

Усе суспільство як складна організація за великим рахунком постає як урізноманітнений соціальний контракт, про який писав Томас Гобс, – соціальний контракт, який виникає для головної мети – гарантувати людині свободу [1]. Поки цей контракт виступає лише засобом для досягнення свободи, виправданими є усі тимчасові і умовні обмеження, які він накладає на кожну особистість, яка йому себе підпорядковує.

Втім, соціальний контракт більшою мірою постає як максимально широка метафора, яка охоплює усі соціальні системи, соціальні інститути, соціальні організації та інші форми соціальності – соціальні кола, соціальні спільноти, соціальні групи, соціальні рухи, соціальні конфлікти тощо.

Засобами для досягнення соціальних цілей загалом і свободи як найважливішої з них можуть бути як соціальні, так і поза соціальні, біологічні і навіть неживі природні об'єкти. Однак, для того, щоби вони набули такого статусу, необхідна участь людини. Німецький філософ-неокантіанець Генріх Рікерт у розділі «Критика біологістичного принципу цінності» розрізняв казуальні, умовні та цільові стосунки, у які входять між собою люди, створюючи суспільство. Ось як характеризує ці стосунки Рікерт у випадку визначення можливості набуття технічними досягненнями нормативного значення для соціальних дій: «Стосунок причини і впливу є у мисленні зворотним. Ми виходимо із здійсненого впливу і питаємо про умови, наявність яких було необхідним для появи цього впливу. Сукупність умов постає тоді щодо самого впливу як певна єдність. Так, з причинового стосунку виникає інший, який ми назвемо кондиціональним, і певний тип єдності умов. Щоправда, і ці поняття ще є вільними від елементів, які можуть слугувати унормуванню. Але ось відбувається дещо нове, а саме воля техніка. Він вбачає певний вплив як «мету», тобто додає до нього певну цінність, і одразу умови, необхідність яких для досягнення впливу показує фізика, перетворюються для нього у засоби, які він має застосувати для досягнення своєї мети. Із зв'язку, який був спочатку причиною, яка згодом стала кондиціональною, виникає телеологічний зв'язок, а єдність умов своєю чергою перетворюється на телеологічну єдність. Для кожного, хто бажає досягнути мети, засоби, необхідні для її досягнення, мають нормативне значення» [2, 377].

Таким чином, ми можемо говорити про права тварин і навіть приписувати їм певну свободу. Можемо говорити про екологічні потреби річок, лісів, гір і океанів. Однак, усе це має надто умовний характер – без участі людини – того «техніка», якого згадує Рікерт – усі ці права, свободи і потреби миттєво зникають. Лише людина має свободу і може передавати її окремі сенсові скалки у позалюдський світ. Це ніби еманация свободи – чим далі від світу людини, тим менше вона не просто наявна, але й тим менше можливостей її помітити – просто нікому... Але чим ближче до людини, то більш антропоморфними стають тварини, птахи, і навіть у чомусь рослини і неживі предмети. Свійські тварини взагалі постають у чомусь вже як частина людської культури. Що вже казати про власні витвори людини – витвори мистецтва і технічні досягнення: інколи вони виглядають більш людяними за саму людину. І все ж вони не мають ніякої свободи – адже вони нічого самі не створюють, а є лише відбитком творчості людини. Навіть коли людина сама вірить, що на неї справив враження витвір мистецтва чи технічний винахід, причому не так, як задумував їхній творець – навіть тоді насправді нове їхнє значення надає сама ця людина, хоча свої досягнення приписує цьому артефакту. Артефакт лише надає поштовх до творчості людини – але такий поштовх може надати і інша людина, інша жива істота, і навіть просто певне явище природи.

Таке каузальне розуміння стосунку мети і засобів дає підказку щодо того, що градація ступенів свободи також може бути впорядковане таким чином, що здобуття менших свобод є кроком уперед до здобуття більшої свободи, кожен здобутий рівень свободи є сходинкою для підйому на наступний рівень свободи. Свобода сама себе нарощує: свобода є причиною свободи. Свобода у її різновидах постає як засіб для досягнення свободи як такої.

Так, певні об'єктивні ступені свободи, які дають ланцюги природної детермінації, на певному етапі еволюції створюють передумови для виникнення соціальної свободи як особливого типу кондиціональності, тобто стійкого використання сукупностей природних чинників у соціальний спосіб. Така свобода характерна вже для соціальних тварин, оскільки вони мають примітивну свідомість для здійснення найпростіших операцій вибору на користь соціальної поведінки замість егоїзму. Однак, закріплення соціальної поведінки у тварин забезпечується інстинктами – а не вольовими рішеннями; селекцією і природним відбором – а не свідомим вибором індивідів і утворенням соціальних норм. Певні типи соціальності виявляються характерними саме для конкретних видів тварин, птахів чи навіть комах, але всередині виду ми не зустрінемо такого плюралізму – тут він якщо й трапляється, то як виняток, а не як правило. Від правил сексуальної поведінки і сімейних стосунків і до способів колективного захисту від хижаків або колективного полювання кожен вид відтворює по суті одні й ті ж алгоритми поведінки – лише людина починає суттєво урізноманітнювати свої соціальні звичаї ще на ранніх етапах своєї еволюції. А сама еволюція людини як біологічного виду якраз і має своєю відмітною рисою те, що людина розвивається за рахунок штучного ускладнення способів своєї соціальної поведінки. Таке ускладнення є водночас збільшенням не лише видів свободи, але й ступенів свободи.

Ступені свободи забезпечує дотримання соціальних норм, адже саме таке дотримання дає доступ до користування соціальними ресурсами. Ця логіка підтверджується повсякденним життям кожного: старанно вчишся в університеті – маєш стипендію, хороший диплом і кращі перспективи у працевлаштуванні, сумлінно виконуєш роботу – маєш гарантовану зарплату для задоволення своїх потреб дотримуєшся сімейних обов'язків

– маєш усі переваги сімейного життя, дієш як свідомий і активний громадянин – маєш підтримку державних структур. Соціальні норми, таким чином, є результатом відмови людини від свавільної поведінки, однак, це означає не втрату свободи, але навпаки – початок її здобування: соціальні свободи людина отримує як винагороду за дотримання соціальних норм. Соціальні норми виникають лише у людському суспільстві – як результат свідомих рішень людей дотримуватися певного стандарту поведінки, а не порушувати його. Саме тому людина є істотою вільною за визначенням, тоді як тварини мають свободу лише умовно і як виняток. Тварини не мають дотримуватися ніяких соціальних умовностей, крім закладених природою, але вони й не мають переваг додаткових гарантованих соціальних благ як ресурсу для реалізації своєї свободи.

Таким чином, напрацьовані у світі природи базові соціальні механізми згодом у людини доповнюються і ускладнюються власне людськими кондиціональними стосунками, у яких синтез детермінацій базується на цінностях. Сама цінність є однією з найважливіших людських цінностей. Досягнення усіх підпорядкованих цінностей значно збільшує шанси досягнути цінностей вищих – особливо, якщо ці вищі цінності свідомо приймають як кінцеву мету. Цінності є дієвою і водночас телеологічною підставою для формування соціальних норм, тобто цінності спонукають до створення і визнання норм як їхня передумова (без цінностей неможливе визнання норм) і як результат-винагорода їхнього сумлінного дотримання. Причому чим складніша ієрархія цінностей, тим ґрунтовніша основа для соціальних норм, а відповідно тим більш надійно забезпечена людська свобода. Дійсно, досягаючи у суспільному житті однієї свободи – наприклад, свободи слова – людина не може бути гарантована у досягненні інших свобод – свободи совісті, свободи зібрань тощо, хоча втілення кожного різновиду свободи сприяє розвитку усіх інших. Хоча прагнення окремих свобод кожна людина усвідомлює як реалізацію своєї свободи в принципі, однак без формування свідомого прагнення свободи взагалі як вищої, кінцевої цінності особистість втрачатиме окремі свої свободи, неминуче реїфікуючи їх. Реїфікація цінностей означає підміну символів речами, як їхніми ситуативними втіленнями, підміну невичерпного потенціалу цінностей конкретними благами, які є лише тимчасовими втіленнями цього потенціалу.

У сфері права таку ієрархію підпорядкування свобод як гарантованих правовими нормами можна знайти у концепції чистого правознавства Ганса Кельзена [3]. Найвищою правовою нормою є Конституція країни: її дотримання є кінцевою метою для усіх законів країни та інших правових актів національної правової системи. Лише за дотримання цієї телеологічної умови Конституція дійсно виступає гарантом законності у країні – і саме у такий телеологічний спосіб і гарантує цю законність, а не за рахунок якихось додаткових легітимацій: чи то силового тиску Президента країни як «гаранта» Конституції, чи то додаткових рішень Конституційного суду, чи якихось інших інстанцій. У цьому випадку не допоможе навіть пряме народне волевиявлення – адже воно разове, а дотримання законів з настановою на вірність Конституції має бути повсякчасне, щоденне і навіть буденне. Саме у такий спосіб встановлюється свого часу широко обговорюване «верховенство права», а не через верховенство судів чи інших правових, політичних, релігійних чи інших інституцій. Усі загадані інституційні засоби також стають у нагоді, але вже у випадку певних системних правових колізій, ситуативних правових суперечностей у правозастосуванні тощо. Якщо ж окремі інституції (нехай навіть і інститут Президента чи Верховної Ради) починають переважати за своєю фактичною значущістю Конституцію країни, то це також випадок правової реїфікації свободи.

Нерідко до різних форм соціальної та правової реїфікації свободи призводить хибне розуміння відповідальності особистості, коли строго дотримуючись відповідальності у одному стосунку, людина вважає свій обов'язок виконаним і поблажливо ставиться до власної неакуратності у дотриманні відповідальності у інших стосунках.

Чи не стане таке ієрархічне розуміння свободи запереченням свободи? Наприклад, Ален Бадью у одній із своїх останніх праць – «Похвала політиці» - вбачає за єдино можливу перспективу збереження політики докладання зусиль щодо «відновлення простору множинності політик» [4]. Для Бадью справжня свобода – це завжди простір боротьби. Що ж, у практичній площині прагнення негативної свободи як свободи від того, що вже визначено законом і суспільством завжди приносило суспільству не лише анархічні рухи, але й відкриття нових просторів свободи. Однак, ці нові простори ніколи не можуть відкрити якусь іншу свободу, аніж ту, яка вже визначена як верховна, кінцева мета пошуків свободи – свобода як така. А боротьба з різними формами обмеження свободи постає щоразу лише як засіб для досягнення цієї кінцевої мети і неминуче потребує формування нових соціальних, правових, політичних та інших норм, які зможуть закріпити ці нові простори свободи як гарантовано доступні для кожного.

Література

1. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* /пер. з англ. К.: Дух і Літера, 2000. – 606 с.
2. Риккерт Г. *Філософія життя* / пер. с нем. Е.С.Берловича и И.Я.Колубовского. В: Риккерт Г. *Філософія життя*. К. Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 269-443.
3. Кельзен Г. *Чисте правознавство*. З додатком: Проблема справедливості /пер. з нім. О. Мокровольського. К: Юніверс, 2004. 496 с.
4. Бадью А. *Похвала політиці* (Бесіди з Од Ланслен). Статті та виступи; пер. з фр. А.Репи. К.: Вид. А.Антоненко. 2019. 224с.