замкнути двері – або загоро-

---

<sup>240</sup> Skinner: *Vilkårlig makt*, с. 221.

дити прохід чи приховати його – більш-менш беззатратно; що немає сторожа, від доброї волі якого ти залежатимеш, тому що одні або інші двері залишаються відчиненими»<sup>241</sup>. Схожість із поглядами Берліна з'являється у твердженні, що свобода залежить від того, чи залишаються відкритими варіанти дії, і що існує ще інша особа, яка може перешкодити їхньому виконанню. Однак республіканська концепція свободи відрізняється від Берлінового поняття негативної свободи тим, що наголос у ній робиться на те, відсутністю чого вважається свобода: не конкретного втручання, а певного співвідношення влади. Прихильник концепції негативної свободи волів би стверджувати, що республіканська позиція насправді не додає нічого нового до розуміння негативної свободи як відсутності втручання і визначає тільки один вимір цієї концепції. На це республіканець може відповісти, що його концепція свободи також може бути сформульована більш позитивно – що свобода полягає в тому, щоб бути громадянином держави, де всі рівні й ніхто не є комусь господарем, і, здається, очевидно, що республіканська концепція свободи говорить про щось суттєвіше від того, що знаходимо в традиційній концепції негативної свободи.

Тоді виникає питання, чи є республіканське поняття свободи адекватнішим за поняття негативної свободи? Як ми вже бачили, інститут рабства розглядається більш переважно, навіть якщо й виникали деякі проблеми, пов'язані з твердженням, що всі рabi вважаються однаково невільними. Проте інші приклади можуть бути проблематичнішими. Уявімо собі державу, де всі громадяни рівні й ніхто не є чиїмось господарем – інакше кажучи, державу, де жоден громадянин не зазнає «свавілля влади». Цього достатньо, щоб уважатися вільним у республіканському розумінні свободи. Однак така свобода, схоже, не суперечить тому, що громадяни можуть жити в умовах, які виявляються вельми підневільними. У республіканському суспільстві, яке ми тут описували, існує загальне виборче право. Крім того, всі закони та правила оприлюднюють, і вони не є довільними, оскільки всі громадяни зробили свій внесок для їхнього прийняття – або

---

<sup>241</sup> Philip Pettit: “The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin”, *Ethics* 4/2011, c. 709.

безпосередньо, або шляхом представницької демократії. У такому випадку критерії республіканської свободи дотримані. Утім, приклад можна розширити до твердження, що це суспільство до останньої деталі регулюється більшістю. Наприклад, усі громадяни повинні одягатися в однакову одежду, а саме – коричневі роби з конопляного полотна довжиною до п'ят. Забороняється їсти що-небудь інше, крім органічно вирощених овочів, і взагалі не дозволяється публічно обговорювати релігійні питання, оскільки це може привести до соціальних заворушень. Усі громадяни зобов'язані ознайомлюватись із законами і правилами, що оголошуються у щоденній радіотрансляції о 21:00, яку всі громадяни, звісна річ, повинні слухати. Приклади з різноманітними подробицями регулювання можна продовжувати до безкінечності. Таке суспільство, де практично відсутній простір для індивідуального вибору, є сумісним із республіканським поняттям свободи, але мало хто візьметься стверджувати, що в цьому суспільстві громадяни мають помірний рівень свободи. З огляду на це республіканське поняття свободи вважається невідповідним.

Республіканець може спробувати вирішити питання за допомогою визначення «свавільної влади» у такий спосіб, щоб усунути цей тип детального регулювання. Проблема в тому, що нелегко визначити, що мають на увазі республіканці під *свавільною* владою. Ми є оточеними різними владними відносинами й залученими до них. Республіканець повинен відповісти на питання: яка характеристика визначає конкретні владні відносини як «свавільні», а отже, нелегітимні під кутом зору республіканської концепції свободи? Філіп Петтіт намагався це з'ясувати, стверджуючи, що влада є свавільною, якщо вона не відповідає добробутові та світогляду тих, на кого впливає<sup>242</sup>. На жаль, не цілком зрозуміло, що може означати ця ідея. Щодо добробуту особи можемо припустити, що йдеться про те, що можна було б назвати особистим інтересом особи в освіченості, тобто це ті інтереси, які повинні бути в особи, якщо вважати її раціональною. Проте вони не мусять співвідноситися зі світоглядом особи. Цілком імовірно, що описаний у вищезгаданому прикладі спосіб

---

<sup>242</sup> Pettit: *Republicanism*, с. 56.

життя, коли людина споживає тільки екологічно вирощені овочі й тому подібне, максимізує особистий інтерес особи в освіченості, оскільки таке харчування буде корисним для здоров'я, але як бути, якщо особа не терпить овочів і вважає екологічне вирощування безглуздим? Тоді виникне конфлікт між інтересами в освіченості особи або її об'єктивними інтересами та фактичними суб'єктивними бажаннями. Цей конфлікт можна розв'язати, якщо інтереси особи в освіченості матимуть перевагу. Тоді ми опинимось у ситуації, коли всі фактичні бажання особи потенційно не братимуться до уваги через перевагу патерналістської держави з добрими намірами, а це навряд чи можна вважати сумісним зі свободою. Складно сказати, що Петтіт, базуючись на своїй теорії, здатен сформулювати якісь зasadничі межі для патерналістського втручання в життя громадян. В принципі можна заборонити всю нездорову їжу й усі ймовірно шкідливі телевізійні програми, не вступаючи в конфлікт з республіканським поняттям свободи Петтіта. В іншому випадку можна віддати перевагу суб'єктивним бажанням і сказати, що влада не є свавільною, поки особи можуть здійснювати свої фактичні суб'єктивні бажання. Проблема такого вирішення у тім, що просто-таки складно уявити собі суспільство, в якому всі громадяни мають змогу здійснити свої суб'єктивні бажання, а отже, у будь-яке суспільство проникатиме свавілля влади і це суперечитиме республіканській концепції свободи, яка набуває відверто утопічного характеру. Більш помірковане тлумачення буде таким: інтереси та бажання окремих громадян повинні враховуватись у процесах прийняття політичних рішень, бажано шляхом виборчого права громадян. Проблема цього пояснення у тім, що ми повертаємося до сценарію, коли в демократичному процесі меншість завжди має право зробити власний голос почути, але його може заглушити більшість, яка обирає упорядкування життя всіх громадян до найменшої деталі. Бо ж очевидно: демократична більшість також може містити в собі «свавілля влади». До прикладу, це випливає з опису Петтіта: «Над людиною домінують інші у тому розумінні, що, навіть за умови невтручання в її життя, вони володіють свавіллям влади, щоб це зробити – існує лише декілька засобів обмеження або стримування, щоб цьому запобігти. Якщо особа, над якою домінують, не

зазнає поганого поводження, цьому вона завдячує милості або прихильності того, хто над нею владний»<sup>243</sup>. Варто та-кож зазначити, що Кондорсе ще у 1785 році застерігав про-ти «принципу, надто поширеному серед старих і сучасних республіканців, коли на законних підставах кількох можуть принести в жертву заради багатьох»<sup>244</sup>. Крім того, зрозуміло, що в усіх нас є можливість утрудитися в житті інших людей через «свавілля влади». Усунення свавілля влади в такому широкому розумінні вимагатиме втручання у житті людей у спосіб, який відсутній як історичний прецедент навіть у най-тоталітарніших суспільствах. Інакше кажучи, республіканець повинен обмежитися певними видами свавільної влади.

Петтіт пропонує більш точне формулювання, коли пише, що державна влада не виявляє свавілля влади, якщо вона задовольняє інтереси, що їх громадяни у суспільстві вважа-ють власними<sup>245</sup>. Потім він додає, що це твердження чинне, навіть якщо той чи той індивід часом може бажати чогось іншого і визначений закон не повинен обмежувати їх. Якщо вважатимутися сумісними зі свободою і, отже, будуть легі-тимними тільки ті закони, з якими можуть погодитись або-лютно всі громадяни, то на практиці кожен закон виявиться нелегітимним, оскільки знайдеться *хтось*, хто не погоджува-тиметься з положеннями закону. Подібний кут зору був би настільки ексцентричним, що міг би вважатися недоречним для політичної філософії, яка прагне не втрачати контакту з реальною політикою. Петтіт це усвідомлює й тому зауважує, що легітимність закону не слабшатиме, якщо деякі особи матимуть інший, відмінний від більшості, кут зору. Пробле-ма в тому, що тоді не існуватиме жодних принципових меж того, що може легітимно прийняти більшість і що впливає на меншість. Петтіт намагається спростувати це заперечен-ня, кажучи, що ймовірність такого розвитку, коли більшість просто вирішує не брати до уваги меншість, тільки «свід-чить про можливе, але не фактичне домінування»<sup>246</sup>. Цей

---

<sup>243</sup> Pettit: *A Theory of Freedom*, c. 137.

<sup>244</sup> Sitert etter Amartya Sen: *The Idea of Justice*, Allan Lane, London 2009, c. 352.

<sup>245</sup> Pettit: *A Theory of Freedom*, c. 139.

<sup>246</sup> Pettit: “The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin”, c. 707n35.

аргумент непридатний з тієї простої причини, що історія надала нам численні приклади дуже реального домінування такого штибу.

Скіннер формулює це так: «...Ми залишаємося рабами, коли наша індивідуальна свобода надається нам за милості когось зі свавільною владою; однак ми залишаємося вільними людьми, коли наша свобода може бути обмеженою тільки з нашої згоди»<sup>247</sup>. На жаль, це формулювання також не вирішує проблеми. Скіннер підкреслює, що, згідно з таким визначенням, особа зберігатиме статус фундаментально вільної людини, навіть коли перебуватиме у в'язниці за скоення злочину, якщо вона дала згоду на судовий процес, за яким її судили. Петтіт також опиняється у цій дивній ситуації, коли він повинен заперечувати позбавлення свободи громадянина державою шляхом його ув'язнення відповідно до чинного законодавства<sup>248</sup>. Цей громадянин, напевно, не втрачатиме своєї республіканської свободи, тому що таке позбавлення волі не означає свавільної влади, але мало би бути очевидним, що ув'язнення насправді є позбавленням волі, а отже, що є центральні аспекти свободи, яких республіканське поняття свободи не враховує.

Як ми уже згадували, Скіннер намагається розв'язати цю проблему, стверджуючи, що обмеження свободи не буде, якщо особа дає згоду на закон, за яким її засуджено. Відтак постає таке питання: а якщо особа не дає своєї згоди? Чи втрачає вона свою республіканську свободу, якщо її засуджено за законом, з яким вона рішуче не погоджується? Припустимо, я настільки дурний, що вважаю дозволеним сідати за кермо з рівнем алкоголю в крові 0,2 проміле, і мене зупиняє інспектор, який фіксує рівень алкоголю 0,175 проміле. За таке в Норвегії передбачено штраф і тюремне ув'язнення. Згідно зі Скіннеровим визначенням, виходить, що я втратив свою республіканську свободу, тому що мене засудили за законом, з яким я не погоджуєсь. І навпаки, якщо я даю свою згоду на поточні визначення допустимого рівня проміле, то моя республіканська свобода залишиться непорушеновою. Звісна річ, це не той висновок, якого Скіннер прагне дійти, оскільки

<sup>247</sup> Skinner: *Vilkaarlig makt*, с. 206.

<sup>248</sup> Pettit: *Republicanism*, с. 291.

він відкриває шлях цілковитому свавіллю у співвідношеннях свободи та закону. Натомість є сенс стверджувати: згода на демократичний процес, який привів до прийняття закону, означає, що було дано згоду на закон. Тоді особиста згода на закон або його заперечення не стосуватиметься проблематики свободи і республіканська свобода зберігатиметься винятково завдяки участі у демократичному процесі. На жаль, це також не надто дієве рішення, тому що тоді залишається проблема диктатури більшості.

Мауріціо Віролі пропонує інакше рішення цієї проблеми, стверджуючи, що як індивід повинен бути зобов'язаним тільки тими законами, які фактично визнаю, і можу накласти вето на будь-який закон, якого не схвалював<sup>249</sup>. Проблема такого підходу в тому, що тоді республіканізм утрачає своє тлумачення та стає подібним до анархізму.

Незалежно від тлумачення республіканізм має значні проблеми і, видається, потребує доповнення з інших теорій і концепцій свободи. На користь цього задуму також можна повернутися до прикладу рабства. Як ми уже згадували, республіканець підкresлює: навіть якщо господар не втручається постійно у життя раба й не керує ним у деталях, усвідомлення того, що подібне втручання взагалі може статися, ставить особу в підневільне становище. Однак тут ми також можемо замінити «господаря раба» на будь-яку іншу форму абсолютної влади, у тому числі на ту, яка володіє демократичною більшістю в абсолютній демократії. Тоді меншість може опинитися у точно такій ситуації рабства, як це описує Скіннер, стверджуючи, що «ми стаємо схильними робити один вибір і уникати іншого, а це, відповідно, встановлює чіткі обмеження для нашої свободи дії, навіть якщо правитель ніколи не втручається у нашу діяльність або ніколи не показує навіть найменших ознак, що збирається це зробити»<sup>250</sup>. Усвідомлення абсолютної влади більшості призводитиме до того, що меншість сама себе обмежуватиме, навіть якщо більшість насправді залишає меншість у спокої. Дійсно, республіканський аргумент, що раб є невільником через незнання, буде на користь концепції негативної

---

<sup>249</sup> Viroli: *Republicanism*, c. 10.

<sup>250</sup> Skinner: *Vilkårlig makt*, c. 46.

свободи, оскільки людина отримує усвідомлення свободи завдяки встановленню середовища, в якому індивіди можуть незалежно приймати рішення. Проте свобода у республіканському розумінні не забезпечує такого середовища, оскільки вона визначає не межу середовища, вільного від утручання, а лише середовище без «свавільної» реалізації влади. Справді, можна сказати, що необхідність також оперувати концепцією негативної свободи випливає із загального опису свободи, який подає Петтіт: «Свобода означає захист від утручання, і метою свободи стає якість наданого захисту»<sup>251</sup>. Тут права негативної свободи будуть неминуче потрібними для забезпечення належної якості захисту. Звичайно, для республіканців залишається відкритою альтернатива – додати до визначення «свавілля» цей елемент негативної свободи, але тоді важко уявити, що республіканізм становитиме якусь альтернативу панівному лібералізму. Утім, ліберальна традиція визнала необхідність радше врахувати концепцію негативної свободи, аніж погодитися, що таке поняття свободи ненадійне.

На закінчення можемо повернутися до питання нових поглядів, що їх республіканізм вносить до розуміння типового лібералізму, починаючи від Локка й далі. Бо він насправді зовсім не очевидно додає щось істотне, чого ще не сформулював Локк на початках політичного лібералізму:

Природна свобода людини означає, що вона є вільною від будь-якої вищої влади на землі й непідвладна волі людини або законодавчій державній владі, а перебуває під управлінням природного права. Свобода людини у суспільстві, проте, означає, що вона не підлягає іншій законодавчій державній владі, крім тієї, що створена в державі за згодою, і що вона не повинна бути підвладною іншій волі або підпорядковуватись іншим законам, крім тих, яким надає чинності законодавчий орган влади, відповідно до довіри, що є його основовою. Тому сер Роберт Філмер помиляється, коли у *Observations Concerning the Original of Government* стверджує, що свобода є «свободою кожного робити те, що він бажає, і не зазнавати обмеження від жодного закону» (А. 55). Свобода людини під контролем держави означає, навпаки, життя за встановленими нормами,

<sup>251</sup> Philip Pettit: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1996, с. 310.

які є загальними для всіх членів суспільства і які створені встановленою в суспільстві законодавчою владою. Отже, я вільний слідувати моїй волі в усіх випадках, коли закон не забороняє цього, і я не підкоряюся нестабільній, непевній, невідомій і свавільній волі іншої людини (аналогічно тому, як і моя природна свобода означає, що я не підлягаю дії інших обмежень, крім природного права)<sup>252</sup>.

Тут у Локка ми бачимо концепцію свободи, де гармонійно узгоджується негативна й «республіканська» свобода. Таке ми знаходимо не тільки за витоків лібералізму. Філософ Фрідріх Гайек, презентуючи концепцію свободи у праці «Конституція свободи», використовує саме умову під владості чужій свавільній волі:

Свобода вільних може мати широкі відмінності, але йдеться тільки про ступінь незалежності, якою раб узагалі не володіє. Свобода завжди означає можливість особи діяти за власними рішеннями та планами, на відміну від того, хто неминуче піддається волі іншого, котрий унаслідок свавільного рішення може змусити його діяти певним чином або відмовитися від дії. Вислів, яким часто це описують, – «незалежність від свавільної волі іншого»<sup>253</sup>.

Отже, як виявилося, у ліберальній традиції явище свавільної влади не є «білою плямою», а її прихильники вважають, що свободу можна точніше визначити й захиstitи, посилаючись на основні права, якими не може знештувати жодна демократична більшість. Головні обвинувачення, які лібералізм висуває республіканізму, стосуються його сліпоті у питаннях свавільної влади, якою може користуватися демократична більшість.

Насправді небагато мислителів дотримуються поглядів, що свобода діє винятково в межах негативної свободи, як про це твердять, одразу це критикуючи, республіканці. Гоббс доволі легко потрапляє до цієї категорії, рівно ж як і Бентам, на відміну від мислителів, які зазвичай уважаються

---

<sup>252</sup> John Locke: *Annen avhandling om borgerstyret*, переклад Lars Holm-Hansen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, § 22, с. 27f. Інші актуальні уривки – див. Locke: *The Second Treatise of Government*, §§ 136f., 143ff., 222.

<sup>253</sup> Friedrich Hayek: *Frihetens konstitusjon*, переклад Lars Alldén, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 238f.

найбільш поважними у ліберальній традиції. Ми вже побачили, що Локк і Гайек не відповідають такому уявленню. Те ж саме стосується, очевидно, Берліна. Також і для Канта свобода у визначальному розумінні полягає у відсутності підпорядкування волі іншого. У замітці на полях рукопису своєї ранньої праці про красиве та величне він пише:

Хоч би в якому стані перебувала людина, вона залежатиме від багатьох зовнішніх обставин. Вона завжди залежить від тих чи тих речей через власні потреби, через власні бажання, і оскільки вона є керівником природи, а не її господарем, їй часто доводиться пристосовуватися до примусу, тому що природа не завжди пристосовується до волі людини. Але набагато складнішим і більш неприродним за це ярмо необхідності є людське підкорення волі іншої людини. Для того, хто звик до свободи, хто міг насолоджуватися благами свободи, не може бути жахливішого нещастя за те, щоб бути переданим до рук істоти того ж виду, яка може змусити його чинити згідно з власними бажаннями<sup>254</sup>.

Загальноприйнято вважати, що Кантова етика обертається навколо його концепції автономії, яка далі стає вихідною точкою його політичної філософії та філософії права.

Повертаючись до Джона Стюарта Мілля, зазначимо, що його концепція свободи також не може бути чисто негативною у гоббсіанському розумінні, а навпаки, центральною вважатиметься концепція автономії, яка належить до поняття позитивної свободи.

Усі ці мислителі справедливо надають великої уваги негативній свободі, навіть якщо її інтерпретують її у різний спосіб, але ніхто з них не вважає, що поняття свободи можна зменшити до самої лише негативної й у жодному разі – до негативної у гоббсіанському розумінні. Отже, існує спокуса відхилити республіканську критику лібералізму як аргумент «опудала». Утім, такий крок буде дещо поспішним, оскільки, навіть якщо критика лібералізму не надто влучна, республіканські мислителі виділяють ті аспекти проблематики свободи, до яких варто звертатися.

---

<sup>254</sup> Immanuel Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Kants gesammelte Schriften*, том 20, de Gruyter, Berlin/New York 1942, с. 91f.

У вступі до цього розділу я посилився на проведене Бенжаменом Констаном розмежування між «старою свободою» і «новою свободою» і зазначав, що перша форма свободи містить елементи, які нова свобода потребує для того, щоб виродитися. Свобода передбачає інститути та соціальні практики. Свобода потребує захисту й регулювання, а це вимагає активних дій громадян. Констан стверджує, що нова свобода як концепція свободи лібералізму перебуває у небезпеці деполітизації, якщо громадяни не турбуються про те, як керують державою, поки їм не перешкоджають у їхній приватній діяльності. Утримуючись від участі в політиці через голосування, щоб бути почutoю, особа відмовляється від суттєвої частини своєї свободи, і саме це є важливим аспектом старої свободи, на чому знову наголошують республіканці. Зі свого боку, республіканці піддаються небезпеці нехтуванням ключовими елементами нової свободи, такими як громадянські права та свобода від широкого державного втручання в життя громадян. Для забезпечення цього необхідні ліберальні права, про які я говоритиму в розділі 9. У наступному розділі у дискусії, присвяченій зв'язку між свободою та рівністю, я детальніше розгляну передумови свободи, яких не відносять до поняття негативної свободи.

## 8. СВОБОДА ТА РІВНІСТЬ

А втономія є чимось більшим за негативну свободу й вимагає більшого, ніж просто відсутності перешкод. Світ, в якому всім людям однаково забезпечено вільний від утруднення простір, може бути світом, де доступ до здійснення свободи на практиці дуже нерівномірний. То яким є зв'язок між свободою та рівністю? Свобода не є рівністю, а рівність не є свободою, але свобода може регулюватися, виходячи з рівності, рівність може встановлюватися, виходячи зі свободи. Як зазначає Норберто Боббіо, існує суперечність між лібералізмом і егалітаризмом, коли їх тлумачать, як абсолют: цілком ліберальне суспільство не буде повністю егалітарним і цілком егалітарне суспільство не буде повністю ліберальним<sup>255</sup>. Тож егалітарні мислителі у своїй теорії можуть залишити простір для свободи, але вона завжди буде підпорядкована ідеалові рівності. Відповідно, ліберальні мислителі можуть забажати більшої рівності й працювати на те, щоб зменшити нерівність у суспільстві, але прийнятні для досягнення цієї мети заходи завжди будуть обмежені правами, які визначають непорушний простір свободи.

Філософські дебати щодо поняття рівності надто комплексні, ю у короткому розділі їх не можна обґрунтовано розглянути, тож я обмежуюся зосередженням на деяких аспектах, які вважаю найрелевантнішими для проблематики свободи<sup>256</sup>. Я не заходитиму аж так далеко, як Вілл Кімлічка,

---

<sup>255</sup> Norberto Bobbio: *Liberalism and Democracy*, переклад Martin Ryle i Kate Soper, Verso, London/New York 1990, с. 32.

<sup>256</sup> Перелік філософської літератури, присвяченої поняттям рівності, настільки великий, що важко визначити, з чого почати, але багато основних текстів зібрано в Louis P. Pojman i Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997. Інші антології, з якими варто ознайомитися: Andrew Mason (red.): *Ideals of Equality*, Blackwell, Oxford 1998; Matthew Clayton i Andre Williams (red.): *The Ideal of Equality*, St. Martins Press, New York 2000. Грунтovний огляд багатьох важливих питань

який стверджує, що сьогодні кожна правдоподібна політична теорія повинна вважати рівність першорядною метою<sup>257</sup>; я щонайменше стверджуватиму, що рівність у тому чи тому розумінні повинна бути однією з центральних цінностей такої теорії.

«Рівність» – це комплексне поняття, яке не вдається визначити у прямий спосіб. Як і у випадку свободи, виступати «за» рівність – позиція надто недискусійна. Суперечки виникають, коли хтось намагається дати визначення, яку саме свободу або рівність він обстоює. Рівність відрізняється від свободи тим, що можна, безсумнівно, збільшити рівень свободи в світі, при цьому не збільшуючи рівня несвободи, але не можна з такою ж певністю сказати, що можна збільшити рівність в одному відношенні, при цьому не збільшуючи нерівності в іншому. Як зауважував Маркс у «Критиці Готської программи», ніхто не може створити «повну рівність», тому що впровадження однієї форми рівності збільшить іншу форму нерівності<sup>258</sup>. Даючи двом особам однакову заробітну плату за однакову кількість годин роботи, ти створюватимеш нерівність, коли віддаватимеш більше тому, хто працює найбільшу кількість годин, а якщо ти даєш однакову заробітну плату всім працівникам, ти також створиш нерівність, тому що працівники, в яких немає дітей, отримають більше грошей на свої витрати, ніж батько чотирьох дітей. Можемо сказати, що Маркс дотримується поглядів, що «рівність» і «нерівність» є цілком абстрактними поняттями і що жодне таке ж абстрактне чисте збільшення рівності не є можливим. Справді, Маркс робить висновок, що правильним принципи-

---

і різних кутів зору поданий у Stuart White: *Equality*, Polity Press, Cambridge 2007. У дебатах останніх років щодо рівності та нерівності залишається центральною книжка Richard Wilkinson i Kate Pickett: *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allan Lane, London 2009 (у пізніших виданнях підзаголовок відрізняється від першого видання). Належне обговорення книги Вілкінсона і Пікетт вимагатиме огляду тих суттєвих застережень, які з різних сторін спрямовуються на емпіричну базу книжки та якість статистичного аналізу, а такий огляд буде і занадто довгим, і поза сферою моєї компетенції.

<sup>257</sup> Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990, c. 4.

<sup>258</sup> Karl Marx: “Kritikk av Gotha-programmet” (1875), у Fredrik Engelstad (red.): *Det beste av Karl Marx*, Oktober, Oslo 1992.

пом розподілу буде, коли кожен повинен працювати за своїми можливостями й отримувати за потребами, але про це не дискутуватимемо далі, нам лише варто зауважити, що це є не-егалітарний принцип розподілу<sup>259</sup>.

Інший приклад: якщо ви даєте нужденній людині 150 см на зрост таку ж кількість їжі, як людині 190 см на зрост, тобто розподіл є цілком однаковим, вони різною мірою задовольнять свої потреби у харчуванні. Якщо у країнах із середнім рівнем доходу або з високим рівнем (зв'язок не настільки чітко підтверджений для країн з низьким рівнем доходу) чоловікам і жінкам надавати однаково якісне медичне обслуговування, жінки будуть жити набагато довше, ніж чоловіки. Однакова охорона здоров'я дає різну тривалість життя. Щоб створити однакову тривалість життя, потрібно надавати різні послуги охорони здоров'я, тобто жінки повинні отримувати гіршу пропозицію, ніж чоловіки.

У більшості випадків буде слушним твердження, що не можна мати водночас і повну рівність у можливостях, і повну рівність у результатах. Рівність у можливостях неминуче створюватиме нерівність у результатах, а рівність у результатах передбачає нерівність у можливостях. Рівність і нерівність потрібно обговорити конкретно, досліджуючи, як може досягатися більша рівність по відношенню до  $X$ , водночас ураховуючи, як це призведе до більшої нерівності по відношенню до  $Y$ . Часто таке збільшення рівності в одному відношенні в обмін на нерівність в іншому може бути зразковою ідеєю, але це, очевидно, залежить від змісту  $X$  та  $Y$ . У будь-якому разі існує загроза пустослів'я, коли хтось обстоює «велику рівність» без уточнення «рівність по відношенню до чого». І вимога «абсолютної рівності» є чимось абсолютно неможливим. Крім того, потрібно зауважити, що «рівність» і «нерівність» є чисто формальними визначеннями, які самі по собі не вказують, якою мірою бажана рівність або нерівність по відношенню до чогось. Наприклад, не є бажаним, щоб усі жили так само вбого, як найнешансніша людина на Землі. Зате більшість уважатиме, що повинна існувати рівність перед законом.

---

<sup>259</sup> Marx: "Kritikk av Gotha-programmet", с. 380.

Як зауважує Амартія Сен, кожна нормативна суспільна теорія, яка здобула певну підтримку, з часом вимагає рівності по відношенню до чогось, що ця теорія вважає особливо важливим<sup>260</sup>. Це стосується не тільки теорій, які зазвичай підпадають під категорію «егалітаризму», але також до теорій, які чітко протистоять принципові рівного розподілу матеріальних благ. Наприклад, лібертаріанська теорія «держави – нічного сторожа» Роберта Нозіка припускає, що всі повинні мати рівні права. Навіть утилітаризм є егалітарним у тому розумінні, що всі індивіди повинні вважатися рівними у розрахунку великої вигоди. Отже, чиєсь стверджування щодо прагнення рівності між людьми мало що роз'яснює, оскільки, практично кажучи, усі обстоюють рівність у тому чи тому розумінні. Вирішальним є питання: рівність відносно чого? Тільки тоді, коли з'ясовано це щось, можна зrozуміти про що йдеться: про щось потенційно суперечливе або взагалі інформативне.

Світ без нерівності ніколи не існуватиме. Якщо цілком гіпотетично уявити світ із цілковитою матеріальною рівністю, де всі володіють ідентичними матеріальними ресурсами, то нематеріальні ресурси будуть створювати нерівність. Ми постійно визначаємо відмінності між тими, хто перемогли, і тими, хто програли. Дозвольте мені проілюструвати це цитатою з роману Мішеля Вельбека «Елементарні частинки», словами одного з двох головних персонажів, який проживає у хіпі-комуні своєї матері, де матеріальні блага не відіграють суттєвої ролі: «Вульви молодих жінок завжди були під рукою, іноді трохи віддалялися заледве на метр відстані, але Бруно усвідомлював, що для нього вони залишаються закритими – інші хлопці були більшими, засмаглішими й сильнішими... Вже з первого разу, коли він був там зі своєю матір'ю, Бруно зрозумів, що *хині* ніколи не приймуть його за свого; дикун із нього був ніякий, та й він ніколи таким не стане»<sup>261</sup>. Людські затрати будуть відрізнятися також у ситуаціях, коли економіка не має значення. Я не вважаю, що ми не повинні намагатися зменшити наслідки економічної нерівності або

---

<sup>260</sup> Sen: *Inequality Reexamined*, c. 12f.

<sup>261</sup> Michel Houellebecq: *De grunnleggende bestanddeler*, переклад Per A. Fosser, Cappelen, Oslo 2000, c. 62.

інших форм матеріальної нерівності, а тільки стверджую, що нам потрібно бути свідомими того, що зменшення такої нерівності або її викорінення ніяк не допоможе вирішити всіх проблем. Зрівнювання в якомусь одному відношенні збільшить відмінності в іншому.

Якщо навіть підійти до проблеми більш радикально й спробувати усунути всі інші відмінності, а не тільки економічні, у реальності виявиться, що нема альтернативи, крім як стримувати одних, аби вони у тому чи тому відношенні не ставали кращими за інших. Таке суспільство представлено у сатиричній оповіді Курта Воннегута «Гаррісон Бержерон», де існує «Генерал Неповоносправний», завдання якого слідкувати, щоб жодна людина не була у більш привілейованому становищі, ніж будь-хто інший<sup>262</sup>. Надмірно розумні люди повинні ходити з радіоприймачем у вусі, який видає різкий звук кожну двадцяту секунду – через це вони втрачатимуть концентрацію і не матимуть змоги отримати несправедливу вигоду від свого розуму. Фізично сильні люди повинні носити тягарі, щоб не користати зі своєї несправедливо великої у порівнянні з іншими сили. А красиві люди повинні носити потворні маски, щоб не мати несправедливої користі від власної краси. Звісна річ, ніхто ніколи не виступав за введення такої рівності у будь-якому суспільстві – це все-таки сатира, – але така ситуація стала б логічним наслідком спроби запровадження рівності результатів у всіх сферах життя, внаслідок чого ставлення до людей було б різним: одні були би вимушеними навмисно понижувати свій потенціал і ніхто не мав би помітної свободи.

### ***Справедливий розподіл благ***

Більшість погодиться з тим, що у суспільстві повинен бути справедливий розподіл благ, але будуть і ті, хто відкидає саме поняття справедливого розподілу благ, наприклад Фрідріх Гайек і Роберт Нозік. За Гайеком, справедливість є властивістю окремих дій, згідно з тим, відповідають чи су-

<sup>262</sup> Kurt Vonnegut: “Harrison Bergeron”, у *Welcome to the Monkey House*, Delacort Press 1950. Текст також надрукований у Louis P. Pojman i Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.

перечать вони загальним нормам суспільства<sup>263</sup>. Наприклад, крадіжка є несправедливістю, тому що вона порушує загальну норму права власності. Поки люди не порушують ці загальні правила, немає справедливості або несправедливості. Якщо трохи спростити Гайєка, можна сказати, що питання щодо справедливості або несправедливості взагалі виникають не на суспільному рівні, а тільки на індивідуальному. Гайєку можна заперечити, що існують моделі розподілу в суспільстві, яких не можна зводити до індивідуального рівня. Це стосується, наприклад, системи оподаткування та державних витрат на охорону здоров'я й освіту. Їхній рівень обов'язково матиме розподільний характер, і ці рівні є предметом для політичних рішень. Тоді не буде необґрунтованим стверджувати, що у цьому розподілі може бути вагомим питання про справедливість. Гайєк залишається відкритим до такого заперечення, тому що він оперує поняттям держави, яка забезпечує низку благ соціального забезпечення та повинна мати єдиний податок. З боку Гайєка може видатися суперечливим дозвіл державного втручання, який задовольняє його визначення примусу як вимушеного оподаткування. Однак Гайек уважає це втручання законним, якщо в його основі є норма, дія якої однаково поширюється на всіх громадян.

Роберт Нозік обирає інший кут зору. Він стверджує, що кожна людина має право власності на себе, – це міркування нам уже відоме з політичної філософії Локка. Це право власності поширюється на тіло, здібності та працю – і на все, що можна вважати продуктом цього. Бути власником чогось означає мати право використовувати щось або розпоряджатися чимось, як забажаеш. Ці права встановлюють моральні межі для дії інших. Наприклад, інші особи не можуть відібрати твого життя або завдати тобі шкоди, тому що це означатиме порушення твого права власності. Інші також не можуть змусити тебе працювати проти твоєї волі – незалежно від того, наскільки вигідно для тебе чи інших

---

<sup>263</sup> Див., зокрема, Friedrich A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago 1973; *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 1976; *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press, Chicago 1979.

може бути ця робота, – оскільки ти є законним власником своєї робочої сили. Із цього відправного пункту Нозік робить контроверсійні висновки, з яких найвідомішим є твердження, що оподаткування – це форма рабства<sup>264</sup>. Він наводить аргумент: держава, змушуючи тебе платити податок на прибуток, насправді змушує тебе примусово працювати для держави у час, коли ти виробляєш цінності, що їх забирають від тебе через оподаткування. Це ще один аргумент проти перерозподілу, який, наприклад, відбувається у державах загального добробуту. Надаючи окремим громадянам право на певні переваги, скажімо, право на соціальну допомогу, держава цим самим надає право пожинати плоди праці інших, а це означає, що останні частково можуть уважатися поневоленими робітниками перших. Однак це несумісне з принципом, згідно з яким кожна людина має право власності на себе. Отже, за визначенням Нозіка, держава загального добробуту є глибоко аморальним інститутом, оскільки вона порушує найфундаментальніші права індивіда.

Однак Гайек і Нозік є двома винятками з дискусії щодо справедливого розподілу благ, оскільки вони відкидають ідею, що такий розподіл існує. Більшість приймають ідею справедливого розподілу благ, але розходяться в думках щодо його масштабу та підстав. Зазвичай до дискусій залучається поняття рівності, тобто відповідь на питання, що є справедливим розподілом, значною мірою виходить із того, яке поняття рівності беруть за основу.

Найрадикальніша форма справедливого розподілу благ підтримує абсолютну рівність розподілу або рівність результату. Згідно з її твердженнями всі особи незалежно від їхніх потреб і громадського вкладу мають отримувати однаковий обсяг благ. Така концепція справедливого розподілу благ на-вряд чи матиме багато прихильників, крім Франсуа-Ноеля Бабефа<sup>265</sup>. Одна з причин відсутності її численних послідовників у тому, що наслідки концепції дуже нелогічні: що сус-

<sup>264</sup> Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, c. 169.

<sup>265</sup> François-Noël Babeuf, Sylvain Marechal: "The Manifesto of Inequality", у Louis P. Pojman, Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.

пільство, де кожен має дуже мало, але це «мало» розподілене порівну, є кращим за суспільство, де кожен має більше, але деякі мають більше за інших. Отже, з ідеалу рівності результатів випливатиме, що суспільство з найневигіднішим становищем має нижчий рівень добробуту, ніж інше суспільство, переважає тільки тому, що всі мають одинаковий обсяг добробуту. Гаррі Франкфурт у статті «Рівність як моральний ідеал» сформулював переконливу критику поняття економічної рівності результатів, показавши, що така рівність передбачає порушення більш фундаментальних цінностей<sup>266</sup>. Він робить висновок, що морально доречним питанням буде не те, чи всі отримують однаково, а те – чи кожен має *достатньо*. У пізнішій статті він роз'яснює, що під «достатньо» має на увазі не просто задоволення мінімальних потреб, а «достатньо для хорошого життя»<sup>267</sup>. Тоді, звичайно, виникає питання, що саме мають на увазі під «достатньо».

Альтернативою рівності результатів може бути рівність ресурсів, коли всім буде виділено одинаковий обсяг основних ресурсів, але від самої людини залежатиме, які результати вона здобуде за допомогою цих ресурсів. Очевидне заперечення рівності ресурсів у тім, що вони, здається, призводять до досить необґрунтованих нерівностей. Якби Перу й Поль було передано однакові ресурси, але Пер, на відміну від Поля, є залежним від надзвичайно дорогих ліків і медичної допомоги, то така рівність ресурсів призведе до дуже великих відмінностей, тому що Пер мусить витрачати більшу частину своїх ресурсів для того, щоб вийти до рівня, на якому перебуває Пер іще до розподілу ресурсів. Таке заперечення можна відхилити, якщо вважати страждання Пера й добре здоров'я Поля частиною їхніх ресурсів<sup>268</sup>. Проблема такого вирішення у тому, що воно навстіж відкриває можливість для стверджування, що кожна властивість людини повинна бути включеною до розрахунку ресурсів і компенсованаю, і тоді рівність ресурсів стане ідентичною з рівністю результатів. Потрібно сформулювати принцип або теорію рівності

---

<sup>266</sup> Harry Frankfurt: *The Importance of What We Care About*, c. 134–158.

<sup>267</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 146n.

<sup>268</sup> Див. Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, розділ 2.

ресурсів без таких положень, що буде вказувати прийнятний рівень того, які ресурси надаватимуться особам, і водночас буде підтримувати їхню відповідальність за власне життя.

Раніше я вже описував особисту відповідальність як відповідальність, яку я маю перед *собою*, тобто суб'єктом і об'єктом відповідальності є одна і та сама особа. Ця відповідальність є основною причиною того, що рівність результатів постає як несправедлива, тому що така рівність несумісна з тим, щоб уважати осіб відповідальними за більше або менше передбачувані наслідки зробленого ними вибору. За ідеалом про рівність можливостей стоїть інтуїтивне чуття, що всім мають гарантувати певний рівень ресурсів, і тоді кожен відповідає, як йому далі вести своє життя від цієї відправної точки. Якщо хтось заперечує існування особистої свободи й відповідальності та вважає, що ми відповідальні за власне життя не більше за лосося, який повертається до конкретної річки на нерест, то тоді ця особа завжди виступатиме за рівність результатів. Але чи зможемо ми коли-небудь *жити* з таким розумінням нас самих та інших? Як зауважу Рональд Дворкін, ми не можемо планувати й оцінювати наше життя, а можемо «лише розрізняти те, за що ми повинні взяти на себе відповідальність, тому що робимо такий вибір, і те, за що ми не можемо взяти на себе відповідальність, тому що це перебуває поза нашим контролем»<sup>269</sup>. Така відповідь підтверджує рівність можливостей як ідеал, оскільки вона створює відносно рівноправний вихідний пункт і, відповідно, підкреслює особисту відповідальність за те, щоб якнайкраще скористатися цим вихідним пунктом. Дворкін уважає, що люди самі повинні нести відповідальність за наслідки свого власного вибору з тієї важливої причини, що буде спонукою для прийняття правильного вибору й розвитку в корисний спосіб.

Загальне моральне сприйняття означає, що люди повинні нести відповідальність – і бути винагородженими – за внесок, який вони роблять. Тут Джон Ролз виступає із запереченням і стверджує, що готовність зробити внесок не є заслугою особи<sup>270</sup>. Він наводить аргумент, що бажання зробити

<sup>269</sup> Dworkin: *Sovereign Virtue*, c. 323.

<sup>270</sup> Див. Rawls: *A Theory of Justice*, c. 74, 104.

внесок є продуктом спадковості й середовища, а отже, воно не може вважатися таким, що створене само особою. Коротко кажучи, якщо особа ледача, то такою її зробили вроджені характеристики та соціальне середовище. Тож ця властивість не повинна мати наслідків для економічних надходжень особи. Візьмемо для прикладу двох офіціантів: один із них сумлінно працює (і це зауважують усі відвідувачі), він володіє докладними знаннями про страви та вино, а також робить усе можливе, щоб відвідувачі отримали найкращі враження. Інший офіціант ледачий, неуважний, він не ознайомився з меню та картою вин, і більшість відвідувачів покинуті напризволяще. По закінченні робочого дня перший офіціант отримав 1200 крон чайових, а другий – лише 300. Виходячи з аргументів Ролза, тепер вони повинні поділити гроши й отримати по 750 крон кожен, оскільки перший працівник сумлінний не за власними заслугами і те саме можна сказати про лінощі другого. Більшість інтуїтивно стверджуватиме, що такий однаковий розподіл несправедливий. Ролз не продовжує цей аргумент до інших сфер, крім економічної, але якщо аргумент є стійким, важко зрозуміти, чому його не можна застосувати в усіх сферах життя. Наприклад, усі студенти повинні отримувати однакові оцінки, тому що не можна винагороджувати працьовитих студентів більше за лінівих. Роз'єднання зв'язку між тим, що особа *робить*, і тим, на що вона *заслуговує*, надто суперечить поширеним моральним інтуїціям, тож потрібні сильніші аргументи, ніж ті, що тут наводить Ролз<sup>271</sup>.

Насправді, всі відповідні дискусії справедливого розподілу благ стосуються рівності можливості, а не рівності результатів. Рівність можливості не означає, що всі мають однакову можливість виграти у змаганні, а має на увазі існування однакової для всіх можливості взяти участь. Більшість погоджується з тим, що у нашому суспільстві повинна

---

<sup>271</sup> Ми можемо також зауважити, що Ролз згодом, здається, відкидає цю позицію, коли стверджує, що люди, які віддають перевагу відпочинкові, а не роботі, не повинні мати право на мінімальний дохід, що в іншому випадку мало би випливати з його так званого принципу рівніці. (John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001, с. 179.) Він стверджує, що тільки ті, хто готові щось продукувати, повинні щось отримувати. Це значно наближає його до позиції Дворкіна.

існувати рівність можливостей. Утім, усе не так однозначно, оскільки це поняття містить доволі різні уявлення. В усякому разі ми можемо розрізнати мінімальну, середню та радикальну рівність можливостей. Згідно з концепцією мінімальної рівності такі поняття, як етнічна належність, віросповідання та стать не повинні визначати чиєсь право здобути освіту, роботу, тощо. Єдиним обґрунтованим чинником повинна бути компетенція. Небагатьом припаде до вподоби настільки слабке поняття рівності можливостей, але більшість стверджуватиме, що це тільки вершина айсберга, і вимагатиме, щоб кожна людина мала змогу отримати однакову компетенцію. Це означає, що кожен, незалежно від соціального походження тощо, повинен мати однакові можливості для здобуття конкретної освіти або роботи відповідно до своїх природних обдарувань. Обдарована дитина з бідою неосвіченої сім'ї повинна мати такі самі реальні можливості отримати докторський ступінь або стати директором компанії, як і дитина з сім'ї заможної та освіченої. Не в кожному суспільстві присутня рівність можливостей у такому розумінні. Це можна визначити, якщо поглянути на соціальну мобільність, де вибір освіти та професії значною мірою відтворюється від одного покоління до іншого. Рівність можливостей у цьому розумінні видається доброю ідеєю, але вона вимагатиме надто радикального втручання. Наприклад, сім'я та походження відіграють настільки важливу роль, що нам, імовірно, доведеться скасувати сім'ю як інститут і дозволити державі взяти на себе виховання дітей. Дехто буде підтримувати навіть більш радикальну форму нерівності можливостей, коли не тільки всі з однаковими природними обдаруваннями повинні мати одинакові можливості, а коли держава повинна ще й компенсовувати різницю в обдаруваннях, тобто кожна людина незалежно як від соціального походження, так і від природних обдарувань повинна мати однакові можливості для досягнення певного становища. Настільки радикальна концепція рівності можливостей вимагатиме детального управління життям окремих осіб – такого, що перевершуватиме відомі нам приклади з будь-якого тоталітарного суспільства. Можемо також зауважити, що ця концепція рівності можливостей починає нагадувати концепцію рівності результатів.

### **Мінімальний стандарт**

Модель, яку ми бачимо у ліберальних демократіях, є проміжним рішенням між мінімальною та середньою рівністю результатів, коли різні суспільства займають різні положення у цілісному середовищі. Найпоширеніший варіант – модель із визначенюю основою, мінімальним стандартом, де всі повинні бути забезпеченими певним рівнем охорони здоров'я, освіти, матеріальних благ тощо, але інші ресурси можуть розподілятися досить нерівномірно. Сьогодні досягнуто згоди, що всі громадяни мають право на основні матеріальні блага, охорону здоров'я, освіту тощо і загальний доступ до таких благ є питанням їхнього справедливого розподілу. Це міркування в історичній перспективі відносно нове – воно з'являється не раніше XVIII століття. Поняття справедливості розподілу благ існувало й раніше, але, до прикладу, за Аристотелем, воно означало, що людина повинна отримувати блага за своїми заслугами. Аристотелю цілком незнайомою була думка, що кожен громадянин має право на певні блага добробуту тільки через те, що він є громадянином<sup>272</sup>. Таке трактування справедливого розподілу благ домінувало до кінця XVIII століття, і важливо не накладати сучасне поняття справедливості розподілу благ на давніші дискусії щодо цього поняття, оскільки це призводитиме до систематичного помилкового тлумачення<sup>273</sup>.

Справедливість розподілу благ у сучасному розумінні означає, що держава повинна гарантувати, що матеріальні й деякі інші блага розподілені серед громадян таким чином, що кожному гарантовано певний рівень добробуту. Дебати щодо справедливості розподілу благ в основному зосереджуються на обсягах благ, які розподіляються, на принципах

---

<sup>272</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, книга V.2–4.

<sup>273</sup> Це може бути вирішальним для розуміння Адама Сміта. Коли Сміт пише про «*distributive justice*» і виправляє критичні зауваження, він використовує цей термін у старому, аристотелівському, розумінні. Якщо це упустити, існує загроза вважати, що Сміт або непослідовний, або ігнорує існування легітимних питань щодо справедливого розподілу благ у сучасному значенні. Дискусію, яка це з'ясовує, можна знайти у Samuel Fleischacker: *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004; цій праці завдачує подальше обговорення Сміта.

розділу та масштабах державного втручання, яке буде прийнятним, щоб здійснити розподіл.

Найважливішою перехідною персоною від класично-го до сучасного розуміння справедливості розподілу благ є Адам Сміт. Він підтримує розмежування філософської традиції на правові та натуральні зобов'язання, яке у загальних рисах виходить із твердження, що можна законно *вимагати* дотримання правового зобов'язання і, відповідно, силою закону змушувати когось поважати його. Така вимога не стосується натурального зобов'язання<sup>274</sup>. Отже, останнє потрапляє до групи добровільних. Оскільки далі Сміт визначає справедливість розподілу благ радше натуральним, а не правовим зобов'язанням, з цього вочевидь випливає, що будь-який внесок до благополуччя громадян цей автор передаватиме на розсуд окремого громадянина, не в останню чергу тому, що Сміт також застерігає від силового примусу дотримування натуральніх зобов'язань, оскільки це становитиме загрозу для свободи, безпеки та правосуддя<sup>275</sup>. Поки що Сміт не відрізняється від своїх історичних попередників. Проте він також пише, що деякі добродійні зобов'язання мають характер, наблизений до того, «що називається правовим і цілковитим зобов'язанням», і що у громадянській державі можна правомірно змусити до дотримання таких зобов'язань<sup>276</sup>. Ідея правомірного нав'язування громадянам із боку державної влади добродійних зобов'язань щодо інших уособлює вирішальний розвиток в історії справедливості розподілу благ і переносить нас значно ближче до сучасного поняття такої справедливості.

Чого конкретніше хотів досягнути Сміт? Відомий його аргумент: для всіх повинен бути забезпечений доступ до освіти – це те, що залежить від перерозподілу від багатих до бідних<sup>277</sup>. Крім того, розкішні карети мали оподатковуватися вищими сплатами, ніж вози, так щоб «лінь і марнославство

<sup>274</sup> Adam Smith: *Lectures on Jurisprudence*, Glasgow Edition Vol. 5, Liberty Fund, Indianapolis 1982, c. 9.

<sup>275</sup> Adam Smith: *Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition Vol. 1, Liberty Fund, Indianapolis 1976, c. 81.

<sup>276</sup> Smith: *Theory of Moral Sentiments*, c. 79, 81.

<sup>277</sup> Smith: *Wealth of Nations*, c. 785.

багатих могли зробити внесок до допомоги бідним»<sup>278</sup>. Він також пропонує ввести інші податкові правила, які допоможуть у цьому питанні, та заявляє, що не є необґрунтованою позицією, згідно з якою багаті повинні сплачувати більший у відсотках внесок до державних видатків, аніж той, що його вносять бідні<sup>279</sup>. Усі повинні платити податки, багаті й бідні, але податкові надходження будуть використовуватися для заходів, які матимуть більше користі для бідних, аніж для багатих. Смітові аргументи характеризують вирішальну зміну поглядів на бідність. Його попередники вважали, що «проблема бідності» – це відсутність моралі та злочинність з-поміж нужденних, а не питання про те, як можна допомогти їм вибратися з такої ситуації. Крім того, з огляду на ступінь допомоги, яку потрібно надавати бідним, питання стало вважатися сферою благочинності, а не прав, що їх мають на певні основні блага всі громадяни. Ідея благодійності бере початок іще з християнської етики, але варто зазначити, що вона не лягла в основу порядку держав соціального добробуту, натомість це питання залишалося на сумлінні кожного – зробити чи ні свій внесок, аби полегшити умови життя бідних. Розгляд бідності як питання моральних якостей бідних викликав поширення думки, що бідні люди були такими через відсутність моралі, крім того, що бідним необхідно залишатися бідними, а якщо їх переконувати чогось досягнути, вони повинні бути примушеними до діяльності під гнітом необхідності. Останні погляди обстоював Артур Янг, який писав: «Усі, хто не ідоти, знають, що нижчі класи повинні залишатися бідними, інакше вони ніколи не будуть працьовитими»<sup>280</sup>. Сміт міг уважати, що Янг помилявся, і він казав: хоч би як це було, а бідні примушенні працювати надто важко<sup>281</sup>. Він стверджував, що заробітна плата повинна бути достатньо високою, щоб можна було утримувати сім'ю та забезпечити її належне життя<sup>282</sup>. Економічна теорія Сміта спершу мала обґрунтування, що містили потребу в турботі

---

<sup>278</sup> Smith: *Wealth of Nations*, c. 725.

<sup>279</sup> Smith: *Wealth of Nations*, c. 842.

<sup>280</sup> Arthur Young: *The Farmer's Tour through the East of England*, bind 4, London 1771, c. 361.

<sup>281</sup> Smith: *Wealth of Nations*, c. 100.

<sup>282</sup> Див. Smith: *Wealth of Nations*, c. 96

про бідних, і його етичний захист капіталізму тримався на ідеї, що ця економічна система врешті-решт буде робити найбільше для того, щоб поліпшити становище тих, хто над усе цього потребує. Утім, слід зауважити, що рекомендації Сміта надто віддалені від того, що ми сьогодні називаємо державою загального добробуту.

Наступний крок до держави загального добробуту робить Томас Пейн у трактаті «Права людини», частина II (1792), і в «Аграрній справедливості» (1797). У «Правах людини» він виступає за зміну традиційної допомоги бідним на загальну систему страхування, що фінансується за рахунок податків, а в «Аграрній справедливості» просувається ще далі – до всеохопного перерозподілу. Цю ідею він також детально опрацьовує в питанні *прав*. Зобов'язання держави забезпечити найбільш упосліджених є справою не «милості та доброї волі, а права»<sup>283</sup>.

У «Правах людини», частина II, Пейн наводить аргумент, що держава, яка справді має на думці загальне благо, буде зменшувати або усувати податки, що їх сплачують бідні, після чого вона повинна розвивати соціальне забезпечення, яке може полегшити становище бідних. Згідно з думкою Пейна, існують дві основні групи, які мають особливо велику потребу в допомозі: багатодітні сім'ї та літні люди. У перші 14 років життя дитини сім'я повинна отримувати від держави річну виплату, що становить чотири фунти, щоб батьки мали змогу, наприклад, відрядити дитину до школи. Пейн пише: «Такий підхід не тільки вирішить проблему бідності батьків, а й викоренить неосвіченість молодого покоління, і кількість бідних буде зменшуватись, оскільки завдяки освіті їхні здібності будуть збільшуватися»<sup>284</sup>. Щойно одружені пари становили ще одну групу, яка, на його думку, є особливо вразливою до бідності, тож кожна молода пара повинна отримувати 20 шилінгів від держави та ще 20 шилінгів за кожну народженну дитину. Далі Пейн виступав за створення великих заводів для працевлаштування, де той, хто бажав працювати, міг отримати житло і харчування в обмін на свою

<sup>283</sup> Thomas Paine: *Rights of Man, Part II*, у *Political Writings*, red Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000, с. 235.

<sup>284</sup> Paine: *Rights of Man, Part II*, с. 233f.

працю. Їхнє призначення було не в тому, щоб пропонувати постійну роботу – вони мали стати тільки тимчасовим вирішенням, щоб допомогти людям подолати важкий період. Для людей похилого віку Пейн запропонував кілька різних пенсійних планів, і тут потрібно взяти до уваги, що середня тривалість життя за часів Пейна була значно нижчою, ніж сьогодні. Ті, хто продовжували працювати у віці 50 років, мали отримувати щорічну виплату від держави у розмірі 6 фунтів, а ті, кому виповнилося 60 років, мали отримати державну пенсію 10 фунтів на рік<sup>285</sup>. Досить очевидно, як ці соціальні заходи стали передвісниками держави загального добробуту, яка за якийсь час і виникла.

Фінансування таких заходів не повинне відбуватися тільки за рахунок підвищення податків. Пейн виступає не просто за підвищення податків, а радше за реорганізацію всієї податкової системи. Потрібно ліквідувати податки, які особливо вражали бідних, як-от податки на предмети першої необхідності, а також на інші продукти, які споживали бідні, наприклад пиво<sup>286</sup>. Натомість потрібно було підвищити податки на предмети розкоші. Не в останню чергу треба було ввести суттєвий податок на успадкування великих маєтків. Водночас він наполягав на дотриманні права приватної власності й відкидав будь-які пропозиції перерозподілу, заснованого на силі, щоб змусити багатих відмовитися від зазначеного майна.

Пейн далі розвиває ці ідеї в «Аграрній справедливості», де знову зазначає, що має на увазі не благодійність, а право на добробут<sup>287</sup>. Він пише, що всі громадяни, доки їм не виповниться 21 рік, незалежно чоловіки чи жінки, багаті чи бідні, повинні отримувати суму в 15 фунтів, а після свого 50-річчя вони повинні отримувати пенсію в розмірі 10 фунтів щорічно. Це мало фінансуватися за рахунок податку на спадщину на великі маєтки та статки. Пейн розглядає це не як питання створення максимально можливої рівності, а як запровадження системи соціального захисту, де визначено

---

<sup>285</sup> Paine: *Rights of Man*, Part II, c. 235.

<sup>286</sup> Paine: *Rights of Man*, Part II, c. 244.

<sup>287</sup> Thomas Paine: *Agrarian Justice i Political Writings*, red Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000, c. 327, 331.

рівень, нижче якого ніхто не повинен опускатися. Він переважався не тим, що деякі мають більше за інших, а тільки становищем найупослідженіших: «Мене не хвилює, наскільки багатими можуть бути деякі, за умови, що внаслідок цього ніхто інший не існує у злиднях»<sup>288</sup>.

Тому зрозуміло, що значення «існувати у злиднях» буде змінюватися залежно від історичного та соціального контексту. Визначення цих злиднів або бідності з погляду здорового глузду таке: бідна людина є та, яка не може задоволити обґрунтованих потреб. Ця відповідь не суттєво щось роз'яснює, оскільки потреби людини – змінне поняття. Сміт зауважував: «Під предметами першої необхідності я розумію не тільки необхідні для життя блага, але також ті блага, без яких не можуть обійтися респектабельні люди, навіть ті з них, хто перебувають на найнижчих щаблях, якщо вони не хочуть уважатися непристойними за звичаями країни»<sup>289</sup>. Те, чого потребує людина, не можна визначити раз і назавжди, виходячи з біологічних передумов. Життя людини завжди вимагало більшого, ніж задоволення сuto біологічних потреб, тому що людина є також соціальною істотою і з огляду на це її потреби регулюються відповідно до соціальних стандартів, які перевершують біологічні. Відмінність між «природними» та «штучними» потребами далеко не проста. Радше можна аргументувати, що різниця між людськими потребами, які є постійними та «природними», і потребами, які змінюються історично, неминуче залишатиметься абстракцією, яка ніколи не стане конкретною. Теодор Адорно пише: «Те, що потрібно людині для життя, і те, чого вона не потребує, жодним чином не залежить від природи, а визначається за “культурним прожитковим мінімумом”»<sup>290</sup>. Тож матимемо на увазі: коли ми стверджуємо, що людина має щось або не має чогось, що вона «потребує», то само собою зрозуміло – потреби частково визначатимуться соціальним контекстом.

<sup>288</sup> Paine: *Agrarian Justice*, c. 332.

<sup>289</sup> Smith: *Wealth of Nations*, c. 869f.

<sup>290</sup> Theodor W. Adorno: "Om kategoriene statikk og dynamikk i sosiologien", переклад Kjell Eyvind Johansen, Nils Johan Ringdal, у *Essays i utvalg*, Gyldendal, Oslo 1976, c. 97.

### ***Підхід з погляду можливостей***

Основний внесок у дискусію щодо розуміння конкретної рівності можливостей зробили Амартія Сен і Марта Нуссбаум. Разом вони розробили те, що називають підходом з погляду можливостей (*capability approach*), який розглядає певні можливості як такі, що лежать в основі людського розвитку і бідності, яка не дозволяє реалізувати цих можливостей<sup>291</sup>. Основні питання підходу можливостей: «Що насправді спроможні робити люди і якими вони можуть бути? Які реальні можливості доступні для них?»<sup>292</sup>. Можливість визначає тільки мінімальну норму, яку потрібно виконати, і нічого не говорить про будь-який перерозподіл ресурсів вище її рівня<sup>293</sup>. Звичайно, це не означає, що не можна виступати за більш вичерпний перерозподіл, але такий висновок не випливає з підходу можливостей. Водночас стали помітними деякі суттєві відмінності між підходами Сена і Нуссбаум, яка розкритикувала підхід Сена за його надмірну розплівчастість і брак фактичності. На відміну від Сена, Нуссбаум конкретизувала підхід у списку з десяти можливостей, до якого ми ще повернемося. Спершу розглянемо підхід Сена.

Сен виділяє два підходи до справедливості. Перший, який намагається визначити ідеальні інститути й норми для суспільства, він називає «трансцендентальним інституціоналізмом»<sup>294</sup>. Теорія досконалої справедливості не є ні необхідною, ні бажаною<sup>295</sup>. Вона не є необхідною, тому що ми можемо створити кращий, справедливіший світ, не бе-ручи перфекціонізм за норму, і не є бажаною, тому що в реальному житті вона буде настільки віддаленою від фактичної політики, що стане політично недоречною<sup>296</sup>. Тому

---

<sup>291</sup> Martha Nussbaum, Amartya Sen (red.): *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.

<sup>292</sup> Martha Nussbaum: *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2011, с. X, див. с. 18.

<sup>293</sup> Martha Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006, с. 75, 274; Nussbaum: *Creating Capabilities*, с. 40.

<sup>294</sup> Sen: *The Idea of Justice*, с. 5f.

<sup>295</sup> Sen: *The Idea of Justice*, с. 15.

<sup>296</sup> Споріднену думку знаходимо у Майкла Вальцера, який описав типову

трансцендентальний перфекціонізм є помилковим, оскільки саме прагнення до досконалості може відволісти нас від вирішення конкретних проблем у реальному світі, таких як забезпечення доступу жінок до освіти в країнах, що розвиваються. Ще одна проблема полягає в тому, що люди в реальному суспільстві ніколи не дійдуть спільної думки щодо одного ідеалу, і Сен стверджує, що ми не потребуємо такої домовленості стосовно чогось ідеального, тому що ми, по суті, більшою мірою можемо погодитися з тим, що *B* краще за *A*, ніж визнати, що *X* є ідеалом над ідеалами. Крім того, можу додати, що там, де намагалися втілити в реальність політичну досконалість, результати майже без винятку були катастрофічними, але це я розгляну в екскурсі після цього розділу.

Повертаючись до другого, порівняльного, підходу Сена, виявимо, що предметом його дослідження є питання: яке життя насправді може бути реалізованим? Саме цьому підходові Сен віддає перевагу. Він послуговується філософською моделлю Адама Сміта, яку в значній частині своїх праць намагався врятувати як від Смітових друзів, так і від його ворогів. В «Ідеї справедливості» особливо підкреслюється Смітова теорія «нейтрального спостерігача». Цей спостерігач має не всезнаючий, але порівняльний погляд. Ми здатні досягти певної раціональної згоди щодо різних форм несправедливості, яку потрібно побороти, і при цьому ми можемо не погоджуватися з єдиним ідеалом справедливості. Плюралист Сен також додає, що не існує одного набору принципів для справедливих інститутів – їх багато<sup>297</sup>. Нам не потрібно

---

політичну філософію як «героїчну», щоправда, він не вважає таку характеристику компліментом. Героїчним філософом є той, хто бере у лапки основні поняття, властиві суспільству, в якому він існує, і з допомогою одного лише раціонального розуму намагається встановити політичні принципи, які повинні мати загальну чинність. Після цього філософ бажатиме перетворити ці принципи безпосередньо на політичну практику. На думку Вальцера, такий політичний філософ приречений на розчарування, тому що, коли він повернеться від своїх абстракцій до суспільства, громадян виявляться необізнаними з цими нібито універсальними принципами, які не пов'язані з їхніми місцевими традиціями та з їхнім способом розмірковування про політику. (Michael Walzer: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, New Haven 2007.)

<sup>297</sup> Sen: *The Idea of Justice*, с. 56f.

знати, що є ідеальним, для того щоб знати, що *A* краще за *B*, так само як нам не потрібно знати точну висоту гори Еверест для того, щоб визначити, чи є гора Гальсьопіг'єнвищою за гору Гліттертінн<sup>298</sup>. «Ідеальне» не є обов'язковою умовою для проведення реальних порівнянь. Наприклад, скажемо, що альбом групи Kraftwerk «Trans Europa Express» – ідеальний. Яким чином це може допомогти нам в оцінюванні переваги, скажімо, якогось із цих трьох альбомів берлінської трилогії Девіда Боуї: «Low», «Heroes» і «Lodger»?

Сен стверджує, що поняття справедливості вимагає порівнянь у реальному житті людей, а не пошуку ідеальних інститутів. Саме це є обґрунтуванням для політичних дискусій. Теорія справедливості повинна бути в змозі сказати нам що-небудь про реальні можливості вибору, який ми повинні зробити, а не тільки про ймовірно досконалій світовий порядок<sup>299</sup>.

Такою теорією справедливості є підхід можливостей, який також є теорією про свободу. Як пише Сен, можливість – це певним чином свобода, тому що вона уможливлює різні способи життя<sup>300</sup>. Він описує можливість як свободу жити таким, а не іншим життям. Продовжуючи цю думку, він ототожнює розвиток з усуненням різних форм гноблення. Наявність можливості цілком сумісна з вибором відмовлятися від її здійснення, але такий вибір однаково мусить бути. «Відповідальні дорослі повинні подбати про власне благополуччя, від них залежить рішення, як вони будуть використовувати свої можливості, але можливості, якими фактично володіє людина (і не тільки ті, які доступні в теоретичному сенсі), залежать від соціальних механізмів, які можуть відігравати вирішальну роль для індивідуальної свободи»<sup>301</sup>. Сен наводить такий приклад: багата людина, яка дотримується посту, може споживати таку ж кількість калорій, як бідна людина, яка голодує, але вони мають різні можливості, тому що багатий завжди може зробити вибір, щоб їсти, тоді як ця

---

<sup>298</sup> Sen: *The Idea of Justice*, c. 102.

<sup>299</sup> Sen: *The Idea of Justice*, c. 106.

<sup>300</sup> Amartya Sen: *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, c. 75.

<sup>301</sup> Amartya Sen: “Utvikling som frihet”, переклад Lars Holm-Hansen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, c. 516.

альтернатива дії не доступна для бідного. Можуть існувати й інші причини того, чому людина не хоче реалізовувати можливість, як-от прийняття рішення не єсти, щоб через голодування виступити проти несправедливості. Змушувати когось до реалізації можливості означає позбавити особу не лише влади над власним тілом, а й влади впливати на інших людей через свій вибір<sup>302</sup>. Тому реалізація можливостей повинна бути добровільною.

Варто відзначити, що основною одиницею підходу можливостей є індивід, а не сім'я чи група, що частково викликано нерівномірним розподілом, який у сім'ях і групах є важливим чинником нестачі можливостей. Візьмемо до прикладу стать. У сім'ї, що складається з двох дорослих і двох дітей, хлопчика та дівчинки, і в якій достатній сумарний дохід, може бути систематичний нерівномірний розподіл на користь хлопчика (це, як нам відомо, відбувається у багатьох країнах Азії та Африки), тож хлопчик ходить до школи, а дівчинка – ні. Це означає, що дівчина потерпає від нестачі можливостей, і в цьому сенсі є обділеною, незважаючи на загалом задовільний дохід сім'ї<sup>303</sup>.

<sup>302</sup> Голодний страйк демонструє безсиля, яке використовується як інструмент влади. Чим бо є влада, як не здатністю домагатися здійснення своєї волі? Маючи владу, ти можеш змусити людину зробити щось, що вона за інших умов не зробила б. Безсиля можна розуміти як відсутність влади, відсутність можливості домагатися здійснення своєї волі, можливості змусити інших діяти по-іншому – так, як того бажаєш ти. Утім, це безсиля також можна використовувати як інструмент влади. У *Senchus Mor*, давньоірландському зібранні законів, яке за легендою уклали за наказом Святого Патрика, знаходимо вказівку щодо того, як слід голодувати для того, щоб змусити впливового боржника сплатити свій борг. Убога людина, яка не мала засобів для того, щоб, наприклад, накласти арешт на майно свого боржника, аби змусити його сплатити свій борг, могла сісти за його дверима й голодувати доти, доки борг не буде повернено. Позичальник безсилий, тому що не може домагатися здійснення своєї волі й змусити боржника сплатити борг. Можна подумати, що для боржника не буде великою проблемою, якщо його позичальник заморить себе голодом до смерті, але річ у тім, що таке голодування на порозі дому позичальника буде для нього соромом і змусить його сплатити борг, щоб уникнути ганьби. Від цього прикладу тягнеться лінія аж до сучасних голодних страйків, які часто мали політичну мету. Йдеться про те, що той, хто може зробити власне безсиля видимим, набуває значної влади.

<sup>303</sup> Для більш детального обговорення див. – Sen: *Development as Freedom*, розділ 4.

Свобода вимагає ресурсів для того, щоб людина могла реалізувати життя, якого прагне, або принаймні мала зможу наблизитися до такої реалізації. Очевидним прикладом будуть люди з серйозними порушеннями функцій, які потерпають від нестачі можливостей, і цю ситуацію можна змінити тільки із застосуванням ресурсів, які допомагають полегшити життя людині з фізичними вадами<sup>304</sup>. Паралізована нижче пояса людина, намагаючись жити у нормальній спосіб, буде стикатись із серйозними перешкодами за відсутності доступу до інвалідного візка, адаптованої для користування інвалідним візком квартири, пандусів на сходах тощо. Подібно до цього неписьменна особа відчуватиме нестачу ресурсу для існування у суспільстві, де навички читання настільки вирішальні, як у нашому. Якщо свобода полягає в тому, щоб ми могли прожити саме таке, а не інакше життя, самого невтручання недостатньо, оскільки свобода також має матеріальні й інституційні вимоги.

З іншого боку, суспільство не може бути організоване таким чином, щоб кожен громадянин мав доступ до ресурсів, необхідних для реалізації конкретного способу життя, якого цей громадянин прагне. Простіше кажучи, якщо громадянин хоче реалізувати себе в житті як режисер фільму, а проект задуманого ним кіно коштуватиме мільярд крон, очевидно, що особа не може законно вимагати отримання цих ресурсів. Також необхідно визначити основу, а розподілення ресурсів, які створюють цю основу для існування, аж ніяк не означає позбавлення відповідальності за власне життя, це, навпаки, можливість набути таку відповідальність, стверджує Сен:

Тому аргумент на користь надання соціальної підтримки у розширенні свободи людей можна вважати аргументом *на користь індивідуальної відповідальності*. Зв'язок між свободою та відповідальністю ідей в обох напрямах. Якщо нам суттєво бракує свободи й можливості виконувати конкретні дії, ми не несемо відповідальності за виконання цих дій, але якщо ми насправді вільні для виконання конкретних дій, ми зобов'язані обміркувати, чи повинні ми їх виконати чи ні, і це

---

<sup>304</sup> Варто зауважити, що аж 600 мільйонів осіб, а це один з десяти, живуть з важкими обмеженнями дієздатності і 400 мільйонів із них мешкають у країнах, що розвиваються, де умови життя складні навіть для дієздатних людей. Див. Sen: *The Idea of Justice*, с. 258.

зобов'язання містить індивідуальну відповідальність. У цьому розумінні свобода є і потрібною, і достатньою умовою для відповідальності<sup>305</sup>.

Сенове поняття свободи позитивне, але водночас і плюралістичне, оскільки дозволяє безліч різних реалізацій. Тому в його концепції позитивної свободи відсутня критика Берліна. Під позитивною свободою – або, як він її називає, «основною свободою» – Сен має на увазі здатність реалізовувати себе, робити вибір щодо того життя, яке бажаєш прожити, і взаємодіяти з середовищем<sup>306</sup>. Оскільки свобода завжди буде *ступенем* свободи, її не можна цілком досягнути або повністю відчувати її нестачу. Сен не вважає, що негативна свобода не має значення. Навпаки, він надає їй власної цінності та стверджує, що вона є необхідною умовою для позитивної свободи<sup>307</sup>. Утім, він підкреслює, що однієї концепції негативної свободи недостатньо. Людина, яка не зазнає жодних обмежень своєї негативної свободи, але, так би мовити, фактично позбавлена всіх ресурсів (майна, охорони здоров'я, освіти тощо), матиме не надто принадне життя та небагато реальних можливостей вибору.

Якщо класичний лібералізм зосереджується на формальних умовах для свободи, то підхід можливостей робить більший акцент на матеріальних умовах. Такі матеріальні умови визначаються як мінімальний стандарт. Ця ідея може включати значний перерозподіл матеріальних ресурсів, але вона не вважає суттєву нерівність несправедливою, якщо всі досягають мінімальної норми. З огляду на це підхід можливостей перебуває на одній лінії з традиційним для лібералізму уявленням щодо рівності можливостей, на відміну від тенденції соціалізму до заохочення рівності результатів.

Сен запитує: чи повинні ми вимагати рівності можливостей? І відповідає: звичайно, ні<sup>308</sup>. Обґрунтування цієї від-

<sup>305</sup> Sen: "Utvikling som frihet", c. 512.

<sup>306</sup> Сен також використовує термін «позитивна свобода» в іншому розумінні – як «здатність особи робити відповідні дії, коли все береться до уваги (у тому числі зовнішні перешкоди, а також внутрішні обмеження)» (Sen: *Rationality and Freedom*, c. 586). Однак тут ми не розглядатимемо цього значення.

<sup>307</sup> Sen: *Rationality and Freedom*, c. 587.

<sup>308</sup> Sen: *The Idea of Justice*, c. 295.

повіді таке: навіть якщо доводиться визнавати велике значення рівності можливостей, це не може просто перевершити інші важливі міркування, включно з міркуванням щодо рівності. Крім того, він стверджує, що підхід можливостей зберігає лише один із кількох аспектів свободи, а конкретніше – що він не обстоює аспект процесу свободи так, як аспект можливості.

Сен розглядає підхід можливостей інструментом для вимірювання якості життя, тоді як Нуссбаум буде використовувати його для визначення набору прав, що їх повинні визнати й здійснювати всі держави<sup>309</sup>. Гендерна перспектива має центральніше місце у теорії Нуссбаум, аніж у Сена. Нуссбаум підкреслювала, що жінки в основному мали більш обмежену свободу й менші можливості, ніж чоловіки. Права, звичайно, важливі, але однієї перспективи прав недостатньо, оскільки соціальна справедливість містить також питання економічних ресурсів і соціальних умов. «Якщо ми хочемо, щоб громадяни розвивали якусь конкретну можливість, не достатньо створити сферу невтручання; політична концепція повинна також формувати матеріальне та інституційне середовище, у такий спосіб забезпечуючи належну позитивну підтримку всіх відповідних можливостей»<sup>310</sup>. Для справжньої свободи потрібно більше, ніж дотримання почаття негативної свободи.

На відміну від Сена, Нуссбаум створила список можливостей, які, на її думку, є найменшими умовами, обов'язковими до виконання для можливості людини мати вільне та гідне життя.

Ось її перелік основних можливостей для людини:

**1. Життя.** Можливість жити повноцінним життям звичайної тривалості; не вмирати передчасно або внаслідок надто скрутних обставин життя, які роблять його нестерпним.

**2. Фізичне здоров'я.** Можливість мати добре здоров'я, в тому числі можливість мати дітей; отримувати достатнє харчування; мати добри умови проживання.

---

<sup>309</sup> Nussbaum: *Frontiers of Justice*, c. 70.

<sup>310</sup> Martha Nussbaum: "Den feministiske liberalismens fremtid", переклад Lars Holm-Hansen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 482f.

**3. Тілесна недоторканність.** Можливість вільно пересуватися з місця на місце; бути захищеним від насильницьких дій, у тому числі сексуального насильства та насильства в сім'ї; мати можливість сексуального задоволення та свободи вибору, коли йдеться про народження дітей.

**4. Відчуття, уява, мислення.** Можливість використовувати відчуття, уявляти речі та міркувати – і можливість робити це все в «істинно людській» спосіб, який характеризується та формується належною освітою, в тому числі (але не обмежуючись) навичками письма та читання й базовою підготовкою в галузі математики та інших наук. Здатність використовувати уяву й мислення у взаємодії з досвідом і враженнями, а також можливість вільно творити, створювати релігійні, літературні, музичні твори та здійснювати відповідні заходи. Здатність самостійно мислити під захистом політичної та художньої свободи самовираження й свободи віросповідання. Здатність мати приемний життєвий досвід і уникати невиправданого болю.

**5. Почуття.** Можливість відчувати прив’язаність до речей і людей навколо; любити тих, хто нас любить і піклується про нас, сумувати, коли вони відсутні; і загалом: любити, сумувати, відчувати тугу, вдячність і обґрунтований гнів. Уникати емоційного розвитку виявів страху і занепокоєння. (Підтримка цієї можливості означає сприяння об’єднанню людей, які можна вважати ключовими для емоційного розвитку.)

**6. Практична розсудливість.** Можливість скласти уявлення про блага та критично розмірковувати над плануванням власного життя. (Це означає захист свободи совіті та віросповідання.)

### 7. Належність.

А. Можливість жити разом з іншими й серед інших, визнавати й виявляти турботу за іншими людьми, брати участь у різних формах соціальної взаємодії; здатність усвідомлювати ситуацію інших. (Захист цієї можливості означає захист інститутів, які засновують і посилюють такі форми взаємодії, та захист свободи зібрань і політичної свободи вираження.)

Б. Мати соціальну основу для самоповаги й відсутності приниження; мати можливість на ставлення до себе як до іс toti з гідністю, яка має таку ж цінність, як будь-хто інший. Це вимагає застосування заходів щодо запобігання дискримінації за ознакою раси, статі, сексуальної орієнтації, національності, касти, релігії, національного походження.

**8. Інші біологічні види.** Можливість піклуватись і відчувати прив'язаність до тварин, рослин і природи загалом.

**9. Гра.** Можливість усміхатися, гратися та розважатися.

**10. Контроль за власним середовищем.**

А. Політичний контроль. Можливість ефективно брати участь у прийнятті політичних рішень, які регулюють життя; мати право на участь у політиці, користуватися свободою вираження та свободою об'єднань.

Б. Матеріальний контроль. Можливість володіти чимось (нерухомістю й іншими видами майна) і мати право власності на однаковій з іншими основі; мати право на працевлаштування нарівні з іншими; не зазнавати необґрунтованих обшуків і вилучення майна. Можливість працювати в гідних людини умовах, притаманних своєму соціальному прошарку, практично та доцільно, а також перебувати в змістовних відносинах взаємного визнання з колегами по роботі<sup>311</sup>.

Як зауважує Нуссбаум, цей перелік значною мірою збігається з правами, згаданими у різних деклараціях про права людини<sup>312</sup>. Всі можливості у цьому списку вважаються рівнозначно важливими. Це означає, що *всі* вони повинні бути забезпечені і ніхто не повинен наводити аргументи, що одна можливість переважає іншу, тому остання може не реалізовуватися. Мінімальна справедливість на землі досягається тільки тоді, коли для *всіх* людей реалізовано всі десять можливостей<sup>313</sup>. Незважаючи на те що за останні десятиліттями прямували до цієї мети швидше, аніж будь-коли в історії, залишається ще довгий шлях для її досягнення. Перелік можливостей не витесаний на камені, тож Нуссбаум визнає необхідність його перегляду<sup>314</sup>. Тут також залишається багато проблем, оскільки цей список доволі важко втілити у життя, крім того, залишається відкритим питання: що конкретно потрібно для того, щоб можна було вважати можливість реа-

---

<sup>311</sup> Nussbaum: "Den feministiske liberalismens fremtid", с. 485ff. Цей список уперше опублікований у Martha Nussbaum: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, с. 78ff., і потім його передруковували у низці ії пізніших робіт.

<sup>312</sup> Nussbaum: *Creating Capabilities*, с. 62f.

<sup>313</sup> Nussbaum: *Frontiers of Justice*, с. 75, 281.

<sup>314</sup> Nussbaum: *Frontiers of Justice*, с. 76; Nussbaum: *Creating Capabilities*, с. 36, 108.

лізованою? Нуссбаум у поясненнях наближається лише до уточнення, що перелік не повинен ставити вимоги ні занадто високо, коли жодна держава не може досягти мети, ні надто низько, коли вони опускаються нижче межі, визначеної дотриманням людської гідності<sup>315</sup>. З цим можна погодитися, але така відповідь надто загальна, майже неінформативна. Можливості в списку також відрізняються одна від одної тим, що деякі з них, скажімо, «тілесну недоторканність», узаконити значно легше, ніж «можливість піклуватися про тварин». Крім того, виникає підстава для питання, чи всі можливості у переліку однаково важливі. У цьому погляди Нуссбаум відрізняються від Сенових, останній уважає, що ми повинні порівнювати одні права з іншими<sup>316</sup>. Врешті, амбіція Нуссбаум щодо правового закріплення можливостей, безсумнівно, приваблива, але складно зрозуміти, як її конкретний перелік може реально знайти затвердження у законах. Також викликає сумнів, чи всі можливості в її списку повинні бути затверджені законом, а низка запропонованих нею можливостей не будуть включені в основні права, які я окреслюю у розділі 9.

Хоч би як це було, очевидним залишається факт, що підхід можливостей надає ліберальному розумінню свободи важливого елемента матеріальних та інституційних передумов для її здійснення.

### Екскурс: Утопії

Кожен по-справжньому утопічний проект припускає, що новий світ можна звести тільки на руїнах старого. Щоб утопія була цілковитою, вона не може містити залишки старого – кожен такий залишок буде ніби гнилим яблуком, яке псує всі свіжі яблука в кошику. Утопія претендує на монополію на істину, мораль і спасіння.

Переглядаючи історію утопій, розглянемо деякі їхні специфічні ознаки, які виявляються у тому, що вони не враховують людей, які є подібними до нас. Там рідко трапляється

<sup>315</sup> Nussbaum: *Creating Capabilities*, c. 42.

<sup>316</sup> Sen: *The Idea of Justice*, c. 295. Sen: *Inequality Reexamined*, c. 45.

хтось хворий, а злочинці практично завжди залишаються в минулому. Як правило, люди повністю перестають займатися брехнею й обманом. Усі громадяни є зразковими прикладами. Це означає, що в утопії немає місця для людей, які не є ідеальними взірцями. Їх потрібно або позбутися, або принаймні цілком перетворити. Утопії не передбачають існування таких людей, як ми, – і це означає, що нам потрібно протистояти спокусі утопії.

Дослідження політичних утопій слід почати з Платона та його теорій формування архетипної утопії, на основі якої були змодельовані пізніші політичні утопії. Згідно з поглядами Платона, ідеальна держава не може перебирати щось від попереднього суспільства, від попередніх звичаїв, оскільки вона повинна будуватися від самої основи. Лідерам слід «сприймати державу та людські звичаї як дошку, яку спершу треба витерти начисто»<sup>317</sup>. Вони мають можливість утриматись у кожен аспект життя громадян, а політика не має жодних обмежень. Платон стверджує, що ідеальна держава має будуватися на ідеї *справедливості*. Держава складається з індивідів, і це умова для реалізації доброго й справедливого життя. Принципи справедливості однакові для держави та для індивіда. Держава існує для задоволення потреб громадян, а громадяни є не ізольованими окремими індивідами, а взаємозалежними один від одного заради доброго життя. Тому вони збираються в одному місці й спільно тягнуть вантаж. Оскільки у кожного з нас різні таланти, ми будемо найкраще приносити користь суспільству в різні способи, і для цього розподіл праці є найбільш ефективним. Наскільки мені відомо, Платон перший виводив теорії про розподіл праці. Громадяни держави повинні поділятися на різні групи з відмінними завданнями. За Платоном, обґрунтуванням конкретної роботи для різних людей є наявність у них різних природних талантів<sup>318</sup>. За точку відліку Платон бере твердження, що кожна людина має визначену природу, тож вона підходить для певної роботи. Він також уважає, що кожна людина має обов'язок перед містом-державою робити ту

---

<sup>317</sup> Platon: *Staten*, переклад H. Mørland, у *Samlede verker V*, Vidarforlaget, Oslo 2001, 501a.

<sup>318</sup> Platon: *Staten*, 370a-b.

роботу, на яку як найкраще здатна: «...Кожна людина повинна виконувати тільки одну роботу в державі, а саме ту, яка найкраще відповідає її природнім нахилам»<sup>319</sup>.

Далі особу виховують відповідно до визначеної ролі, яку вона зможе виконувати в державі. Саме держава повинна відповісти за виховання дітей. Це характерна риса й пізніших політичних утопій. Причина цього досить проста: наше сімейне походження впливає на нас сильніше за більшість інших життєвих чинників, отже, виховання дітей у сім'ях може становити загрозу єдності держави. Сімейна належність зазвичай породжує зв'язки відданості, сильніші за зв'язок із державою. Платон пише, що діти не повинні знати своїх біологічних батьків, як і батьки – дітей. Крім того, слід позбуватися слабких і непридатних для життя дітей для того, щоб залишалося найкраще потомство. В ідеальній державі немає справжньої хвороби чи злочину, тому що в такому разі держава за визначенням не була б ідеальною. Всі люди є зразковими прикладами: здорові душі у здорових тілах. Спершу їх потрібно виховати, щоб навчити помірності. Якщо людина не може контролювати свої бажання та прагнення, вона навряд чи зможе навчитися чогось іншого. Більшість людей у вихованні просуваються не далі навчання контролювати свої бажання, і ті, хто залишається на цьому етапі, стають торгівцями. Ті, хто йде далі, навчатимуться розвивати мужність; якщо вони зупиняються на цьому етапі, то стають захисниками. Врешті, залишаються «вершки» – філософи, які повинні досягнути розуміння добра та стати правителями. Поки людина досягає рівня, коли може стати правителем, минає 40–50 років, освіта потребує тривалого часу.

Платон описує ідеальну державу, він усвідомлює, що її не вдасться реалізувати у чистій формі. Тому наприкінці свого життя він написав «Закони» – свою найбільшу працю, в якій він охарактеризував те, що називає наступною за якістю державою<sup>320</sup>. У цій державі мало індивідуальної свободи і ще менше свободи релігійної, оскільки осіб, які заперечують бога, засуджують до смертної кари. Держава та

<sup>319</sup> Platon: *Staten*, 433a.

<sup>320</sup> Platon: *Lovene*, переклад Tormod Eide, у *Samlede verker VIII*, Vidarforlaget, Oslo 2002.

релігія є нерозривними поняттями. Правителі повинні практикувати відповідно до букви закону, і того, хто порушує закон, потрібно страчувати.

Досконалості, що її прагнув Платон у своїй політичній філософії, можна досягнути тільки за умови масового пригноблення. Це також помітно у більшості пізніших утопій, незважаючи на декларування, що вони базуються на принципах свободи. Між іншим, у Платона відсутнє прогресивне розуміння історії, а воно виявилося ключовим елементом у сучасних політичних утопіях. Це розуміння вперше з'явилось у християнстві, і саме до нього ми зараз звернемося.

Джон Грей стверджує, що «сучасна політика є роздлом в історії релігії»<sup>321</sup>. Принаймні у певному сенсі він має рацію. Політичні утопії сучасності значною мірою є світськими варіантами видінь раю у християнстві. Це також стосується тих ідеологій, які особливо наполягають на своїй науковій основі, як-от марксизм і нацизм. Тут Грей істотно посилається на доробок Нормана Кона, насамперед на книжку «Гонитва за тисячоліттям»<sup>322</sup>. Кон демонструє, як нацистська та комуністична ідеології під час тлумачення історії послуговувалися тією самою логікою, яка була у так званих міленаристських сектах за часів Середньовіччя. Вирішальне значення мало поняття кінця часів, коли люди перебувають на межі доведення до стану, в якому вони вже не зазнаватимуть голоду, хвороб і страждань, після поразки сил темряви у вирішальній битві. Сучасні утопічні рухи бачать подібний сценарій, коли все лихе у світі можна подолати за допомогою масштабних перетворень. Проте це вимагає радикального втручання. Потрібно знищити все старе заради того, щоб постало нове, досконале, суспільство.

Середньовічні рухи Апокаліпсиса очікували пришестя Христа, який мав владарювати у новому царстві. Сьогодні «Апокаліпсис» навіває думки про катастрофу, але це слово походить із грецької й означає підняття завіси, виявлення божествених таємниць – як в «Одкровенні» Івана Богослова.

---

<sup>321</sup> John Gray: *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allan Lane, London 2007, c. 1.

<sup>322</sup> Norman Cohn: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Paladin, London 1970 (1957).

ва. Йдеться про спасіння, а не про катастрофу. Це спасіння є метою історії – коли його досягнуто, настає кінець історії. Те ж саме пишуть Маркс і Енгельс у «Маніфесті комуністичної партії»: комунізм є поясненням загадки історії.

Кон визначає п'ять ознак віри у спасіння у подібних середньовічних сектах:

1. Вона є *колективною* і переживається спільнотою.
2. Вона є *земною*, оскільки спасіння досягається спершу на землі, а не у потойбіччі.
3. Вона є *неминучою*.
4. Вона є *тотальною*, тобто йдеться не тільки про покращення старого, а й про цілковиту трансформацію до завершеного стану.
5. Вона є *надприродною*, тобто залежить від божественного втручання.

Революційні й утопічні рухи Нового часу поділяють ці переконання з тією відмінністю, що на місце Бога ставлять людину. Елементи надприродного знаходимо, наприклад, і в Маркса. Абсолютно незрозуміло, як названа Марксом «вища фаза» комунізму (тобто втілена у життя комуністична утопія) взагалі може постати з переходної фази, коли він сам визнає, що раю не існує.

У православному християнстві вважають, що Боже Царство спершу настане на небі і що перед цим Христос зійде на землю та переможе сили темряви. Деякі групи перекрутили цю думку й стверджують: по-перше, Царство Боже буде встановлене на землі, а по-друге, його встановлення потрібне для того, щоб узагалі сталося друге пришестя Христа. З цього випливає, що потрібно насамперед розпочати процес очищення – аби на землі настало Царство Боже. Один із найвідоміших прикладів такого очищення відбувався у Мюнстери у 1534–1535 роках<sup>323</sup>.

У 1534 році у Мюнстери ана뱁тисти захопили владу й установили теократичну державу, яка приголомшливо нагадувала сучасні комуністичні держави (і могла б слугувати моделлю для них). Державу назвали «Новий Єрусалим». Голландець Ян Маттис був її керівником і вважав, що його обра-

<sup>323</sup> Моє найважливіше джерело для характеристики теократії в Мюнстери – Cohn: *The Pursuit of the Millennium*, розділи 12 і 13.

ли, щоб досягти ні більш ні менш – світового панування і що його обов'язком було очистити світ від зла, щоб приготувати його до другого пришестя Христа і нової ери. Маттис стверджував, що решта світу невдовзі загине і тільки Мюнстер буде помилувано. Натовпи людей повірили цьому й ринули до міста. Маттис раптово зник із поля зору після абсурдного самогубства, і керівництво містом перейшло до голландця Яна ван Лейдена, який продовжив Маттисову справу в іще радикальніший спосіб. Першим пунктом програми визнанено звільнення міста від усього, що було нечистим. Для початку анабаптисти хотіли стратити всіх лютеранців і католиків, але задовольнилися тим, що вигнали їх – прямісінько у снігову хуртовину. Те ж саме сталося з людьми похилого віку й інвалідами. Вигнанці були змушені залишити все своє майно. Після цього скасували приватну власність на гроши, тож держава могла регулювати, скільки кожен має отримувати. Потім із житла людей конфіскували їжу, і право власності зникло насправді. Врешті було запроваджено примусову працю. Усі книги, крім Біблії, спалили. Тих, хто протестував, ув'язнили або стратили як безбожників. За деякий час страта стала все більш звичною карою не тільки за вбивство й злодійство, а й за брехню та різні вияви непокори. Правителі жили у дедалі більшій розкоші, а народ – у чимраз гірших злиднях. У 1535 році місто завоювали, анабаптистів закатували до смерті, а місто знову стало католицьким. Цей епізод з історії Мюнстера, мабуть, могли запам'ятати як історичне дивацтво, якщо б він так відкрито не вказував на сучасні тоталітарні режими.

У Новий час християнська прогресивна думка стає секуляризованою, і особливо гостро виражена вона у філософа Гегеля, який був найголовнішим філософським натхненником Маркса. Гегель підпорядковує жахіття історичному перебігові подій, де кожна людина «розглядається як засіб» і «хитрість розуму» забезпечує гарантований прогрес. Гегель описує історію як «лаву для забою»<sup>324</sup>. Всі жертви на цій «лаві для забою» знецінюються до рівня чогось зовсім випадкового щодо розумного й доброго цілого. «Право Світового духа»

---

<sup>324</sup> G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, c. 35.

переважає над усім іншим, а світова історія перебуває на вищому рівні, ніж мораль.

Для марксизму гегелеве теоретичне розуміння історії стало практичним далекоглядним завданням. Подібно до Гегеля, який твердив, що можна узаконити попереднє зло через посилання на історію як цілість, марксисти вважали, що можна легітимізувати теперішнє й майбутнє зло. Про це чітко каже Дьйордь Лукач:

Найвищий обов'язок у комуністичній етиці – приймати необхідність діяти аморально. Це найбільша жертва, яку від нас вимагає революція. Справжній комуніст переконаний, що зло перетворюється на благо через діалектику історичного розвитку<sup>325</sup>.

Політична ідея повинна виявити й обґрунтувати історичний процес і його жертв. Кожну дію можна виправдати, посилаючись на цю ідею, яка – внаслідок розуміння її як справжнього закону історії або природи – отримує перевагу відносно окремої особистості. Ця марксистська версія теологічного призупинення етичного – відхилення моралі на користь вищої мети – привела до втрати 100 мільйонів людських життів. Ціль великого історичного прогресу переважає будь-які моральні засади.

Комуністи були й до Маркса, як видно на прикладі ана-баптистів у Мюнsterі. Подібно до Яна ван Лейдена, Маркс також був представником апокаліптичного комунізму. Він дуже критично ставився до тих, хто виступав за поступовий перехід до комуністичного ідеалу, хто намагався поліпшити умови праці для працівників заводів тощо. Він натомість стверджував, що потрібно дозволити капіталізмові розвиватись у найгірший із можливих способів, аби це пришвидшувало корінні зрушеннЯ. Йшлося не про покращення старого, а про отримання радикально нового початку.

Марксистський комунізм у багатьох значеннях можна розглядати як релігійну ідеологію. Це твердження може відатися дивним з огляду на те, що навряд чи вдасться знайти іншу, більш войовничу, антирелігійну ідеологію. Річ у тім, що

---

<sup>325</sup> Цитовано за Paul Hollander: “Revisiting the Banality of Evil: Political Violence in Communist Systems”, *Partisan Review* 1/1997, с. 56.

ця ідеологія відтворює християнську апокаліптичну модель мислення, але вносить зміну: історію та людину ставить на місце Бога. Подібно до того як друге пришестя Христа означає кінець історії, комуністичне суспільство досягає його, коли переходить на так звану найвищу фазу.

Маркс писав порівняно мало про конкретне здійснення своєї утопії. Це був досить мудрий хід, оскільки так зберігалася таємничість. Але то тут то там можна щось відшукати – наприклад, він пише про таке суспільство, в якому кожен повинен віддавати за можливістю й отримувати за потребою. Це також суспільство, в якому люди зможуть розвиватися так, як самі бажатимуть, і не будуть прив'язаними до одного виду діяльності, що забезпечує засоби для існування. В одному відомому уривку, критикуючи розподіл праці в капіталістичному суспільстві, Маркс писав:

Тільки-но робота стає розподіленою, людина отримує свою визначену, окрім сферу діяльності, якої не уникнути; вона стає мисливцем, рибалкою чи пастухом або критиком і повинна залишатися тим, ким є, якщо не хоче втратити засоби для підтримання життя. Тоді як у комуністичному суспільстві, де ніхто не має окремої сфери діяльності, а може здобути знання з будь-якої бажаної галузі, суспільство регулює загальне виробництво і, отже, дає мені можливість сьогодні робити щось одне, а завтра – щось інше, полювати зранку, рибалити пообіді, випасати худобу ввечері й досічочу займатися критикою після вечері – при цьому не стаючи щоразу мисливцем, рибалкою, пастухом чи критиком<sup>326</sup>.

Є багато ідеалів, які гарно виглядають у теорії і викликають значне занепокоєння, тільки-но спробуеш уявити собі, як їх утілити на практиці. Прикладом цього є Маркове твердження: від кожного – за здібностями, кожному – за потребами. Проблема, очевидно, у тім, що втілення цього вимагатиме цілковитого планування та строгого контролю за всіма громадянами, кажучи коротко: тоталітарної держави. Щобільше, важко уявити собі, як у такому суспільстві налагодити особливо велике виробництво. Зауважимо, що жоден із Маркових прикладів праці не відбувається на фабриці

---

<sup>326</sup> Karl Marx: "Den tyske ideologi", у Fredrik Engelstad (red.): *Det beste av Karl Marx*. Pax, Oslo 1992, с. 53.

або чомусь подібному. Суспільство, в якому виробництво діє за визначенням Марксом принципом праці, зазнає величезних виробничих утрат і повернеться на кілька століть назад за показниками матеріального рівня життя, що своєю чергою приведе до значного скорочення тривалості життя, збільшення смертності серед дітей, голоду тощо.

Маркс описав етап переходу від капіталізму до комуністичного раю у формі «диктатури пролетаріату», яка може містити, за його визначенням, «деякі незручності». Поки не настане «вища фаза» комунізму, потрібно здійснювати жорсткий контроль. У самій утопії після реалізації «вищої фази» повинна настати необмежена свобода і навіть сама держава перестане існувати, але досягнення цього вимагає попервах придушення народної свободи. Проблема, однак, полягає у тім, що утопія *не може* настати, тож відсутність свободи стає постійною. Тому в чинному комунізмі ця «перехідна фаза» виявилася постійним станом існування.

У праці «Держава і революція» Ленін стверджує, що за диктатури пролетаріату немає необхідності застосовувати силу проти мас, вона застосовуватиметься тільки проти ворогів держави та революції, оскільки режим існує для служжіння масам<sup>327</sup>. Проблема полягала у тім, що маси виявилися не такими, якими їх бажали бачити Ленін, а відтак Сталін, і насильство та застосування принуки занадто використовувалося проти робітників і селян, яким повинен був служити новий режим.

Тут хтось може зауважити, що насильство та гноблення значною мірою були локальним пережитком царизму, а не притаманними комунізмові, проте цей аргумент непереконливий. Звичайно, за часів царизму відбувалася значна кількість страт – за оцінками 14 тисяч страт за останні 50 років, однак лише за перші шість років після революції «орган по боротьбі з контрреволюцією та саботажем» більшовиків (ЧК) знищив 200 тисяч осіб<sup>328</sup>. Це свідчить про середнє збільшення кількості страт з 280 на рік до 33 тисяч, тобто у 120 разів.

<sup>327</sup> Vladimir I. Lenin: *Staten og revolusjonen. Den marxistiske teorien om staten og oppgåvne til proletariatet i revolusjonen, august – september 1917, Oktober, Oslo 1977.*

<sup>328</sup> Gray: *Black Mass*, c. 66f.

Таємна поліція царя налічувала 15 тисяч осіб, тоді як у ЧК у 1921 році працювало 250 тисяч. Підневільна праця існувала й за царя, але далеко не в таких масштабах, як за більшовиків. Я не маю наміру підмальовувати у красивих тонах царський режим – для цього немає жодних підстав, я лише хочу підкреслити насильницькі перетворення, що відбулися за більшовиків. Границє гноблення виявилося не спадщиною царизму, а чимось радикально новим, результатом утопічного бачення.

Ленін недвозначно стверджував, що люди, які опиняється увищій фазі комунізму, не матимуть нічого схожого з простими людьми, які оточували його у звичайному суспільстві. Комуністичний рай не міг існувати з такими людьми. Отже, наміром комуністичної революції було не так визволення людей – таких, якими вони були, – як їхнє знищення або принаймні радикальне перетворення. У такий спосіб мав виникнути новий тип людей. На відміну від ідей нацистів, цей план не був передусім расистським, навіть якщо він містив у собі аспекти расизму, – що, як відомо, було передбачено в антисемітизмі Маркса, але набуло радикальніших рис за часів Сталіна. Подібно до ідей нацизму, вважалося, що ця нова людина буде створена за допомогою науки, попри те що в обох випадках значною мірою спиралися на визначену ідеологією псевдонауку.

Одразу після російської революції стали вирізняти клас людей, які втратили права, навіть право на життя<sup>329</sup>. Вже 1918 року ця «декласована» категорія налічувала п'ять мільйонів осіб. Це, м'яко кажучи, заслуговує на увагу, зважаючи на те, що революція була заснована на припустимо егалітарній ідеології. До 1932 року радянське населення зобов'язувалося завжди носити паспорти, а за цими паспортами людей класифікували не тільки за статтю та віком, а й за соціальним класом і етнічною належністю. Очевидною метою було очищення великих міст від небажаних елементів; з огляду на це відбувалися масові депортациі, результатом яких були чис-

---

<sup>329</sup> На основі David R. Shearer: *Policing Stalin's Socialism: Repression and Social Order in the Soviet Union, 1924–1953*, Yale University Press, New Haven/London 2009. Інше важливе джерело – J. Arch Getty, Oleg V. Naumov: *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932–39*, Yale University Press, New Haven/London 1999.

ленні людські втрати<sup>330</sup>. За Сталіна ці чистки значно більше обґрутовані етнічною або расовою належністю, ніж про це відомо загалові. Вони були особливо націленими на групи з Кавказу та Криму, а також азійців, євреїв тощо. Однак етнічна належність була лише одним із багатьох критеріїв. Під ризик чисток підпадали все нові й нові групи населення. Проведення чисток виправдовувала параноїdalна логіка, за якою більшовикам безупину загрожували диверсійні сили. Масові арешти у Радянському Союзі набули особливого поширення у 1937 році не в останню чергу через скарги людей на те, що суспільство, в якому вони жили, не відповідало їхнім очікуванням. Усе це навіть близько не нагадувало утопію. Замість пошуку недоліків у самій утопії, почалося полювання за офірними цапами, бо ж недолік мусив полягати у діяльності регресивних елементів, які саботували утопію. Ідеологічна індоктринація, безперечно, була важливим інструментом для перевиховання людей, однак найбільші вороги революції заслуговували на каторжні роботи (за винятком тих випадків, коли вони були настільки безнадійними, що ставилася вимога їхньої негайної ліквідації). Люди мали перетворюватися через важку фізичну працю. Окремих осіб і цілі групи, які загрожували чистоті суспільства – чи, вірніше, утопії, – відсилали до концентраційних таборів ГУЛАГу.

Вислів «троцькіст», який використовувався для особливо небезпечних ворогів партії, держави та революції, постійно змінював значення залежно від переміни політичних обставин і союзів, тож потрібно було зовсім небагато, щоб стати «троцькістом». Проте неможливість сформулювати точний опис ворога, здавалося, не змушувала Центральний комітет сумніватись у його існуванні. Натомість почали визначати дедалі менш точні критерії для характеристики «ворога», щоб все більше й більше людей підпадало під цю категорію – мова не тільки про окремих осіб, а також про їхні сім'ї та їхніх друзів. Мабуть, найбільше дивує той факт, що переважна більшість в'язнів у Радянському Союзі були представниками нижчого класу. В 1934 році 93,7% в'язнів мали початкову освіту або були неписьменними, а в 1940 році цей показник

<sup>330</sup> Одне з найвизначніших досліджень крайніх умов життя (і смерті) депортованих: Nicholas Werth: *Cannibal Island: Death in a Siberian Gulag*, переклад Steven Randall, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2007.

становив 88,3%. Справжні пролетарі, очевидно, були небажаними за диктатури пролетаріату. І тут ми добралися до суті проблеми: реальні люди просто-таки не подібні на тих, про кого йдеться в утопіях, і це означає, що саме реальні люди програють.

Уся політика є формою соціальної інженерії. Карл Поппер у моделях суспільного розвитку розрізняє утопічну та поступову інженерію<sup>331</sup>. За утопічної соціальної інженерії суспільство повинне змінитися одним махом. Уважається, що чинне суспільство перебуває у настільки неприйнятному стані, що його неможливо врятувати поступовими покращеннями. Все старе потрібно усунути, щоб звільнити шлях для нового. Одна з найбільших проблем утопічної інженерії у тім, що вона функціонує в сукупності, і хоч би які помилки виникали, їх уважають наслідком некомпетентності або зради, оскільки з ідеалом не може бути щось не так.

Утопія чи рай, які настали, є місцем перебування ангелів і святих, а ми, люди, до них не належимо. Людина є ненадійною – вона помиляється. Схильним до помилок створінням не місце в утопії, тобто утопія – не для нас. Крім схильності помилятися, людству властивий плюралізм цінностей – ми, люди, прагнемо цілей, які є не тільки різними, а й іноді несумісними. Річ у тім, що є безліч справжніх цінностей, наприклад, таких, як свобода і рівність, які часто суперечать одна одній. Подібні конфлікти цінностей завжди будуть частиною людського життя. Важливо розуміти, що ці конфлікти виникають не тільки між різними групами, а й між окремими індивідами. У багатьох випадках неможливо дати одну правильну відповідь, бо існує кілька правильних відповідей на питання, яким цінностям потрібно надати перевагу. Оскільки люди мають різні цінності й ідеали, будь-яке суспільство також зазнаватиме таких конфліктів. Ураховуючи цей факт, утопію можна реалізувати тільки за умови масового гноблення, оскільки утопія вимагає припинення конфліктів цінностей, тому що вся діяльність суспільства влаштовується навколо одного розуміння доброго життя і це розуміння поділяють усі.

---

<sup>331</sup> Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies. Volume One: The Spell of Plato*, Routledge, London 2005, розділ 9.

Утопії не можуть існувати, якщо присутня схильність помилатися чи плюралізм. Замість того щоб прагнути до реалізації утопій, нам варто намагатися підтримувати мирне співіснування груп і окремих осіб із різними й несумісними уявленнями про те, чим є добре життя, існування, яке передбачає дотримання певних мінімальних вимог моралі. Поппер слушно зауважує: «Працювати задля знищення конкретного зла, а не для реалізації абстрактного добра. Не намагатися влаштувати щастя за допомогою політичних засобів. Радше спрямувати старання на усунення конкретних страждань»<sup>332</sup>. Важливо зосередитися на тому, що відбувається тут і зараз, а не жертвувати теперішнім заради прекрасного майбутнього. Також той, хто виступає проти утопічної соціальної інженерії, а саме – поступової соціальної інженерії, може мати ідеали, можливо, навіть уявлення про ідеальний світ майже утопічного характеру, але він завжди буде готовим до перегляду ідеалів, до компромісу, якщо виявиться, що ціна, яку тут і зараз платять за здійснення цих ідеалів люди, стає занадто високою. Наближатися до реалізації ідеалів можна поступово, враховуючи різноманітні типи суспільства, тоді як утопія є свого роду сукупним комплексом заходів, який вимагає негайній реалізації. В утопічній інженерії неможливі компроміси. Поставлена мета – суспільство, в якому людина може досягнути якнайвищого процвітання, настільки спокуслива, що задля її реалізації жодна ціна не здається занадто високою. За словами Поппера, той, хто прагне реалізувати Царство Небесне тут, на землі, може зуміти лише перетворити її на пекло.

У п'єсі «Віяло леді Віндермір» Оскар Вайльд пише, що в цьому світі буває тільки дві трагедії: не отримати того, чого прагнеш, або здобути це, і останній варіант є трагедією найбільшою<sup>333</sup>. Як показує досвід, коли тільки-но чуєш фразу «нарешті ти отримав те, чого оправгнув», у пеклі хтось потирає руки. У жодній іншій сфері ця істина не була доведена з такою точністю, як у політичних утопіях.

<sup>332</sup> Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1989, c. 361.

<sup>333</sup> Oscar Wilde: *Lady Windermere's Fan*, Complete Works of Oscar Wilde, Collins, London 1966, c. 417.

## 9. ЛІБЕРАЛЬНІ ПРАВА

Лібералізм як теорія політичної свободи існував іще задовго до отримання своєї назви. Коли Джон Локк писав свій «Другий трактат про правління», він хотів започаткувати ідеологію під назвою «лібералізм» – на той час це слово не існувало в жодній мові. Навіть якщо обережно посилатися на етимологічні міркування, такі міркування забезпечують відносно чіткий доказ того, що поняття «ліберальний» і «лібералізм» у першу чергу пов’язуються зі свободою<sup>334</sup>. За часів Локка не було ніяких «лібералів», якщо під цим визначенням ми розумімо тих, хто був би схильний ідентифікувати себе з таким терміном. «Лібералізм» походить від слова «ліберал», яке у XIV столітті стали використовувати для позначення людей вільних на відміну від тих, хто такими не був. У XV столітті використання слова розширилося до позначення поняття свободи у багатьох значеннях, включно зі свободою волі, але особливо пов’язувалось із володінням певними дозволами або привілеями. Використання слова «ліберал» для позначення загальних, а не класових політичних поглядів починається у XVIII та XIX століттях. Також лише у XIX столітті з’являється поняття «лібералізм», тобто значно пізніше написання багатьох праць, яким зазвичай надано канонічного статусу в лібералізмі. Саме у цей час встановлюється досить конкретне політичне значення поняття «ліберальний» і використання слова як назви ідеології<sup>335</sup>. Говорячи про ліберальні права та лібералізм у прив’язці

---

<sup>334</sup> Це твердження не позбавлене суперечності. Наприклад, Рональд Дворкін стверджує, що у лібералізмі іdeal рівності є фундаментальнішим за іdeal свободи (Ronald Dworkin: “Liberalism”, у *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford 1985). Однак, як на мене, це твердження доволі ексцентричне; як етимологія вислову, так і головний напрям у лібералізмі підтримує думку, що свобода є найбільш центральною.

<sup>335</sup> Для більш вичерпного обговорення концептуальної історії поняття див., наприклад – Joachim Ritter, Karlfried Gründler (red.): *Historisches*

до ранніх мислителів, ми використовуємо ці вислови ретроспективно. Ми бачимо, що поняття ліберального особливо пов'язане з певними дозволами, які перетворюються на те, що нам відоме як «права». Ці права утворюють своєрідні нормативні абсолюти, що визначають непорушні межі, яких жодна держава, група або особа не можуть легітимно порушити. Ці права визначають простір свободи або, за словами Мілля, «коло, яке оточує кожну людську особистість», якого ніхто не має змоги перейти, якщо це не дозволено самою людиною<sup>336</sup>.

Твердження, що всі люди вже через те, що вони – люди, мають право на такий простір, в історії людства є радше винятком, аніж правилом. Найочевиднішим прикладом цього є відомі нам масштаби поширення рабства. За загальними оцінками чотири з п'яти прогресивних сільськогосподарських об'єднань були засновані на тій чи тій формі рабства. Ще до початку жахливої європейської й американської роботоргівлі значну частину населення Африки, щонайменше третину, становили раби. Економіка Стародавньої Греції та Риму була заснована на рабстві. Якщо поглянути на історичні витоки філософських дискусій щодо свободи, помітно, що вони беруть початок із досвіду рабства<sup>337</sup>. У Стародавній Греції щодо рабства існувала широка одностайність у філософії<sup>338</sup>. Одним із небагатьох винятків був софіст Алкідамант з Елеї, який сказав: «Бог заповів усім людям бути вільними. Природа нікого не зробила рабом»<sup>339</sup>.

Багато людей уважають, що рабство як явище залишилося в історії. Немає нічого більш далекого від правди – на земній кулі ніколи не було більше рабів, аніж у наш час. Колись було більше рабів у відносному вираженні, але не в абсолютних показниках їхньої кількості. Якщо під «рабом»

---

*Wörterbuch der Philosophie*, bd. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, с. 256–272.

<sup>336</sup> Mill: *Principles of Political Economy*, с. 938.

<sup>337</sup> Визначна характеристика цього подається у Patterson: *Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*.

<sup>338</sup> Погляд Аристотеля на рабство я розглянув у Lar Fr. H. Svendsen: *Arbeidets filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 2011, с. 65ff.

<sup>339</sup> John Dillon, Tania Gergel (red.): *The Greek Sophists*, Penguin Books, London 2003, с. 293.

ми розуміємо людину, яка змушена працювати без оплати під загрозою насильства й без можливості залишити роботу, то на сьогодні у світі налічується близько 27 мільйонів рабів<sup>340</sup>. Найбільша кількість рабів у Індії та африканських країнах, проте у нашій частині світу вони також присутні – це жертви торгівлі людьми. Вартість раба значно змінюється географічно, але середня ціна у світі становить трохи менше 100 доларів США. За менш ніж 600 норвезьких крон можна купити людину й використовувати її на власний розсуд, як і будь-який інший інструмент. Рабство є абсолютною протилежністю всьому, чого ми прагнемо для існування людства, тож з огляду на це низька пріоритетність такої проблеми на сьогоднішньому політичному порядку денного просто вражає. Раб парадигматично невільний, тому що він безправний і повністю підкоряється волі іншого.

Права – це необхідна умова для того, щоб жити вільним життям. Можна сказати, що права змушують громадян до цього у тому сенсі, що вони не можуть ухилитися від прав, навіть якщо забажають цього. Права не є чимось, що можна вибирати: мати їх або не мати. Звичайно, людина може не користатися своєю свободою слова, але вона не може безповоротно вирішити назавжди відмовитися від права на свободу вираження. Найбільш крайнім прикладом такої відмови буде добровільний продаж себе у рабство. Деякі теоретики стверджують, що людина справді має право постійної відмови від свого права на свободу шляхом продажу себе в рабство<sup>341</sup>, але тут я погоджуєсь із Джоном Стюартом Міллем, який пише:

Візьмімо для прикладу угоду, положення якої виходять з того, що одна зі сторін продасть себе або погодиться з продажем себе у рабство. Такий договір уважатиметься недійсним як у нашій країні, так і в більшості цивілізованих країн; ані закони, ані громадська думка не погодяться його прийняття. <...> Повага до свободи людини зобов'язує нас не втручатися в

---

<sup>340</sup> Kevin Bales: *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*, 3. rev. utg., University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2012. Див. також Е. Benjamin Skinner: *A Crime So Monstrous: Face-To-Face With Modern-Day Slavery*, Free Press, New York/London/Sydney 2009.

<sup>341</sup> Див., наприклад, Joel Feinberg: *Harm to Self*, Oxford University Press, Oxford/New York 1986, с. 83–87 та Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, с. 331.

особисті обставини індивіда, поки це не стосується інших. Ми вважаємо, що наше право самостійно вибирати підтверджує, що наш вибір є дійсно вибором того, чого ми прагнемо і що ми можемо здобути щасливе життя, якщо самі отримали змогу вирішити, як повинні жити. Але той, хто хоче продати себе у рабство, вибирає відмову від своєї свободи; однією простою дією він перешкоджає собі в майбутньому користати з особистої свободи. Інакше кажучи, він виступає проти прямої умови для свого права вирішувати для себе. Він уже не є вільним, а навпаки – опиняється у ситуації, коли аргументи на користь свободи та добровільності більше не можуть його захистити. Принцип свободи не передбачає права вільно вибирати не бути вільним. Це не свобода – бути вільним відмовитися від своєї свободи<sup>342</sup>.

Точний час виникнення поняття прав у людства є дискусійним питанням. У найширшому значенні складно уявити собі, що коли-небудь існувало суспільство без визначених прав, які дозволяють індивідам і їхнім групам діяти у певний спосіб і забороняють робити визначені вчинки стосовно один одного. Без таких правил на тому чи тому елементарному рівні щось подібне на «суспільство» не може існувати. Утім, поняття прав настільки широке, що перетворюється на не надто інформативне. Про «право» в об'єктивному значенні почали говорити у період грецької та римської античності, де суспільство могло бути «організованим з огляду на право» і де людина може отримати своє «право». Однак таке об'єктивне розуміння «права» значно відрізняється від того, яким послуговуємося зараз ми. Наприклад, таке застосування права може означати, що особа скористалася своїм правом, якщо її стратили за скоення злочину. Право особи у розумінні чогось, що належить людині як суб'єкту і що означає наданий особі непорушний простір для самовизначення, є доволі недавнім явищем.

Раніше вважалося загальноприйнятым починати розповідь про ліберальні права від Локка та кінця XVII століття, але багато хто погоджується, що ми повинні повернутися принаймні на століття раніше до Гоббса і Гроція. Дехто продовжить цю лінію і запропонує починати з Оккама у XIV столітті, проте це більш спірне питання. Звичайно,

<sup>342</sup> Mill: *Om friheten*, с. 120f.

укладання Великої хартії вольностей (1215) стало важливим кроком у розвитку поняття про право. Однак ми повинні мати певну основу для стверджування, що думка про невід'ємність певних прав у людей з'являється тільки у пізньому Середньовіччі<sup>343</sup>.

У розумінні Локка, всі люди народжуються вільними й рівноправними, вони мають певні права, які дійсні незалежно від позитивних законів у різних суспільствах. Кожен індивід має право власності на своє життя, а отже, право розпоряджатись ним, і найважливішим завданням держави є захист цих прав. Це здійснюється шляхом підпорядкування людини законам, але ці закони не обмежують, а збільшують свободу людини. Мета створення закону, який може бути санкціонований державною владою, полягає у захисті того, що Локк називає «природним правом», згідно з яким ніхто не може завдати шкоди життю іншої людини, її здоров'ю, свободі чи власності, оскільки всі люди народилися вільними та рівноправними. На початках ліберальної традиції вже зрозуміло, наскільки вирішальною є думка про права. Розвиток лібералізму й думки про права нерозривно пов'язані. Свобода, досягнення якої ставить собі за мету лібералізм, закріплена у наборі прав.

Потрібно підкреслити, що права, про які йде мова, повинні гарантуватися кожній людині, незалежно від етнічної належності, статі, віросповідання тощо. У такому разі ми можемо використовувати термін «права людини»<sup>344</sup>. Такі права мають бути притаманними всім людям і чинними в усіх куточках світу. Я використовую термін «ліберальні права» замість більш конкретного «права людини», оскільки останній термін, як правило, тісно пов'язаний із конкретним набо-

---

<sup>343</sup> Див., наприклад, Peter Garnsey: *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

<sup>344</sup> Обсяг літератури про права людини надто великий, тут не вдастся приділити їй належну увагу. Зібрання багатьох найважливіших текстів од античності до наших днів можна знайти у Madeline R. Ishay (red.): *The Human Rights Reader*, 2. utg., Routledge, London/new York 2007. Доступне введення до проблематики прав людини подається у Michael Freeman: *Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002. Серед сучасних філософських дискусій, присвячених правам людини, я хотів би особливо виділити James Griffin: *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008 та Charles R. Beitz: *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009.

ром прав, що закріплені у Загальній декларації прав людини (1948) та Європейській конвенції з прав людини (1950), Міжнародному пакті ООН про громадянські та політичні права (1966) і Міжнародному пакті ООН про економічні, соціальні і культурні права (1966). Ліберальні права частково співпадають із правами людини, але відрізняються від них у деяких важливих аспектах. По-перше, ліберальні права мають вужчу сферу дії – вони зосереджуються на кількох фундаментальних правах. До того ж права людини – такі, якими вони закріплені у згаданих вище конвенціях, – за визначенням є зобов'язаннями для держав, а не для людей. Права у розумінні класичної ліберальної думки не є чимось, що може порушити тільки держава. Права порушують також окремі особи та групи осіб, а захист прав особи від порушення з боку інших осіб і їхніх груп є суттю права на існування держави.

Ранні ліберальні мислителі, як уже згадувалося, зосереджувалися на кількох правах. Якщо поглянути на подальший розвиток історії, мабуть, найбільше нас уразить поступове розширення обсягу «прав» і «лібералізму», тобто «права» охоплюють дедалі більше понять і обсяг значення того, що ми називаємо «лібералізм», стає все ширшим. Ця тенденція особливо зросла в останні десятиліття, що, на жаль, може становити загрозу для статусу прав як нормативних абсолютів.

### **Межі ліберальних прав**

Ліберальні права набули широкого визнання, навіть якщо висловлення поваги до них на словах не завжди перетворювалося на політичну практику. Були також і критики ідеї прав, особливо у рамках марксизму. Маркс нападав на поняття абсолютних прав людини (на свободу, безпеку, власність, віросповідання тощо), тому що вони нібіто базувалися на необґрунтovаних поглядах людства та приховували реальні проблеми суспільства. Він уважав, що акцентування на правах людини лише підсилив людський egoїзм і це тільки зробить людей більш підневільними<sup>345</sup>. Насправді, свобода передбачає насильне запобігання щодо володіння приват-

<sup>345</sup> Див., зокрема, Karl Marx: “Til jødespørsmålet”, у *Verker i utvalg. Bind 1. Filosofiske skrifter*, переклад Tom Rønnow, Pax, Oslo 1972, с. 71–76.

ною власністю та віросповідання. Можна сказати, що людина, за Марксом, не має *права* на свободу, а має *обов'язок* на свободу, і тут свобода розуміється нормативно, виходячи з окремого ідеалу. Саме цей варіант позитивної свободи був предметом критики у розділі 6. Проте марксистські погляди на права є винятком із поширеного переконання, що права є невід'ємними. Для більшості політичного спектра ідея прав виявилася надто принадною, тож з'явилася тенденція перелік інтересів, що зростає, охрестити правами. Утім, класична ліберальна думка буде розглядати таке розширення переліку як шкідливе.

Можна стверджувати, що лібералізм – ідеологія, яка постійно перебувала у русі і що формування більш повного набору прав є не чим іншим, як розвитком соціальних аспектів лібералізму в тому розумінні, що він містить більше інтересів, аніж раніше. Утім, це твердження недооцінює ступінь утручання у суть лібералізму. Що більше прав приєднуються під ліберальне знамено, то більше лібералізм перестає бути теорією права та перетворюється на теорію благ. Тому багато хто (і я також) стверджуватимуть, що одна з найприявливіших особливостей лібералізму як теорії політичної свободи полягає у тому, що на відміну від більшості інших ідеологій йому вдається підтримувати розмежування між благом і правом. З огляду на це збільшення переліку прав становитиме проблему.

Складно дати чітку та пряму відповідь на питання, скільки прав доцільно задіювати, – частково тому, що це пов'язано з питанням статусу, який вони повинні мати. Права насправді є потужною нормативною силою. Мати право, за висловом Рональда Дворкіна, означає мати свого роду козир<sup>346</sup>, тобто той факт, що ми у той чи той спосіб можемо породити благо, якщо будемо діяти певним чином, буде втрачати перевагу перед кимось, хто має право, згідно з яким ми не повинні так діяти. Коли «все» визначається як права, це послаблює нормативну силу. Якщо права розглядають як абсолют, як козирну карту в розумінні Дворкіна, буде розумно оперувати їхньою обмеженою кількістю. Якщо суттєво

---

<sup>346</sup> Ronald Dworkin: "Rights as Trumps", у Jeremy Waldron (red.): *Theories of Rights*, Oxford University Press New York 1985.

розширити кількість прав, то їхній статус, природно, стане слабшим. Наприклад, візьмемо право на працю, закріплене у Загальній декларації прав людини. Стаття 23 встановлює: «Кожен має право на працю, на вільний вибір роботи, на справедливі й сприятливі умови праці та на захист від безробіття». Зрозуміло, що згадане тут «право» слід уважати нижчим за, наприклад, право на життя. Можна вести дискусію, чи є «право на працю» справді настільки значущим, але у такому контексті обговорення триватимуть доволі довго<sup>347</sup>. В останні роки тенденція розглядати дедалі більше понять як «права людини» тільки збільшилася.

У самих поняттях про права чи лібералізм немає нічого, що могло би окреслити клас ліберальних прав. Жоден аналіз лише цих понять не дасть відповіді на питання, які права слід уважати основними і що повинно залишатися поза класом прав. Крім того, очевидно, що обсяг прав буде змінюватися залежно від історичного контексту. Наприклад, із розвитком технологій постають нові проблеми, що стосуються приватної сфери. Тож у певному розумінні для лібералізму залишається відкритим питання обсягу прав. Утім, з ліберальної позиції можна наводити аргументи проти значного збільшення обсягу прав, зокрема, тому, що ці додаткові права значною мірою є правами іншого, відмінного від ліберального, *типу*; вони навіть становлять загрозу лібералізму.

Класичні ліберальні права є *індивідуальними* правами, тоді як багато доданих прав належали до групових, тобто до прав, які не є ні індивідуальними, ні універсальними. Крім того, класичні ліберальні права радше негативно, ніж позитивно зорієнтовані, навіть якщо їх непросто включити до меж негативної свободи. Наприклад, право на освіту є позитивним правом. Низку прав можна віднести і до позитивних, і до негативних («право на їжу» і «право на свободу від голоду»). Попри це, зрозуміло, що класичні ліберальні права переважно є негативними, оскільки вони забезпечують людині свободу від певних видів утручання в її життя, тоді як обсяг прав розширювався до позитивного полюса – право на працю, відпочинок і різну соціальну допомогу.

<sup>347</sup> Коротке обговорення цього у Svendsen: *Arbeidets filosofi*, с. 70f.

Спершу розглянемо групові права. Існують розбіжності щодо того, чи є групові права легітимними. У загальних рисах можна виокремити три позиції:

1. Є групові права, які не можуть бути зведені до індивідуальних прав.

2. Групові права існують, але вони – лише сукупність індивідуальних прав.

3. Немає жодних групових прав, і всі права є індивідуальними.

Найістотніша відмінність існує між першою та двома іншими позиціями, оскільки позиції 2 і 3 погоджуються у тім, що існують тільки індивідуальні права, але згідно з позицією 2 у деяких випадках доречно говорити про права на груповому рівні, якщо ці права можуть повернутися до індивідуальних прав. Для позиції 2 варто навести такий приклад: громадян держави можна розглядати як групу, і ця група, за твердженням Локка, має право усунути одне правління держави й призначити нове. Класичний ліберальний погляд на права перебуває між позиціями 2 і 3, тоді як позиція 1 її не передбачає. Групові права стають проблематичними у межах ліберальної структури також через те, що вони можуть становити загрозу індивідуальним правам незалежно від того, перебувають ці індивіди всередині групи чи поза її межами. Група може визнати право, яке вона використовує у своїх межах для регулювання життя індивідів. Це особливо скрутна ситуація у тих випадках, коли індивіди не обирають ставати членами групи, а належать до неї через своє етнічне походження тощо. Дехто намагався вирішити цю проблему, стверджуючи, що групові права повинні використовуватися лише назовні, для груп та індивідів, які не є частиною групи<sup>348</sup>. Утім, важко визначити, як таке обмеження можна застосувати на практиці. Крім того, є підстави для занепокоєння через можливі конфлікти між груповими й індивідуальними правами, навіть якщо індивід сам по собі не є частиною групи. Основна мета визнання індивідуальних прав – надання захисту від різного типу насильства, у тому числі насильства

---

<sup>348</sup> Див. Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press Oxford 1995, розділ 3.

від різних груп. Якщо ми оперуватимемо груповими правами, це може послабити захист індивіда через те, що групові права матимуть перевагу над індивідуальними.

Як рішення, можна прийняти групові права, але у разі виникнення конфлікту надати індивідуальним правам абсолютну перевагу. Лібералізм захищатиме легітимні відмінності. Це означає, що ліберал повинен прийняти інші уклади життя, відмінні від тих, яким він надає перевагу, включно з тими життєвими укладами, які цінують традицію та спільноти вище за індивідуалізм і самостійний вибір. Однак лібералізм буде наполягати на зверхності індивіда над групою, оскільки індивідуальні права є невід'ємними і встановлюють для індивіда простір, у межах якого той обирає свій спосіб життя – і це цілком може бути більш колективістське й традиційне життя.

Якщо зараз повернутися до позитивних прав, під ліберальним кутом зору можна стверджувати, що збільшення їхнього переліку значною мірою відбувається через плутанину інтересів і прав. Суспільство ніколи не досягає того, що можна назвати гомеостатичною рівновагою, – у ньому існують індивіди та групи з різними інтересами й усі намагаються їх визначити та контролювати суспільство відповідно до цих інтересів. Політика має істотний стосунок до переговорів щодо таких інтересів. Але права не є предметом такого типу переговорів щодо інтересів, тому що права за визначенням абсолютноні. Коли всі мислимі інтереси перевизначаються на права, поняття права стає розмитим і водночас звужується простір для політичних дій. Особливо заплутана ситуація виникає, коли стикаються різні права – ті, що стосуються груп, індивідів або й групи, й індивіда. У ліберальній концепції існування такого простору для політичних переговорів має вирішальне значення; водночас важливо визначити певні абсолютноні межі для того, що може бути предметом переговорів.

Існують численні блага, які слід вважати радше політичними цілями, ніж правами. Тоді функцією прав стає встановлення меж для визначення заходів, прийнятних у наших намаганнях досягти цих політичних цілей. Коли «все» стає правом, права значною мірою втрачають роль прикордон-

ної охорони політичного здійснення влади. Натомість ми отримуємо тільки міріади прав, які постійно суперечать одне одному, що вимагає пошуку різних прагматичних рішень. У такому випадку можемо припиняти розмову про права і говорити тільки про різні інтереси, що змагаються у переважанні один одного. Однак це рівносильне відмові від усіх абсолютних принципів.

Тоді ідеалістичне розширення прав і безпринципний прагматизм стають узгодженими у тому розумінні, що на практиці вони будуть іти в одному напрямі – до руйнування унікального статусу ліберальних прав. Зростання обсягу прав затирає важливу відмінність між, з одного боку, різними інтересами, які є більш-менш легітимними, а з іншого – абсолютними правами, затвердження яких повинно гарантувати кожне суспільство, яке справді визнає політичну свободу громадян.

### **Ліберальні права – які вони?**

Я цілком підтримую формулювання Вільяма Дж. Талбота:

В основі прав лежить переконання, що всім дорослим людям з нормальними когнітивними, емоційними та поведінковими властивостями повинно бути гарантовано те, що необхідне їм для можливості робити власні судження щодо того, що для них добре, щоб утілювати ці судження у власне життя і для того, щоб мати право голосу під час визначення правової бази, у межах якої вони живуть своїм життям<sup>349</sup>.

Коротко кажучи, це означає, що ліберальні права повинні гарантувати певні умови можливостей для людської автономії. Ліберальні права є такими, що захищають і уможливлюють індивідуальну свободу. Отже, у списку нижче не вказано ніякого загального «права на свободу», оскільки всі зазначені права у тому чи тому сенсі означають право на свободу.

Можна спробувати дати обґрунтування цим правам з погляду консеквенціалізму, посилаючись на те, що вони

---

<sup>349</sup> William. J. Talbott: *Which Rights Should Be Universal?*, Oxford University Press, Oxford/New York 2005, c. 11.

примножують добробут і що існує багато емпіричних ознак того, що суспільство, в якому подібні права дотримуються, і, отже, у ньому більшою мірою присутня політична свобода, маєвищий рівень матеріального благополуччя. Ризик такої стратегії полягає у тім, що можна навести приклад суспільства – як-от сьогоднішній Китай, де спостерігається значне зростання добробуту, але без дотримання ліберальних прав. Як таке, консервенціалістське обґрунтування зазнаватиме ускладнень унаслідок суттєвої випадковості. Інша, найзвичніша, стратегія – просто стверджувати, що створіння зі здатністю до автономії повинні також мати можливість розвивати та застосовувати цю автономію, а це можливо тільки за умови гарантування ліберальних прав. Саме таку стратегію я обрав.

Перелічені нижче права вважаються такими, що стосуються всіх повнолітніх автономних осіб. Під цим я не маю на увазі, що люди, які не є повнолітніми чи цілком автономними, не повинні мати права, проте їхні права будуть частково відмінними. Наприклад, маленькі діти не мають права на свободу від патерналістського втручання й вони навряд чи повинні мати право голосу, але, очевидно, їхнє право на соціальне забезпечення буде вищим, ніж у дорослих<sup>350</sup>. Інші права вважаються загальними для обох груп, як-от право на фізичну безпеку. Однак тут права дітей не розглядатимуться в окремій дискусії. Також я не обговорюватиму права тварин, які тільки незначною мірою будуть збігатися з ліберальними правами або правами людини<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Тут можна зауважити, що Фрідріх Гайек, який обмежує право соціального забезпечення у дорослих, надає дітям набагато більшого права цього типу. Див., зокрема, Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, с. 87, 101 та Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, с. 61.

<sup>351</sup> Одне з найсвоєрідніших обґрунтувань прав людини належить Е.О. Вілсонові, який стверджує, що права людини виникають на підставі того, що ми – ссавці! (E.O. Wilson: *On Human Nature*, с. 199.) Тоді права ссавців, про які в такому випадку слід говорити, не будуть збігатися з правами людини. Більшість прав людини не матимуть сенсу, якщо мова йде про загальні права ссавців, наприклад, це право на освіту. Права повинні мати слушний стосунок до здатностей і прагнень правовласника.

1. Право на безпеку, яке передусім включає право не зазнавати шкоди від інших, відповідно, не бути вбитим, не зазнавати побиття, згвалтування, тортуру тощо. Крім того, це право не бути ув'язненим або закутим (якщо це не санкціоновано юридично) і не бути змушенним робити щось проти своєї волі внаслідок фізичного або психологічного примусу. До того ж це право має бути правом не піддаватися загрозі будь-чого зі згаданого вище переліку.
2. Право на визнання суб'єктом права на рівність перед законом і захист з боку закону, а також право не зазнавати безпідставного затримання, арешту або вигнання.
3. Право на приватне життя та конфіденційність.
4. Право на свободу вираження, у тому числі право на свободу преси.
5. Право на свободу думки та віросповідання.
6. Право на володіння майном і на захист від безпідставного позбавлення майна (або від його умисного знищення).
7. Право на участь у демократії, на участь в управлінні країною або прямо, або через обраних представників.
8. Право на свободу організації та свободу зібрань.
9. Право на освіту та на можливість розвивати власні пізнавальні й емоційні здібності. Це право потрібно визначати на основі мінімальної норми, оскільки немає якоїсь верхньої межі, яка б визначала найвищий рівень освіти та розвитку відповідних здібностей, що бажані для особи.
10. Право на відповідне харчування, житло та здоров'я. Це право має бути чітко визначеним на основі мінімальної норми, відповідно до підходу можливостей, оскільки тут не встановлено якоїсь верхньої межі. Право на відповідне харчування не можна трактувати як право на гусячу печінку та шампанське, а право на житло – право мешкати у палаці. І право на здоров'я, очевидно, не можна розуміти як право на виконання норм здоров'я, визначених Всесвітньою організацією охорони здоров'я (ВООЗ): «Здоров'я –

це стан повного фізичного, душевного і соціального благополуччя, а не тільки відсутність хвороб і фізичних вад»<sup>352</sup>. Здоров'я за таким визначенням не можна досягнути, тому потрібно говорити про визначення достатнього рівня. Це право також прямо пов'язано зі станом довкілля, оскільки його серйозне забруднення становитиме загрозу для здоров'я.

11. Право самостійно визначати те, що надає життю сенсу та цінності, і втілювати ці погляди на практиці без перешкод унаслідок патерналістської втручання.

Усі ці права індивідуальні й мають на меті сприяння автономії. Вони не цілком підпадають під категорію або негативної, або позитивної свободи, якщо послуговуватися визначеннями Ісаїї Берліна. За винятком пункту 11 ці права можна знайти у практично ідентичних або споріднених варіантах у Загальній декларації прав людини (1948), яка, однак, також містить низку прав, яких нема у моєму списку, тому що я вважаю, що вони або безпосередньо випливають із прав, згаданих у переліку (такі як право не бути в рабстві, яке слідує з пункту 1) або суттєвим чином можуть претендувати на внесення у додатковий перелік, який буде змінюватися залежно від держави (такі як право на працю, оплачувану відпустку або право насолоджуватися мистецтвом). Пункт 11

---

<sup>352</sup> Таке визначення почало використовуватись у 1946 році, зокрема, Карлом Евангом, і воно фігурує у першому параграфі Статуту (Конституції) Всесвітньої організації охорони здоров'я 1948 року, який був схвалений усими країнами – членами організації. (Див. Siv Frøydis Berg: *Den unge Karl Evang og utvidelsen av helsebegrepet*, Solum, Oslo 2002.) Це визначення не є особливо інтуїтивним, оскільки більшість людей будуть пов'язувати здоров'я з відсутністю хвороби. Отже, можна сказати, що визначення ВООЗ із його позитивною характеристикою здоров'я як «стану цілковитого фізичного, психічного і соціального благополуччя» суттєво відрізняється від повсякденного використання поняття. Перше, що кидається в очі, – визначення ВООЗ в одному значенні надзвичайно вузьке, оскільки позначає порожній перелік: на планеті не існує жодної людини, яка б відповідала критеріям доброго здоров'я, з тієї простоти причини, що ніхто не може досягти цілковитого фізичного, психічного і соціального благополуччя. Водночас визначення також є надто широким у тому сенсі, що про жоден з аспектів людського життя не можна сказати, ніби він не є пов'язаним зі здоров'ям. Це само по собі дає нам підстави сумніватись у придатності такого визначення.

є найнезвичнішим доповненням<sup>353</sup>. Він, однак, є цілком центральним, оскільки автономне життя не може бути реалізоване без гарантування такого права.

Це не повний перелік тих прав, що їх суспільство повинне визнати й охороняти; його потрібно доповнювати низкою інших, проте права, які потрібно додати до переліку, залежатимуть від визначеного суспільства, його традицій і рівня розвитку. Отже, ці одинадцять прав із переліку універсальні, а додаткові права будуть відрізнятися. Список встановлює абсолютний мінімум, якого повинні дотримуватись у кожному суспільстві. Він також встановлює принципові межі того, які з прав можуть зазнати обмеження, якщо вони вступають у суперечність з основними ліберальними правами. Очевидними кандидатами на включення до розширеного списку є, наприклад, право не зазнавати дискримінації з огляду на стать, етнічну належність, віросповідання, секуальну орієнтацію тощо і право на безпечні умови праці.

У наступних розділах я не розглядатиму всі основні ліберальні права у деталях і обмежуся лише детальнішим розглядом прав, які останнім часом у ліберальних демократіях перебували під особливо сильним тиском: право на недоторканність приватного життя, свободу вираження та право не зазнавати патерналістського втручання.

---

<sup>353</sup> Це також можна знайти у переліку в Talbott: *Which Rights Should Be Universal?*, с. 137 і с. 163. Талбот докладніше розглядає це право у William J. Talbott: *Human Rights and Human Well-Being*, Oxford University Press, Oxford/New York 2010, розділи 12 та 13.

## 10. ПАТЕРНАЛІЗМ

Утручання, метою якого є забезпечити діяльність людей відповідно до того, що за визначенням інших повинно бути їхнім власним обізнаним інтересом, називають патерналізмом. Патерналізм представлений у різних варіантах, і всі вони мають спільну рису – відкидання права особи на самовизначення через переконання, що людина не в змозі діяти відповідно до її найкращих інтересів. Основна проблема патерналізму в його запереченні людського у людині, притаманної нам здатності контролювати й формувати власне життя незалежно від того, добре чи погано ми це робимо. Для патерналіста вироблення здатності самоконтролю та розсудливості є чимось, від чого людей потрібно звільнити. Патерналіст навіть може стверджувати, що за допомогою таких обмежень вдастся досягнути справжньої позитивної свободи, тому що тільки тоді люди вільні бути саме такими, якими вони раціонально повинні бути згідно з поглядами патерналіста. Після вступного обговорення традиційних форм патерналізму я зосереджуся на так званому лібертаріанському патерналізмі, який в останні роки набув широкої політичної підтримки.

Ліберальні мислителі завжди були антипатерналістами. Про це чітко говорить Кант, який пише:

Правління, яке ґрунтуються на принципі доброзичливості до людей, такій як доброзичливість батька до своїх дітей, тобто батьківське правління (*imperium paternale*), де піддані змушені поводитися пасивно, ніби неповнолітні діти, які не розуміють, що для них є дійсно корисним чи шкідливим; вони охоче чекатимуть рішення глави держави, як саме вони повинні бути щасливими, і усе залежить від доброзичливості глави. Таке правління є найбільш мислимим деспотизмом (конституція зводить нанівець усю свободу для підданих, які потім взагалі не мають жодних прав)<sup>354</sup>.

---

<sup>354</sup> Kant: *Om ordtaket: "Det kan være riktig i teorien, men duger ikke i praksis"*, c. 60.

Ісайя Берлін пише, що «патерналізм трактує людину так, ніби вона є не вільною, а навпаки – людським матеріалом, що його я, доброзичливий реформатор, можу формувати відповідно до моїх власних (а не чиїхось інших) вільно обраних цілей». Патерналізм є деспотичним, «тому що він порушує мое розуміння себе, як людини, яка сповнена рішучості формувати власне життя відповідно до моїх власних (не обов'язково раціональних або доброзичливих) цілей і яка передусім має право, щоб інші визнавали її такою, як вона є»<sup>355</sup>.

Джон Стюарт Мілль пише: «Єдина свобода, що заслуговує на таку називу, – можливість слідувати власній цілі, поки ми не позбавляємо інших такого ж права або перешкоджаємо їм у її досягненні. Це особиста відповідальність – піклуватися про власне здоров'я: фізичне, психічне чи духовне»<sup>356</sup>. Мілль визначає три основних аргументи проти патерналізму:

1. Особа має найкращу компетентність, щоб оцінити те, що для неї найкраще, і загальний рівень щастя в суспільстві буде максимізовано, якщо особа зможе діяти відповідно до власних суджень, – це практичний аргумент.

2. Усі форми примусу є порушенням людської гідності – це аргумент на основі прав людини.

3. Можливість робити власний вибір (як добрий, так і поганий) є необхідною умовою для розвитку індивідуальності особи – це етичний аргумент чесноти з ухилом до індивідуальності.

Як ми побачимо, поведінкова економіка дає нам вагомі підстави поставити під сумнів аргумент 1, але аргументи 2 і 3 залишаються переконливими.

### ***Форми патерналізму***

Між різними формами патерналізму існують відмінності; їх часто можна згрупувати у пари протилежностей<sup>357</sup>. Розглянемо стисло найважливіші з них.

***Жорсткий і м'який патерналізм. М'який патерналізм, як***

---

<sup>355</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, с. 309, 326.

<sup>356</sup> Mill: *Om friheten*, с. 21.

<sup>357</sup> Для огляду див., наприклад, Gerald Dworkin: “Paternalism”, у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>.

його зазвичай розуміють, означає існування приводу завадити комусь здійснити вимушенні дії, які можуть бути шкідливими для неї, або завадити їх здійсненню на тимчасовий період, доки не буде досліджено, чи той хтось діє добровільно<sup>358</sup>. Добровільність розуміють, як правило, виходячи з двох критеріїв Аристотеля: дія повинна контролюватись особою і особа повинна володіти достатніми знаннями про те, що вона робить. Відповідно до м'якого патерналізму особа має змогу виконувати дію, яка може бути шкідливою для неї, якщо дотримано обидва критерії – і критерій контролю, і критерій знання. Відомий приклад цієї форми патерналізму описав Джон Стюарт Мілль: якщо людина намагається перейти міст, який уважається небезпечним, і не вдається її про це попередити, хтось інший має право зупинити цю людину, оскільки можна припустити, що вона не бажала наражати себе на таку небезпеку<sup>359</sup>. Якщо після попередження щодо небезпеки особа однаково хоче перейти через міст, потрібно їй це дозволити. Жорсткий патерналізм на противагу не вагається вирішувати, добровільною чи ні є така дія, а винятково оцінює, чи сприятиме таке втручання добробутові, щастю, інтересам, цінностям особи тощо. Якщо особа вибирає субоптимальний альтернативний варіант, тоді жорсткий патерналіст може законно втрутитися, щоб забезпечити їй найкращий із можливих результат.

*Слабкий і сильний патерналізм.* Слабкий патерналіст уважає втручання легітимним, якщо воно здійснюється для того, щоб впевнитись у тому, що особа обере відповідні для досягнення власних цілей засоби. Якщо особа надає особистій безпеці важливішого за почуття свободи значення, буде доцільно втрутитися у випадку, коли ця особа не одягає велосипедний шолом. Якщо, навпаки, для особи важливішим є відчуття свободи, то патерналіст просто дозволить їй їхати без шолома. Отже, прихильник слабкого патерналізму турбується винятково про засоби, що їх використовує особа

<sup>358</sup> Таке тлумачення м'якого патерналізму є, наприклад, у Feinberg: *Harm to Self*, с. 126. Фейнберг не окреслює чітких меж, коли дія повинна розглядається «за суттю ненавмисною», і, здається, вважає, що межі будуть змінюватися залежно від ступеня ризику, якщо потенційну шкоду можна відправити опісля, а також за врахування інших чинників (с. 118–122).

<sup>359</sup> Mill: *Om friheten*, с. 114.

для досягнення своїх цілей, тоді як визначення самих цілей цілком залишається на розсуд особи. Сильний патерналіст, навпаки, вважає, що люди можуть мати помилкові цілі існування або що вони надають пріоритет менш важливим цілям і тому законно завадити їм учинити дії, за допомогою яких досягаються неправильні цілі. Наприклад, сильний патерналіст може визнавати, що і особиста безпека, і відчуття свободи є важливими цінностями, але він уважатиме, що особиста безпека вочевидь важливіша і тому законно змушувати людей одягати велосипедний шолом. Якщо слабкий патерналіст лише регулюватиме засоби особи для досягнення визначеної нею цілі, то сильний патерналіст уважатиме, що потрібно регулювати і цілі, і засоби. Слабкий патерналізм є нейтральним до бажань, а сильний – орієнтується на них.

*Широкий і вузький патерналізм.* Широкий патерналіст має стосунок до всіх джерел патерналістського втручання, незалежно від того, чи йдеться про державну владу, релігійні спільноти, інших осіб або тому подібне. Вузький патерналіст винятково зосереджується на втручаннях із боку державних органів.

*Соціальний патерналізм.* Цей термін не такий загальновживаний; в одному з його значень ідеться про «соціальне» як протилежність «державному», тобто це такий тип патерналізму, який бере початок із соціального середовища індивіда, наприклад членів сім'ї чи релігійної спільноти, а не від органів державної влади. Під соціальним патерналізмом у цьому випадку мають на увазі недержавні аспекти патерналізму. Дехто послуговується категорією «соціальний патерналізм» у тому розумінні, що право особи на самовизначення відхиляється заради інших людей, а не самої людини<sup>360</sup>. На мою думку, це очевидна помилка класифікації, оскільки патерналістське втручання за визначенням мусить засновуватися з огляду на саму людину. Якщо втручання здійснюється з огляду на благополуччя інших, то йдеться не про патерналізм, а про звичайний примус. (Утім, зрозуміло, що патерналістське втручання може бути обґрунтованим і з

---

<sup>360</sup> Див., наприклад, Georg Høyer et al.: “Paternalism and autonomy: A presentation of a Nordic study on the use of coercion in the mental health care system”, *International Journal of Law and Psychiatry*, 25/2 2002.

огляду на саму особу, і заради інших, але саме фокус на особі визначає, чи йдеться саме про патерналізм.)

### **Лібертаріанський патерналізм**

Теорія лібертаріанського патерналізму Ричарда Талера і Касса Санстейна за останніх років стала темою багатьох дебатів. Уперше теорія була сформульована у статтях «Лібертаріанський патерналізм» (2003) і «Лібертаріанський патерналізм – не оксюморон» (2003). Для ширшої аудиторії вона стала відомою завдяки книжці «Поштовх ліктем» (Nudge, 2008)<sup>361</sup>. Лібертаріанський патерналізм прагне спрямувати або «підштовхнути ліктем» у певному (такому, що примножує добробут) напрямі, не позбавляючи людей можливості вибирати інші альтернативи. Отже, він задовольняє і соціал-демократичне прагнення центрального управління, і ліберальне бажання охороняти свободу вибору людей. Надалі я намагатимуся продемонструвати, що такий лібертаріанський патерналізм у багатьох значеннях є не надто привабливою теорією, і критика цього виду патерналізму також побіжно торкнеться сильніших варіантів патерналізму.

Враховуючи ліберальну опозицію до патерналізму, «лібертаріанський патерналізм» переважно скидається на оксюморон, тобто на термін, що сам собі суперечить. Однак Санстейн і Талер наполягають, що це не так, про що й свідчить назва їхньої статті. Інакше кажучи, вони вважають, що сформували патерналізм, який буде прийнятним і для лібералів, і для лібертаріанців<sup>362</sup>. Вони пишуть: «Ми пропонуємо форму патерналізму, який є лібертаріанський за духом, який

<sup>361</sup> Richard H. Thaler og Cass R. Sunstein: “Libertarian Paternalism”, *The American Economic Review* 2/2003, Cass R. Sunstein og Richard H. Thaler: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, *The University of Chicago Law Review* 4/2003 та Richard H. Thaler og Cass R. Sunstein: *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven 2008.

<sup>362</sup> Талер і Санстейн також обговорюють «лібертаріанську благодійність» (*libertarian benevolence*), де використовується той самий механізм «підштовхування ліктем», як і в лібертаріанському патерналізмі, але у цьому випадку його застосовують для того, щоб допомогти іншим, наприклад щоб спонукати людей ставати донорами органів більшою мірою (Thaler og Sunstein: *Nudge*, розділ 11). Оскільки це поняття не є формою патерналізму, ми не будемо продовжувати його обговорення.

має бути прийнятним для тих, хто твердо вірить у свободу вибору на підставі або автономії, або доброчуту»<sup>363</sup>. Я звертатиму більше уваги на теоретичні припущення їхнього твердження, ніж на конкретні патерналістські заходи, які вони пропонують. Та спершу я коротко розгляну деякі поведінкові економічні передумови лібертаріанського патерналізму.

Передумови багатьох сьогоднішніх поведінкових економічних досліджень були закладені психологами Деніелем Канеманом і Амосом Тверски. Спочатку в своїх дослідженнях вони не приділяли особливої уваги питанням економіки, але невдовзі стало зрозуміло, що для економіки результати матимуть серйозні наслідки. Я не вдаватимуся в подробиці їхнього дослідження, лише зазначу: воно демонструє, що у багатьох областях у прийнятті рішень ми не виявляємо себе такими вже й раціональними особами<sup>364</sup>. Класична економіка виходить з того, що особи діють раціонально відносно власних уподобань і що вони володіють відповідною інформацією, яка необхідна для прийняття рішень. У наш час навряд чи знайдеться хтось, хто справді вірить, що всі люди є такими; ми спрошуємо методологічні причини подібним чином, як у фізиці працюють із кулею, що перебуває у вакуумі й котиться поверхнею без тертя, навіть якщо такі умови не існують у реальному світі. Однак відкриття поведінкової економіки стосується не тільки відхилення від ідеалізації у класичній економічній моделі (наприклад, такого відхилення, як у реальному фізичному експерименті з м'ячем, що котиться поверхнею), а й того, що особи просто не вдаються до міркування та діють відповідно до передбачених у класичній економіці моделей. З часом з'явилось значно більше літератури, яка задокументувала цей факт<sup>365</sup>. До-

---

<sup>363</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1160.

<sup>364</sup> Для ширшої презентації та дискусій праць Канемана та Тверски див. Daniel Kahneman, Paul Slovic, Amos Tversky (red.): *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Daniel Kahneman, Amos Tversky (red.): *Choices, Values and Frames*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 та Thomas Gilovich, Dale Griffin, Daniel Kahneman (red.): *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

<sup>365</sup> Порівняно доступне обговорення – див. Dan Ariely: *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, HarperCollins, New York

слідження поведінкової економіки серед іншого показали, що малі й часто несуттєві чинники впливають на осіб і вони віддають перевагу одній альтернативі дії над іншою. Наприклад, той факт, що для заповнення бланка потрібно дві хвилини, може бути досить стримуючим чинником, і людина не братиме участі в чомусь, що, напевно, не принесе великої вигоди. Тут Талер і Санстейн стверджують, що вибір придатних стандартних правил може нейтралізувати й подолати подібні перешкоди для просування кращого вибору. Вони також зазначають, що люди часто воліють уникнути клопотів з оцінюванням складних тем із великою кількістю альтернатив і тоді для них стає благословенням «ретельно обране стандартне правило, яке керує ними за допомогою розумних указівок»<sup>366</sup>.

Санстейн і Талер пишуть: «Припущення необхідності поваги індивідуального вибору, як правило, засновані на твердженні, що люди роблять відмінний вибір або принайменні вони здійснюють цей вибір набагато краще, ніж потенційно його можуть зробити треті сторони»<sup>367</sup>. Тут ми натрапляємо на істотне вразливе місце їхніх аргументів, оскільки вони припускають, що противники патерналізму, як правило, засновують свої заперечення на припущеннях, що людина є *homo oeconomicus*. Така ж вразливість вадить і Деніелеві Канеману, який у своїй останній книжці «Думай повільно... Вирішуй швидко» виступає на захист Талерового і Санстейнового лібертаріанського патерналізму<sup>368</sup>. Канеман також оскаржує нібито «лібертаріанське» уявлення, що люди є раціональними особами (у вузькому сенсі розуміння як *homo oeconomicus*), які через свою презумптивну раціональність не

---

2008 та Nick Wilkinson: *An Introduction to Behavioral Economics. A Guide for Students*, Palgrave Macmillan, New York/Basingstoke 2007. Більш вичерпний і докладний огляд – див., наприклад, George Loewenstein: *Exotic Preferences: Behavioral Economics and Human Motivation*, Oxford University Press, Oxford 2008. Низка найбільш центральних статей з цього приводу зібрана у Colin F. Camerer, George Loewenstein og Matthew Rabin (red.): *Advances in Behavioral Economics*, Princeton University Press, Princeton 2003.

<sup>366</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1199.

<sup>367</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1167. Див. Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 6.

<sup>368</sup> Kahneman: *Thinking, Fast and Slow*, c. 408–418.

потребують захисту від власного вибору. Цьому твердженню бракує точності. Хоча й правильно, що низка лібертаріанців вірять у *homo oeconomicus* і погоджуються з думкою, що люди завжди знають, що є кращим для них самих, але є й вагомі мислителі, яких часто відносять до категорії «лібертаріанців» і які відкидають таке розуміння людини. Якщо перейти до найбільш центральних теоретиків у межах лібералізму, то побачимо, що вони не брали за основу *homo oeconomicus*. Це стосується, наприклад, Канта, Гумбольдта та Мілля. І той, хто міг вважати, що Адам Сміт ідентифікує людину як *homo oeconomicus*, просто-таки не читав його.

Про це чітко говорить у своєму класичному есей «Правильний і хибний індивідуалізм» Фрідріх Гайек; він підкреслює, що людські істоти «надто ірраціональні й ненадійні» і що «окремі помилки виправляються тільки через соціальний процес»<sup>369</sup>. Продовжуючи, він зауважує, що поширеною помилкою було приписування Смітові антропології, заснованої на *homo oeconomicus*:

Можливо, найкращою ілюстрацією багатьох непорозумінь, пов'язаних з індивідуалізмом Адама Сміта та групи його однодумців, є поширене уявлення, що ці мислителі винайшли химеру під назвою «економічна людина» і що їхні висновки є викривленими, тому що засновані на раціональній поведінці й узагалі помилковій раціоналістичній психології. Але, очевидно, нічого подібного вони не стверджували. Близьчим до істини буде стверджувати, що вони вважають людей природно лінівими й млявими, недбалими й марнотратними, і тільки сила обставин може змусити їх поводитись економічно або ретельно пристосовувати засоби для досягнення мети<sup>370</sup>.

У певному сенсі можна сказати, що поведінкова економіка не репрезентує нового синтезу, вона радше переймає нитку, що тягнеться від попередньої економіки, де не існувало чіткого розмежування між економікою та психологією. Не буде необґрунтованим охарактеризувати Адама Сміта як поведінкового економіста, оскільки він розробив свої еко-

---

<sup>369</sup> Friedrich A. Hayek: “Sann og falsk individualisme”, переклад Lars Holm-Hansen, у Torbjørn Røe Isaksen og Henrik Syse (red.): *Konservatisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2011, с. 201.

<sup>370</sup> Hayek: “Sann og falsk individualisme”, с. 202f.

мічні теорії з постійним оглядом на психологічні чесноти й вади людини (це не в останню чергу очевидне, коли читати «Добробут націй» і «Теорію моральних почуттів» у їхньому взаємному контексті), і Сміт передбачає пізніші розуміння поведінкової економіки у численних моментах<sup>371</sup>.

Відкидання *homo oeconomicus* характерне не тільки для давнішого лібералізму, а й для значної частини нового. Сам Гайек яскравий цьому приклад:

Іншим оманливим формулюванням, яке за загальним визнанням наголошує на важливому моменті, є відоме припущення, що кожен знає власні інтереси найкраще. У такій формі це припущення не вважається ні правдоподібним, ні необхідним для обґрунтування висновків індивідуалізму. Аргумент зводиться на основі твердження, що ніхто не може знати, хто знає краще, і що єдиний спосіб це визначити – за допомогою соціального процесу, в якому всі можуть спробувати себе й таким чином з'ясувати, що може кожен<sup>372</sup>.

У ліберальній традиції завжди були антипатерналісти, незважаючи на розуміння того, що ми, люди, не завжди знаємо, що для нас є кращим, і дуже рідко можна взяти за основу те, що ми мали би бути «раціональними особами». Як зазначає Гайек у «Конституції свободи», усі політичні теорії за вихідний пункт беруть припущення значної необізнаності більшості людей, проте він додає, що ті, хто виступають за справжню свободу, «відрізняються від інших тим, що до необізнаних вони включають і себе, і наймудріших»<sup>373</sup>. Отже, вихідною передумовою є не те, що окрема особа знає краще, а навпаки, що *ніхто* не знає, як краще.

Слабкість аргументу Талера і Санстейна на користь лібертаріанського патерналізму полягає у тім, що йому, практично кажучи, бракує дискусії ліберальних теоретиків. Винятком є примітка у праці «Лібертаріанський патерналізм – не оксюморон», яку варто розглянути:

<sup>371</sup> Див. Nava Ashraf, Colin F. Camerer og George Loewenstein: “Adam Smith, Behavioral Economist”, *Journal of Economic Perspectives* 3/2005. Стаття також опублікована у Loewenstein op. cit.

<sup>372</sup> Hayek: “Sann og falsk individualisme”, с. 205.

<sup>373</sup> Hayek: *Frihetens konstitusjon*, с. 255.

Деякі з стандартних аргументів проти патерналізму ґрунтуються не на наслідках, а на автономії – на переконанні, що люди мають право приймати свої власні рішення, навіть якщо вони помиляються. Тож праця Джона Стюарта Мілля «Про свободу» <...> є сумішшю тверджень, заснованих на автономії, і консеквенціалістських тверджень. Нашим основним завданням є добробут і його наслідки, навіть якщо <...> свобода вибору іноді є складовою добробуту. Ми не розходимось у думках, що автономія передбачає власні вимоги, але вважаємо, що було б фанатичним у ситуації, яку ми обговорюємо, розглядати автономію як свободу вибору, якового роду козирну карту, яку не можна подолати на консеквенціалістських підставах<sup>374</sup>.

Аргумент Санстейна і Талера проти антипатерналізму є викривленим, тому що він ґрунтується на спростуванні припущення, яке не було основою цього антипатерналізму. Саме поняття автономії, а не *homo oeconomicus* суттєвим чином лежить в основі антипатерналізму. Надаючи привілеїв максимізації добробуту й відводячи автономії у країному разі другорядну роль, Санстейн і Талер відступають від більшості тверджень ліберальної традиції і, безумовно, від принципів лібертаріанізму. Щобільше, вони не вказують жодних інших причин того, чому наслідки переважають повагу до автономії, крім як заяв, що стверджувати протилежне – «фанатично».

Талер і Санстейн уважають, що існує визначений «архітекторами вибору» стандарт, якому повинна підкорятися кожна особа, якщо вона вважається раціональною. Звичайно, людям дозволено діяти «ірраціонально», якщо на те є їхнє власне бажання, але стандарт визначається системою експертів. Як виявляється, Санстейн і Талер мають не такий уже незначний стосунок до Фрейзера, засновника Вальдена Два в однайменному романі Б.Ф. Скіннера. На думку Фрейзера, якщо мати функціональне знання про поведінку людини й знати, у чому полягає добре життя, то буде нераціонально не використати ці знання для реалізації доброго життя для всіх. Фрейзер переконаний, що йому відомо те, в чому полягає добре життя для кожного індивіда, і тому вважає себе уповноваженим використовувати поведінкові прийоми, щоб змусити людей здійснити власне бачення цього життя.

---

<sup>374</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1167n22.

Це саме можна сказати про Талера і Санстейна. Вони також уважають, що ідентифікували норму доброго життя, і хочуть використати поведінкові прийоми, щоб люди здійснювали життя відповідно до цієї норми. Звичайно, вони обстоюють менш радикальне втручання, ніж Фрейзер, але вони самі підкresлюють, наскільки потужними є інструменти архітектора вибору. Якщо б хтось стверджував, що норма, яку встановили Талер і Санстейн, є помилковою і волів би жити іншим життям, Талер і Санстейн просто визнали б, що не мали рациї. Вони б не «примушували» когось жити відповідно до тієї норми, а тільки «впливали» б на цю особу.

Тут ми доходимо до, мабуть, найкурйознішого аспекту лібертаріанського патерналізму Талера і Санстейна, враховуючи передумови поведінкової економіки, на яких він засновується. Вони ні на мить не ставлять під питання використання *homo oeconomicus* як позитивної норми для всіх осіб, натомість пишуть, що особи приймають гірші варіанти, які вони воліли б змінили, якщо б «володіли повною інформацією, мали необмежені когнітивні здібності й не відчували браку сили волі»<sup>375</sup>. «Поштовх ліктем» слідує шаблону, де Талер і Санстейн спершу описують, яким іrrаціональним буде вибір звичайних людей і як він відрізняється від того, що обрала б раціональна особа, і після цього вони показують, як відносно просте втручання може вплинути на осіб, щоб вони робили вибір, внаслідок якого могли отримати більш раціональний результат. Під «раціональним результатом» мається на увазі результат, який максимізує добробут окремої особи. Інакше кажучи, мета лібертаріанського патерналізму – змусити людей діяти так, як би діяв *homo oeconomicus*. Санстейн і Талер керуються поведінковою економікою у відхиленні *homo oeconomicus* як надійною моделлю справжньої поведінки людини, але їхній лібертаріанський патерналізм продовжує включати *homo oeconomicus* як раціональну норму.

Надання пріоритету благополуччю окремої особи є необґрунтованим. Враховуючи визначений Талером і Санстейном стандарт раціональності, з мого боку буде нераціональним, наприклад, обрати діяти у певний спосіб на

<sup>375</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism”, c. 175; Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1162.

основі моральних підстав, якщо ця дія не максимізує моого добробуту. Як зауважував Амартія Сен, такий погляд на раціональність є неприйнятним<sup>376</sup>. Люди весь час свідомо вибирають альтернативу, яка – і їм це відомо – не максимізує вигоди, тому що вони вважають, що у певній ситуації буде правильним так учинити під моральним кутом зору. Наприклад, особа свідомо обирає підтримувати зобов'язання різного типу перед сім'єю, друзями, організаціями тощо, навіть якщо це означає, що втрати добробуту при цьому більші, ніж при порушенні зобов'язань. Людину, яка ніколи не походиться таким чином, складно охарактеризувати інакше, крім як психопатом.

У людей є цінності, які не вдається звести до рівня осо-бистого добробуту. Давайте уявимо, що Пер страждає від серйозної хвороби, яка за відсутності лікування призведе до болісної смерті. Лікар Пера каже йому, що існують два можливих варіанти лікування – *X* та *Y*. За умови лікування *X* Пер видужає з вірогідністю 90%, а лікування *Y* дає тільки 50% шансів на одужання. На цій стадії *X* уважається раціональнішою альтернативою, ніж *Y*. Проте можуть існувати підстави для вибору *Y*, а не *X* – такі, що не стосуються добробуту Пера. Це можуть бути економічні міркування, наприклад, *X* настільки затратне, що, вибравши цей варіант, Пер поставить свою сім'ю перед небезпекою втратити все, чим вони володіють і врешті опинитися на вулиці, тож вибір *Y* є логічним, і тоді Пер може прийняти більший ризик для свого здоров'я, щоб зменшити фінансовий ризик родини. Також може йтися про моральні міркування: якщо Пер усе своє доросле життя боровся за права тварин, тож він не може прийняти вибір *X*, тому що виробництво цих ліків пов'язане зі стражданнями тварин, тоді як вибір *Y* не передбачає такої дилеми. Якщо Пер приймає більший ризик для здоров'я через те, що він не буде порушувати свої моральні принципи, то він робить абсолютно раціональний вибір і йому потрібно дозволити його здійснити.

Нормативний ідеал надання абсолютноного привілеювання своєму добробутові є не чим іншим, як економічним

---

<sup>376</sup> Amartya Sen: “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”, *Philosophy and Public Affairs* 4/1977.

упередженням, яке Талер і Санстейн не ставлять під сумнів. Тут ми підходимо до однієї з найфундаментальніших проблем Талерового і Санстейнового лібертаріанського патерналізму, яка веде до того, що під ліберальним кутом зору ця теорія не обов'язково є прийнятнішою за багато інших форм патерналізму.

### *I все-таки лібертаріанський патерналізм є патерналізмом*

Лібертаріанський патерналізм є широким поняттям, оскільки він залишає відкритим шлях для патерналістсько-го втручання з усіх можливих джерел – як державних, так і недержавних, але у працях Санстейна і Талера найбільший наголос ставиться на переваги, яких можна досягти через державне регулювання. По суті, лібертаріанський патерналізм видається більш спорідненим із формами м'якого та слабкого патерналізму, ніж із жорстким і сильним. Санстейн і Талер пишуть: «Лібертаріанський аспект наших стратегій полягає у відкритому наголошуванні на тому, що люди повинні бути вільними діяти так, як вони бажають, і уникати небажаних заходів, якщо вони цього хочуть. Ми прагнемо сформувати політику, яка підтримує або підвищує свободу вибору. Використовуючи термін “лібертаріанський” для пом'якшення поняття “патерналізм”, ми маємо на увазі збереження свободи»<sup>377</sup>. Добровільність є необхідною умовою, і вибір людини потрібно поважати, навіть якщо цей вибір, за оцінкою патерналістів, не відповідає найкращим інтересам людини. Відмова від стандартного рішення патерналізму не повинна створювати труднощів, а в ідеалі ми повинні мати змогу зробити це «одним клацанням мишкої»<sup>378</sup>.

Талер і Санстейн стверджують, що насправді немає достовірних або прийнятних альтернатив патерналізмові, і далі наводять аргументи, що саме тому ми повинні зосередити увагу на прагматичному питанні, яка форма патерналізму є кращою, а не на питанні моральному, чи є патерналізм загалом добром або злом. Тому вони відхиляють загальний антипатерналізм як безцільний. Кожна ситуація вибору ма-

<sup>377</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, с. 5. Курсив у оригіналі.

<sup>378</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, с. 249.

тиме те чи те стандартне правило, яке впливатиме на осіб у той чи той спосіб, тому патерналізм є неминучим, стверджують Талер і Санстейн. Небажання втрутатися у контекст того, як люди роблять свій вибір, є рівносильним із прийняттям статус-кво з усіма супровідними упередженнями і, згідно з поглядами Талера і Санстейна, вибір рішення не втрутатися є патерналістським вибором подібно до вибору втрутитися у контекст прийняття рішення людей<sup>379</sup>. Таке широке визначення патерналізму буде включати будь-який вибір, що впливає на вибір інших людей, незалежно від бажання впливати на них у спосіб, який уважається позитивним або негативним, і також будь-який вибір, що впливає на осіб, але за якого абсолютно не турбуються про їхній добробут. Це, м'яко кажучи, нетрадиційне розуміння патерналізму, який, як правило, зарезервований для дій, що призначенні для нехтування вибору іншої особи, оскільки вважається, що такий вибір не є в її інтересах. Виходячи із загального тлумачення поняття, патерналізм не є неминучим – це те, що Талер і Санстейн можуть лише стверджувати, оскільки вони визначають «патерналізм» настільки широко, що порушують нормальній мовний ужиток.

Утім, вони мають також вужче розуміння патерналізму, яке передбачає, що на вибір особи впливають навмисно у позитивний спосіб, за судженням самої особи<sup>380</sup>. Цей кут зору подає трохи нетрадиційне розуміння патерналізму, оскільки включає в себе абсолютно всю корисну поведінку. Це суперечить звичному мовному вжиткові, де термін «патерналізм» використовують для позначення втручання, коли вибір особи перевизначають інші, тому що вважають, що особа не діє відповідно до власних інтересів. Лібертаріанський патерналізм повинен виступати як «вибір архітектора» з додрученням максимізувати добробут окремих громадян. «Архітектура вибору» визначена надто розплівчасто й включає все потрібне до здійснення, що у той чи той спосіб змінює обставини людей таким чином, що це впливає на їхній вибір. Власник кафе, який розставляє плоди перед випічкою,

---

<sup>379</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism”, c. 177, Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, 1164.

<sup>380</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 5.

тому що люди будуть купувати більше фруктів, є «архітектором вибору». Талер і Санстейн розглядають дизайнєрів Apple iPod та iPhone як видатних архітекторів вибору<sup>381</sup>. Або, коли вже про це мова, якщо я помалював перила та залишаю поряд вивіску з написом «Пофарбовано», я є архітектором вибору. І не тільки «архітектором вибору», але насправді також «патерналістом», коли створюю цю вивіску, тому що таким чином я намагаюся дати вказівку людям, щоб вони не забруднилися фарбою. Відповідно до стандартного мовного вжитку ми б називали це не патерналізмом, а радше старанням бути уважним або корисним. Якщо тепер перейти до іншого кінця шкали втручання, яке підпадає під категорію лібертарного патерналізму, можна за стандартне рішення взяти припущення, що всі громадяни повинні мати імплантовані крихітні радіопередавачі, щоб можна було в будь-який момент часу отримати дані про їхнє місцезнаходження (з вправданням, що це спростить процес пошуку, якщо вони загубилися чи щось подібне), але окрема особа має можливість вибирати: не отримувати такий імплантат або вийняти його. Таке втручання буде відповідати поняттю патерналізму Талера і Санстейна, а також задовольнятиме їхні вимоги лібертаріанського патерналізму, тому що окремий громадянин має змогу відмовитися від стандартного вирішення, але воно буде значно виходити за межі того, що може брати до уваги будь-яке ліберальне суспільство. Талер і Санстейн беруть за основу надто широке розуміння «патерналізму» – таке, що містить усе, починаючи з попереджуальної вивіски про фарбу й завершуючи прикладом з імплантатом, тож у такому випадку використання терміна радше приховує важливі відмінності, ніж роз'яснює їх.

### **Нейтральність до бажань**

Талер і Санстейн пишуть:

Лібертаріанський патерналізм є відносно слабкою, м'якою та ненав'язливою формою патерналізму, тому що вибір не є заблокованим, закритим або значно обтягливим. Якщо люди хочуть курити сигарети, їсти багато солодощів, обирати невід-

---

<sup>381</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, с. 11.

повідну охорону здоров'я або не відкладати збережень до виходу на пенсію, лібертаріанський патерналіст не змушуватиме їх робити щось інше й не ускладнюватиме їхнього життя. Утім, наш підхід є патерналістським, тому що приватні й особисті архітектори вибору не просто намагаються передбачати або здійснювати вибір, на який очікують люди. Вони радше наїмисно намагаються спрямувати людей у напрямі, який зробить їхні життя кращими. Вони підштовхують ліктем<sup>382</sup>.

На противагу тому, що пишуть Талер і Санстейн, ліберальний патерналізм не повинен безпосередньо ідентифіковуватися з м'яким патерналізмом. Справді, м'який патерналізм задовольняється встановленням того, чи є дія добровільною, чи ні. Якщо вона є добровільною, все інше залежить від самої особи – можливо, ірраціональний вибір отримає повагу на рівні з раціональним. Лібертаріанський патерналізм Талера і Санстейна йде далі цього визначення через своє бажання сприяти раціональному виборові й не допускати ірраціонального. Вони вважають, що особи значною мірою роблять щось інше, аніж те, що вони справді хочуть або повинні хотіти. Наприклад, більшість людей хочуть мати матеріально забезпечену старість, але для досягнення цього вони занадто мало економлять у свій працездатний період; вони хочуть бути худими, але поглинають одну калорійну бомбу за іншою. Завжди можна дискутувати, чи особа справді робить те, чого вона «дійсно» бажає. Наприклад, явище слабкості волі було предметом широких філософських дискусій від часів античності й до наших днів і, на мій погляд, нам не вдалося суттєво наблизитися до переконливого пояснення цього явища, яке було б кращим за те, що його давав Аристотель. Часто буває важко визначити, чого «насправді» прагне особа. Наприклад, особа не обов'язково діє всупереч власним «справжнім» бажанням тільки тому, що вона *робить* щось інше, ніж те, що, *за її словами*, збирається робити. Навіть якщо особа з надмірною вагою каже, що бажає схуднути, вона не обов'язково діє всупереч власним бажанням, коли єсть картоплю фрі або гусячу печінку, оскільки, цілком імовірно, що справжні бажання поїсти картоплі фрі або гусячої

---

<sup>382</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, с. 5f. Див. Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, с. 1162.

печінки сильніше за бажання схуднути. Проблема визначення «справжніх» бажань людини буде викликом для патерналізму будь-якого типу, який висуває вимогу максимізувати ці бажання. Утім, Санстейн і Талер уважають, що потрібно втручатися задля гарантій, що особи діють відповідно до своїх «справжніх» бажань, і, як побачимо згодом, це робить їхній патерналізм спорідненим із жорстким патерналізмом. Принципова відмінність у порівнянні з жорстким патерналізмом полягає в тому, що Талер і Санстейн стверджують, що патерналістське втручання ніколи, або принаймні найменш можливою мірою, не повинно мати примусовий характер: особи повинні завжди мати змогу обрати іншу альтернативу, ніж та, яку патерналісти вважають оптимальною.

У формулюванні «справжні» існує невизначеність, коли ми пишемо про «справжні» бажання особи, оскільки це можна розуміти і як 1) фактичні бажання особи, і як 2) бажання, що їх повинна мати особа для того, щоб максимізувати свій добробут. Ця невизначеність також досить характерна для Талера і Санстейна. Проте тут вирішальним є визначити найчіткіше розходження, оскільки ці два значення будуть відповідати різним типам патерналізму: слабкому та сильному. Слабкий патерналізм нейтральний до бажань, тоді як сильний – зорієнтований на бажання. Прихильник слабкого патерналізму не допустить впливу власних бажань або бажань третьої сторони, а намагатиметься винятково максимізувати фактичні бажання особи. Сильний патерналіст, напевно, буде старатися максимізувати ті бажання, які *повинна* мати особа – наприклад, відповідно до того, що вважається оптимальним, на думку інших експертів, у галузі охорони здоров’я, – незалежно від того, має ці бажання сама особа чи ні. Слабкий, нейтральний до переваг патерналізм дає особам повну свободу для досягнення тих цілей, які вони самі встановлюють у власному житті, тоді як сильний, зорієнтований на бажання патерналізм визначає такі цілі, виходячи з чинних стандартів.

Приклад відмінності між цими типами патерналізму може бути таким: прихильник слабкого патерналізму може вважати, що до завдань державної влади належить відповідність якомога об’єктивніше інформування про реальну шкоду куріння, оскільки можна припустити, що всі бажають бути

проінформованими про це для того, щоб прийняти рішення: хочут вони чи ні піддавати такій небезпеці своє здоров'я. Проте якщо хтось, наприклад, встановлює власні монополії, щоб зменшити доступність тютюнових виробів і цим самим скоротити їхнє споживання, посилаючись на те, що так буде краще для здоров'я окремого курця, то ця особа буде представником жорсткого патерналізму. Теж саме відбудеться у випадку, якщо органи охорони здоров'я маніпулюють людьми, перебільшуючи небезпеку, тому що це порушує здатність особи зробити вільний і обізнаний вибір. Теж саме, очевидно, буде чинним у випадку застосування підвищення витрат, спрямованого на зменшення вживання тютюнових виробів заради здоров'я людей. Однак зрозуміло, що ті самі витрати можна використовувати для покриття різних негативних зовнішніх чинників, які виникають через куріння, таких як, наприклад, збільшення споживання медичної допомоги, але такі випадки повністю віддалені від проблематики патерналізму. Джон Стюарт Мілль пише:

Стимулятор податкування, єдина мета якого – це ускладнити отримання алкоголю, є втручанням, яке від заборони відрізняється тільки своїм ступенем і буде правомірним такою ж мірою, якою була б правомірність заборони. Будь-яке підвищення цін є забороною для тих, чий дохід не може дозволити їм підвищення видатків, а для тих, хто може собі це дозволити, підвищення є додатковим податком, накладеним на них, бо вони задовольняють свої певні смаки. Вибір задоволень і використання доходів після того, як особи виконали свої виїзди за згадані зобов'язання, має стосунок тільки до цих осіб, і потрібно залишити його на їхній власний розсуд<sup>383</sup>.

Мілль не стверджує, що оподатковувати предмети задоволення незаконно. Навпаки, він уважає, що цілком легітимно накласти вищий податок на ці предмети, ніж на ті, що мають важливіше значення товарів життєвої необхідності, оскільки це даватиме дохід державі, однак він наполягає, що буде нелегітимно використовувати податки для спроб змінити поведінку осіб задля їхнього ж блага, тобто на підставі патерналізму. Талер і Санстейн тут дотримуються інших поглядів і пишуть, наприклад, що курці зможуть мати користь

---

<sup>383</sup> Mill: *Om friheten*, с. 118.

із вищих податків, оскільки вони стануть для них стимулом не курити<sup>384</sup>.

На жаль, Талер і Санстейн не встановлюють належним чином відмінність між нейтральним до бажань патерналізмом і патерналізмом, який зорієнтований на бажання, натомість вони хитаються туди-сюди між цими двома формами. Це суттєво, тому що в лібералізмі тільки слабкий, нейтральний до бажань патерналізм буде прийнятним для загалу<sup>385</sup>. Які є підстави стверджувати, що лібертаріанський патерналізм Талера і Санстейна не нейтральний до бажань? Талер і Санстейн пишуть, що ціль полягає у впливі на вибір осіб таким чином, щоб вони досягнули кращого результату і цей результат повинен бути означений якомога об'єктивніше. Ціллю є максимізувати добробут – те, що потрібно відрізняти від фактичних бажань особи<sup>386</sup>. Вони стверджують, що лібертаріанський патерналіст не намагається відшукувати очікувані бажання людей, а «буде спрямовувати людей у напрямі сприяння їхньому добробутові»<sup>387</sup>. Звичайно, вони висловлюють аргументи так, що видається, ніби максимізувати потрібно справжні бажання особи, наприклад, коли вони пишуть, що архітектори вибору повинні впливати на вибір особи у такий спосіб, щоб вона сама була переконана, що досягає кращого результату<sup>388</sup>. Вони також пишуть, що архітектори вибору повинні «намагатися впливати на поведінку людей для того, щоб зробити їхнє життя тривалишим, здоровішим і кращим»<sup>389</sup>. Якщо точніше, архітектор вибору повинен бути конвенціоналістом, який максимізує добробут. І тут криється неправильне розуміння відносин між об'єктивністю знання та нейтральністю до бажань. Архітектор вибору бере за основу твердження експертів, які

<sup>384</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 47.

<sup>385</sup> Подібний аргумент проти Талера і Санстейна висунутий у Steven Wu: “When is a Nudge a Shove? The Case for Preference-Neutrality”, Columbia Law School 2009,

[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1375616](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1375616).

<sup>386</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism”, c. 175.

<sup>387</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1162.

<sup>388</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 5.

<sup>389</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 5.

наводять припустимо об'єктивне знання. У такий спосіб ті, хто насправді зорієнтований на бажання – оскільки бажання є зовнішніми відносно особи, – можуть створити видимість, що вони є нейтральними щодо бажань. Саме через те, що Талер і Санстейн намагаються закласти об'єктивний критерій для добропуту, вони відходять від нейтральності щодо бажань, оскільки нейтральний щодо бажань підхід бере за основу винятково суб'єктивні бажання особи. Проблема у тім, що окрема особа не обов'язково вважатиме найважливішим питання максимізації свого добропуту. Особа може, наприклад, бути прихильником абсолютної рівності доходів, і тоді для неї буде вирішальним те, що всім пропонують однаковий рівень добропуту, а не те, що особа сама отримує найвищий можливий рівень. Інша особа може вважати найважливішою максимізацією особистої свободи. Ще хтось – що найважливішим є досягнення певних моральних норм. Річ у тім, що питання передумови того, що є добропутом окремої особи, який слід примножувати, не позбавлене суперечності<sup>390</sup>. Санстейн і Талер демонструють, наскільки сильно вони дотримуються уявлення про *homo oeconomicus*, і тому неза перечно погоджуються з тим, що всі ми передусім виходимо з прагнення максимізувати власну вигоду. Але це не так – мотивація людини є набагато складнішим явищем.

Проблема «стандартних правил» Талера і Санстейна полягає у тім, що вони виходять з однієї ідеальної норми добропуту, тоді як всі люди – різні. Однак ця норма добропуту залишається суттєво невизначеню. Добропут – проблематичне поняття, якому різні люди надають різного змісту. Тут може існувати спокуса звернутися до так званого дослідження щастя. Можливо, щастя – або, якщо точніше, суб'єктивний добропут – є тим стандартом, до якого повинні спрямовуватися наші прагнення. Якщо розглянути деякі зі звичайних результатів дослідження щастя, можемо, наприклад, сказати,

---

<sup>390</sup> Іще одна проблема стосується питання, яку часову перспективу слід брати за основу для максимізації добропуту. Чи здобуття більшого блага у майбутньому обов'язково переважатиме менше благо, яке можна отримати негайно? Талер і Санстейн, здається, це припускають (принаймні це по-мітно в їхніх обговореннях пенсійних заощаджувань), але ми в основному можемо лише дійти висновку, що всі люди різні й хтось має короткостроковіші, а інші – довгостроковіші обґрунтування дій.

що більше грошей приводить до трохи більшого щастя, але не настільки більшого у багатій країні. Не варто надто захоплюватися матеріальними речами, оскільки це тягне за собою стурбованість ними. Ти повинен мати друзів, перебувати у шлюбі чи жити з партнером, хоча наявність дітей, видається, викликає переживання. Більшість людей повідомляють, що вони щасливіші на роботі більше, ніж у будь-якій іншій складовій життя, а люди, які працюють більше, досягають вищого рівня щастя, ніж люди, які працюють менше. Жінкам це вдається краще, ніж чоловікам. Вік має значення: в середньому людина найщасливіша у 27 років, а потім рівень щастя знижується, поки не досягає дна, коли людині 69 років, і тоді він знову збільшується на крихітний показник. Ти повинен жити у країні з високим рівнем індивідуальної свободи. Люди, які працюють для того, щоб зробити світ кращим, не набувають більшої значущості у порівнянні з людьми, які не турбуються про це. Освіта чи ерудованість не впливає на показник щастя. Якби ми використовували як стандарт суб'єктивне благополуччя, це дало б нам деякі натяки на те, як потрібно підштовхувати людей. На стать чи вік вплинути не вдається, але тоді людей потрібно підштовхувати, наприклад, до того, щоб вони більше працювали й одружувалися. Мабуть, із таким підштовхуванням багато хто міг би погодитися. Але що робити з підштовхуванням до того, щоб утриматися від народження дітей? Або підштовхуванням людей до того, щоб вони не читали книжки чи не здобували освіту, оскільки це не впливає на показник щастя? Імовірно, люди повинні віддавати перевагу витрачанню свого часу на щось інше, що насправді дає результати? Таке підштовхування навряд чи здобуде широку підтримку, але, здається, воно випливає з кута зору, який засновується на суб'єктивному благополуччі. Різні властивості, які статистично досягають найвищих показників під час вимірювання суб'єктивного благополуччя, не обов'язково призводять до чогось, що всі люди – або більшість людей – уважатимуть оптимальним життям. Ми могли б уявити собі життя, яке цілком задовольняє всі мисливі показники суб'єктивного благополуччя, і при цьому це не буде життя, якого ми би хотіли. Крім того, слід підкреслити, що дослідження щастя може тільки надати інформацію про те, що дає середньо-

статистичному громадянинові відчуття вдовolenня, але по-ніяття середньостатистичного громадянина є всього лише конструктом. Середньостатистичний громадянин отримує більше суб'єктивного благополуччя від партнера у своєму житті, ніж від більшої кількості грошей, проте для деяких людей чинним є протилежне твердження. Ти сам повинен з'ясувати, до якої категорії належиш, – про це не можуть оповісти дослідники щастя. Імовірно, ми можемо спокійно відкинути дослідження щастя у розумінні авторитетної підстави для створення норми ідеального доброчуту, що її Талер і Санстейн беруть за основу, але зовсім незначною мірою дають їй пояснення.

А що тоді з критеріями більш об'єктивними за суб'єктивне благополуччя, такими як здоров'я, тривалість життя, економічна безпека тощо? Тут проблема полягає у тім, що різні люди будуть по-різному оцінювати цінності доброчуту. Для однієї людини добре здоров'я може бути найважливішою цінністю, тоді як інша віддасть перевагу задоволенням, які не є сприятливими для здоров'я у довготривалій перспективі. Деякі батьки хочуть, щоб їхні діти споживали якомога здоровішу їжу, інші ж уважатимуть, що найважливіше, щоб діти могли їсти те, що їм подобається. Також прояблукова і антитістечкова позиція не є нейтральним щодо бажань підходом. Тут лібертаріанські патерналісти повинні пам'ятати важливе зауваження Джона Стюарта Мілля:

На практиці наші відносини з іншими людьми регулюються індивідуальним відчуттям – тим, що поведінка кожного мала би бути такою, яку бажали б ми ѹ наші однодумці. Ми ніколи не визнаємо, що наш моральний критерій насправді є нашою особистою суб'єктивною думкою. Поки ми не можемо пояснити, чому вимагаємо певної поведінки від інших, критерій залишається суб'єктивним. Пояснення, що так роблять і вважають усі інші, не допомагає – це все одно означає суб'єктивність групи замість суб'єктивності особистості<sup>391</sup>.

Новіший лібералізм є ціннісно плюралістичним. Він визнає, що ми, люди, праґнемо цілей, які є не тільки різними, а й часто суперечливими. Це стосується не тільки відносин між різними людьми та групами, оскільки такі конфлікти

---

<sup>391</sup> Mill: *Om friheten*, с. 14.

цінностей дійсні й для окремої людини, яка розривається між кількома справжніми цінностями, такими як добробут, свобода та рівність, а їх не обов'язково вдається примножити одночасно і їхню природну важливість не можна вимірювати припустимо нейтральними критеріями. У Талера і Санстейна не знаходимо навіть натяку обговорення такого плюралізму цінностей, лише догматичний монізм цінностей з добробутом як основною цінністю. Плюралізм цінностей сумісний лише з нейтральним до бажань патерналізмом, а не з патерналізмом, що зосереджується на бажаннях. Талер і Санстейн підкреслюють, що люди часто не відчувають чітких бажань і в цьому вони мають рацію, але не є очевидним, чому це має свідчити на користь радше патерналізмові, зорієнтованому на бажання, ніж нейтральному до бажань.

### *Практичні проблеми*

На цьому етапі можна заперечити, що відмінність між патерналізмом, нейтральним до бажань, і зорієнтованим на бажання патерналізмом не має суттєвого значення для лібертаріанського патерналізму, тому що індивід завжди матиме змогу обрати альтернативу, яка відмінна від тієї, що є оптимальною за оцінкою патерналіста. Проблема з таким запереченням полягає у тому, що лібертаріанський патерналіст, згідно з твердженнями Санстейна і Талера, може вживати потужні заходи для того, щоб змусити особу діяти відповідно до патерналістських уподобань<sup>392</sup>. Вони підкреслюють, що бажання особи можуть змінюватися навмисно з огляду на патерналізм і при цьому особа не знатиме про це і не помітить ніякого примусу – а це не що інше, як маніпулятивний патерналізм. Талер і Санстейн приймають це заперечення щодо маніпуляції і обстоюють принцип публічності Джона Ролза<sup>393</sup>. Вони трактують його так: влада не повинна мати можливість проводити політику, яку вона не в змозі обґрунтувати або не бажає це робити публічно<sup>394</sup>. Це, очевидно, цілковита неправда. І все ж таки вони не мають нічого

<sup>392</sup> Див., зокрема, Thaler og Sunstein: *Nudge*, розділ 3.

<sup>393</sup> Див. Rawls: *A Theory of Justice*, 1971, с. 133. Rawls: *Political Liberalism*, с. 66ff.

<sup>394</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, с. 244f.

проти суворих маніпулятивних кампаній щодо боротьби з наркотиками<sup>395</sup>. То чому ж тоді нам не реалізовувати подібні маніпулятивні кампанії проти куріння й нездорової їжі? Ці приклади прослізають крізь не надто вузьке вушко голки Талера і Санстейна, поки влада ладна захищати їх публічно, наприклад, кажучи, що кампанії дещо перебільшені, але куріння – це серйозна проблема для здоров'я, яка вимагає застосування додаткових дієвих заходів. Вимога громадян надавати достовірну інформацію задля здатності робити самостійний вибір тут замінюється акцентом лібертаріанського патерналіста на наслідки примноження добробуту.

Для того щоб лібертаріанський патерналізм належно працював, архітектори вибору мусять або самі бути експертами, або покладатися на думку експертів, які не зазнають значною впливу іrrаціональних чинників, визначених у дослідженнях поведінкової психології. Це, м'яко кажучи, проблематичне припущення, і, утім, воно виявляється в одному з прикладів Санстейна і Талера: ти будеш значно більше скильним обрати операцію, якщо тобі кажуть, що 90 відсотків тих, кому зробили таку операцію, залишилися живими, аніж коли скажуть, що це операція, після якої 10 відсотків померли. Проблема у тому, що ти знайдеш таку ж тенденцію серед лікарів, тобто серед експертів, які, ймовірно, обізнані краще за «звичайних» людей<sup>396</sup>.

Архітектори вибору, очевидно, потерпятимуть від тих самих когнітивних недоліків, що й «звичайні» люди. Тому можна було б також навести висновок поведінкової економіки, протилежний висновку, що його роблять Талер і Санстейн, а саме: усвідомлення людської «іrrаціональності» робить патерналістське втручання навіть менш привабливим, ніж воно було до того. Враховуючи стосунок іrrаціональності як до патерналістів, так і до осіб, можна стверджувати, що окремі особи матимуть сильніші стимули для коригування помилок, які впливають на задоволення власних бажань, аніж

---

<sup>395</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 245.

<sup>396</sup> Thaler og Sunstein: *Nudge*, c. 36; Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 161.

стимули окремого патерналіста, і тоді буде більш імовірно, що особі вдається краще максимізувати свої бажання<sup>397</sup>.

Талер і Санстейн підкреслюють, наскільки сильно впливає на поведінку людей вибір одного стандартного правила перед іншим. Тут вони наближаються до визнання існування проблеми *суспільного вибору*<sup>398</sup>. Архітекторів вибору, які, зрештою, є людьми, можуть часто підозрювати у задумуванні стандартних правил, які обстоююватимуть їхні власні інтереси, а не інтереси осіб, які стають об'єктами патерналістського втручання.

### **Заключні зауваження**

Якщо Талер і Санстейн схильні створювати враження, що їхній лібертаріанський патерналізм є моделлю, прийнятною практично для всіх, незалежно від ідеологічної точки зору, то це тому, що вони або ухилялися, або згладжували практично всю ідеологічну дискусію. Однак якщо уважніше розглянути їхню теорію, одразу ж стає помітною стара ідеологічна проблематика.

Проблема з тлумаченням «лібертаріанського патерналізму» полягає у тім, що «патерналізм» зокрема – втім, «лібертаріанський» також – використовується у настільки розплівчастий і неточний спосіб, що навряд чи можливо визначити межі того, що підпадає під це поняття. Багато з того, що згадується як «патерналізм», слід радше називати «корисним». Через те що узагальнений термін «патерналізм» є надто об'ємним, він приховує відмінність між цілком безпечними та потенційно крайніми заходами втручання.

Навіть за умов існування проблем, пов'язаних із лібертаріанським патерналізмом, Талер і Санстейн стверджують, що вони не становлять особливо вагомої завади, тому що не можна уникнути того чи того стандартного правила, яке впливатиме на людську поведінку, незалежно від того, чи це правило було запроваджене навмисно, чи просто встановлене досить довільно. Оскільки тих чи тих стандартних пра-

---

<sup>397</sup> Див. Edward L. Glaeser: “Paternalism and Psychology”, *University of Chicago Law Review* 1/2006.

<sup>398</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1165.

вил не уникнути, вони стверджують, що лібертаріанський патерналізм кращий за всі інші альтернативи, тому що він і зберігає свободу вибору особи, і прагне максимізувати її добробут.

Складно не погодитися з Талером і Санстейном у тому, що ми повинні використовувати наші знання про людську поведінку під час вироблення корисних для людей рішень. Утім, це суттєво віддалене від, наприклад, маніпуляції людьми таким чином, щоб вони втілювали життя, яке, на думку патерналістів, є для них найдоцільнішим, а не таким, якого спершу прагнули самі особи. Звичайно, лібертаріанський патерналізм переважає більшість інших форм патерналізму (якщо у когось ліберальні погляди), але, по суті, ніякий патерналізм, навіть патерналізм, нейтральний до бажань, не може бути пріоритетним.

Оскільки Талер і Санстейн беруть за основу настільки крайній ідеал раціональних осіб, а саме – *homo oeconomicus*, які володіють «вичерпною інформацією, необмеженими когнітивними здібностями та не відчувають нестачі сили волі»<sup>399</sup>, ми усі не справджуємо надій. Тим самим створюється майже необмежене ігрове поле, де політики з добрими намірами, чиновники й інші особи можуть утручатись у практично кожен аспект нашого життя. Лібертаріанський патерналізм є ідеологією добродійності, в якій населення прагнуть контролювати за допомогою комплексного апарату і де громадяні дедалі більшою мірою підпадають під управління різних експертних систем.

Незважаючи на те що терміна «лібертаріанський патерналізм», очевидно, не існувало за часів Алексіса де Токвіля, він застерігав од політики, яку представляє лібертаріанський патерналізм:

Над цією масою людей піднімається безмірно опікунська влада, яка одноосібно перебирає на себе забезпечення їхніх радощів і вартування за їхніми долями. Вона є абсолютною, ретельною, сумлінною, завбачливою та лагідною. Вона могла би нагадувати строгу батьківську опіку, якщо б мала за мету підготувати людей до дорослого життя, але вона, навпаки,

---

<sup>399</sup> Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism”, c. 175; Thaler og Sunstein: “Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron”, c. 1162.

бажає безповоротно затримати їх у дитинстві – їй подобається, що громадяни насолоджуються до того часу, поки вони не думають ні про що інше, крім розваг. Вона охоче працює задля їхнього щастя, але прагне бути єдиним джерелом щастя й одноосібно визначати, чим це щастя є. Вона піклується про їхню безпеку, передбачає та забезпечує їхні потреби, сприяє їхнім радощам, опікується їхніми найважливішими справами, скеровує їхні зусилля, регулює їхню послідовність спадковості та розподіляє їхню спадщину. Що ще вона може зробити, крім як звільнити їх від зусиль осмислювати життя та долати його труднощі?

Отже, вона прагне перетворити застосування свободи волі на щось чимраз менш потрібне й менш звичне. Вона обмежуватиме дію волі до мінімальної сфери та поступово по-збавлятиме кожного громадянина використання волі аж до її зникнення. Рівність підготувала людей до всіх цих можливостей – вона надала їм спроможність їх отримати й навіть уважати це вигідним.

Прийнявши одного індивіда за одним у свої могутні руки й сформувавши їх за власним уподобанням, суворен простягає свої руки на все суспільство. Він покриває поверхню мережею дрібних, складних, ретельних і однорідних правил, які не допускають будь-якого духу оригінальності й прориву сильних душ із натовпу. Він не руйнє людську волю, але пом'якшує її, підкоряє та керує нею; він рідко змушує кого-небудь до дій, але невпинно виступає проти, щоб хтось діяв; він не руйнє, але запобігає виникненню; він не тиранить, а перешкоджає, придушує, мучить, гасить, притупляє й урешті підкоряє кожен народ так, що той стає не чим іншим, як полохливим робочим стадом тварин із державною владою у ролі пастуха<sup>400</sup>.

---

<sup>400</sup> Alexis de Tocqueville: *Om demokratiet i Amerika*, переклад Erik Thorstensen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, с. 160f.

## 11. ЗАХИСТ КОНФІДЕНЦІЙНОСТІ

Можливість зловживати інформацією часто використовують для виправдання потреби у захисті приватного життя. Це міркування, безсумнівно, суттєве, але можна та-ко ж навести підставу для захисту конфіденційності, яка на-багато глибше вкорінена в екзистенційному стані людства. Навіть якщо ми заради аргументу могли б припустити, що інформацією не будуть зловживати, однаково потрібно ви-значити межі того, яку інформацію можна отримувати і як її можна використовувати з огляду на наслідки для форму-вання нашого ставлення до інших і до самих себе<sup>401</sup>. Тому ар-гумент щодо потенційних зловживань потрібно доповнити аргументами, що виходять зі значення приватної сфери для розвитку відносин стосовно інших і не в останню чергу для формування окремої особистості.

Будь-яка декларація прав людини буде неповною без статті, яка захищає право на приватне життя та конфіденцій-ність, з тієї простої причини, що вони є передумовами здій-снення людиною доброго й вільного життя. Мати сферу, яка є власною для людини, – не розкіш, а необхідність. Фрідріх Гайек пише: «Отже, свобода передбачає, що індивідові забез-печено приватну сферу і що навколо цієї сфери існує низка обставин, в які не можуть утрутатися інші індивіди»<sup>402</sup>. За-хищена від утручання приватна сфера є необхідною умовою для негативної свободи й для розвитку автономії<sup>403</sup>. Для того щоб особа могла бути автономною, вирішальним є певний контроль цієї особи над своїм середовищем. Частина цього контролю забезпечується законами, що гарантують особисту

<sup>401</sup> Такий кут зору знаходимо також у Charles Fried: “Privacy”, *The Yale Law Journal* 3/1968.

<sup>402</sup> Friedrich Hayek: *Frihetens konstitusjon*, переклад Lars Holm-Hansen, у Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Oslo: Universitetsforlaget, 2009, с. 240.

<sup>403</sup> Див. Maeve Cook: “A space of one's own: autonomy, privacy, liberty”, *Philosophy & Social Criticism* 1/1999.

свободу дій, тобто кожен індивід має простір, де його власні рішення – домінуючі. Свобода, однак, вимагає більшого, ніж просто того, що ніхто не втручається й не змушує насильно людину діяти по-іншому, ніж вона бажає, – свобода також передбачає простір для формування особистості, в якому виключена дія «м'якої» сили під поглядом наглядача.

«Приватне життя» та «захист конфіденційності» не є аналітично чітко визначеними термінами. Якщо шукати визначення, яке надасть необхідні й достатні умови для цих понять, то ми, ймовірно, або повернемося з пошуків із порожніми руками, або в кінцевому підсумку отримаємо визначення, яке упускаємо занадто багато або міститиме надто мало аспектів<sup>404</sup>. Імовірно, доречніше розпочати з деяких парадигматичних випадків і оцінити, якою мірою інші випадки можна вважати такими, що мають до них релевантну подібність<sup>405</sup>.

Захист конфіденційності особливо пов'язаний із зацікавленістю осіб мати контроль над пов'язаною з ними інформацією, тоді як право на приватне життя також містить низку інтересів, крім тих, що стосуються інформації. Існує інформація, яку мало хто вважатиме приватною або особливо таємною, і все-таки вона повинна бути включена до конфіденційної. Це залежить, зокрема, від того, що сучасні інформаційні технології уможливили накопичення великих обсягів інформації, де якась окрема одиниця інформації сама по собі може здатися абсолютно нешкідливою, але багато таких зведених докупи одиниць можуть відкрити надто багато інформації про людину, подібно до того, як точка на аркуші майже нічого не означає, але багато точок, поставлені близько одна до одної, можуть утворити натуралістичний портрет. Інформація, яка не є проблемою в одному контексті, може стати проблематичною в іншому, тому що зміна контексту здатна надати інформації зовсім іншого змісту. Навряд чи існує якесь обмеження для обсягів інформації,

<sup>404</sup> Впорядкований огляд різних філософських спроб дати визначення «приватному життю» – див. N.J. McCloskey: “Privacy and the Right to Privacy”, *Philosophy* 55/1980.

<sup>405</sup> Такий кут зору, наприклад, у Daniel J. Solove: *Understanding Privacy*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2008, розділ 3.

яку можна зібрати про людину, і термінів її зберігання та детального аналізу.

Дискусія щодо меж приватного життя та захисту конфіденційності ускладнюється тим, що ці межі історично мінливі. Відповідно до того як змінюються звичаї, традиції, соціальні структури, технології й інші ресурси, також відбуваються зміни у поглядах на приватне життя. Значення «приватного» змінюється залежно від часу та місця<sup>406</sup>. І скидається на те, що всі культури мають власне бачення приватного життя<sup>407</sup>. У філософії дискусії щодо взаємозв'язку між приватним і суспільним відбувалися ще від античних часів, але ми не вдаватимемося у подробиці цих обговорень, бо в цьому контексті це займе надто багато часу.

Останнім часом важливим джерелом змін став технологічний розвиток. Його значення було вирішальне вже для Воррена і Брандейса в їхній класичній статті 1890 року, де вони підкреслювали, наскільки фотографія та преса вторглись у приватне життя і як низка інших технологічних нововведень становили загрозу, оскільки уможливлювали публічне транслювання того, що люди просто висловили в обмеженій приватній сфері<sup>408</sup>. Крім того, вони написали цю статтю після того, як *папараці* порушив конфіденційність дочки Воррена, коли вона вийшла заміж. Від часів Воррена і Брандейса технологічний розвиток відбувався вибухово. Утім, ми не повинні звинувачувати розвиток технологій як такий у послабленні захисту конфіденційності, оскільки від нас самих залежить встановлення меж їхнього використання. Технологію можна використовувати у різний спосіб і для різних цілей – або ж ми можемо відмовитися від її використання.

Соціальні норми постійно змінюються. Зокрема, порушено межі між приватним і публічним, і те, що раніше

---

<sup>406</sup> Див. Philippe Ariès og Georges Duby (red.): *A History of Private Life*, 5 bd, Belknap Press, Cambridge MA 1992; Jeff Weintraub og Krishan Kumar (red.): *Public and Private in Thought and Practice: Reflections on a Grand Dichotomy*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

<sup>407</sup> Див. Barrington Moore Jr.: *Privacy. Studies on Social and Cultural History*, Armonk NY: M.E. Sharpe. 1984.

<sup>408</sup> Samuel D. Warren og Louis D. Brandeis: "The Right to Privacy", *Harvard Law Review* 5/1890.

вважалося строго приватним, тепер виносиється у простір публічного. Можна навіть сказати, що сьогодні багатьох людей факт *відсутності* спостерігання за ними лякає більше за перебування під цілковитим наглядом. Межі визначаються, серед іншого, і нашими очікуваннями того, який простір повинен залишатися вільним від спостереження. Однак ці очікування можуть змінюватися відповідно до вже наявного обсягу нагляду. Якщо все більше аспектів нашого життя будуть контролюватися, тому що вони *насправді* перебувають під наглядом, то водночас межі приватного життя та конфіденційності дедалі скорочуватимуться. Кажучи коротко: якщо обмеження будуть встановлюватися тільки з огляду на те, чи ми їх приймаємо, тоді в принципі буде узаконено суспільство тотального нагляду. Проте той факт, що цей обсяг нагляду приймається більшістю у державі, не є достатньою підставою легітимності цього нагляду. У цьому полягає вирішальна відмінність між абсолютною та ліберальною демократією, оскільки ліберальна демократія встановлює межі того, що взагалі може вирішувати більшість.

Важлива причина необхідності встановлення меж для інформації, яку держава має право збирати та/або укладати, полягає у тім, що такою інформацією можуть зловживати й використовувати її для руйнування демократії. Можна стверджувати, що демократія не зазнає особливої загрози у більшості західних країн і що жодне правління у цих країнах не буде зловживати подібною інформацією для того, щоб відсіяти критиків та інакодумців. Навіть якщо б це відповідало правді за нинішньої ситуації, необхідно сформулювати правила, які б також визначали обмеження на випадок гірших часів. Традиційно держава вважається головною загрозою конфіденційності, тому що в першу чергу державні установи мають ресурси для здійснення всеохопного нагляду за громадянами. Ця загроза, безсумнівно, як і раніше, існує, але розвиток технологій також уможливив нагляд для не-зліченної кількості інших людей. Потрібно також визначати межі, беручи до уваги можливе зловживання інформацією з боку недержавних установ та інших осіб. Така підставка є *інструментальною*, оскільки вона обмежуватиме доступ до інформації на підставі того, що зловживання може призвести до іншого зла. Питання у тім, чи таке обґрунтування є до-

статньо глибоким. Хіба не може бути злом сама втрата недоторканності приватного життя та конфіденційності, навіть якщо припустити, що інформацію не зловживатимуть?

Залишаються спірними питання: право на приватне життя є фундаментальним чи похідним; стосується воно лише одного права чи сукупності прав? Джудіт Джарвіс Томпсон в одній впливовій статті стверджувала, що право на недоторканність приватного життя не є фундаментальним, а тут радше йдеться про сукупність прав, пов'язаних із правом вирішувати стосовно своєї власності й особистості<sup>409</sup>. За твердженням Томпсон, ми маємо право на те, щоб ніхто не спостерігав за нашою власністю (наприклад, нашим фотоальбомом), якщо ми не виставляємо це на огляд загалу. Ми також маємо право не бути об'єктом спостереження чи підслуховування, поки ми самі не сприяємо такій ситуації, якщо, наприклад, говоримо перед відчиненим навстіж вікном. Томпсон стверджує: те, що ми називаємо правом на приватне життя, є не чим іншим, як правом на власність, включно з правом на власну особистість. Тому вона вважає, що концепція права на приватне життя є зайвою, оскільки вона не має ні пояснівальної, ні підтверджуальної придатності.

Для спростування твердження Томпсон достатньо знайти контрприклад, коли порушується право на приватне життя і при цьому це не є порушенням права на власність. Уявімо, що у Пера є МРЗ-програвач, який переповнений незаконно завантаженими матеріалами, до того ж Пер украв цей програвач, тобто він не володіє правом власності ні на програвач, ні на його вміст. Багато хто стверджуватиме, що відбудеться порушення Перового права на недоторканність приватного життя, якщо Пол без дозволу Пера візьме цей програвач, аби поглянути, що саме Пер на нього завантажив. Можна припустити таку відповідь Томпсон: за визначенням тут не йдеться про порушення права на приватне життя, якщо немає також порушення права власності. Складно передбачити, яким чином ця дискусія могла б розвиватися далі.

Зв'язок між правом власності та приватним життям та-кох посідав центральне місце у низці важливих судових рі-

---

<sup>409</sup> Judith Jarvis Thompson: "The Right to Privacy", *Philosophy and Public Affairs* 4/1975.

шень. Оскільки жодна приватна особа не має права власності на публічний простір, то захист приватного життя, заснованого на праві власності, означає, що право особи на приватне життя не може бути порушеним у публічному просторі. У знаменитій справі «Кац проти Сполукачених Штатів» (1967), в якій ішлося про те, чи може без судового розпорядження прослуховуватися телефонна будка, суддя Верховного суду Поттер Стюарт постановив, що Четверта Поправка Конституції «захищає людей, а не місця», і те, що людина «намагається зберегти у приватності, може бути захищеним Конституцією навіть у просторі, який є доступним для громадськості»<sup>410</sup>. Суддя Верховного суду Джон Гарлан із цим погодився та заявив про обов'язковість дотримання тільки двох умов: «По-перше, особа продемонструвала реальний захист особистих даних приватного життя, і по-друге, цей захист особистих даних є таким, що суспільство готове визнати його розсудливим». Це обґрунтування права на недоторканність приватного життя, яке вивільняється з права власності, але це не дає відповіді на питання, чому право на недоторканність приватного життя для нас важливе.

Джеймс Рейчелс стверджує, що всі ці права, які об'єднані в понятті приватного життя, мають базове значення<sup>411</sup>. За Рейчелсом, таке значення закорінене у тісному зв'язку між здатністю контролювати тих, хто має доступ до нас (у тому числі до інформації про нас), і нашою здатністю створювати й розвивати різні соціальні відносини з іншими людьми. Приватність дає нам змогу триматися на відстані від деяких людей і у такий спосіб встановити тісніші зв'язки з іншими. Ми формуємо відносини, коли обираємо виявляти чи ні різні аспекти нас самих і коли у різний спосіб надаємо іншим доступ до нас. Якщо все, що про нас можна знати, стане відомим для всіх, відмінність між коханою людиною, другом і будь-якою іншою особою зітреться. Ми по-різному поводимося перед членами нашої сім'ї, друзями, колегами, посадовими особами тощо. Щось залишається відомим

<sup>410</sup> Katz v. United States, 389 U.S. 347 (1967).

<http://supreme.justia.com/cases/federal/us/389/347/case.html>

<sup>411</sup> James Rachels: "Why Privacy is Important", *Philosophy and Public Affairs* 4/1975.

тільки для нас самих. Ми багатьма речами поділимося з родиною та друзями, у колі яких вільні висловлюватися без удавання. Знову ж таки будуть інші речі, якими ми захочемо поділитися з широкою публікою. Різні люди по-різному визначатимуть межі для приватного та публічного, і те, чим і з ким окрема людина бажає поділитися, головно повинне залежати від неї самої. У суспільстві з масовим наглядом ми втрачаємо можливість регулювати ці питання на підставі індивідуальних рішень.

Утім, можна стверджувати, що аналіз Рейчелса також не надто глибокий, тому що, мабуть, найістотнішим зв'язком є зв'язок, який ми формуємо відносно самих себе. Приватне життя сприяє розумінню того, що всі ми маємо чітко індивідуальну особистість. Це створює простір, в якому індивід може розмірковувати, виражати себе й відпочивати, простір формування цієї особистості. Приватна сфера є простором, де ми можемо робити те, що бажаємо, не побоюючись реакцій інших, тобто всіх, крім тих, кому ми надали доступ до цієї сфери. Тут ідеється не тільки про сферу, де ми можемо уникнути потенційно осудливих поглядів інших, а й про сферу, де ми можемо уникнути погляду інших взагалі й тим самим утриматися від власного стеження за собою – ми часто це робимо, коли розуміємо, що за нами спостерігають інші. Деякі аспекти нашого життя можуть існувати тільки за умови, що ми можемо цілком залишатися наодинці з собою. Річ не в тім, що у людей є що приховувати, а у тім, що кожен із нас має простір, де нам взагалі не потрібно задумуватися, чи маємо ми те, що потрібно приховувати.

Ервінг Гоффман визначає «я» людини як набір ролей, що їх у різних ситуаціях виконує кожен із нас для аудиторії своїх близьких<sup>412</sup>. «Я» людини утворюється шляхом обирання, розвитку та виконання ролі перед іншими. «Я» не є чимось даним і притаманним, а постає у соціальних ситуаціях перед глядачами. Всі презентації свого «я» відбуваються у межах соціальних звичаїв, які індивід, як правило, намагається підтримувати. Тому «я» постійно пильнує за собою, щоб перевонатись у правильності виконання ролі, а це спостерігання

---

<sup>412</sup> Erving Goffman: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York 1959.

поширюється навіть до найменших тілесних деталей. Звична критика теорії Гоффмана полягає в тому, що в цьому випадку «я» безслідно зникає у соціальних взаємозв'язках. Гоффманове «я» перетворюється на порожню оболонку, на «я» внутрішнього змісту, яке цілком і повністю віддається на виконання тих ролей, які в окремих ситуаціях стратегічно найвигідніші, а такий погляд на людину аж надто спрощувальний. Певною мірою я підтримую таку критику Гоффмана, але все одно визнаю за ним деякі важливі моменти. Як соціальні істоти, ми граємо ролі один для одного й водночас контролюємо самих себе для певності у тому, що роль ми виконуємо належним чином і дотримуємося соціальних норм гри. Т.С. Еліот у «Любовній пісні Дж. Альфреда Пруфрока» (1915) описує це як «*greetare a face to meet the faces that you meet* (приготувати обличчя для зустрічі тих облич, що зустрічаш. – Прим. перекл.)»<sup>413</sup>. Перед тим як вийти з дому й дозволити іншим побачити нас, ми змінюємо зовнішній вигляд, переодягаємося тощо. Ми одягаємо на обличчя маску, яку можемо зняти після повернення додому. Це не означає, що ми кривимо душою, – ми всього лише демонструємо різним людям різні сторони нас самих, а це передбачає постійне самообдумування. Утім, ми також потребуємо простору, де ми не граємо роль, де нам не потрібно контролювати самих себе, тому що за нами не спостерігають інші.

Стеження є частиною сучасних нам часів. У фільмі Чапліна «Нові часи» прикметним є наявність камер відеоспостереження на всьому заводі, навіть у туалетах, що дозволяє директорові заводу повсякчасно стежити за робітниками. Річ не в тім, що він насправді спостерігає, чим займається кожен із робітників у будь-який час, а радше в тім, що всі робітники усвідомлюють, що за ними можуть спостерігати у будь-який час, і коригують свою поведінку відповідно до цього. Цю ідею Чаплін запозичив од Джеремі Бентама, який розробив будівлю в'язниці, яку він назвав *panopticon*, де охоронець міг спостерігати за всіма ув'язненими, які не мали змоги визначити, ведеться за ними спостереження чи ні. Ідея полягала у тому, що ув'язнені весь час вестимуть себе

<sup>413</sup> T.S. Eliot: *The Complete Poems and Plays*, faber and faber, London/Boston 1969, c. 14.

відновідно до бажання наглядача в'язниці, тому що вони не могли знати, чи спостерігають за ними. Бентам описав це як новий спосіб здобути владу над людським розумом до такої міри, яка раніше не була можлива<sup>414</sup>. Він мав рацію. Коли ми знаємо, що за нами стежать інші – або принаймні що існує реальна ймовірність, що за нами стежать, – наше ставлення до самих себе також змінюється: ми починаємо контролювати себе й свою поведінку.

В'язні та робітники Бентама і Чапліна навряд чи прагнули б такого стеження, та ми сьогодні на диво охочі з власної волі йому піддатися. Отже, це можна вважати варіантом добровільного рабства. Це справді є формою рабства, оскільки ми втрачаемо значну частину нашої свободи. Основна характеристика життя в умовах свободи – певна спонтанність, відсутність застереження та розрахунку, свого роду самоневимушенність, якщо бажаєте. Той, хто постійно змушений продумувати свої дії, навіть у найпростішому повсякденному житті, зазнає обмеження власного простору свободи дій. Коли ми ведемо нагляд за собою, через те, що вважаємо, ніби за нами можуть спостерігати інші, ми втрачаемо цю спонтанність – нашу повсякденну невимушенність. Саме тому конфіденційність має таке вирішальне значення для захисту свободи особистості.

Усім нам відомий досвід раптового виявлення, що за нами хтось стежить тоді, коли нам здавалося, що ми на самоті. Навіть якщо ми у цей час не робимо нічого поганого, нас це шокує – тому що раптом наші дії повинні бути відповідними для спостерігання з боку інших. Оскільки за нами спостерігають, ми також починаємо спостерігати за собою, щоб переконатися, що наш вигляд відповідає нашему уявленню. Наше відношення до себе стає зовнішнім. Суть проста: якщо за всім, що ви робите, можна спостерігати й це фіксувати, ви будете обережними з власними діями. Без вільної від поглядів і втручання з боку інших сфері не вдастся сформувати та підтримувати свободу й індивідуальність. Особа, яка цілком і повністю підлягає публічному оглядові, і її проце відомо, втратить значну частину своєї індивідуальності.

---

<sup>414</sup> Jeremy Bentham: *Panopticon*, у Miran Bozovic (red.), *The Panopticon Writings*. Verso, London 1995, с. 31.

ті й все більше перетворюватиметься на істоту суспільних умовностей. Звичайно, не можна заперечувати, що соціальна дисципліна має свої позитивні сторони, оскільки без неї ми просто не змогли б співіснувати у суспільстві, але воно також може занадто втрутатися. Звісна річ, ми, люди, є соціальними істотами, які розвивають власну особистість через зв'язки з іншими. Тільки на цьому тлі є сенс говорити про особисте життя. Приватна сфера є чимось, що можна залишити й до чого повернутися. Це явище належить до соціального контексту.

Центральна для ліберальної традиції ідея полягає у тім, що свобода повинна містити можливість здійснювати добре життя на *власний* розсуд кожного. Така характеристика передбачає приватне життя, тому що приватність є сферою, де може сформуватися *самобутність*. Цю думку також підтверджує етимологія слова «приватний», яке походить від основної форми латинського прикметника *privus*, який первоначально вживався у значенні чогось в однині, але пізніше набув значення чогось, що є особливим або власним. Воррен і Брандес також торкаються цього поняття, коли розповідають про право на приватне як «право на особистість».

Турбйорн Тенншью відкидає припущення, що громадянин у суспільстві має право на недоторканність приватного життя і що існують обмеження для легітимного ведення спостереження<sup>415</sup>. Він стверджує: загальна корисність від цілковитої видимості життя громадян настільки велика, що тільки таке рішення можна вважати морально правильним. Він виступає на захист вільного доступу в Інтернеті до всієї інформації щодо громадян, як-от медичні записи про пацієнтів і банківські дані. З часом також потрібно реєструвати генетичний код громадян. Утопією Тенншью є суспільство цілковитого спостереження, і він уважає, що ця утопія значною мірою вже починає реалізовуватися, тому що сьогодні громадяни стають об'єктом всеохопного спостереження з усіх сторін. Проте він стверджує, що прозорість життя громадян має бути доповнена відповідною прозорістю тих, хто перебуває при владі. Наприклад, військові, поліцейські та розвідувальні управління можуть зберігати інформацію кон-

<sup>415</sup> Torbjörn Tännsjö: *Privatliv, Fri tanke, Lidingö* 2010.

фіденційною терміном не більше п'яти років. Немає жодної очевидної причини, чому тут ситуація повинна бути на взаємних засадах. Можна палко обстоювати право громадян на максимальнно можливий доступ до інформації, яка стосується управління державою, але не погоджуватися з тим, що органи влади повинні мати максимальнно можливе право доступу до життя громадян. І той факт, що громадяни сьогодні перебувають під настільки охопним наглядом, не є аргументом на користь іще більшого посилення цього нагляду. Те, що Теннішо описує як «відкрите суспільство», насправді є абсолютною протилежністю до того, що мав на увазі Карл Поппер, коли формулював цей вислів. Поппер усвідомлював, що особиста свобода передбачає існування певного контролю особи над своїм середовищем, у тому числі контролю над інформацією про себе. Міркування Теннішо щодо відкритого суспільства не виглядають переконливими ні з філософського, ні з політичного огляду.

Ось типовий аргумент тих, хто виступає за дедалі всеохопніший нагляд і, відповідно, за обмеження приватного життя: «Якщо вам нема чого приховувати, то вам нічого боятися». Як припускає цей аргумент, те, що ви волієте приховати, мусить бути чимось у тому чи тому сенсі аморальним або незаконним. У цьому слабкості аргументу, оскільки цілком очевидно, що право на недоторканність приватного життя та конфіденційність засноване тільки на бажанні приховати щось, що є неправильним<sup>416</sup>. Аргумент ґрунтуються на хибній дихотомії: або ви щось зробили неправильно і тому вас потрібно викрити, або ви не зробили нічого поганого, тож про вас не можна відкрити нічого, що могло б вам зашкодити. Як у випадку інших хибних дихотомій, тут упускається принаймні одна альтернатива. У цій ситуації – той простий факт, що вам можуть завдати шкоди, навіть якщо ви ще не зробили нічого поганого. Усім нам є що приховувати. Те, що ми приховуємо, не обов'язково є чимось противправним чи аморальним. Як правило, це щось є настільки у тому чи тому розумінні інтимним для нас, що ми не хочемо, щоб про це знали інші. Це може бути щось, на нашу думку, ніякове,

---

<sup>416</sup> Див. Daniel J. Solove: *Nothing to Hide: The False Tradeoff Between Privacy and Security*, Yale University Press, New Haven/London 2011, розділ 2.

проте не знайдеться підстав припускати, що це щось *неправильне*. Наприклад, одне німецьке дослідження, проведене у 2008 році, показало, що більше половини опитаних не використали б телефон, аби зв'язатися з психологом, консультантом зі шлюбно-сімейних стосунків чи консультантом з алкозалежності через дію Директиви про зберігання даних<sup>417</sup>.

Все одно ви можете чогось боятися, навіть якщо не зробили нічого поганого. Послаблення захисту конфіденційності означає послаблення особистої свободи, але у такий спосіб, який не обов'язково одразу є очевидним. Він не встановлює явні фізичні обмеження на вашу здатність діяти, і на позір ви, як і раніше, є такими ж вільними діяти відповідно до власних бажань. Але тільки на перший погляд, тому що ви починаєте накладати нові обмеження на власні слова й учинки.

У тоталітарній державі громадяни живуть у страху перед державною владою, тоді як у країнах загального добробуту держава, навпаки, виступає джерелом безпеки. Для того щоб держава могла найефективніше виконувати свою захисну місію, громадяни мають бути готовими надати їй доступ до значної частини приватної сфери, що її ліберальні традиції прагнуть залишити поза сферою впливу держави. Сучасна країна загального добробуту не може існувати, не володіючи величезною кількістю інформації про громадян, й ідея тут може полягати у тому, що держава буде спроможна виконувати свої завдання ефективніше, якщо отримає ще більш детальну інформацію про громадян. У самій природі держави закладено прагнення якомога більше розширюватися – і з добрими, і з не дуже добрими намірами.

Існують сподівання, що за наявності доступу до інформації держава буде спроможна ефективніше постачати все більше і більше послуг. Вимога захисту приватного життя і конфіденційності конфліктує з вимогами безпеки й ефективності. Володіючи більш детальною інформацією, поліція, очевидно, зможе легше вистежити підозрюваних, податкові служби – розшукати шахрая, органи охорони здоров'я – під-

<sup>417</sup> fors: "Meinungen der Bundesbürger zur Vorratsdatenspeicherung", fors – Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen mbH, Berlin 2008. [http://www.vorratsdatenspeicherung.de/images/forsa\\_2008-06-03.pdf](http://www.vorratsdatenspeicherung.de/images/forsa_2008-06-03.pdf).

вищити ефективність і поліпшити лікування тощо. У світі, де поліція матиме точну інформацію про місце перебування кожного громадянина у будь-який час, з легкістю можна ідентифікувати вбивць, гвалтівників і грабіжників. Однак досить сильною є тенденція переоцінювати корисність масового стеження, якщо йдеться про, наприклад, боротьбу зі злочинністю. Лондон належить до переліку міст із найбільшою кількістю камер спостереження, можливо, він навіть є містом, де кількість камер спостереження найбільша, але ці камери допомогли розкрити лише близько трьох відсотків усіх пограбувань на вулицях Лондона<sup>418</sup>. Навіть за показників розкриття злочинів, які б досягали 30 чи 50 відсотків, не було б причинувати, що це заслуга суспільства з масовим стеженням. Представники британської поліції виступали за оснащення цих камер мікрофонами, щоб таким чином мати змогу не тільки бачити людей, а й чути їхні розмови<sup>419</sup>. Такі камери з вбудованими мікрофонами вже почали використовувати у Нідерландах. Якщо б такі мікрофони використовувались у Великій Британії, вірогідно, потрібно було б застосувати ті ж обмеження, що діють у Нідерландах, а саме: їх не дозволено використовувати для підслуховування приватних розмов на вулицях, а тільки для запобігання злочинам і затримання злочинців. З іншого боку, для того, щоб визначити, чи має розмова суто особистий характер, її потрібно прослухати...

Вимога свободи – у тому числі недоторканності приватного життя та захисту конфіденційності – завжди буде стикатися з контраргументами, які зорієнтовані на безпеку та користь. За сьогоднішнього ідеологічного клімату головні аргументи на користь ліберальних прав видаються дещо за пізнілими з огляду на низку прагматичних заходів, покликаних вирішити, безсумнівно, актуальні проблеми, і нам бракує часу для належного розмірковування над тим, як усі ці заходи змінюють суспільство, в якому ми живемо. Можливо, найрозумілішим формулюванням такого безпринципного

---

<sup>418</sup> Brendan O'Neill: "The truth about the 'surveillance society", Spiked 8. Mai 2008, <http://www.spiked-online.com/index.php?site/article/5112/>.

<sup>419</sup> Steven Swinford og Nicola Smith: "Word on the street ... they're listening", *The Sunday Times* 26. November 2006.

прагматизму є часто цитований вислів Тоні Блера про те, що глобальний тероризм означає не стільки помилковість традиційних ліберальних аргументів свободи, як те, що ці аргументи просто походять з іншої епохи<sup>420</sup>. Блер підійшов до самої суті проблеми ближче, ніж він міг усвідомлювати. Чи справді ми живемо за часів, коли ліберальні права більше не можуть претендувати на абсолютну достовірність? Я не можу стверджувати, що це так і що деякі з наших сьогочасних проблем повинні мати подібні наслідки. Навпаки, очевидно те, що у разі відмови від цих прав нам доведеться жити у світі, який суттєво відрізнятиметься від того, в якому ми жили досі, – й ці зміни не будуть на краще. Як ми вже згадували, розуміння того, що є приватним, змінюються залежно від місця та часу. Зараз поставлено на карту саме ліберальне тлумачення, яке протягом багатьох століть було основою нашого розуміння суспільства, навіть якщо раніше, у період кризи, перебувало під тиском. Відмова від такого розуміння приватного життя разом із належною йому недоторканністю приватного життя означає початок життя у зовсім іншому суспільстві. Як пише Ісаїя Берлін:

Бажання не зазнавати втручання та перебувати у стані, коли особа залишається самою собою, було ознакою високого рівня цивілізації з боку як окремих осіб, так і суспільства. Ідея недоторканності приватного життя або простору для особистих відносин є похідною від поняття свободи, яке, незважаючи на релігійні корені, у своїй розвинутій формі навряд чи давніше за період Відродження або Реформації. Відмова від цієї ідеї означатиме загибел усієї цивілізації, тобто взаємопов'язаної моральної перспективи<sup>421</sup>.

<sup>420</sup> Ben Wilson: *What Price Liberty?*, c. 5 i c. 330.

<sup>421</sup> Berlin: “To begreper om frihet”, c. 241.

## 12. СВОБОДА САМОВИРАЖЕННЯ

**П**іберальні демократії засновані на критиці й на тому, що всі громадяни мають право висловлювати свої погляди з питань, яким чином розвивається суспільство і що є неприйнятним. Ліберальні демократії ніколи не досягнуть абсолютної рівноваги: у них взаємодіють окрім особи та групи осіб із різними інтересами й усі вони намагаються визначати й контролювати суспільство відповідно до цих інтересів. Існує потреба у публічних майданчиках, де ці розбіжності можуть розгорнатись у ненасильницький спосіб, а це може відбуватися тільки за умови свободи самовираження. Така критична культура вимагає толерантності. Однак поняття толерантності останнім часом зазнало трансформації, після чого стали вважати, що толерантність може підірвати свободу самовираження, а не заохочувати до неї.

Суть свободи самовираження доволі проста: людина повинна мати свободу публічно самовиражатися. Будь-яке раціональне обговорення свободи самовираження передбачає існування певних меж. Суспільства з абсолютною свободою самовираження ніколи не було, і воно навряд чи коли-небудь з'явиться. Будь-яке раціональне обговорення свободи самовираження у наш час буде також визнавати необхідність існування цієї свободи, оскільки вона є однією з основ ліберальної демократії. Кожен, хто прагне припинення свободи самовираження як такої, скасовує цим ліберальну демократію, і ця точка зору надто маргінальна, тож надалі нам не потрібно звертати на неї увагу. Тому дискусія йтиме про те, які межі повинна мати свобода самовираження.

У дискусіях щодо свободи самовираження акцентують, як правило, на ролі, яку можуть і повинні виконувати державні санкції. Проте існують й інші загрози для свободи самовираження. Наприклад, Джон Стюарт Мілль наголошує на соціальних санкціях, коли люди неспроможні висловити власну думку, тому що бояться реакції соціального середо-

вища. Якщо з приводу певного питання існує грунтовний соціальний консенсус, може бути суттєвим особистий внесок для обстоювання поглядів, які з ним розходяться. Іншою загрозою є тиск з боку неурядових організацій, які, наприклад, можуть погрожувати особі втратою фінансової підтримки, якщо вона висловлюватиме власну думку, якої не схвалює організація. Однак у цьому розділі я в основному обмежуюся розглядом *державних санкцій*, передбачених законодавством, і оцінюватиму їх з огляду на Міллевий так званий принцип школи.

### ***Підстави для свободи самовираження***

Почати опис історії свободи самовираження можна з промови Сократа, яку він виголосив на свій захист у 399 році до н.е., або з *Magna Carta* (1215). Або підкреслити плюрализм і терпимість, характерні для мусульманської культури у VIII–IX століттях. І все ж спроби відчитати проблематику сучасного права у давніх культурах виглядатимуть радше анахронічно. Принцип свободи вираження належить радше до сучасного історичного контексту, до часу протестантської Реформації та викликаних ним релігійних і політичних суперечностей. Першу, по-справжньому значущу, працю про свободу самовираження написав Джон Мільтон, який у 1644 році опублікував трактат «*Areopagitica*». Останній став реакцією на спробу британського парламенту зупинити публікації, зміст яких із різних причинувався небажаним. На захист свободи самовираження Мільтон висуває низку аргументів; серед найважливіших – що ми можемо знайти істину, тільки взявши до уваги всі наявні різноманітні погляди, і що жоден індивід поодинці не є достатньо мудрим, аби визначити правду для всіх інших. Розмаїття думок є визначальним для того, щоб розум міг розвиватися так, як повинен це робити, а саме – шукати істину. Тому Мільтон писав, що «той, хто вбиває книгу, вбиває сам розум»<sup>422</sup>. Цей аргумент надає свободу вираження інструментальної цінності у нашому пошуку істини.

---

<sup>422</sup> John Milton: *Areopagitica – eller om trykkesfrihet*, переклад Olav Lausund, Vidarforlaget, Oslo 2010, с. 41.

Ми можемо лише згрубша розмежувати консеквенціалістичні та деонтологічні аргументи для свободи слова. Консеквенціаліст уважає, що жодна дія «сама по собі» не є доброю або поганою, моральною або аморальною. Визначення дії доброю повністю залежить від її наслідків. Відповідно, жодна дія не є поганою сама по собі, і будь-яка дія може бути доброю, поки її наслідки є кращими за наслідки альтернативи. За такого загального формулювання залишається відкритим питання, що означають «кращі наслідки», проте їх охоче визначають як щастя, благополуччя тощо. З такої перспективи аргумент на користь свободи самовираження полягатиме в тому, що наслідки, які зберігають свободу самовираження, будуть кращими за альтернативу. Консеквенціалістичні аргументи за свободу вираження приписують їй інструментальну цінність у досягненні поставленої мети. Один консеквенціалістичний аргумент на захист свободи самовираження твердить, що вона є необхідною умовою для функціонування демократії. Громадяни повинні мати змогу висловитися, читати й слухати, погоджуватися й виступати проти різних думок, включно з тими, які, на їхню думку, є неприйнятними. Без свободи слова ми не мали б учасницької демократії. Ми завжди можемо створити псевдodemократію, де громадяни мають можливість голосувати, але без можливості вільного формування думки не буде справжньої демократії, тому що не вистачатиме самого процесу, який є суттю демократії. Недолік консеквенціалістичних аргументів на користь свободи самовираження у тім, що її захист зруйнується у разі доведення потенційно кращих наслідків, якщо відкласти її набік в окремих випадках або у цілому.

Деонтологічні аргументи, як правило, полягають у тому, що люди мають *право* на свободу самовираження і що ми зобов'язані поважати це право, незалежно від того, якими будуть наслідки. Часто такі аргументи засновані на повазі до автономії громадян. Права виступають вагомими нормативними одиницями. Права, як уже згадувалося раніше, є свого роду козирною картою<sup>423</sup>, а це означає, що вони переважають за значенням будь-які потенційні блага, які можна здобути, заперечуючи права. Недолік деонтологічних аргументів у то-

---

<sup>423</sup> Див. Dworkin: “Rights as Trumps”.

му, що може виявитися суперечливим відсутність значення наслідків, хоч би якими невдалими вони були.

Проміжну позицію можна назвати слабким консеквенціалізмом, який стверджує, що правам зазвичай потрібно приписувати абсолютну першість, але визнає, що існують наслідки, які у певних випадках можуть їх переважати. Основний принцип ліберальної демократії у тім, що всі громадяни є рівноправними і що всі мають право висловлювати свої погляди щодо того, яким повинно бути суспільство, а тут ураховуватиметься й думка тих, кого не можна вважати прихильниками ліберальної демократії. Також можна приступити, що трапляються ситуації, в яких цей принцип можна відхилити, наприклад, коли висловлювання становить значну й безпосередню загрозу для подальшого існування ліберальної демократії<sup>424</sup>. Слабкий консеквенціаліст в основному буде приймати свободу самовираження за абсолют у політичному контексті, але водночас залишатиметься відкритим до можливості того, що повага до наслідків може її переважити, коли для цього є особливо вагомі причини. Такий слабкий консеквенціалізм не матиме чітко визначених меж, *наскільки* серйозними повинні бути наслідки для того, щоб вони набули переваги. На мою думку, потрібно говорити про конкретну й безпосередню загрозу безпеці держави або окремої людини. Подібна думка була чітко висловлена у рішенні Верховного суду США у справі «Бранденбург проти штату Огайо» (1969), яке постановляло, що свобода самовираження є непорушною за винятком тих випадків, коли вираження має намір «спонукати або становити неминуче загрозливу протизаконну дію і, вірогідно, підбурювати або продукувати таку дію»<sup>425</sup>. З цього принципу випливає, що держава не може використовувати «попереджуvalnі» заходи й використовувати цензуру для виражень, які у довгостроковій перспективі можна вважати шкідливими; мусить бути правдоподібно, що вираження безпосередньо спричиняє «протизаконні» дії, і загроза повинна бути безпосеред-

<sup>424</sup> Для огляду дискусії з цього питання див., наприклад – Rawls: *Political Liberalism*, с. 340–356.

<sup>425</sup> Brandenburg v. Ohio – 395 U.S. 444 (1969).

<http://supreme.justia.com/cases/federal/us/395/444/case.html>

ньою. Утім, можна також припустити, що, на думку слабкого консеквенціаліста, вираження, які *врешті-реши* будуть становити таку загрозу, не повинні бути захищеними свободою самовираження.

Захист свободи самовираження часто не зrozумілий під консеквенціалістським або деонтологічним кутом зору й складається з поєднання аргументів обох типів. Наприклад, часто стверджуватимуть, що демократія не може існувати без широкої свободи самовираження, і таким чином розглядатимуть її засобом для досягнення мети демократично-го розвитку, водночас стверджуючи, що всі мають право на свободу самовираження, навіть якщо вона, наприклад, використовуватиметься для того, щоб чинити опір демократії.

### ***Виступ Мілля на захист свободи самовираження***

Один із найвідоміших виступів на захист свободи самовираження зробив Джон Стюарт Мілль у праці «Про свободу» (1859). Офіційно лібералізм Мілля, у тому числі його захист свободи вираження, заснований на консеквенціалізмі, але буде більш слушно розглядати його позицію як змішану теорію, котра поєднує утилітарні й деонтологічні елементи, а також суттєві складові етики добroчесності. Саме таке поняття свободи є справжньою основою політичної філософії Мілля, а не принцип користі. Мілль стверджує, що повинна існувати максимально можлива свобода для висловлення й обговоренняожної думки, незалежно від того, наскільки аморальною вона може видаватися<sup>426</sup>. Ми повинні мати абсолютну свободу висловлення власної думки з приводу будь-якого питання – наукового, морального або теологічного<sup>427</sup>. Це твердження дійсне, незалежно від того, багато чи мало осіб є прихильниками певного погляду: «Якщо б усе людство, крім однієї особи, дотримувалося однієї визначеної думки, а думка цієї особи була б протилежною, то людство матиме не більше право змушувати цю людину замовкнути, ніж право людини змусити людство до того ж самого, якби вона мала таку можливість»<sup>428</sup>.

---

<sup>426</sup> Mill: *Om friheten*, розділ II.

<sup>427</sup> Mill: *Om friheten*, с. 21.

<sup>428</sup> Mill: *Om friheten*, с. 26.

Мілль, по-перше, заявляє: ми ніколи не зможемо бути певними у хибності тієї чи тієї точки зору, яку ми намагаємося придушити<sup>429</sup>. По-друге, він стверджує, що навіть ті погляди, які, по суті, є хибними, можуть мати зерно істини. Крім того, він уважає, що навіть цілком хибні думки можуть бути корисними для нас, тому що вони не дозволяють ширим переконанням застоюватись і перетворюватися на догматичні<sup>430</sup>. Мілль бере за основу фалліблістичне міркування: усякому знанню властива хибність. Ми ніколи не можемо бути впевнені, що погляди, які ми вважаємо правдивими, насправді є такими<sup>431</sup>. Ми здатні зробити висновок щодо раціональності наших поглядів, якщо можемо критично їх оцінити, а це передбачає оцінювання їх у порівнянні з іншими поглядами. І навіть якщо той чи той погляд після такого оцінювання стане переможцем, це не означатиме, що ми можемо раз і назавжди заспокоїтися, тому що повсякчас існуватиме ймовірність того, що ми зробили помилку.

Нам одразу може здатися, ніби Мілль зайняв позицію стверджування, що для свободи самовираження взагалі не має обмежень. Проте це не так. На думку Мілля, обмеження свободи самовираження існують і вони визначаються – подібно, як і обмеження для інших свобод, – його так званим *принципом шкоди*: «Єдина мета, яка може виправдати застосування влади проти представника цивілізованого суспільства усупереч його волі, – запобігання заподіянню шкоди іншим»<sup>432</sup>. Міллеве формулювання, мабуть, найвідомішого його принципу не є зразково зрозумілим, оскільки воно не конкретизує, що мається на увазі під «шкодою». Якщо трактувати «шкоду» в широкому значенні, навряд чи існуватимуть межі того, що у тому чи тому значенні вважається шкідливим для іншої особи. У такому випадку я, наприклад, міг би перешкодити вам погано відгукуватися про музичний твір, який для мене надто дорогий, тож мені боляче чути про нього щось негативне. Мілль зовсім не мав наміру сформулювати настільки безглазду точку зору. Його принцип не

<sup>429</sup> Mill: *Om friheten*, c. 26, 64.

<sup>430</sup> Mill: *Om friheten*, c. 45, 64.

<sup>431</sup> Mill: *Om friheten*, c. 30f., 64.

<sup>432</sup> Mill: *Om friheten*, c. 18.

може поширюватися на будь-який вид шкоди. Залишається спірним питання, що саме включає Мілль до свого принципу шкоди, але зазвичай в інтерпретації припускають, що це мусить бути шкода, яка в тому чи тому розумінні означає порушення права інших<sup>433</sup>.

У багатьох випадках очевидно, що певне самовираження призведе до шкоди у формі порушення прав, наприклад, коли адвокат або лікар порушує конфіденційність. У багатьох випадках турбота про конфіденційність встановлює чіткі обмеження для свободи самовираження. Однак у багатьох випадках це питання більш заплутане, оскільки будь-яке потенційне порушення прав залежить від контексту, під який підпадає певне самовираження. Тобто якесь самовираження, яке не є проблематичним в одному контексті, може підлягати покаранню в іншому контексті. Мілль наводить такий приклад: не слід забороняти публікацію повідомлення в газеті про те, що закупники зерна дозволяють нужденним голодувати, але людина, яка говорить це розлученому на товпу, що стоїть перед будинком закупника зерна, заслуговує на покарання<sup>434</sup>. На практиці це мало би бути предметом судового рішення, але Мілль чітко каже, що будь-яке вираження може втратити свій «імунітет», коли через обставини це вираження означає безумовне спонукання до згубної дії. Крім того, зрозуміло, що для Мілля свобода самовираження не включатиме виражень, які означають шкідливе введення в оману інших або їхній шантаж.

За пропозиції принципу шкоди Мілля ми повинні мати доволі широкі межі для свободи самовираження, але хтось називатиме це «фундаменталізмом свободи самовираження», оскільки ця свобода має пріоритет над багатьма іншими цінностями, які ми також високо цінуємо у рамках ліберальної демократії. Крім того, принцип шкоди опирається на переконання, що свобода, включно зі свободою самовираження думок, є джерелом життєвої сили ліберальної демократії і тому її не можна відхилити заради інших корисних прагнень.

---

<sup>433</sup> Див. Mill: *Om friheten*, c. 89.

<sup>434</sup> Mill: *Om friheten*, c. 67.

### ***Критика та логіка правопорушення***

Демократичний розвиток відбувається шляхом дискусії та критики. Бути предметом критики – доволі неприємний досвід. Її можна сприйняти як образу чи правопорушення, можливо, навіть у ситуаціях, або особливо у ситуаціях, коли особа сама вважає критику доречною. Термін «kritika» етимологічно походить від грецького *krinein*, що означає відокремлювати, систематизувати, розрізняти, вирішувати, оцінювати, вивчати тощо. Критика є не тільки викладом якогось обґрунтування, але також практикою, спрямованою на те, щоб відрізнисти логічне від необґрунтованого. Часто *негативною* вважається та критика, яка винятково акцентує увагу на тому, що належить до необґрунтованої сторони поділу, і намагається виявити помилки та недоліки з боку окремих осіб, їхніх груп, інституцій, уявлень, вираження та практики.

Жорстка критика іншого не суперечить поняттю людської рівності, а навпаки, нерозривно з ним пов'язана. Якщо я утримуюся від критики особи або групи осіб за серйозну, на мою думку, помилку з тієї причини, що сприймаю їх надто вразливими до подібної критики, це означає, що я просто не вважаю їх рівноправними. Навряд чи існує якийсь абсолютно об'єктивний критерій для визначення, коли критичне висловлювання стає таким, що ображає. Існує спокуса застосувати цілком суб'єктивний критерій, згідно з яким хтось зазнав образи тільки через те, що він почувався ображеним. Про такий критерій, очевидно, не може бути й мови, бо навряд чи існує будь-яке критичне висловлювання, яке у тому чи тому сенсі не можна сприйняти як образу. Наприклад, якщо я кажу, що «Марксова теорія додаткової вартості є необґрунтованою», це, звичайно, може бути образливим для того, хто суттєво ідентифікує себе з теоріями Маркса, але я з цього огляду, звісно, не переступив жодної межі. Візьмімо кілька прикладів з більш сильним використанням інвективи: ««Манчестер Юнайтед» – команда-лайн», «Джаз – лажова музика» або «Праві екстремісти – безмозкі». Такі висловлювання гарантовано можуть уважатися образливими для футбольних уболівальників, завзятих шанувальників джазу та правих екстремістів. Питання у тім, чи є законні підстави

стверджувати, що висловлювання містить образу, і чи факт такого висловлювання, яке після належного оцінювання може вважатися образливим, матиме наслідки для захисту свободи вираження.

Визначення образливості висловлювання *X*, очевидно, пов'язане з емоційною реакцією особи, на яку спрямоване *X*. Подібно до інших емоційних реакцій, ця реакція буде вважатися розсудливою або безпідставною через оцінювання відношення до об'єкта, оскільки одні реакції ми вважаємо адекватними, а інші – неадекватними<sup>435</sup>. Крім того, відчуття завданої образи, як правило, супроводжується усвідомленням, що є причина для того, щоб почуватися ображеним. Ця причина вносить елемент раціональності, який перевершує сuto суб'ективні аспекти, і тоді висловлювання можна розглядати з боку третьої особи. Причина вказує на властивість самого висловлювання, яка повинна дати обґрунтування, що відчуття завданої образи було доречним. Тут ми переходимо від сuto суб'ективної сфери до більш об'ективного або приналіжні міжоб'ективного простору. У продовження цього ми можемо стверджувати, що висловлювання *X* слід уважати реальною образою, тільки якщо його «образливість» визнають справжньою інші представники спільноти. Наступна проблема полягає в тому, що різні спільноти у суспільстві можуть не мати спільної думки щодо того, чи *X* є заподіянням образи. Наприклад, релігійна спільнота вважає *X* образливим, а світська частина населення дотримується протилежної думки (але це питання тут не буде розглядання). Утім, зрозуміло, що потрібно щось більше, ніж просто стверджування, що людина почувався ображеною через вираження *X*. Людина повинна також указати причину того, що *X* є образливим, і ця причина також мусить бути прийнята іншими.

Будь-які погляди можуть зазнати критики. Навіть якщо критика буде глибоко образливою, це не означає, що їх не потрібно захищати за допомогою свободи самовираження. Навіть ненависницьке висловлювання найслабшої форми, про яке не можна сказати, що воно має хоча б крихту вартистності у публічній дискусії, а тільки сприяє її руйнуванню,

---

<sup>435</sup> Це питання я детальніше досліджував у зв'язку з почуттям страху в Lars Fr. H. Svendsen: *Frykt*, Universitetsforlaget, Oslo 2007.

мусить бути захищеним через свободу вираження. Дехто вважає, що ненависницькі висловлювання належать до особливої категорії, тож їм не слід давати такого самого захисту з огляду на право свободи самовираження, як іншим висловлюванням. На мій погляд, той факт, що висловлювання ненависницьке або образливе, не є вирішальним для визначення дозволеності, а в такому разі не має значення, *наскільки* ненависницьким чи образливим є це висловлювання.

Свобода самовираження може конфліктувати з іншими правами, починаючи від авторського права й завершуючи правом недоторканності приватного життя, але у таких випадках її доведеться поступитися. В той же час на образи буде поширюватися принцип шкоди, тільки якщо ми маємо право не зазнавати образ. Якщо таке право у нас відсутнє – а, на мій погляд, саме так і є, – то якогось конфлікту прав не виникатиме. Висловлювання самі по собі є тим типом шкоди, котрій повинен запобігати закон. Безперечно, світ був би кращим без багатьох ненависницьких висловлювань, але світ, в якому такі висловлювання заборонені, є гіршим за той, що їх дозволяє.

Оберігання почуттів інших людей не є найважливішим чинником у міжособистісному спілкуванні. Образ або чогось такого, що сприймається як образа, не обов'язково слід уникати. Свобода вираження часто завдає образи, а поняття, які вона ображає, часто виявляються такими, що повинні зазнати образи через власну непридатність. Переконання у тому, що інших ранити не слід, може бути суттєвим чинником, і, безсумнівно, було б аморальним ображати чиєсь почуття тільки задля самого завдання образи, але питання аморальності повинні залишатися поза межами законодавства.

### **Толерантність**

Культура самовираження, яка суттєво зорієнтована на критику (про це я зробив начерк вище), може здатися не надто толерантною культурою, а толерантність, безсумнівно, є однією з головних чеснот ліберальної демократії. Слово «толерантність» походить від латинського *tolerantia* і означає терпіти або зносити щось. Толерантність має характер осуджування (явного або прихованого). Виявляти толерантність

можна тільки до того, що у певному сенсі вважається неправильним або принаймні меншовартісним. Толерантність може існувати тільки виходячи з припущення, що особа здійснила критичну оцінку чогось необґрунтованого. Людина не може бути толерантною стосовно своїх власних переконань і, відповідно, стосовно переконань інших людей, якщо ті збігаються з її власними. Світ, у якому всі погоджуються з усім, був би світом без толерантності, оскільки вона виявилася б абсолютно зайвою. Людина не може бути толерантною ні до переконань, які вона не оцінює критично, ні до переконань, до яких її байдуже. Для того щоб могти «толерувати», особі потрібно, по-перше, мати негативне ставлення до предмета, по-друге, мати силу побороти це ставлення або опиратися йому і, по-третє, утримуватися від такого ставлення.

Толерантність вимагає нашого прийняття права інших жити в інакший спосіб, думати по-іншому і виражати інакші від наших погляди. Ця вимога не обов'язково означає, що ми повинні схвалювати все це, мається на увазі лише те, що ми утримуємося від того, щоб змушувати інших жити, думати і висловлюватися так, як це робимо ми. Навпаки, толерантність цілком сумісна з потужною критикою того, що толерується. Власне, це є суттю знаменитих слів Вольтера: «Я не згоден із тим, що ви говорите, проте буду до смерті захищати ваше право висловлювати свою думку». Тут Вольтер стверджує, що потрібно мати повагу до права інших на самовираження, але це щось відмінне від поваги до самого висловлювання. Однак таке уявлення толерантності останнім часом виродилося, і її почали тлумачити у значенні, що потрібно схвалювати або «визнавати» те, що толеруєш<sup>436</sup>. Це помилкове розуміння логіки толерантності, оскільки толерантність можлива тільки за умови, що особа не схвалює того, що толерується, до того ж Україні нетолерантно вимагати схвалення всіх інших способів життя та мислення. Навіть якщо справжня толерантність завжди містить елемент осуду, вона опирається на глибший фундамент розуміння необхід-

---

<sup>436</sup> Варте уваги обговорення такого напряму – див. Frank Furedi: *On Tolerance. A Defense of Moral Independence*, Continuum, London/New York 2011.

ності множинності переконань і стилів життя для існування індивідуальної свободи та ліберального суспільства.

У жодному суспільстві толерантність ніколи не була абсолютною, тому що завжди існували якісь погляди або переконання, які вважалися неприпустимими. Показовим прикладом цього є Джон Локк з його «Листом про терпимість» (1689) – він був одним із головних ранніх прибічників толерантності<sup>437</sup>. Він підкреслює, що завдання законів полягає не у визначенні того, що є істинним і хибним, а лише у забезпеченні безпеки громадян. Відповідно до цього він стверджує, що релігійні переконання не повинні бути предметом політичного регулювання. Однак він робить два суттєві винятки з цього правила, стверджуючи, що ні католиків, ні атеїстів не можна толерувати, тому що католики присягнули на вірність іноземній державі, а атеїсти не визнають божественної волі, яка є джерелом усіх прав і моралі. Не можна стверджувати, що у сучасній Норвегії католиків і атеїстів толерують, тому що ніхто не розглядає можливості примушувати католика або атеїста зректися своєї віри або її відсутності. У цьому випадку толерантність зайва. Однак ми можемо сказати, що богохульні висловлювання сьогодні певним чином не толерують, тому що у норвезьких законах є параграф про богохульство, тож можуть застосовуватися правові санкції щодо деяких висловлювань такого роду. Такий параграф є «сплячим», але в принципі залишається можливим використання правових санкцій щодо богохульних висловлювань.

У ліберальному суспільстві не повинно бути обмежень того, які вираження релігійних переконань або їхньої критики є дозволеними. Проте це не означає, що люди повинні мати право виражати їх у будь-який спосіб. Наприклад, можна правомірно заборонити релігійній спільноті транслювати богослужіння через гучномовці у будинку, де проходять її зібрання, не через те, що комусь не подобаються богослужіння, а просто з тієї причини, що рівень гучності буде надто високим і заважатиме іншим людям. Право на

---

<sup>437</sup> John Locke: *A Letter Concerning Toleration*, i Ian Shapiro (red.): *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven/New York 2003.

самовираження не означає права на вираження в якому за-  
вгодно контексті та якими завгодно засобами.

В останні роки трапилася низка випадків, коли різні релігійні групи стверджували, що певні висловлювання – у романах, п'есах, фільмах або карикатурах – ображали їхні релігійні почуття. З огляду на принцип шкоди вирішальне запитання стосується меж права, яке захищає від порушення релігійні почуття та переконання. Релігійні групи стверджують, що свобода самовираження є чинною допоки особа не стикається з висловлюваннями, які ображають її релігійні переконання. Виникають певні сумніви щодо того, як оцінювати це питання у контексті Міллевого принципу шкоди. Мабуть, є підстави стверджувати, що образа релігійних або моральних почуттів може підпадати під широке визначення поняття «шкода». Проте, як ми пам'ятаємо, принцип шкоди вимагає, що шкода повинна бути пов'язаною з правами інших, а образа почуттів іншої особи не є порушенням прав. Тому висловлювання, що мають такий вплив, не повинні бути забороненими.

Чи потрібно мати привід для висловлювань расистсько-го характеру? Расизм – явище, яке фундаментально супере-чить основній ідеї лібералізму щодо рівноправності людей. Отже, можна припустити, що лібералізм підтримуватиме за-борону расистських висловлювань і вважатиме їх вартими покарання. Як представники ліберальної демократії, ми ма-ємо обов'язок підтримувати ідею людської рівноправності, а отже, ми також повинні боротися з расизмом, проте заборона расистських висловлювань не буде вирішенням проблеми – для цього варто радше викривати їхню безпідставність. Можуть виникнути ситуації, коли расистські висловлювання становлять досить очевидну загрозу одній або кільком етнічним меншинам, але у такому разі висловлювання втратять свій імунітет згідно з принципом шкоди.

Потрібно розрізняти моральну та правову толерантність, те, що ми не схвалюємо, і те, що не будемо переслідувати за допомогою моральної критики та правових санкцій. Порушення прав не можна толерувати ні морально, ні юридично. Інші типи порушень, наприклад чиєсь релігійні почуття, однозначно потрібно толерувати з правової точки зору, але не обов'язково – з моральної, що залежить від мети та на-

слідків конкретного висловлювання. Деякі інші порушення потрібно толерувати і з правою точки зору, і з моральної. Політично важливим залишається питання меж правою толерантності, тоді як межі моральної толерантності визначаються окремими особами та громадянською сферою.

### ***Свобода самовираження та критика самовираження***

Такий всеосяжний принцип свободи самовираження, що його знаходимо у Мілля й у цьому розділі, матиме свою ціну – людям завдаватимуть шкоди й образи, і час від часу виникатимуть серйозні конфлікти. Хтось може стверджувати, що така ціна надто велика і що нам потрібно бути прагматичними та «зважувати» різні міркування одне супроти одного. Тоді постає питання, як можна «зважити» цінність свободи самовираження супроти, наприклад, цінності релігійних почуттів. Яку шкалу потрібно застосовувати для цих двох величин? Для релігійного фундаменталіста відповідь буде очевидною, оскільки релігія завжди матиме більше значення, але тоді ми знехтували ліберальною демократією. У справжньому ліберальному суспільстві певні свободи набуватимуть статусу абсолютних прав, які не піддаються подібному «зважуванню», і це матиме застосування в інших питаннях із приводу різних переконань і зацікавлень. Ці права не потребують погодження тільки тому, що вони «корисні». В межах ліберальної демократії ми потребуємо принципів, які регулюватимуть конфлікти цінностей. Ліберальні демократії не можуть існувати без якихось основоположних принципів, які не можна відкинути або «зважити» і які можуть виявитися надто легкими, коли постають неприємні конфлікти.

Навіть якщо я підтримую юридичну толерантність щодо ненависницьких висловлювань, я буду таким же твердим прихильником моральної нетолерантності щодо них. Захист свободи самовираження цілком сумісний із гострою критикою як певних висловлювань, так і окремої культури висловлювання. Ліберальні права забезпечують особі, якій вони належать, простір для того, щоб зробити вибір, і разом із межами цього простору – право, щоб цей вибір міг бути

аморальним. Право на свободу самовираження дає людям простір висловитись у шкідливий або образливий для інших осіб спосіб, навіть якщо нічого доброго це висловлювання не принесе. По суті, свобода самовираження вимагає нейтральної позиції під час оцінювання висловлювань. Неправдивість або аморальність висловлювання зовсім не стосується питання щодо необхідності його захисту свободою самовираження. Наріжним каменем ліберального суспільства є розмежування між законом і моральністю. Не можна заборонити бути аморальним, проте, зрозуміло, що аморальне продовжує бути аморальним. Звісна річ, ми можемо як найбільше застосовувати проти ненависницьких висловлювань моральну критику, але вони не повинні вноситись у рамки правової системи.

Люди повинні мати право виражати хибні або огидні висловлювання, але у такому разі інші мають повне право стверджувати, що висловлене є хибним або огидним. Така критика їхніх висловлювань цілком сумісна з дотриманням принципу непорушності свободи самовираження. Коротко кажучи, потрібно одночасно пам'ятати про дві думки: що можна захищати право на висловлення і критикувати те, що було висловлено.

# ЕТИКА СВОБОДИ

## 13. ЗДІЙСНЕННЯ СВОБОДИ

**П**оняття свободи у попередній частині книжки, «Політика свободи», є дещо моралізаторським. Воно не подає вказівок для доброго життя, натомість намагається накреслити рамки, необхідні для вільної реалізації доброго життя. У цих межах можливо реалізувати багато типів доброго життя, але також багато таких типів, що їх напевно не віднесемо до категорії добрих. Цінність політичної свободи в останній інстанції полягає у тому, що вона сприяє свободі осіб, індивідів. Не можна поставити знак рівності між політичною свободою й особистою, оскільки політична свобода лише частина й одна з багатьох передумов свободи особистої. Ця частина книжки має назву «Етика свободи», оскільки тут я хочу звернутися до того, як ми повинні жити, і близче розглянути зв'язок свободи з мораллю та сенсом життя. Коротко кажучи, нам слід детальніше обговорити, як ми можемо надати фактичної субстанції свободі у нашему житті.

Обставини особистої свободи зазнали величезних змін. Стандарти життя, надлишок часу та матеріальних ресурсів за сучасних часів стали доступними не лише для нечисленної меншості – а це перетворює свободу вибору на одне з центральних понять нашого існування. У попередніх суспільствах у житті більшості людей переважали цілком інші нагальні потреби та боротьба за виживання. У пізнньому сучасному суспільстві, де більшості були забезпечені основні матеріальні потреби, пошук такої ідентичності став одним із наших основних занять. Ким ти повинен стати, користуючись своєю свободою? Чарльз Тейлор пише:

Виникають питання, як я повинен прожити своє життя, і це стосується теми, яке саме життя варте того, щоб його прожити, або яке життя здійснить зобов'язання, що випливають із моїх індивідуальних талантів, або вимоги, які покладені на когось моїми обдаруваннями, або що саме містить багате змістовне життя – на противагу життю, яке турбується про другого

рядні або тривіальні справи. Це питання належить до сильного оцінювання, тому що люди, які себе про таке запитують, не мають сумніву, що людина, слідуючи власним бажанням і прагненням, може вибрати неправильний шлях і зазнати невдачі у тому, щоб жити повноцінним життям<sup>438</sup>.

Сильне оцінювання задає питання: якою саме людиною особа прагне бути? Тейлор наголошує на тому, що у сучасному суспільстві відбулися вирішальні зміни в основних принципах сильного оцінювання. Можна стверджувати, що у до-сучасному або традиційному суспільстві сильні оцінювання мають певну самоочевидність, оскільки вони визначаються соціальним контекстом, в якому зростає особа. Традиційне суспільство дає людям набагато чіткіше визначене розуміння того, про що варто піклуватися. Традиція обмежує їхню можливість вибору й часто не надає достатнього знання щодо інших способів життя. У такому суспільстві менше автономії, але водночас у них простіше виявити сенс життя, бо за ним не потрібно шукати. Однак у сучасному суспільстві цей соціальний контекст значно більш плуралістичний (або фрагментований), тож сильне оцінювання втрачає свою очевидність і значною мірою стає предметом визначеного вибору окремого індивіда. Для формування ідентичності залишається вирішальною належність до груп, але сучасні люди належать до значно більшого переліку груп, аніж їхні по-передники. Сьогодні можна мати норвезьке громадянство, бути дитиною іммігрантів з В'єтнаму, які мешкають у Бельгії, бути фізиком, креаціоністом, соціал-демократом, прихильником Black Metal, гомосексуалістом і філателістом. Усе це робить внесок до ідентичності особи й пов'язує її з різними групами. Межі для сильного оцінювання стали значно вільнішими та невизначенішими, тому не так очевидно, якою саме людиною повинна бути особа. Це не означає, що будь-який вибір однаково добрий у порівнянні з іншими. Є краще й гірше оцінювання для встановлення ідентичності та наповненого змістом життя. Проте не так легко визначити, яке життя потрібно прожити. За словами Віктора Франкла: «Людині, на відміну від тварин, її інстинкти не кажуть, що вона повинна робити. І на відміну від людей минулих часів, тра-

<sup>438</sup> Taylor: *Sources of the Self*, с. 14.

диції не вказують особі, що їй слід робити. Часто особа навіть не знає, що вона, по суті, *прагне робити*<sup>439</sup>. Саме тому, що ці питання настільки невизначені, людина сучасності настільки зайнята – хочеться сказати навіть одержима – самореалізацією. Постійні та явні намагання самореалізуватися також свідчать про те, що ця людина, як правило, зазнає невдачі у пошуках себе. Знову влучно зауважує Франкл: «Бумеранг повертається тільки до того мисливця, який, пожбуравши його, не влучив у ціль, і так само людина повертається назад до себе й заглиблюється у самореалізацію тільки тоді, коли вона не зуміла здійснити свого покликання»<sup>440</sup>.

Сучасна людина звільнилася від влади традицій, але вона також взяла на себе нову відповідальність, зокрема відповідальність *стати самою собою*. Як пише Ніцше: «Будь тим, ким ти є»<sup>441</sup>. Ставлення особи до себе самої є осмисленим, рефлексивним. У кожному суспільстві людей характеризує певний рівень рефлексивності, але ця рефлексія стає радикалізованою у суспільстві, де люди не настільки міцно пов'язані з традиціями, які їм нав'язують бачення того, ким вони є<sup>442</sup>. Це означає, що індивіди дедалі більше повинні створювати власну ідентичність, виходячи з доступних їм засобів; їхнє «я» не з'являється як щось дане. «Я» людини стає чимось, що має створитися, перебувати під наглядом, підтримуватися та змінюватися.

Така ідея центральна у пізній філософії Мішеля Фуко. Він відхиляє думку, ніби існує якесь дане «я», що може функціонувати як норма. Немає жодної «есенції», на яку можна опертися, тому зараз перед нами всіма постає завдання створити нас самих подібно до «мистецького твору»<sup>443</sup>. Людина повинна не знайти само себе, а радше *винайти* себе.

---

<sup>439</sup> Viktor E. Frankl: *Vilje til mening*, переклад Daisy Schelderup, Gyldendal, Oslo 1971, c. 8.

<sup>440</sup> Frankl: *Vilje til mening*, c. 37.

<sup>441</sup> Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Bd. 3, dtv/de Gruyter, München/Berlin/New York 1988, § 270, див. § 335.

<sup>442</sup> Див. Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity. Self and Identity in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991, c. 5 та Anthony Giddens: *The Transformations of Intimacy*, Polity Press, Oxford 1992, c. 30.

<sup>443</sup> Michel Foucault: *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, bind I, The New Press, New York 1997, c. 262.

Таке самоконструювання, між іншим, знаходимо у тому, що Фуко описує, як «аскезу», яка означає, що суб'єкт робить наполегливі зусилля, щоб досягнути вміння володіти собою<sup>444</sup>. Цю роботу над собою суб'єкт виконує, будучи оточеним незліченними формами влади, які встановлюють межі формування. Проте суб'єкт може також зламати ці обмеження. Фуко розглядає людину як соціальну конструкцію, але вона також має здатність до самоформування. Недолік заяв Фуко у тому, що вони не визначають якихось принципів або норм для формування особистості. Навпаки, він відкидає ідею загальної моралі, якихось практичних принципів загального застосування або чогось ім подібного. Визначення, яким це «я» буде й повинно бути, залишається цілком відкритим, і питання у тім, чи не занадто відкритим. Найближче, чого доходить Фуко у визначенні норми, – це посилання на *стиль життя*, який є привабливою концепцією формування особистості<sup>445</sup>. Він ставить під сумнів той факт, що ми коли-небудь станемо здатними до «зрілості»<sup>446</sup>. Оскільки нема ніяких норм для формування власного «я», це «я» перетворюється на таке, що, по суті, ніколи не знає, куди йому рухатись і ким воно є; це «я», що завжди рухається у напрямі від себе, «я», що оцінює звільнення як безперестанну працю для запобігання станові, коли залишається таким самим<sup>447</sup>. Це «я», що ніколи не буде спроможним стати самим собою, тому що не знає або взагалі не має чіткої концепції того, яким йому слід бути. Це «я», що не в змозі розповісти про себе зв'язну історію, тому що майбутнє «я» залишається цілком невизначенім.

Як зауважив Поль Рікьюр, вимога розуміння себе є необхідною для можливості розповісти відносно зв'язну історію про те, ким особа була і ким вона стане<sup>448</sup>. Бути самим собою означає могти дати звіт про себе, могти сказати, ким ви

<sup>444</sup> Michel Foucault, : *Bruken av nyttelse. Seksualitetens historie*, bind 2, overs. Espen Schaanning, Exil/Pax, Oslo 2002, c. 35–40.

<sup>445</sup> Michel Foucault: *Ethics: Subjectivity and Truth*, c. 137f.

<sup>446</sup> Michel Foucault: *Ethics: Subjectivity and Truth*, c. 318.

<sup>447</sup> Див. Michel Foucault: *Power, The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, bind III, The New Press, New York 2000, c. 241f.

<sup>448</sup> Paul Ricoeur: *Eksistens og Hermeneutikk*, переклад Н.Н. Ystad, Aschehoug, Oslo 1999.

були, ким будете і ким ви є зараз, між минулим і майбутнім. І найважливішим аспектом цієї історії є питання: про що ви турбуєтесь?

Значення й ідентичність можуть встановлюватися, тільки якщо особа *турбується* про щось. Пояснити, що означає турбота про щось, не таке вже й просте завдання. Тут я слідуватиму тій самій лінії, що й Гаррі Франкфурт. Якщо ми про щось турбуємося, це означає, що ми це цінуємо, кажучи загалом, це щось є предметом наших прагнень, навіть більше – це наше прагнення, яке ми хочемо підтримувати. Таке бажання не є минущим, особа ідентифікує себе з ним і сприймає його як вираження того, ким вона є. Турбота про щось наповнює світ сенсом і скеровує наше життя. Надаючи важливості якомусь бажанню, ми формуємо самих себе й водночас виражаємо, ким ми є як особистості<sup>449</sup>. Найбільше ми турбуємося про ті речі, які *любимо*. Тому Франкфурт пише, що любов є основою практичної раціональності та первинним джерелом наших цінностей<sup>450</sup>. Вона також є підставою для того, щоб ми могли надавати значення іншим речам. Франкфурт приймає погляди Аристотеля: тільки якщо ми прагнемо чогось винятково заради цього об'єкта нашого прагнення, все інше також набуватиме сенсу. Цілком інструментальна діяльність набуває значення, підпорядковуючись діяльності, що має власну цінність<sup>451</sup>.

Також важливо не бути *надто сором'язливим* у піклуванні про щось. Якщо я турбуєся про *X*, тільки щоб мати змогу сказати самому собі, що саме я піклуюся про *X*, то ця турбота має якісь хибні причини. Якщо я, наприклад, на волонтерських засадах допомагаю знайти сім'ї бездомним тваринам, це само по собі похвально. Однак я можу робити це з кількох різних причин: тому що я бачу, що тварини перебувають у скрутному становищі, або тому що я хочу вважати самого себе людиною, яка допомагає нужденним тваринам. Враховуючи нашу суттєву схильність до самообману, можна легко зісковзувати від одного до іншого, але існує принципова відмінність між дією, що виконується радше з перших, а

---

<sup>449</sup> Frankfurt: *The Importance Of What We Care About*, c. 170.

<sup>450</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 55f.

<sup>451</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 59.

не других підстав. У першому випадку в центрі моєї уваги перебуває об'єкт, про який я турбується, а у другому – радше я сам переміщаюся до центру. Бернард Вільямс зазначав, що в останньому випадку я недостатньо орієнтований на своє «я»<sup>452</sup>. Може здатися парадоксальним, але орієнтація на себе самого виявляється руйнівною. Проте парадокс зникає, коли ми розуміємо, що проблема у другому випадку полягає у тім, що замість того, щоб бути присутнім у власному житті, я зайняв зовнішню спостережну позицію, ніби вивчаючи іншу особу. Отже, послаблюється здатність дії вносити сенс та ідентичність до мого життя. Для того щоб *X* надало сенс та ідентичність, я не повинен надто відверто перейматися тим, що *X* надаватиме сенс та ідентичність.

Особа, яка турбується про щось, ідентифікує себе з об'єктом своєї турботи. За словами Франкфурта, турбуючись про щось, ми дозволяємо об'єктові керувати нами, як в індивідуальному, так і в загальному розумінні, так що об'єкт визначально впливає на те, ким ми є. Подібно до гайдеггерової «турботи» (*Sorge*), піклування про щось поєднує всі способи нашої причетності у світі й до нас самих<sup>453</sup>. Турбота про щось є конститутивною для нашого «я» й усіх його проектів. Справжня турбота про щось встановлює певні обмеження для моєї діяльності, тому що існують певні дії, здійснення яких я за жодних обставин не можу собі уявити. Ці межі того, що я загалом можу собі уявити виконаним, також визначають межі того, ким я є, межі моєї особистості. І навпаки, особа без таких обмежень, по суті, буде особою без ідентичності, тому що те, що вона робить у будь-який момент часу, буде визначатись обставинами ззовні. Франкфурт пише про це так:

Будь-які стабільні вольові властивості, якими може володіти особа, є результатом безособових, причинних впливів. Вони не є наслідком прагнення особи стати людиною певного типу або присвятити себе певному способові життя. Вони не

<sup>452</sup> Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985, с. 11.

<sup>453</sup> Martin Heidegger: *Væren og tid*, переклад Lars Holm-Hansen, Pax, Oslo 2007, § 39–43, 57, 61–66, 69 i 79f. Поняття *Sorge* є одним із найбільш центральних у праці «Буття і час», і я тільки висвітлив деякі з найважливіших пунктів.

встановлені за власною волею особи, але за збігом обставин перебувають поза її волею. Інакше кажучи, волю особи цілком визначають обставини, а не притаманна їй сутність. Жодна з вольових властивостей особи не є для неї необхідною, оскільки жодна не походить з її власної природи. Це означає, що особа відчуває потребу у власній сутності, яка буде містити необхідні умови для її цілісності. Зрештою, особа не має жодних особистих кордонів, які можуть захиstitи, якщо вона прийме рішення про їхню недоторканність. Особа, по суті, є нічим. Те, чим вона є у будь-який момент часу, нічим не відрізняється від того, чим вона повинна бути потім, і є цілком випадковим<sup>454</sup>.

Франкфурт стверджує, що ми, люди, єдині істоти, які здатні сприймати себе серйозно; конкретніше під цим він має на увазі, що для нас вирішальне значення відіграє «зрозуміти все правильно», щоб з'ясувати, ким ми повинні бути, аби жити відповідно до цього розуміння<sup>455</sup>. Як ми вже зауважували, ідентичність і турбота про щось нерозривно пов'язані між собою. Складовою «зрозуміти все правильно» є виявлення того, про що ти повинен турбуватися. Франкфуртова думка з приводу цього така: потрібно турбуватися про те, що насправді нас хвилює. За його словами, те, про що ми турбуємося, врешті не залежить від нас, оскільки об'єкт нашої турботи визначається «вольовою потребою».

Вольові потреби – потреби, турботи про які нікому не уникнути. Ступінь підпорядкованості особи вольовим потребам також визначає, що вона не може дозволити собі зробити певні речі або від них утриматися<sup>456</sup>. Те, про що ми турбуємося, визначається нашою біологією й іншими природними обставинами, тож внесення змін надто мало залежить від нас самих, стверджує Франкфурт<sup>457</sup>. Деякі з таких вольових потреб є загальнолюдськими, інші ж стосуються індивідуального, але загалом Франкфурт уважає, що люди в більшості турбуються про одні й ті самі речі, тому що існує порівняно небагато відхилень між людьми з огляду на біологічні, психологічні та зовнішні причини, які сформували їхню волю. Якщо ми не можемо уникнути турботи про те, про

<sup>454</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 114f.

<sup>455</sup> Frankfurt: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*.

<sup>456</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 114.

<sup>457</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 44

що турбуємося, якщо наша біологія та зовнішні обставини практично повністю визначаються тим, про що ми дбаємо, тоді, видається, не залишається жодного нормативного простору, щоб уважати когось із нас відповідальним за те, що насправді нас хвилює. Ми втрачаемо логічний простір для раціонального оцінювання сенсу та моралі.

Це питання стає дедалі проблематичнішим, тому що Франкфурт розглядатиме мораль як похідну, яка заснована на турботі про щось. Турбуватися можна про дуже багато речей. Франкфурт уникатиме моралізаторства, тому що він прагне вивчити умови можливості змістовного життя, а далеко не очевидно стверджувати, що осмислене життя повинне бути *морально добрым*. Начальник концентраційного табору, чиє моральне існування є одним із найгірших, яке тільки можна уявити, може щиро перейматися своєю роботою та мати надзвичайно змістовне життя. Проте бути морально добрым – це також форма змістовного життя, і навіть якщо моральне життя не обов'язково більш змістовне за аморальне, воно, принаймні, є кращим існуванням з погляду моралі.

Певні дії та спосіб життя переважають над іншими, наприклад, життя Рауля Валленберга було морально кращим, ніж життя Адольфа Ейхмана. Це не означає, що життя Валленберга було більш змістовним або що справою свого життя він переймався більше за Ейхмана. Останній був людиною, котра надзвичайно ретельно дбала про виконання своїх завдань – він керував перевезенням євреїв до концентраційних таборів і тaborів смерті<sup>458</sup>. Франкфурт підкреслює: «Нацист у своїй відданості ідеалам нацизму може віднайти здатність перевершити самого себе, можливість до самопожертви та розчинення у великій спільноті однодумців – людей, які присвятили себе самовідданому й сміливому шляхові до того, що вони вважають важливим»<sup>459</sup>. Він стверджує, що завжди буде достатньо причин, аби бути тим, ким ти

<sup>458</sup> Варте уваги подання життя та праць Ейхмана див.: David Cesarani: *Eichmann: Byråkrat og massemorder*, переклад Henrik Eriksen, Spartacus, Oslo 2007.

<sup>459</sup> Ortwin de Graef et al.: “Discussion with Harry G. Frankfurt”, *Ethical Perspectives* 5/1998, c. 18.

є, і займатися тим, чим займаєшся, а це означає, що ти не міг бути інакшим або діяти по-іншому, враховуючи наявні причинні зв'язки. Отож, для Франкфурта свобода полягає у тім, щоб бути щирим, робити щось, бо прагнеш це робити, і, зрештою, мати бажання, яке хочеш мати. Коли ти щирий, коли твоє бажання одностайнє, коли ти цілком і повністю турбуєшся про щось, тоді ти насолоджуєшся особливим видом свободи<sup>460</sup>. Він стверджує, що людина не здатна досягнути більшої свободи за цю<sup>461</sup>.

Тоді, з перспективи Франкфурта, не залишається сказати нічого іншого, крім як, що і бажання Валленберга врятувати якомога більше єреїв, і бажання Ейхмана перевезти якомога більше єреїв до концентраційних таборів і таборів смерті потрібно вважати вольовими потребами. Тоді, слідуючи цій логіці, можна лише сказати, що і Валленберг, і Ейхман «чи-нили правильно», щиро прагнучи здійснення своїх бажань. Той, хто знайомий з біографіями Валленберга і Ейхмана, не сумніватиметься, що вони обидва дійсно переймалися своєю справою, що робили її щиро і це наповнювало їхні життя і сенсом, і правдивістю. Але також не можна заперечити, що Валленберг чинив набагато «правильніше», ніж Ейхман, а теорію, яка розмиває відмінність між ними, складно сприймати серйозно. Чи існує у межах теорії Франкфурта простір для нормативної оцінки життя Валленберга як кращого за життя Ейхмана? Франкфурт визнає, що певні форми поведінки неприйнятні з моральних або інших причин, але водночас важко зрозуміти, як можна провести цю відмінність між прийнятними та неприйнятними формами поведінки у рамках його теорії щодо свободи<sup>462</sup>.

Франкфурт доволі скептично ставиться до тверджень, що особа здатна відігравати активну роль у визначенні того, про що вона турбуватиметься<sup>463</sup>. Він також скептично ставиться до нормативно запитання «про що ми повинні піклуватися?» частково тому, що не нам вирішувати, про що турбуватися, і частково тому, що на це питання, на йо-

---

<sup>460</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 97.

<sup>461</sup> Graef et al.: “Discussion with Harry G. Frankfurt”, c. 33.

<sup>462</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 108.

<sup>463</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 44.

го думку, не можна дати відповідь у прямий спосіб<sup>464</sup>. Він робить висновок, що «найбільш фундаментальне й суттєве питання, яке задає собі людина щодо способу свого життя, не може бути нормативним питанням про те, як вона *повинна* жити», тому що таке питання може мати сенс лише на основі попередньої відповіді на питання, про що людина *насправді турбується*<sup>465</sup>. Оцінка того, що є для нас важливим, про що ми дбаємо й про що повинні дбати, ніколи не може починатися з чистого аркуша<sup>466</sup>. Є сенс стверджувати, що оцінка того, про що ми *повинні* турбуватися, мусить випливати зі з'ясування того, про що ми турбуємося у даний час. Франкфурт також розмежовує те, що «варте» турботи, і те, що на це не заслуговує, проте не зовсім зрозуміло, як він може робити таке розмежування<sup>467</sup>.

Франкфурт має рацію, коли стверджує, що це нормативне питання не можна ставити від самого початку і що будь-яке дослідження того, яке потрібно мати життя, слід проводити тільки на основі вже наявного запасу переконань і прагнень. Якщо б довелося робити вибір без цього, він був би абсолютно довільним, тому що такий вибір зроблений без будь-яких *підстав* віддавати перевагу одній альтернативі перед іншою<sup>468</sup>. Вибір повинен вносити певну переміну, і якщо цей вибір важливий, то переміна також повинна бути та-кою. Однак це вже передбачає наявність у нас уявлення того, що є важливим, а це своєю чергою означає, що ми про щось турбуємося. Але це не означає, що не можна на законних підставах ставити нормативне питання та давати на нього відповідь – таке питання може навіть мати коригувальне значення для життя, яке у нас є на даний час, і для визначення того, про що ми насправді турбуємося. Тут Франкфурт задовольняється твердженням, що, оскільки питання про те, чим ми *повинні* турбуватися, залежить від питання, про що ми турбуємося в даний час, «будь-яка відповідь на це питання повинна виходити з міркувань, які, очевидно, є

<sup>464</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 25.

<sup>465</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, c. 26.

<sup>466</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 93.

<sup>467</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 162.

<sup>468</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 110.

суб'єктивними»<sup>469</sup>. Якщо це все, що можна сказати з цього приводу, ми відмовилися від будь-якої раціональної основи для моральної похвали й осуду.

Як ми вже зауважували, Франкфурт визначає свободу як погодження між прагненнями першого та другого порядку. В основному таке погодження може встановлюватися, коли бажання першого порядку узгоджуються у відповідності до бажань другого порядку, або коли бажання другого порядку узгоджуються у відповідності до бажань першого порядку. Першочергово Франкфурт схиляється до другого варіанта, оскільки вважає, що визначення об'єкта нашої турботи або любові надто малою мірою залежить від нас.

Чи це правильно? Навіть якщо особа зазнає другорядної позитивної ідентифікації стосовно своїх бажань першого порядку й діє відповідно до цього, не можна переконливо стверджувати, що така особа неодмінно є вільною. Я стверджуватиму, що нам варто припустити, що людина для того, щоб уважатися вільною, також повинна бути в змозі перевонатись у тім, що вона не може ідентифікувати себе з цим бажанням, що вона може обрати дію, яка йому суперечить, оскільки бачить для цього вагомі причини, і що вона може навіть змінити свої бажання. Франкфурт залишає доступною можливість людини свідомо змінити те, про що вона турбується, але він нічого не говорить про те, як здійснити цю зміну, що стає дедалі проблематичнішим, якщо така зміна не підпадає під контроль волі<sup>470</sup>.

Те, про що турбується людина, постійно змінюється. Об'єкт турботи людини в якийсь період часу не мусить збігатися з тим, про що вона турбувалась у минулому або буде турбуватися згодом<sup>471</sup>. Водночас для Франкфурта вирішальне значення має те, що об'єкт турботи людини не одразу залежить від її волі й просто так не може бути зміненим. Те, про що людина найбільше турбується, мусить бути чимось, турботи про що вона не може уникнути<sup>472</sup>. Франкфурт ствер-

---

<sup>469</sup> Frankfurt: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, c. 24.

<sup>470</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 94.

<sup>471</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 93.

<sup>472</sup> Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, c. 94.

джує: тільки за наявності такої необхідності турбота може слугувати основою для фактичного сенсу існування.

Аристотель твердить, що жодна людина не може уникнути дії відповідно до власного характеру, але це у певному розумінні все-таки є добровільним, тому що ми самі частково створюємо власний характер<sup>473</sup>. Франкфурт рішуче відкидає цю аристотелівську теорію та стверджує, що відповідальність за власний характер (і за дії, до яких він приводить) є не питанням чинення впливу на цей характер або його формування, а радше питанням «відповідальності за нього»<sup>474</sup>.

Франкфуртові вольові потреби зв'язують силу волі, оскільки людина не може прагнути чогось іншого, крім того, що вона насправді прагне. Утім, це не переживається, як щось вимушене, тому що особа не хоче прагнути чогось іншого. На основі поглядів Сартра можна сказати, що у теорії Франкфурта дуже багато фактичності ї надто мало трансцендентності. Більш екзистенціальна чи лібертаріанська точка зору визнає, що «я» значною мірою є чимось даним і що в певному сенсі людина повинна перетворити це «я» на своє *власне* шляхом прийняття автономного існування, але лібертаріанець також стверджуватиме, що особа повинна мати здатність перевершувати те, що дане, перемінювати й перевизначати саму себе, виходячи з радикального вибору. На думку Франкфурта, можливість такого радикального вибору в жодному разі не є передумовою для автономії, а навпаки, є чимось, що підриває можливість автономії. У ситуації, коли ще немає даного «я», коли можна було б уявити, що воля людини не зазнає ніяких обмежень, не вдалося б орієнтуватися й існувати без критеріїв для вибору свого «я». Проблема у тому, що Франкфурт позиціонує це як гостре протистояння, де «я» або повністю дане, або цілком незалежне від будь-якої визначеності.

Ніхто не здатен створити себе з нуля. Ми маємо безліч уявлень про світ і нас самих, як і безліч цінностей і прагнень. І про надто малу частину цих понять, цінностей і прагнень можна з якоюсь раціональністю сказати, що вони були ви-

<sup>473</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, 1114b22.

<sup>474</sup> Frankfurt: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, c. 7.

браними. Звичайно, ми маємо здатність розвивати й покращувати багато що з цього переліку, наприклад, позбувшись упередження або навчитися любити якусь страву – але знову ж таки ми можемо це робити виходячи з інших прагнень, цінностей і переконань, які ми, по суті, не вибирали. Створення себе *ex nihilo* не є альтернативою, і ніколи не вдастся задовольнити вимогу, що особа може вважатися вільною, коли її «я» цілком вибране нею самою. Кожне формування та модифікація «я» відбуватиметься на основі того, що вже дане. Ми можемо змінити не тільки наші прагнення першого порядку, а й прагнення другого порядку, проте тільки на основі прагнень третього порядку. Утім, навіть ці прагнення третього порядку також будуть заснованими на чомусь уже даному, і нам ніколи не вдастся дістатися до безумовного вибору, який не ґрунтуються на вже даних уявленнях і прагненнях.

Той, хто бажає створити себе з нуля, опиниться у подібній ситуації з «підпільною людиною» Достоєвського, яка вважає, що свобода можлива тільки за умови повної незалежності від будь-якої мислимої влади або сили<sup>475</sup>. На його думку, дія є вільною, тільки якщо її не можна віднести до якогось впливу. Оскільки він уважає свої почуття та свій розум продуктами такого впливу, по-справжньому вільні дії також повинні бути незалежними від них. Тоді з цього випливає, що по-справжньому вільна дія повинна бути повністю віддаленою від бажань, уподобань і цінностей особи. Але таке визначення далеке від нашого розуміння вільної особи, яка виконує вільні дії. Якщо я вільна особа, мої дії повинні у тому чи тому сенсі брати початок від мене й бути вираженням того, ким я є. Однак те, ким я є, не можна зрозуміти, розглядаючи окремо тільки особу, відірвано від оточення. Чарльз Тейлор про це сказав так: «Я можу визначити свою ідентичність тільки на тлі тих речей, що мають значення. Але виключення історії, вдачі, суспільства, вимог солідарності, всього іншого, крім того, що я знаходжу в самому собі, означало б усунення всього, що претендує на те, щоб мати

---

<sup>475</sup> Fjodor M. Dostojevskij: *Opptegnelser fra et kjellerdyp*, переклад Gunnar Opeide, Solum, Oslo 1990.

значення»<sup>476</sup>. Свобода в кінцевому рахунку є свободою по-жертувати собою заради того, про що турбуєшся, а те, про що особа турбується, ніколи не з'являється у вакуумі. Але у людини є здатність розмірковувати над тим, про що вона дбає, – чи справді саме про це вам слід турбуватися, і як по-жертувати собою задля того, про що ви турбуєтесь. Таким чином ви визначаєте, ким ви є.

Якщо зараз порівняти теорію Франкфурта з теорією Тейлора, можна з певністю сказати, що теорія Тейлора значно відкритіша до навмисного вибору цінностей, того, про що ми повинні турбуватися, і з цієї причини вона не припускає можливості здійснення такого вибору з нічого, подібно до того як Франкфурт представляє альтернативу до власної позиції. Позиція Тейлора споріднена з поглядами Фуко, який зауважує, що суб'єкт, очевидно, не створював сам усі усталені практики, які він використовує в активному формуванні самого себе<sup>477</sup>. Ці практики «нав'язуються» суб'єктам через його культуру, суспільство та соціальні групи. Утім, вираженням волі є праця суб'єкта над самим собою. Суб'єкт, дисциплінуєчи самого себе через «аскезу», звільняється від прагнень і переваг, які є частиною його «я», але також чимось, що «я» сприймає як щось чужорідне, щось, що *не повинно* належати до «я». Власна ідентичність особи відкривається шляхом ставлення питань: прийматиме чи відкидатиме особа різні боки самої себе. У такий спосіб ми визначаємо, ким ми є, і беремо за це відповідальність.

Практично всі – навіть найзадоволеніші серед нас – мають уявлення не тільки про те, ким вони є зараз, але також і про своє майбутнє «я», коли ми є кращим варіантом самих себе. Звичайно, можуть існувати люди з надто невеликим самопізнанням, які сприймають себе ідеальними, такими, що не потребують удосконалення. Люди, які живуть в екстремальних умовах (наприклад, на межі голодування), навряд чи суттєво розмірковуватимуть, як їм стати кращими. Близче до завершення життя багато людей здатні думати, що все відтепер може йти тільки вниз, що людина неминуче стає дедалі гіршою версією самої себе, коли і тіло, і розум слабнуть.

<sup>476</sup> Taylor: *The Ethics of Authenticity*, c. 40.

<sup>477</sup> Michel Foucault: *Ethics, Subjectivity and Truth*, c. 291.

Але більшість із нас розуміє, що перед нами – чималий шлях, перш ніж ми станемо тим, ким повинні бути, та й навряд чи коли-небудь ми досягнемо мети. Можемо навіть сказати, що ми почуваємося зобов'язаними здійснити таку перевірку себе самих. Кант про це говорить так: людина – єдина істота, яка може досягнути самопізнання та має обов'язок шукати розуміння себе, набуваючи таким чином можливість стати *кращою особою*<sup>478</sup>. На думку Канта, існують підстави вірити, що більшість із нас отримує невтішний результат, якщо ми здатні здійснити тверезу й щиру перевірку нас самих. Однак, згідно з поглядами Канта, люди схильні до самообману, тож, як правило, не доходять істинного розуміння, наскільки жалюгідними вони постають<sup>479</sup>. Хоча самообман рідко виявиться таким тотальним, щоб ми навіть не визнали розрив між тим, ким ми є, і тим, ким повинні бути.

Франкфурт стверджує, що значення моралі у питаннях про те, що має цінність і як ми повинні жити, було надто переоціненим<sup>480</sup>. Можливо, у цьому він має рацію. У будь-якому разі зрозуміло, що є й інші цінності, крім моральних, і що не всі цінності можна звести до моральних або їм підпорядковати. Наприклад, твір мистецтва може мати пряму негативну моральну цінність, але також нести значну естетичну цінність – насправді, моральний недолік може бути естетичною міццю. Виключивши моральні недоліки з, наприклад, літературних творів Жана Жене чи Луї-Фердіна Селіна, ми одночасно зменшимо їхню естетичну цінність. Навіть якщо ми визнаємо естетичний аспект твору або дії, це, однак, не означає позбавлення чинності морального аспекту. Нема нічого, що б вадило вважати дію, варту осуду з погляду моралі, величним твором мистецтва і водночас погоджуватися з тим, що ця дія повинна морально засуджуватися, ба навіть зазнати покарання. Потрібно тримати у голові одночасно дві думки, але ніякої суперечності між цими двома міркуваннями немає. Отже, ми повинні визнати, що Франкфурт

---

<sup>478</sup> Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, у *Kants gesammelte Schriften*, том VI, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-, с. 441f.

<sup>479</sup> Kant: *Anthropologie*, с. 121, 133.

<sup>480</sup> Frankfurt: *The Reasons of Love*, с. 6f.

частково має рацію, коли каже, що нам слід приймати, крім моральних, також інші цінності у нашому оцінюванні змісту та цінності існування, хоча це не означає, що ми можемо відхилити моральні цінності – їх нам не уникнути.

Ваша особиста свобода є свободою здійснювати цінності у вашому житті, і ви повинні взяти на себе відповідальність за те, які саме цінності ви обираєте реалізовувати. Вільне життя не обов'язково повинне бути особливо змістовним життям з тієї простої причини, що особа може вибрати використовувати свою свободу в мало осмислений спосіб. Змістовне життя не мусить бути особливо вільним життям, тому що особа може бачити значення свого життя у такому способі, який пропонує дуже мало простору свободі. Уявимо собі жінку, яка зазнає релігійного перетворення. Вона усвідомлює, що раніше її «вільне» життя було аморальним і недостойним, і докорінно змінює життя, приєднуючись до радикального релігійного руху, виходить заміж і підкоряється волі свого чоловіка, оскільки таким є релігійний припис і вона зобов'язана його дотримуватися. Вона не може залишити дім без супроводу свого чоловіка і повинна виходити в люди майже повністю закритою. Вона не може працювати й не впливає на розподіл сімейних фінансів. Ключовим моментом для нас є рішення жінки в усьому підкорятися волі свого чоловіка. Така жінка відповідатиме критерію автономії у тому розумінні, що вона живе відповідно до цінностей, які вона обміркувала та добровільно на них погодилася. З іншого боку, вона практично позбавила себе права голосу й не живе згідно з *власною* волею. Утім, вона задовольняє вимоги мінімальної автономії і таким чином несе відповідальність за життя, яке обрала. Наприклад, ми вважатимемо її особою з відповідальністю. В той же час вона обрала життя, яке суттєво мінімізує автономію. Автономія та самореалізація не обов'язково є ідеалами, що співпадають, бо, навіть якщо автономія є необхідною умовою самореалізації (тому що без автономії не можна реалізувати *власного «я»*), у вихідному пункті невідомо – набуває ця самореалізація форми, яка сприяє чи перешкоджає подальшому розвитку автономії.

Дехто також стверджуватиме, що вільне життя не може бути аморальним. Розглядаючи теорії автономії, я згадував, що додатково до ієархічних теорій і теорій, заснов-

ваних на автентичності, також існують кантіанські теорії, які стверджують, що цілком автономною є тільки та дія, яка обґрунтована моральним законом, який особа для себе встановлює. Недавнім представником таких кантіанських поглядів є Крістін М. Корсгорд<sup>481</sup>. Вона стверджує, що автономія передбачає універсабельність, тобто що відповідно до категоричного імперативу Канта я дію тільки виходячи з суб'єктивних принципів дії, і водночас можу бажати, щоб вони були загальним законом<sup>482</sup>. У загальних рисах це означає, що особа має робити те, що вона б воліла, щоб робили інші. Корсгорд чітко стверджує, що подібні дії повинні розглядатись як форма гетерономії<sup>483</sup>. На мій погляд, це надто сурові вимоги до автономії, вони навіть суровіші за погляди самого Канта. Можемо сказати, що у Канта існує два рівня автономії: з одного боку, ти повністю автономний, якщо дозволяєш своїм діям бути визначеними моральним законом у власному розумінні, а з другого – вибір, який не слідує моральному законові, також буде автономним вибором. За Кантом, імпульс або стимул можуть визначати здатність вибору особи, якщо особа вирішила зробити їх частиною свого суб'єктивного принципу дії<sup>484</sup>. Отже, особа повинна вільно обирати, чи керуватися їй бажанням, якщо воно приводить до дії. І якщо це бажання призведе до того, що особа зробить аморальний учинок, це однаково виражатиме автономію особи. Ми могли б стверджувати, що дія, яка визначається раціональною причиною, вільніша за дію, яка визначається менш раціональною причиною, але це не означає, що друга дія взагалі не вважається вільною. В усякому разі вона є достатньо вільною, щоб уважати особу відповідальною за її здійснення.

Подібні погляди має Сьюзен Вульф, яка виступає на захист того, що вона називає «перспективою здорового глузду» на свободу, де свобода полягає у «здатності діяти відповідно

---

<sup>481</sup> Christine M. Korsgaard: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996 та Christine M. Korsgaard: *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press Oxford/New York 2009.

<sup>482</sup> Korsgaard: *Self-Constitution*, с. 180. Кантове формулювання категоричного імперативу – див. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, с. 421.

<sup>483</sup> Korsgaard: *Self-Constitution*, с. 161.

<sup>484</sup> Kant: *Religion*, с. 23.

до здорового глузду», і конкретніше під цим вона розуміє «здатність діяти відповідно до Істини і Добра»<sup>485</sup>. Як зауважує сама Вульф, особливим результатом її теорії стало визначення асиметрії між похвалою й осудженням, коли людина, яка психічно налаштована робити добре вчинки, заслуговує моральної похвали, але людина, яка психічно налаштована робити погані вчинки, не заслуговує морального осуду, оскільки у першому випадку людина є вільною, а в другому – ні<sup>486</sup>. Якщо повернутися до прикладу з Вальденом Два і Вальденом Три у вступі до книжки, можна сказати, що за теорією Вульф жителі Вальдена Два будуть вільними й морально відповідальними, а жителі Вальдена Три – ні, але такий висновок здається дещо нелогічним. Відмінність між Вальденом Два і Вальденом Три полягає у тому, що ними керують, відповідно, маніпулятор з добрими намірами і маніпулятор-зловмисник, і малоправдоподібно, що сам по собі цей факт матиме такі серйозні наслідки для свободи й відповідальності. Я розглядаю симетрію між Вальденом Два і Вальденом Три як виразний контрприклад до теорії Вульф і асиметрії, яка з неї випливає. Додаткова проблема з теорією Вульф полягає у тому, що вона не бере до уваги кут зору Аристотеля, згідно з яким ми можемо нести відповідальність у тих умовах, в які самі себе ставимо. Припустимо, що Пер знає про свою інколи нетипову реакцію на алкоголь – замість того, щоб ставати товарицьким і бадьорим, він перетворюється на дуже агресивного, втрачає самоконтроль і стає неспроможним «діяти відповідно до Істини і Добра». Проте Пер вирішує пити, тому що він надто цінує позитивний ефект сп'яніння. Однак усе йде шкереберть: він вибухає через незначну дрібницю і завдає шкоди життю іншої людини. Пер робить спробу захистити себе, пояснюючи, що він не контролював себе раціонально під час сконення злочину. Наскільки я можу судити, Вульф доведеться прийняти такі аргументи захисту й уважати, що Пер не є ні морально, ні юридично відповідальним за свої дії, тому що на момент їхнього вчинення він психологічно

<sup>485</sup> Susan Wolf: *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, Oxford 1990, c. 68, 73.

<sup>486</sup> Wolf: *Freedom Within Reason*, c. 79.

прийняв рішення діяти таким чином. Під кутом зору доволі поширених моральних знань, заснованих на інтуїції – або, якщо бажаєте, зворотних установок, – і практично будь-яких життездатних законів Пер буде насправді морально та юридично відповідальним, тому що він добровільно допустив себе до такого стану. Ми також можемо уявити собі приклад, коли особа протягом тривалого часу розвиває більш брутальний, садистичний характер і врешті перетворюється на морально зіпсовану, тож вона вже не спроможна «діяти відповідно до Істини і Добра». Згідно з теорією Вульф, така особа не має моральної та правової відповідальності за свої дії, тоді як загальні засновані на інтуїції знання – і більшість етичних теорій – доводитимуть відповідальність особи за те, ким вона є, і таким чином вона відповідальна за дії, що випливають з її характеру. Важко вважати аргументи Вульф на користь її теорії достатньо сильними, щоб переважати настільки поширені засновані на інтуїції знання. На мій погляд, ті самі заперечення проти теорії Вульф можна спрямовувати проти Корсгорд. Ми можемо вибрати альтернативу дій, які є ірраціональними або аморальними, просто тому, що ми повинні бажати діяти таким чином, і все одно вважати ці дії вільними. Ми завжди можемо пов'язати свободу з раціональним контролем і стверджувати, що більш раціональні дії є також більш вільними, але їх ірраціональні дії будуть достатньо вільними для особи, яка продовжує нести за них відповідальність.

У житті надто мало вчинків ми робимо тому, що вони надають сенсу нашому існуванню. Сенс має радше приховане, ніж явне обґрунтування – або, якщо бажаєте, він є побічним ефектом. У філософських дискусіях про сенс життя існують суттєві розбіжності між суб'єктивістами і об'єктивістами. Відповідно до значення цього терміна, суб'єктивісти вважають, що сенс життя цілком залежить від позицій суб'єкта. Об'єктивісти, навпаки, стверджують, що існують незалежні від особи стандарти сенсу життя, наприклад, стандарти морального характеру. Суб'єктивісти, безсумнівно, домінували у філософії ХХ століття, але в останні десятиліття відбулися деякі зміни. На користь об'єктивізму виступає твердження, що деякі можливі способи життя видаються безглупдими,

навіть за умови існування суб'єктів, які цінують таке життя. З іншого боку, можна вважати питанням, чи взагалі можливо пояснити сенс, не взявши за основу оцінювання цього сенсу, яке здійснює суб'єкт?

Сьюзен Вульф переконує, що сенс життя є результатом зустрічі суб'єктивної й об'єктивної принадності<sup>487</sup>. Вульф висуває вимогу: сенс життя частково повинен брати початок із чогось, що має значення незалежно від оцінювання суб'єкта. Сенс повинен мати об'єктивну опору. Тоді питання у тім, як визначити цю об'єктивну цінність? Хто може виступити авторитетом у такому оцінюванні? Вульф визнає, що немає ніякого кінцевого авторитету, але вона стверджує, що все-таки можна відрізнисти те, що має справжню цінність, від того, що такої цінності не має<sup>488</sup>.

Такий поділ відбувається на основі інтуїції. Скажімо, особа X присвячує своє життя написанню шедевра, який дає багатьом людям нове й краще розуміння іхнього життя, а особа Y присвячує життя тому, що записує сторінка за сторінкою одну фразу, наприклад: «All work and no play makes Jack a dull boy». Далі можемо уявити, що X і Y отримують однакове суб'єктивне задоволення від виконання своїх завдань. Вирішальна відмінність між ними полягає в тому, що X робить щось по-справжньому змістовне, а заняття Y здається цілком безглаздим. Це може означати, що сенс повинен засновуватися на чомусь, що перебуває поза оцінюванням суб'єкта.

На цій стадії Вульф торкається гегелівської критики романтизму, щоб відкинути всі об'єктивні критерії й надати суб'єктивному досвідові необмежену чинність. Гегель, однак, стверджує, що ця суб'єктивність буде порожньою: «Те, що існує, є можливим тільки завдяки “я”; а те, що існує лише завдяки мені, я можу з однаковим успіхом руйнувати і за-перечувати. З такого абстрактного “я” не може виникнути нічого, крім абсолютно порожніх форм; якщо детальніше спинитися на цьому: немає нічого, що належить до “я” і є для “я” і що можна вважати цінним самим по собі, а є лише те,

<sup>487</sup> Susan Wolf: *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton/London 2010, c. 9, 26.

<sup>488</sup> Wolf: *Meaning in Life*, c. 40.

що становить результат суб'єктивності “я”<sup>489</sup>. Тут виникає проблема: якщо приписування або заперечування значення всіх речей повністю залежить від суб'єкта, то ці речі будуть просто втрачати свій сенс, тому що тепер він не є властивістю самих речей, отже, речі стають порожніми.

Вульф продовжує твердженням, що життю бракує сенсу, якщо воно цілком егоцентричне, якщо воно винятково присвячене власному добробутові особи й не реалізовує цінності, що є за межами власної користі суб'єкта<sup>490</sup>. Ця вимога до сенсу є дуже сильною, оскільки в такому розумінні досягнення сенсу власного життя можливе, лише якщо ти надаєш значення цінності життя інших людей. На мою думку, подібне формулювання є занадто сильною вимогою, і мені незрозуміло, чому відлюдник, який живе у печері взагалі без людських контактів і, наприклад, присвячує своє життя поклонінню богові, не може мати справжнього сенсу свого життя. Вульф не така категорична, коли пише, що йдеться про «життя, що ведеться у спосіб, який позитивно з'єднує особу з об'єктами, людьми і діяльністю, які мають значення незалежно від особи»<sup>491</sup>. Це формулювання припускаємо змістовність життя монаха-відлюдника, навіть якщо він не докладається до здійснення цінностей життя інших людей. Тоді, здається, достатньо стверджувати, що існує сенс, який може визнаватися іншими, а не лише особою.

Тоді виникає таке питання: чи доречна вимога *фактичного* визнання, чи достатньо *в принципі* визнання сенсу іншими? Обидва варіанти проблематичні. Здається, буде необґрунтовано вимагати, що сенс якоїсь діяльності або життя залежить від фактичного визнання іншими. Припустимо, Пер усе життя працює над створенням великого літературного твору, який, на його думку, стане етапною віхою в історії літератури (і ми можемо вважати, що якість цього твору є підставою для такої оцінки Пером), але Пер створює його таємно, нікому не показуючи жодної сторінки. Коли робота нарешті добігла кінця, Пер гине через пожежу, в якій також

---

<sup>489</sup> G.W.F. Hegel: *Innledning til estetikken*, переклад Steinar Mathisen, Aschehoug, Oslo 1986, c. 85.

<sup>490</sup> Wolf: *Meaning in Life*, c. 41.

<sup>491</sup> Wolf: *Meaning in Life*, c. 42.

згорає його твір, а ніхто ще не встиг цього прочитати. За вимоги фактичного визнання від інших людей, існування Пера вважатиметься беззмістовним. Проте безпідставно стверджувати, що його життя не мало сенсу тільки тому, що він нікому не показував свій рукопис. Однак інша альтернатива також проблематична, тому що насправді вона рівносильна відкиданню вимоги об'єктивності, оскільки немає жодної діяльності, яка в *принципі* не може вважатися визнаною іншим суб'єктом, навіть якщо ця діяльність зводиться до написання речення «All work and no play makes Jack a dull boy» раз за разом протягом усього життя.

Кожне людське життя буде містити немало безглуздих елементів, але певні способи життя здаватимуться безглуздими в цілому. Візьмемо для прикладу Сізіфа, якого боги засудили викочувати камінь з одного боку гори тільки для того, щоб побачити, як він котиться вниз з іншої стороні – і Сізіф мусив робити це вічно. Безглуздість дій Сізіфа не викликає сумніву. Деякі життя мають більше сенсу за інші, але Сізіф перебуває у найменш значущому кінці континууму сенсу. Необхідність займатися такою діяльністю день у день є прямою противіднощістю сенсові, що його повинне мати людське життя. Достоєвський у «Записках з мертвого дому» зауважує: «Мене заполонила думка, що коли б хтось бажав цілком розбити людину, дати їй настільки жахливе покарання, що навіть найжорстокіші вбивці будуть заздагідь тримтіти від страху, потрібно просто дати їй роботу цілком безглуздого й марного характеру»<sup>492</sup>. А тепер уявімо, що Сізіф ureшті починає знаходити своєрідне задоволення у викочуванні каменю і вважає це заняття дуже змістовним. «Об'єктивно» його діяльність буде такою ж безглуздою, як і раніше, але суб'єктивно картина тепер зовсім інша. Питання в тому, чи можна сказати, що Сізіфове життя тепер набуло сенсу тільки тому, що він сам почав так уважати.

А якщо взяти замість прикладу Сізіфа гравця у шахи, який усе своє життя присвятив шахам? Або філософа, який, скажімо, практично кожну вільну від сну годину віддає філософії? Що відрізняє ці приклади? Що робить шахи або

<sup>492</sup> Fjodor M. Dostoevskij: *Opptegnelser fra det døde hus I*, переклад Ivar Digernes, Solum, Oslo 1990, с. 24.

філософію більш осмисленою діяльністю, ніж викочування каменю? Відповідь очевидна. Якщо хтось уважає діяльність глибоко змістовою, якщо вона є чимось, про що особа справді піклується, звичайно, я можу вважати, що сама діяльність містить те, що робить її змістовою. І я визнаю це, навіть якщо переконаний, що ця діяльність не мала б змісту для мене особисто. Дозвольте мені використати для прикладу так званий *скрапбукинг*. Це хобі, коли, як правило, жінки, виготовляють альбоми, листівки й інші речі власного дизайну. Для оздоблення вони закуповують картон, візерунчастий папір, марки, блискітки, маркери та інше. Часто центром для оздоблення є світлина. Є незліченна кількість сайтів, блогів і дискусійних форумів на тему такої діяльності; частина ентузіастів зацікавлена у *скрапбукингу* настільки, що вони навіть не зауважують, скільки часу (і грошей) витрачають на цю діяльність. Навряд чи знайдеться щось настільки чуже особисто для мене, як витрачання часу й грошей на *скрапбукинг*, але я визнаю, що така діяльність глибоко змістовна для тих, хто присвячує себе їй. З іншого боку, типовий *скрапбукер* може не зрозуміти, чому я настільки захоплений наручними годинниками й витрачаю так багато часу (і грошей) для того, щоб орієнтуватись у світі годинників, проте я так само вважатиму, що типовий скрапбукер визнаватиме, що наручний годинник також є чимось, що має суттєву цінність. Можна заперечити, зауваживши, що наручний годинник сам по собі не має особливого значення, але навколо цих об'єктів також створюються соціальні спільноти з дискусійними групами в Інтернеті та соціальними зібрannями, тож у ширшому контексті годинники можна розглядати чимось надзвичайно змістовним. Деякі бренди годинників, як-от «Panerai», мають прихильників, котрі у своєму ентузіазмі не відстають від футбольних уболівальників.

Незалежно від того, скільки сенсу можна вкласти у скрапбукинг або колекціонування годинників, ці заняття однаково видаються недостатньо змістовними. Але в кінцевому підсумку всі речі є недостатньо суттєвими. З іншого боку, для змістового життя може бути достатньою сукупність речей, занять і стосунків. Можливо, не існує ніякої остаточної мети, до якої ведуть усі інші цілі, ніякого кінцевого значення, а лише сукупність складових цілей і складових значень, які

можуть підкріплювати або підважувати один одного. Навряд чи знайдеться хоча б якесь річ, котра сама по собі може надавати життю достатнього сенсу. Сенс життя складається з мережі складових значень. Такі значення – це характерні зв'язки з родиною та друзями, коханими, домом, роботою, хобі й не останньою чергою з нашими цілями. Передусім людина повинна намагатися знайти сукупність складових значень, котрі будуть дійсними для неї. Ніхто інший не здатен визначати для людини значення її життя. Звичайно, можна разом з Аристотелем стверджувати, що є тільки одна-єдина річ, яку ми шукаємо винятково заради самих себе, а саме – щастя, тож усі описані тут речі зі значенням і цінністю будуть підпорядковані цій великій, всеосяжній меті<sup>493</sup>. Аристотелеве розуміння щастя, як чогось універсального й об'єктивного не буде надто переконливим для індивідуаліста пізньої сучасності, який намагатиметься реалізувати *власне щастя*. У ліберальній традиції це щастя розглядається як щось невизначене, щось, чому сама людина повинна дати визначення.

Існує безліч можливих і справді змістовних варіантів життя. Які з них актуальні для тебе, залежить від того, ким ти є, і від обставин твого життя, але залишається загальною істини: щоб мати змістовне життя, потрібно *турбуватися* про те, чим ти це життя наповнюєш. Ти мусиш зобов'язати себе до чогось. Зобов'язання суттєво додає сенсу до життя. Крім того, не існує ніякої загальної (та інформативної) відповіді на питання: що саме надає життю сенс? Те, що надає значення *твоєму* життю, про що *ти* турбуючися, потрібно визначати самотужки.

Для людей пізньої сучасності проблемою стає прийняття надміру безглупдості між складовими значеннями. Ми живемо у *horror vacui*, у страху порожнечі й вимагаємо абсолютно наповненого сенсом, цілковитого щастя. Коли таке нереалістичне очікування щастя не співпадає з реальністю, ми почуваємося нещасними<sup>494</sup>. Ми дедалі більше сприймаємо щастя не тільки як щось, до чого, як заявляє американська Декларація не-

<sup>493</sup> Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, книга I.

<sup>494</sup> Див. Pascal Bruckner: *Perpetual Euphoria. On the duty to be happy*, переклад Steven Rendall, Princeton University Press, princeton/Oxford 2010.

залежності, окрема особа має право *прагнути*, а радше як щось, на що особа має *право*. І держава охоче приймає на себе дотримання цього права. Однак тут виявляється очевидний конфлікт з ліберальною традицією, оскільки прагнення щастя зміщується від приватної сфери до політичної. Хтось стверджуватиме, що органи влади повинні сприяти щастю громадян, оскільки всі громадяни воліють бути щасливими, а не навпаки. Проблема в тому, що щастя – поняття індивідуальне, і владі не надається привілейоване розуміння значення щастя від імені індивіда. Щастя є невизначенім, і ніхто не може претендувати на володіння правдою про те, що таке справжнє щастя.

Ми також повинні навчитися приймати існування у житті перешкод, які не суперечать свободі, а є радше її передумовами. Ми не звільняємо людину, коли дозволяємо їй уникати всіх зобов'язань і обов'язків для того, щоб вона цілком і повністю присвятила себе собі і щоб її життя оберталося навколо власного центру. Бути самим собою, реалізовувати себе означає також учитися брати на себе відповідальність за щось більше, ніж сама особа. Суттєва проблема тут полягає в тому, що ми значною мірою змістили ідеал негативної свободи від політичної сфери, де вона повинна відігравати визначальну роль, до особистого рівня, де вона не посідає настільки центрального місця, принаймні не в такому ж ступені. У своєму прагненні до щастя сучасна людина, здається, спіймана у пута парадокса, коли прагне і необмеженої свободи, і належності<sup>495</sup>. Вирішення цієї дилеми вимагає перевизначення нашого розуміння особистої свободи. Сьогодні ми часто розуміємо свободу як чисто негативну, як звільнення від усіх зобов'язувальних зв'язків стосовно інших людей. Але укладення таких відносин також можна тлумачити як позитивну свободу. Це менш окрема свобода.

Негативна свобода має ключове значення в політичному контексті, особиста свобода також повинна підтримувати певний рівень негативної свободи, але негативну свободу значно проблематичніше зробити ідеалом життя, ніж політичним ідеалом. Якщо негативна свобода піднесена до

---

<sup>495</sup> Див. Ziyad Marar: *The Happiness Paradox*, Reaktion Books, London 2003.

рівня вищої форми свободи (і не тільки в політичній сфері, а й в особистій), у результаті цього обидві свободи й суб'єкт утрачають зміст.

Згідно з поглядами Гегеля, тільки через моє усвідомлення зобов'язаності перед чимось і через дію відповідно до цього зобов'язання я реалізовую свою свободу. Він говорить про це так:

Зобов'язувальний обов'язок може виступати обмеженням для невизначеності суб'єктивності, або абстрактної свободи, і для природних прагнень, або моральної волі, що на свій розсуд визначає власне невизначене благо. Проте звільнення індивіда відбувається через обов'язок. З одного боку, людина звільняється від залежності, викликаної чисто природними прагненнями, і від тягаря, якого вона несе, бо залишається своєрідним суб'єктом із моральними міркуваннями щодо своїх зобов'язань і бажань. З другого боку, людина звільняється від невизначеності суб'єктивності, яка не набуває існування, або об'єктивної визначеності, що слідує з дій, а залишається *в межах самої себе* і є недійсною. Через зобов'язання індивід звільняє себе й набуває суттєвої свободи<sup>496</sup>.

Гегель також описує свободу, яка полягає в тому, щоб бути поза собою в іншому. «Загалом любов є усвідомленням моєї єдності з іншим, у спосіб, коли я не ізольований від самого себе, а просто здобуваю власне самоусвідомлення через відмову від того, ким я є для самого себе, і від того, що я про себе знаю, у поєднанні себе з іншим та іншого зі мною»<sup>497</sup>. За Гегелем, потреба любити й відчувати любов інших є найфундаментальнішою з усіх потреб, що знаходить вираження у сім'ї, де людина усвідомлює себе частиною цієї єдності. У сім'ї індивіди є вільними, навіть якщо не завжди почиваються вільно. Це почуття несвободи виникає через зобов'язання, які залишаються незмінними незалежно від того, чи сьогодні поганий день, тиждень або місяць. Проте, на думку Гегеля, взяти на себе таке зобов'язання означає реалізувати свою свободу, а не стати невільним; це надає свободі особистого змісту, це свобода бути кимось.

<sup>496</sup> G.W.F. Hegel: *Rettsfilosofien*, переклад Dag Johnsen, Vidarforlaget, Oslo 2006, § 149.

<sup>497</sup> Hegel: *Rettsfilosofien*, § 158.

Життя разом з іншою людиною навчає пізнавати – особа усвідомлює, ким вона є, вона *стає самою собою*. Отже, не-змінне зобов’язання щодо іншої людини ми можемо вважати свободою бути самим собою. Це зобов’язання, звичайно, не повинно обмежуватися романтичними стосунками з іншою людиною, воно також означає, що потрібно прийняти на себе турботу. Такі зобов’язання встановлюють обмеження для поведінки особи й вимагають самодисципліни. Якщо свобода сприймається як відсутність обмежень, а самодисципліна встановлює обмеження, то самодисципліна вважатиметься перешкодою для свободи. Тоді критеріям свободи відповідатиме тільки безкомпромісна розбещеність. А такий висновок був би хибним. Якщо я привчаю себе до дисципліни й вирішу відмовитися від певних бажань і певної поведінки, той факт, що я сам вирішив здійснити таке обмеження, виключить не-свободу. Для особистої свободи вирішальним чинником є не наявність її обмежень (вона завжди їх матиме) – важливо, чи ці обмеження встановлює сама особа.

Встановлені особою обмеження є здійсненням її свободи. Бо ж для чого ще нам свобода, як не для того, щоб мати змогу зробити щось заради людей, які мають для нас найбільше значення, коли вони потребують нас найбільше? По суті, особиста свобода не є в першу чергу свободою від усіх обтяжень, навпаки – це свобода могти присвятити себе тому, що справді *має значення* для людини.

## ПІСЛЯМОВА

Ця книга зверталася до різних аспектів нашої свободи. Я намагався їх взаємопов'язувати, починаючи від фундаментальних онтологічних умов людської діяльності, де спробував показати, що в межах натуралістичного світогляду цілком можливо захищати відносно надійну форму свободи дій, далі перейшовши до політичних меж, де такі дії повинні відбуватися, перш ніж на завершення обговорити особистий вимір свободи, де свобода, зрештою, повинна використовуватися.

Книжка завершується стверджуванням, положення якого сформульовані в її девізі, цитаті з Девіда Фостера Воллеса: «Дійсно важлива форма свободи передбачає увагу, усвідомлення, і дисципліну, і зусилля, і здатність по-справжньому турбуватися про інших людей і йти на жертви заради них, знову і знову, в незліченні малі, не надто привабливі способи, кожного дня»<sup>498</sup>. Ми повинні бути вдячними за нашу свободу, бо ця свобода – те, що відрізняє нас від усіх інших тварин. Кращим способом продемонструвати цю вдячність, очевидно, буде використання свободи для справ, суттєвіших за споглядання власного пузя.

Онтологічне обговорення закінчилося розглядом автономії, яка встановлює певні нормативи для форми суспільства, в якому здатна жити особа з такою автономією. Політична дискусія в основному зосереджувалася на проблематиці права у широкому розумінні, на визначеному просторі для вільного розвитку особистості. Тут я міг би також додати, що відмінно дослідити різні інституційні та матеріальні умови свободи, але мені як автору потрібно робити прагматичний вибір того, що необхідно висловити, враховуючи і час, і об-

<sup>498</sup> David Foster Wallace: *This is Water. Some Thoughts on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company, New York/Boston/London 2009, с. 120.

сяги. Цей вибір вільний, але він водночас відбувається з усвідомленням того, що авторство теж зазнає обмеження, як і вся людська діяльність.

Здійснення свободи на практиці – бо чим добра свобода, яка не втілюється в житті? – означає просто жити у світі з усіма обмеженнями, які він встановлює. Інакше кажучи, немає такого поняття, як необмежена свобода, – всяка справжня свобода має межі. Однак обмеження свободи неоднакове за обсягом. Деякі обмеження є абсолютною й непорушними, інші – змінними внаслідок соціальних або особистих процесів, деякі є легітимними, а інші – незаконними.

Вільне «я» завжди перебуває у детермінованих умовах, але це «я» також має здатність до розмірковування та зміни себе й свого оточення. Наприклад, «я» особи не цілковито під владне тим цінностям, у яких вона виростає і якими оточена. Перебування у визначених умовах не рівносильне детермінованості, а означає лише, що ми ніколи не починаємо з нуля у нашему орієнтуванні у світі й у собі – ми завжди поміщені у кругозір цінностей та інших уявлень. Однак та-кий горизонт зазнає змін, тому що особа може його заперечити власним досвідом світу та розмірковуванням над цим досвідом, формуючи таким чином нові кругозори для своєї свободи.

У цьому розумінні свобода є навичкою, яка виробляється наполегливою роботою над собою протягом усього життя.

## ЛІТЕРАТУРА

- Adorno, Theodor W.: "Om kategoriene statikk og dynamikk i sosiologien", overs. Kjell Eyyind Johansen og Nils Johan Ringdal, i Essays i utvalg, Gydendal, Oslo 1976.
- Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Ariely, Dan: Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions, HarperCollins, New York 2008.
- Ariès, Philippe og Georges Duby (red.): A History of Private Life, 5 bd, Belknap Press, Cambridge MA 1992.
- Aristoteles: Den nikomakiske etikk, overs. Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen, Bokklubben Dagens Bøker, Oslo 1999.
- Aristoteles: Politikken, overs. Tormod Eide, Vidarforlaget, Oslo 2007.
- Aristoteles: Physics, overs. R.P. Hardie og R.K. Gaye, i Jonathan Barnes (red.): The Complete Works of Aristotle, bind 1, Princeton University Press, Princeton NJ, 1984.
- Ashraf, Nava, Colin F. Camerer og George Loewenstein: "Adam Smith, Behavioral Economist", Journal of Economic Perspectives 3/2005.
- Ayer, A.J.: Philosophical Essays, Macmillan, London 1954.
- Babeuf, François-Noël og Sylvain Marechal: "The Manifesto of Inequality", i Louis P. Pojman og Robert Westmoreland (red.): Equality. Selected Readings, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.
- Balaguer, Mark: Free Will as an Open Scientific Problem, The MIT Press, Cambridge MA/London 2010.
- Baldwin, Tim: "MacCallum and the Two Concepts of Freedom", Ratio 2/1984.
- Bales, Kevin: Disposable People: New Slavery in the Global Economy, 3. rev. utg., University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2012.
- Barry, Norman P.: On Classical Liberalism and Libertarianism, St. Martin's Press, New York 1987.
- Beebee, Helen, Christopher Hitchcock og Peter Menzies (red.): The Oxford Handbook of Causation, Oxford University Press, Oxford / New York 2009.
- Beitz, Charles R.: The Idea of Human Rights, Oxford University Press, Oxford/New York 2009.
- Bentham, Jeremy: Panopticon, i Miran Bozovic (red.): The Panopticon Writings, Verso, London 1995.

- Berg, Siv Frøydis: Den unge Karl Evang og utvidelsen av helsebegrepet, Solum, Oslo 2002.
- Berlin, Isaiah: Liberty, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Berlin, Isaiah: "The Bent Twig", i The Crooked Timber of Humanity, Princeton University Press, Princeton NJ 1998.
- Berlin, Isaiah: "Reply to Robert Kocis", Political Studies 31/1983.
- Berlin, Isaiah: "The Pursuit of the Ideal", i The Crooked Timber of Humanity, Princeton University Press, Princeton NJ 1998.
- Berlin, Isaiah: "To begreper om frihet", i Lars Fr. H. Svendsen (red.): Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Berlin, Isaiah og Beata Polanowska-Sygulska: Unfinished Dialogue, Prometheus Books, Amherst NY 2006.
- Blakemore, Colin: The Mind Machine, BBC Publications, London 1988.
- Blokland, Hans: Freedom and Culture in Western Society, Routledge, London 1997.
- Boaz, David (red.): The Libertarian Reader, The Free Press, New York 1997.
- Bobbio, Norberto: Liberalism and Democracy, overs. Martin Ryle og Kate Soper, Verso, London/New York 1990.
- Boswell, James: The Life of Johnson, Penguin, London 2008.
- Bruckner, Pascal: Perpetual Euphoria. On the duty to be happy, overs. Steven Rendall, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2010.
- Burke, Edmund: On Empire, Liberty, and Reform. Speeches and Letters, Yale University Press, New Haven/London 2000.
- Butler, Samuel: Erewhon, Penguin Books, London 1985.
- Camerer, Colin F., George Loewenstein og Matthew Rabin (red.): Advances in Behavioral Economics, Princeton University Press, Princeton 2003.
- Campbell, Joseph Keim, Michael O'Rourke og David Shier (red.): Freedom and Determinism, MIT Press, Cambridge MA/London 2004.
- Carter, Ian, Matthew H. Kramer og Hillel Steiner (red.): Freedom: A Philosophical Anthology, Blackwell, Malden MA/Oxford 2007.
- Cartwright, Nancy: How the Laws of Physics Lie, Oxford University Press, Oxford 1983.
- Cesarani, David: Eichmann: Byråkrat og massemorder, overs. Henrik ErikSEN, Spartacus, Oslo 2007.
- Charvet, John: "Quentin Skinner and the Idea of Freedom", Studies in Political Thought 2/1993.
- Chisholm, Roderick M.: "Human Freedom and the Self", i Gary Watson (red.): Free Will, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003.
- Christman, John: The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Christman, John (red.): The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy, Oxford University Press, Oxford/New York 1989.
- Christman, John og Joel Anderson (red.): Autonomy and the Challenges

- to Liberalism: New Essays, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2005.
- Clarke, Randolph: Libertarian Accounts of Free Will, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Clayton, Matthew og Andre Williams (red.): The Ideal of Equality, St. Martins Press, New York 2000.
- Cohn, Norman: The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, Paladin, London 1970 (1957).
- Cook, Maeve: "A space of one's own: autonomy, privacy, liberty", Philosophy & Social Criticism 1/1999.
- Constant, Benjamin: "Om de gammel frihet sammenlignet med de nyes", overs. Erik Thorstensen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): Liberalisme, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Crick, Francis: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul, Simon & Schuster, New York 1994.
- Dahl, Robert A., Ian Shapiro og Jose Antonio Cheibub (red.): The Democracy Sourcebook, The MIT Press, Cambridge MA/London 2003.
- Dallaire, Bernadette et al.: "Civil commitment due to mental illness and dangerousness: the union of law and psychiatry within a treatment-control system", Sociology of health & illness 22/2000.
- Damico, Alfonso J. (red.): Liberals on Liberalism, Rowman & Littlefield, Totowa 1986.
- Darwin, Charles: The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Dennett, Daniel C.: Elbow Room: Varieties of Free Will Worth Wanting, MIT Press, Cambridge MA 1984.
- Dennett, Daniel C.: Freedom Evolves, Penguin, London 2003.
- Dewey, John: Human Nature and Conduct, Henry Holt, New York 1922.
- Dikötter, Frank: Mao's Great Famine: The History of China's Most Devastating Catastrophe, 1958–1962, Bloomsbury Publishing, London 2010.
- Dillon, John og Tania Gergel (red.): The Greek Sophists, Penguin Books, London 2003.
- Doherty, Brian: Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement, Public Affairs, New York 2007.
- Dostojevskij, Fjodor M.: Oppregnelse fra det døde hus I, overs. Ivar Di-gernes, Solum, Oslo 1990.
- Dostojevskij, Fjodor M.: Oppregnelse fra et kjellerdyp, overs. Gunnar Opeide, Solum, Oslo 1990.
- Dostojevskij, Fjodor M.: "Læren om miljøet", i En forfatters dagbok, overs. Geir Kjetsaa, bind I, Solum forlag, Oslo 1993.
- Dunn, John: Democracy: A History, Atlantic Monthly Press, New York 2005.

- Dupre, John: *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 1993.
- Dupre, John: *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001.
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Dworkin, Gerald: "Paternalism", i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>.
- Dworkin, Ronald: "Rights as Trumps", i Jeremy Waldron (red.): *Theories of Rights*, Oxford University Press New York 1985.
- Dworkin, Ronald: "Liberalism", i *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Dworkin, Ronald: *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000.
- Ekstrom, Laura Waddell (red.): *Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Freedom*, Westview Press, Boulder CO 2000.
- Eliot, T.S.: *The Complete Poems and Plays*, faber and faber, London/Boston 1969.
- Evans, Edward Payson: *The criminal prosecution and capital punishment of animals*, Heinemann, London 1906.
- Feinberg, Joel: *Harm to Self*, Oxford University Press, Oxford/New York 1986.
- Fischer, John Martin og Mark Ravizza: *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Fleischacker, Samuel: *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004.
- Flikschuh, Katrin: *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*, Polity Press, London 2007.
- forsa: "Meinungen der Bundesbürger zur Vorratsdatenspeicherung", forsа – Gesellschaft für Sozialforschung und statistische Analysen mbH, Berlin 2008. [http://www.vorratsdatenspeicherung.de/images/forsa\\_2008-06-03.pdf](http://www.vorratsdatenspeicherung.de/images/forsa_2008-06-03.pdf).
- Foucault, Michel: *Bruken av nyttelse. Seksualitetens historie*, bind 2, overs. Espen Schaanning, Exil/Pax, Oslo 2002.
- Foucault, Michel: *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, bind I, The New Press, New York 1997.
- Foucault, Michel: *Power, The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, bind III, The New Press, New York 2000.
- Frankfurt, Harry G.: *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Frankfurt, Harry G.: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

- Frankfurt, Harry G.: *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton/New York 2004.
- Frankfurt, Harry G.: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford 2006.
- Frankl, Viktor E.: *Vilje til mening*, overs. Daisy Schelderup, Gyldendal, Oslo 1971.
- Frede, Michael: *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2011.
- Freeman, Michael: *Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002.
- Freeman, Samuel: "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy & Public Affairs* 2/2002.
- Fried, Charles: "Privacy", *The Yale Law Journal* 3/1968.
- Friedman, Milton: *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago 2002 (1962).
- Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992.
- Fukuyama, Francis: *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Profile Books, London 2011.
- Fukuyama, Francis: "The Future of History: Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?", *Foreign Affairs* 1/91 2012.
- Furedi, Frank: *On Tolerance. A Defense of Moral Independence*, Continuum, London/New York 2011.
- Gallie, W.B.: "Essentially Contested Concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 167/1956.
- Garnsey, Peter: *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Gaus, Gerald F.: *Contemporary Theories of Liberalism*, Sage Publications, London 2003;
- Gazzaniga, Michael S.: *Who's in Charge? Free Will and the Science of the Brain*, HarperCollins, New York 2011.
- Getty, J. Arch, og Oleg V. Naumov: *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, Yale University Press, New Haven/London 1999.
- Giddens, Anthony: *Modernity and Self-Identity. Self and Identity in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Giddens, Anthony: *The Transformations of Intimacy*, Polity Press, Oxford 1992.
- Girgen, Jen: "The historical and contemporary prosecution and punishment of animals", i *Animal Law* 2003.
- Gilovich, Thomas, Dale Griffin, Daniel Kahneman (red.): *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Glaeser, Edward L.: "Paternalism and Psychology", *University of Chicago Law Review* 1/2006.

- Goffman, Erving: *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, New York 1959.
- Graef, Ortwin de m.fl.: "Discussion with Harry G. Frankfurt", *Ethical Perspectives* 5/1998.
- Gray, John: *Post-liberalism*, Routledge, London, 1993.
- Gray, John: *Liberalism*, 2. rev. utg., Open University Press, Buckingham 1995.
- Gray, John: *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996.
- Gray, John: "Where Pluralists and Liberals Part Company", *International Journal of Philosophical Studies* 6/1998.
- Gray, John: *The Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Gray, John: *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allan Lane, London 2007.
- Grayling, A.C.: *Towards the Light: The Story of the Struggles for Liberty and Rights*, Bloomsbury, London 2007.
- Green, Thomas Hill: "Liberal Legislation and Freedom of Contract" (1881), i *Lectures on the Principles of Political Obligations and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Griffin, James: *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Gwartney, James, Robert Lawson og Joshua Hall: *Economic Freedom of the World: 2011 Annual Report*, Vancouver: Frazer Institute 2011.
- Habermas, Jürgen: "Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einen ontologischen Monismus versöhnen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5/2006.
- Hamowy, Ronald (red.): *The Encyclopedia of Libertarianism*, Sage Publications, Thousand Oaks/London 2008.
- Hampshire, Stuart: *Thought and Action*, Chatto and Windus, London 1959.
- Hampshire, Stuart: *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984.
- Haines, John-Dylan: "Beyond Libet: Long-term Prediction of Free Choices from Neuroimaging Signals", i Walter Sinnott-Armstrong og Lynn Nadel (red.): *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Hayek, Friedrich A.: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Hayek, Friedrich A.: *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 1976.
- Hayek, Friedrich A.: *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Hayek, Friedrich: *Frihetens konstitusjon*, overs. Lars Alldén, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Hayek, Friedrich A.: "Sann og falsk individualisme", overs. Lars Holm-

- Hansen, i Torbjørn Røe Isaksen og Henrik Syse (red.): *Konservatismus*, Universitetsforlaget, Oslo 2011.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke Bd. 8*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. 12*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Åndens fenomenologi*, overs. Jon Elster et al., Pax, Oslo 1999.
- Hegel, G.W.F.: *Rettsfilosofien*, overs. Dag Johnsen, Vidarforlaget, Oslo 2006.
- Hegel, G.W.F.: *Innledning til estetikken*, overs. Steinar Mathisen, Aschehoug, Oslo 1986.
- Hempel, Carl Gustav: *Philosophy of Natural Science*, Prentice Hall Inc., Inglewood Cliffs NJ 1966.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Hobbes, Thomas: *On the Citizen*, red. og overs. Richard Tuck og Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Hobbes, Thomas: "Selection from The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance", i Vere Chappell (red.): *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hobbes, Thomas: *Of Liberty and Necessity*, i Vere Chappell (red.): *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hollander, Paul: "Revisiting the Banality of Evil: Political Violence in Communist Systems", *Partisan Review* 1/1997.
- Holmes, Stephen: *Passions and Constraint*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Houellebecq, Michel: *De grunnleggende bestanddeler*, overs. Per A. Fosser, Cappelen, Oslo 2000.
- Humboldt, Wilhelm von: Ideer til et forsøk på å bestemme grensene for statens virksomhet, overs. Øystein Skar, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Hume, David: *En avhandling om menneskets natur*, overs. Magne Malmanger, Erik Ringen og Bernt Vestre, Pax, Oslo 2009.
- Høyre, Georg et al.: "Paternalism and autonomy: A presentation of a Nordic study on the use of coercion in the mental health care system", *International Journal of Law and Psychiatry*, 25/2 2002.
- Inwagen, Peter van: *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Ishay, Madeline R. (red.): *The Human Rights Reader*, 2. utg., Routledge, London/New York 2007.
- Jacobs, Jonathan: *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*, Cornell University Press, Ithaka/London 2001.

- James, William: *The Will to Believe and Other Essays*, Dover Publications, New York 1956.
- Jahanbegloo, Ramin: *Conversations with Isaiah Berlin*, Peter Halban, London 1992.
- Kane, Robert: *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 1996.
- Kane, Robert (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Kahneman, Daniel: *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2011.
- Kahneman, Daniel, Paul Slovic og Amos Tversky (red.): *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Kahneman, Daniel, og Amos Tversky (red.): *Choices, Values and Frames*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch Träume der Metaphysik, i Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.): Kants gesammelte Schriften, bind II, de Gruyter, Berlin 1902-.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i Kants gesammelte Schriften, bind IV, de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, i Kants gesammelte Schriften, bind VI, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, i Kants gesammelte Schriften, bind VI, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, i Kants gesammelte Schriften, bind VII, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: *Pädagogik*, i Kants gesammelte Schriften, bind IX, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Kants gesammelte Schriften, bind XX, de Gruyter, Berlin/New York 1902-.
- Kant, Immanuel: Om ordtaket: "Det kan være riktig i teorien, men duger ikke i praksis", overs. Øystein Skar, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): Liberalisme, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Keane, John: *The Life and Death Of Democracy*, Simon & Schuster, London 2009.
- Kelly, Paul: *Liberalism*, Polity Press, London 2005.
- Kojève, Alexandre: *Introduksjon til lesningen av Hegel*, overs. Agnete Øye, Pax, Oslo 1996.
- Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1996.

- Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press Oxford/New York 2009.
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press Oxford 1995.
- Lenin, Vladimir I.: Staten og revolusjonen. Den marxistiske teorien om staten og oppgåvene til proletariatet i revolusjonen, august – september 1917, Oktober, Oslo 1977.
- Libet, Benjamin: "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioural and Brain sciences* 8/1985.
- Libet, Benjamin: "Consciousness, Free Action and the Brain", *Journal of Consciousness Studies* 8/2001.
- Libet, Benjamin: "Do We Have Free Will?", i Robert Kane (red.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Libet, Benjamin: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2004.
- Lincoln, Abraham: "Address at Sanitary Fair, Baltimore, Maryland, Apr. 11, 1864", i Roy P. Basler (red.); *Collected Works of Abraham Lincoln*, Bind 7, New Brunswick, NJ 1953.
- Locke, John: *The Second Treatise of Government*, i *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Locke, John: *The First Treatise of Government*, i *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Locke, John: *A Letter Concerning Toleration*, i Ian Shapiro (red.): *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven/New York 2003.
- Locke, John: *The Correspondence of John Locke*, bind IV, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Locke, John: Annen avhandling om borgerstyret, overs. Lars Holm-Hansen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Loewenstein, George: *Exotic Preferences: Behavioral Economics and Human Motivation*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Lucrets: Om tingenes natur, overs. Trygve Sparre, Aschehoug, Oslo 1978.
- MacCallum, Gerald C. Jr.: "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review* 76/1967.
- Mackie, John: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Pelican Books 1977.
- Manent, Pierre: *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, Paris 1987.
- Marar, Ziyad: *The Happiness Paradox*, Reaktion Books, London 2003.
- Marx, Karl: "Til jødespørsmålet", i Verker i utvalg. Bind 1. Filosofiske skrifter, overs. Tom Rønnow, Pax, Oslo 1972.
- Marx, Karl: "Den tyske ideologi", i Fredrik Engelstad (red.): *Det beste av Karl Marx*. Pax, Oslo 1992.

- Marx, Karl: "Kritikk av Gotha-programmet" (1875), i Fredrik Engelstad (red.): *Det beste av Karl Marx*, Oktober, Oslo 1992.
- Mason, Andrew (red.): *Ideals of Equality*, Blackwell, Oxford 1998.
- McCloskey, H.J.: "Privacy and the Right to Privacy", *Philosophy* 55/1980.
- McDowell, John: "Having the World in View: Lecture One", *Journal of Philosophy* 95/1998.
- McKenna, Michael og Paul Russell (red.): *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"*, Ashgate, Farnham/Burlington 2008.
- Mele, Alfred R.: *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, Oxford/New York 1995.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Kroppens fenomenologi*, overs. B. Nake, Pax, Oslo 1994.
- Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 3, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974.
- Mill, John Stuart: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 8, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974.
- Mill, John Stuart: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Collected Works of John Stuart Mill Bd. 9, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974.
- Mill, John Stuart: "Nature", Collected Works of John Stuart Mill Bd. 10, University of Toronto Press/ Routledge, Toronto/ London 1974.
- Mill, John Stuart: *Om friheten*, overs. Pål Foss, Vidarforlaget, Oslo 2010.
- Miller, Terry, Kim R. Holmes og Edwin J. Feulner: *2012 Index of Economic Freedom*, Washington/New York: The Heritage Foundation/The Wall Street Journal 2012.
- Milton, John: *Areopagitica – eller om trykkefrihet*, overs. Olav Lausund, Vidarforlaget, Oslo 2010.
- Moore, Barrington Jr.: *Privacy. Studies on Social and Cultural History*, M.E. Sharpe, Armonk NY 1984.
- Montesquieu: *The Spirit of the Laws*, overs. og red. Anne M. Cohler, Basia C. Miller og Harold S. Stone, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Murphy, Nancey og Warren S. Brown: *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 2006.
- Murphy, Nancey, George Fr.R. Ellis og Timothy O'Connor (red.): *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer-Verlag, Berlin/ Heidelberg 2009.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Nelkin, Dana Kay: *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 2011.

- Nichols, Shaun: "After Incompatibilism: A Naturalistic Defense of Reactive Attitudes", *Philosophical Perspectives* 21/2007.
- Nichols, Shaun og Joshua Knobe: "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions", *Noûs* 4/2007.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Bd. 3, dtv/de Gruyter, München/Berlin/New York 1988.
- Noble, Denis: *The Music of Life. Biology Beyond Genes*, Oxford University Press, Oxford/New York 2006.
- Noë, Alva: *Out of our heads. Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*, Hill and Wang, New York 2009.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- Nussbaum, Martha: *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Nussbaum, Martha: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006.
- Nussbaum, Martha: *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2011.
- Nussbaum, Martha: "Den feministiske liberalismens fremtid", overs. Lars Holm-Hansen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Nussbaum, Martha og Amartya Sen (red.): *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- O'Neill, Brendan: "The truth about the 'surveillance society'", *Spiked* 8. mai 2008.
- Paine, Thomas: *Rights of Man*, Part II, i *Political Writings*, red. Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Paine, Thomas: *Agrarian Justice*, i *Political Writings*, red. Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Patterson, Orlando: *Freedom. Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, New York 1991.
- Paul, Ellen Frankel et al. (red.): *Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2003.
- Paul, Ellen Frankel et al. (red.): *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Paul, Ellen Frankel et al. (red.): *Liberalism: Old and New*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Pereboom, Derk: *Living without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Pettit, Philip: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Pettit, Philip: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Pettit, Philip: *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, Oxford 2001.

- Pettit, Philip: "Keeping Republican Freedom Simple: On a Difference with Quentin Skinner", *Political Theory* 30/2002.
- Pettit, Philip: "The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin", *Ethics* 4/2011.
- Pink, Thomas og Martin Stone (red.): *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, Routledge, London 2003.
- Pitkin, Hanna Fenichel: "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory* 4/1988.
- Platon: Staten, overs. H. Mørland, i *Samlede verker V*, Vidarforlaget, Oslo 2001.
- Platon: Lovene, overs. Tormod Eide, i *Samlede verker VIII*, Vidarforlaget, Oslo 2002.
- Pojman, Louis P. og Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.
- Popper, Karl R.: *The Open Society and Its Enemies. Volume One: The Spell of Plato*, Routledge, London 2005.
- Popper, Karl R.: *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1989.
- Rachels, James: "Why Privacy is Important", *Philosophy and Public Affairs* 4/1975.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971.
- Rawls, John: *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001.
- Rawls, John: *Political Liberalism*, utvidet utg., Columbia University Press, New York 2005.
- Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Reznek, Lawrie: *Evil or ill? Justifying the Insanity Defense*, Routledge, London/New York 1997.
- Rhinehart, Luke: *The Dice Man*, The Overlook Press, New York/Woodstock 1971
- Ricoeur, Paul: *Eksistens og Hermeneutikk*, overs. H.H. Ystad, Aschehoug, Oslo 1999.
- Rigoni, Davide et al.: "Inducing Disbelief in Free Will Alters Brain Correlates of Preconscious Motor Preparation: The Brain Minds Whether We Believe in Free Will or Not", *Psychological Science* 5/2011.
- Ringen, Stein: *Hvorfor demokrati?* Koloritt Forlag, Oslo 2008.
- Ritter, Joachim og Karlfried Gründer (red.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Om samfunnspakten*, overs. Haakon Hofgaard Halvorsen, De norske bokklubbene, Oslo 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Den ensomme vandrers drømmerier*, overs. B. Huse, Bokvennen, Oslo 1995.
- Röpke, Wilhelm: *Liberalismens kulturideal*, overs. Øystein Skar, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.

- Sarkassian, Hagop et al.: "Is Belief in Free Will a Cultural Universal", *Mind & Language* 3/2010.
- Schmidtz, David og Jason Brennan: *A Brief History of Liberty*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.
- Schopenhauer, Arthur: *Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed*, overs. Johan Fredrik Bjelke, Solum, Oslo 1993.
- Schwarz, Barry: *The Paradox of Choice: Why More is Less*, HarperCollins, New York.
- Searle, John R.: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Sen, Amartya: "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs* 4/1977.
- Sen, Amartya: *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Sen, Amartya: *Rationality and Freedom*, Belknap Press, Cambridge 2002.
- Sen, Amartya: *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992.
- Sen, Amartya: *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Sen, Amartya: *The Idea of Justice*, Allan Lane, London 2009.
- Sen, Amartya: "Utvikling som frihet", overs. Lars Holm-Hansen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Shearer, David R.: *Policing Stalin's Socialism: Repression and Social Order in the Soviet Union, 1924–1953*, Yale University Press, New Haven/London 2009.
- Simphony, Avital og David Weinstein (red.): *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Sinnott-Armstrong, Walter og Lynn Nadel (red.): *Conscious Will and Responsibility: A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Skinner, B.F.: *Walden Two*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2005 (1948).
- Skinner, E. Benjamin: *A Crime So Monstrous: Face-To-Face With Modern-Day Slavery*, Free Press, New York/London/Sydney 2009.
- Skinner, Quentin: *Vilkårlig makt: Essays om politisk frihet*, Res Publica, Oslo 2009.
- Skinner, Quentin: *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Smith, Adam: *Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition Vol. 1, Liberty Fund, Indianapolis 1976.
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition Vol. 2, Liberty Fund, Indianapolis 1981.
- Smith, Adam: *Lectures on Jurisprudence*, Glasgow Edition Vol. 5, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

## Література

---

- Smilansky, Saul: Free Will and Illusion, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Solove, Daniel J.: Understanding Privacy, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2008.
- Solove, Daniel J.: Nothing to Hide: The False Tradeoff Between Privacy and Security, Yale University Press, New Haven/London 2011.
- Soon, Chun Siong et al.: "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", *Nature Neuroscience* 13. april 2008.
- Soysa, Indra de og Hanne Fjelde: "Is the Hidden Hand an Iron Fist? Capitalism and Civil Peace, 1970–2005", *Journal of Peace Research* 3/2010.
- Starr, Paul: Freedom's Power. The True Force of Liberalism, Basic Books, New York 2007.
- Steward, Helen: A Metaphysics for Freedom, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Stocker, Michael: Plural and Conflicting Values, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Strawson, Galen: Freedom and Belief, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Strawson, Galen: "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies* 75/1994.
- Strawson, Peter F.: Freedom and Resentment and Other Essays, Routledge, London 2008 (1974).
- Streatfeild, Dominic: Brainwash. The Secret History of Mind Control, Hodder & Stoughton, , London 2006.
- Suppes, Patrick: "The Transcendental Character of Determinism", *Midwest Studies in Philosophy* 18/199.
- Svendsen, Lars Fr. H.: Mennesket, moralen og genene – en kritikk av biologismen, Universitetsforlaget, Oslo 2001.
- Svendsen, Lars Fr. H.: Hva er filosofi, Universitetsforlaget, Oslo 2003.
- Svendsen, Lars Fr. H.: Frykt, Universitetsforlaget, Oslo 2007.
- Svendsen, Lars Fr. H.: "Liberalismens historie fra Locke til Hobhouse – en skisse", i Øystein Sørensen, Lars Fr. H. Svendsen og Lars Peder Nordbakken: Tre essays om liberalisme, Civita, Oslo 2008.
- Svendsen, Lars Fr. H. (red.): Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Svendsen, Lars Fr. H.: Arbeidets filosofi, Universitetsforlaget, Oslo 2011.
- Swinford, Steven og Nicola Smith: "Word on the street ... they're listening", *The Sunday Times* 26. November 2006.
- Talbott, William J.: Which Rights Should Be Universal?, Oxford University Press, Oxford/New York 2005.
- Talbott, William J.: Human Rights and Human Well-Being, Oxford University Press, Oxford/New York 2010.
- Tallis, Raymond: Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Mankind, Acumen, Durham 2011.
- Tännsjö, Torbjörn: Privatliv, Fri tanke, Lidingö 2010.

- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989.
- Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge 1992.
- Taylor, Charles: "Hva er galt med negativ frihet?", overs. Lars Alldén, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Taylor, James Stacey (red.): *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge University Press Cambridge/New York 2005.
- Thaler, Richard H. og Cass R. Sunstein: "Libertarian Paternalism", *The American Economic Review* 2/2003.
- Thaler, Richard H. og Cass R. Sunstein: "Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron", *The University of Chicago Law Review* 4/2003.
- Thaler, Richard H. og Cass R. Sunstein: *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven 2008.
- Thompson, Judith Jarvis: "The Right to Privacy", *Philosophy and Public Affairs* 4/1975.
- Tocqueville, Alexis de: Om demokratiet i Amerika, overs. Erik Thorstensen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Tocqueville, Alexis de: "Tredje bok, tredje kapittel: Hvorfor franskmennene ønsket reformer fremfor frihet", overs. Erik Thorstensen, i Torbjørn Røe Isaksen og Henrik Syse (red.): *Konservatisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2011.
- Turnbull, Colin: *The Mountain People*, Simon & Schuster, New York 1972.
- Viroli, Maurizio: *Republicanism*, overs. Antony Shugaar, Hill & Wang, New York 2002.
- Vohs, Kathleen D. og Jonathan W. Schooler: "The Value of Believing in Free Will. Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating", *Psychological Science* 1/2008.
- Vonnegut, Kurt: "Harrison Bergeron", i *Welcome to the Monkey House*, Delacort Press 1950.
- Wall, Steven: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Wallace, David Foster: *This is Water. Some Thoughts on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company, New York/Boston/London 2009.
- Walzer, Michael: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, New Haven 2007.
- Warren, Samuel D. og Louis D. Brandeis: "The Right to Privacy", *Harvard Law Review* 5/1890.
- Watson, Gary: "Free Agency", *Journal of Philosophy* 72/1975.

## Література

---

- Watson, Gary (red.): *Free Will*, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003.
- Watson, Gary: "Introduction", i Gary Watson (red.): *Free Will*, 2. utg. Oxford University Press, Oxford 2003.
- Wegner, Daniel M.: *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge MA/London 2002.
- Weintraub, Jeff og Krishan Kumar (red.): *Public and Private in Thought and Practice: Reflections on a Grand Dichotomy*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Werth, Nicholas: *Cannibal Island: Death in a Siberian Gulag*, overs. Steven Randall, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2007.
- Widerker, David og Michael Mckenna (red.): *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, rev. utg., Ashgate Publishing, Aldershot/Burlington 2006.
- Wilde, Oscar: *Lady Windermere's Fan*, Complete Works of Oscar Wilde, Collins, London 1966.
- White, Stuart: *Equality*, Polity Press, Cambridge 2007.
- Wilkinson, Nick: *An Introduction to Behavioral Economics. A Guide for Students*, Palgrave Macmillan, New York/Basingstoke 2007.
- Wilkinson, Richard og Kate Pickett: *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allan Lane, London 2009.
- Williams, Bernard: "Practical Necessity", i *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985.
- Williams, Bernard: "From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value", *Philosophy & Public Affairs* 1/2001.
- Wilson, Ben: *What Price Liberty?*, Faber and Faber, London 2009.
- Wilson, Edward O.: *Consilience: The Unity of Knowledge*, Abacus, London 1999.
- Wilson, Edward O.: *On Human Nature*, Penguin, Harmondsworth (1978).
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Occasions 1912–1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge 1993.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofi og kultur. Spredte bemerkninger*, overs. Knut Olav Åmås, Cappelen, Oslo 1995.
- Wolf, Susan: *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Wolf, Susan: *Meaning in Life and Why it Matters*, Princeton University Press, Princeton/London 2010.
- Wolfe, Alan: *The Future of Liberalism*, Knopf, New York 2009.
- Wu, Steven: "When is a Nudge a Shove? The Case for Preference-Neutrality", Columbia Law School 2009, [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1375616](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1375616).
- Young, Arthur: *The Farmer's Tour through the East of England*, London 1771.

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Адорно Теодор 193  
Алкідамант 217  
Арендт Ганна 27  
Аристотель 30, 38, 39, 72, 81, 100, 101, 111, 188, 217, 233, 246, 292, 299, 305, 311
- Бабеф Франсуа-Ноель 183  
Батлер Семюель 93  
Бентам Джеремі 174, 265, 266  
Берк Едмунд 132  
Берлін Ісая 26, 27, 32, 135, 137, 139-142, 144-146, 148, 149, 152-154, 156-158, 161, 162, 166, 167, 175, 199, 229, 232, 271
- Блекмор Колін 49  
Блер Тоні 271  
Боббіо Норберто 177  
Боуї Девід 196  
Брандейс Луїс 260, 267
- Вайльд Оскар 215  
Валленберг Рауль 295, 296  
Вальцер Майкл 194  
Вегнер Даніель М. 48  
Вельбек Мішель 180  
Вілкінсон 177  
Вілсон Е.О. 46, 227  
Вільямс Бернард 27, 82, 293  
Віролі Мауріціо 163, 172  
Віттгенштайн Людвіг 51, 52, 78  
Воллес Девід Фостер 13, 315  
Вольтер 282  
Воннегут Курт 181  
Воррен Семюел 260, 267  
Вотсон Гері 73  
Вульф Сьюзен 304-308
- Гайдеггер 293  
Гайєк Фрідріх 174, 175, 181-183, 227, 238, 239, 258  
Гарлан Джон 263  
Гегель 43, 123, 208, 209, 307, 313  
Гемпшир Стоарт 118, 161  
Гоббс Томас 87, 127, 131, 132, 135-137, 140, 141, 164, 174, 219  
Гобгаус Леонард 147  
Гумбольдт Вільгельм фон 128, 238  
Г'юм 82, 83, 112
- Газзаніга Майкл С. 63  
Галлі В.Б. 24, 25  
Гоффман Ервінг 264, 265  
Грей Джон 156, 157, 206  
Грін Томас Гілл 147  
Гроцій 219
- Дарвін 37  
Дворкін Джеральд 106, 114, 186  
Дворкін Рональд 185, 216, 222  
Деннетт Деніел 17, 18  
Джейкобс Джонатан 44  
Джеймс Вільям 50  
Джефферсон Томас 163  
Джонсон Семюел 46  
Доксгейм Маріус 19  
Достоєвський 44, 74, 300, 309  
Дьюї Джон 27  
Дюопре Джон 77
- Еванг' Карл 229  
Еер А. Дж. 76  
Ейхман Адольф 295, 296  
Еліот Т.С. 265

- Еллісон Генрі 116  
Енгельс 207  
Жене Жан 302  
  
Іван Богослов 206  
Інваєн Пітер ван 68  
  
Каллеберг Кірстен Рюг 19  
Канеман Деніель 236, 237  
Кант 16, 43, 65, 116, 129, 135, 136,  
150, 175, 231, 238, 302, 304  
Картрайт Ненсі 52  
Кімлічка Вілл 177  
Кінандер Мортен 19  
Клемет Крістін 19  
Кобден Річард 129  
Кожев Александр 123  
Кон Норман 206, 207  
Кондорсе 170  
Констан Бенжамен 135, 164, 165,  
176  
Корсгорд Крістін М. 304, 306  
Крайстмен Джон 115  
Крік Френсіс 63, 64  
  
Лейден Ян ван 208, 209  
Ленін 123, 211, 212  
Лібет Бенджамін 46, 58-62  
Лінкольн Авраам 25  
Локк Джон 46, 127, 128, 132, 173-  
175, 182, 216, 219, 220, 224,  
283  
Лукач Дьйордь 209  
Лукрецій 56  
  
Макдаулл Джон 77  
Макі Джон 158  
Макіавеллі 163  
Мак-Калум Джеральд 148  
Маркс 178, 207-212, 221, 222, 279  
Маттис Ян 207, 208  
Медісон Джеймс 163  
Меле Альфред 90  
Мілль Джон Стюарт 43, 80, 110-  
112, 131, 175, 217, 218, 232, 233,  
  
238, 240, 248, 252, 272, 273, 276-  
278, 284, 285  
Мільтон Джон 163, 273  
Монтеск'є 25, 128, 132, 163  
  
Нелькін Дана Кей 87  
Ніколс Шон 96  
Ніцше 290  
Нобл Деніс 53  
Нозік Роберт 180-183  
Нуссбаум Марта 104, 194, 200, 202,  
203  
Ньютон 52  
  
Оквог Гуннар С. 19  
Оккам 219  
  
Патрик Святий 197  
Пейн Томас 129, 191, 192  
Петтіт Філіп 164, 166, 168-171,  
173  
Пікет 177  
Платон 161, 204-206  
Поппер Карл 214, 215, 268  
  
Равіща Марк 89, 103  
Райнгарт Люк 116  
Рейчелс Джеймс 263, 264  
Рікьюр Поль 291  
Рінген Стайн 134  
Ролз Джон 18, 29, 141, 163, 185,  
186, 253  
Ротбард Мюррей 29  
Руссо 92, 146, 147  
Рьюпке Вільгельм 126  
  
Санстейн Касс 235, 237, 239-241,  
243-250, 252-256  
Сартр 16, 299  
Селін Луї-Фердінан 302  
Сен Амартия 18, 104, 133, 139, 143,  
144, 180, 194-196, 198-200, 203,  
242  
Скіннер Б.Ф. 21, 22, 24, 240  
Скіннер Квентін 164, 166, 171,  
172

- 
- |   |   |
|---|---|
| Сміт Адам 129, 188-191, 193, 195, 238, 239          | Турстенсен Ерік 19  |
| Сойса Індра де 133                                  | Фейнберг 233  |
| Сократ 273  | Фіельде Ганне 133   |
| Спіноза 16  | Філмер Роберт 173   |
| Сталін 211-213                                      | Фішер Джон Мартін 89, 103                                   |
| Стросон Гален 95, 98                                | Фосс Пол 19   |
| Стросон Пітер Ф. 31, 91, 92, 95, 96                 | Франкл Віктор 289, 290                                      |
| Стюарт Поттер 263                                   | Франкфурт Гаррі 85-87, 107-109, 111, 184, 292-299, 301, 302 |
| Суппес Патрік 58                                    | Фрідман Девід 29  |
| Сьювік Атла Оттесен 19                              | Фрідман Мілтон 133  |
| Талбот Вільям Дж. 226, 230                          | Фуко Мішель 290, 291, 301                                   |
| Талер Ричард 235, 237, 239-241, 243-250, 252-256    | Фукуяма Френсіс 122-125                                     |
| Талліс Реймонд 62                                   | Цицерон 163   |
| Тверски Амос 236                                    |   |
| Тейлор Чарльз 101, 107, 150-152, 288, 289, 300, 301 | Чаплін 265, 266   |
| Теннішьо Турбайорн 267, 268                         | Чісгольм Родерік М. 72                                      |
| Тернбулл Колін 22                                   | Шварц Баррі 141, 142  |
| Токвіль Алексіс де 130, 256                         | Шеллінг 16  |
| Тома Аквінський 16                                  | Шопенгауер Артур 47, 48                                     |
| Томпсон Джудіт Джарвіс 262                          |   |
| Туретт 92   | Янг Артур 190   |

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**СВЕНДСЕН Ларс Фр. Г.  
ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ**

Переклад з норвезької Софії Волковецької

Науковий консультант *О. Юдін*  
Редактор *О. Попова*  
Коректор *М. Бродська*  
Оригінал-макет *О. Гашенко*  
Обкладинка *Сашка Шевцова*

Підписано до друку 24.10.2015. Формат 84x108/32. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 17,64. Зам. № 524.

Видавці:

**ТОВ «Видавництво Анетти Антоненко»**  
[www.anetta-publishers.com](http://www.anetta-publishers.com)

Для листування: [anetta@anetta-publishers.com](mailto:anetta@anetta-publishers.com)  
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів  
видавничої продукції ДК №4873 від 26.03.2015

**ТОВ НВП «Ніка-Центр»**  
03680, Київ, вул. Кржижановського, 4.  
т./ф. (044) 39-011-39; e-mail:[psyhea9@gmail.com](mailto:psyhea9@gmail.com); [www.nika-centre.kiev.ua](http://www.nika-centre.kiev.ua)  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Друкарня «Рута».  
м. Кам'янець-Подільський, вул. Князів Коріатовичів, 11  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів  
видавничої справи ДК №4060 від 29.04.2011