

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2023.1.1.7

Д. В. Усов,

доктор філософських наук, професор,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України,
м. Черкаси, Україна
e-mail: dimausov@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ДОЛЯ «НЕГАТИВНОЇ СВОБОДИ» У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ Т. ГОББСА ТА Ж.-Ж. РУССО

Послідовно реконструюючи філософію свободи Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо автор спирається, по-перше, на думку Ю. Габермаса, який обґрунтовано вважає, що без Гоббса та Руссо цілісний образ європейського філософського дискурсу розважливої свободи не буде довершеним. По-друге, – на ту важливу обставину, що започатковані в політичній філософії Гоббса та Руссо образи свободи та справедливості віднайшли своє продовження в творчості таких відомих філософів як Ю. Габермас, Дж. Грей, А. Гонет, О. Гьофе, Ч. Тейлор. По-третє, розкриваючи сутність тлумачення Гоббсом «негативної свободи», автор прагне уникнути її спрощеного, «карикатурного» (якщо скористатися висловом Ч. Тейлора) бачення та наголосити на актуальності цього концепту та власного йому «суворого портрету людської природи» для нашого трагічного сьогодення. Доведено значущість ідей Гоббса про людину та її свободу для філософії Руссо, а також розвинуто тезу про те, що саме Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого та доповнити своє бачення «негативної свободи» розумінням її і як свободи совісті, як «права людини і громадянина» на їх визнання державою. До того ж саме в роздумах Гоббса зароджується ідея (розвинена далі в працях Руссо) про взаємозв'язок тлумачення свободи та природи людини. Розкрито

також сутність важливого для Руссо поняття згоди, завдяки якій ми добровільно стаємо частиною спільноти: «завершений і самотній» індивід, відмовившись від своєї суверенності на користь якого цілого перетворюється на його частину, залишаючись вільним. У статті зроблено висновок про те, що започаткована Гоббсом та Руссо дискусія про долю «негативної свободи» так і не віднайшла свого остаточного вирішення, незважаючи на спроби таких класиків сучасної філософії, як Ч. Тейлор. Його прагнення продемонструвати помилки, «негаразди» зтеоретизованої Т. Гоббсом «негативної свободи» не перетворили його на прихильника свободи «позитивної» через приховану в ній небезпеку тоталітарного насильства. А роздуми Тейлора про градацію переходів на шляху до свободи не набувають глибини ідей Гоббса, зумовленої трагічними соціальними контекстами його життя.

Ключові слова: свобода, угода, згода, негативна свобода, позитивна свобода, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо.

Дискусії про «сутінки свободи», про велич та злиденність, а також боротьба за неї, знов і знов актуалізують власне філософські дискурси свободи від Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо до О. Гьофе, який, постійно звертаючись насамперед до Гоббса, вже у «Політичній справедливості» [7] ставить питання про межі та справедливість державного примусу щодо індивіда та всебічно осмислює феномен свободи у «Критиці свободи» [8].

Започатковані в політичній філософії Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо моделі свободи та справедливості віднайшли своє продовження у творчості таких знамих філософів, як Ю. Габермас, Дж. Грей, А. Гонет, О. Гьофе, Ч. Тейлор. На переконання Ю. Габермаса, без Гоббса та Руссо цілісний образ європейського філософського дискурсу розважливої свободи не буде довершеним. Зasadничою філософія свободи Гоббса стала і для А. Гонета, зокрема для його ґрунтовної праці «Про право свободи», особливо розділу «Негативна свобода та її конструкція угоди» [9, с. 44–57]. Тут Гонет цитує думку Т. Гоббса про свободу як відсутність зовнішнього спротиву [9, с. 44], що й стає алгоритмом визначення поняття негативної свободи для Гонета. Важливими також для розуміння акту-

альності обраної теми стали подальші звернення дослідників до творчого доробку Т. Гоббса та його впливу на європейську політичну філософію. Йдеться і про дослідження останніх років, зокрема Л. Марінофа [12], який вже 2019 р. наголошує на значущості ідей Гоббса про людину та її свободу для філософії Руссо, а також на актуальності для сьогодення гоббсового «суворого портрету людської природи».

Безперечно, не лише філософів, а й будь-якого сучасного уважного читача «Левіафана» вражає пристрасно змальований Гоббсом сумний образ самотнього, короткочасного людського життя, а також притаманне людині в її «первісному стані» почуття страху та взаємної небезпеки. Проте, як наголошує Гоббс, кожна «маленька» людина є витокom як персональної, так і інституційної свободи та справедливості, укладаючи передусім угоду із собою, зі своїми прагненнями та сумлінням, а вже потім – з іншими людьми та державою. А держава, своєю чергою, повинна виконувати роль механізму, який знаходить своє «право» і свою «істину» тільки в собі самому. Індивід може і повинен (ось ключ до розуміння сучасних обмежень свободи) жертвувати правом та частиною свободи, спираючись на здатність розрізнення добра та зла. Саме у працях Гоббса сформульована здогадка про зовнішню покору при непокорі внутрішній, що дає можливість привести Гоббса, а згодом і Руссо до ідеї свободи совісті як «права людини і громадянина», до розуміння індивідуальної незалежності, яку держава не просто дозволяє, а й визнає.

На думку Гоббса, взаємопов'язані між собою добро і зло залежать від людини, яка предмет свого прагнення називає добром, «натомість об'єкт своєї ненависті та відрازی вона називає злом, а об'єкт своєї зневаги – низьким і дріб'язковим» [2, с. 100]. Визначаючи основні типи добра та зла, Гоббс наголошує, що «будь-які прагнення, бажання й любов супроводжуються більшою чи меншою насолодою, а всілякі ненависть та відраз – більшим чи меншим незадоволенням та неприємністю» [2, с. 101]. Не оминає своєю увагою Гоббс і сумну для людини відсутність співчуття та солідарності, чеснот, які є наслідком та засадою справедливості:

зневагу до інших людей можна вважати жорстокістю, яка походить від упевненості у власній персоні, а поєднання засмученості людини через багатство та шану інших людей – з намаганням знищити суперника чи стати йому на перешкоді, – це заздрість.

Перед тим, як окреслити щастя як істотну (разом зі свободою) складову фундаментальних питань політичної філософії, Гоббс зупиняється на таких чеснотах, як чесність та гідність, «гідність людини – річ, відмінна від її вартості чи цінності, а також від її заслуг і полягає в особливій спроможності чи здібності до того, гідною чого цю людину вважають» [2, с. 132]. Визначаючи щастя як постійний рух від одного об'єкта до іншого Гоббс наголошує, що тут часто-густо йдеться про перевагу такої загальної людською схильності, як «вічне й невпинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть» [2, с. 132].

Яка ж головна причина такої схильності? Йдеться, на думку Гоббса, не так про прагнення дедалі більшої насолоди, якою супроводжується влада, як про те, що більша і більша влада забезпечує належний рівень вже існуючої влади та добробуту. А людей безправних до покори владі спонукає прагнення спокою та захисту. Більше того, «страх зазнати утисків примушує людину заздалегідь шукати допомоги суспільства, бо не існує іншого шляху для збереження людиною свого життя і свободи» [2, с. 135]. Уже тут Гоббс окреслює перехід від антропологічної складової до теорії угоди, чому особливо мусить слугувати його тлумачення влади. Це тлумачення є досить актуальним і для сучасності: йдеться не просто про необмежене прагнення матеріальних благ, останні стають приналежними до феномена влади, коли розпочинається їх розподіл серед чисельних друзів та слуг.

«Природа зробила людей рівними у здібностях тіла і розуму, і якщо навіть інколи і знайдеться хтось, тілом набагато міцніший або розумом швидший за всіх інших, усе ж таки на загал ця відмінність однієї людини від іншої не настільки значна, щоб одна якась людина могла на цій підставі претендувати на якесь благо для себе, на яке так само не могла б претендувати й інша людина»

[2, с. 150–151] і найслабші можуть вбити найсильнішого, об'єднавшись між собою. Продовжуючи свої роздуми, Гоббс наголошує на тому, що рівність стає засадою недовіри, а остання вмотивовує прагнення влади: «Через цю невпевненість одне в одному ніхто немає розумнішого засобу охоронити себе, ніж запобіжними заходами, тобто силою та хитрістю, утримувати у покорі тих, кого можна, доти, доки не побачить він іншої влади, достатньо потужної, щоб становити для нього небезпеку» [2, с. 150–151].

Тож люди відчують велику гіркоту від перебування у суспільстві без влади, а в самій природі людини ми знаходимо, на думку Гоббса, суперництво, невпевненість та прагнення слави. «Звідси очевидно, що впродовж того часу, коли люди живуть без загальної влади, яка б усіх тримала у страху, вони перебувають у становищі, яке називається війною, і це війна всіх проти всіх» [2, с. 153], якій властиві не лише застій в усіх сферах суспільного життя, а насамперед – постійний страх і небезпека насильницької смерті, що перетворює життя людини на самотнє, бідне й коротке. Саме постійний страх і небезпека насильницької смерті та прагнення спокійного життя навертають людей до миру і стають засадами мирної угоди. Для розуміння останніх Гоббс знов звертається до визначення свободи як відсутності перешкод до вільного та розважливого використання влади. Із такого усвідомлення влади й виникає можливість подолання стану війни, здатність та необхідність для людини «відмовитись від свого права на всі речі й вдовольнитися тією мірою свободи у ставленні до інших людей, яку б вона визнала за іншими людьми стосовно себе. Бо доки кожен утримує за собою право робити все, що він забажає, доти всі люди перебувають у стані війни» [2, с. 156].

Таким чином, описуючи природний стан через констатацію прагнення (рівних щодо насильницької смерті) людей до самозбереження, щастя та влади, Гоббс наголошує: слово є занадто слабким приборкувачем людських пристрастей і не може аж ніяк порівнятися зі страхом перед сильною, уповноваженою на примус владою. Через цю слабкість одного лише слова для примусу людей до виконання своїх угод у людській природі існує, наголошує

Гоббс, лише два засоби посилити останній: «По-перше, страх людини щодо наслідків порушення нею свого слова; по-друге, бажання слави чи гордість, яка виявляє себе відсутністю в людини навіть потреби порушувати своє слово» [2, с. 165].

Лише в контексті укладеної угоди можна говорити про справедливість та несправедливість. Актуалізує ж означені поняття не лише укладення та дотримання угод, а й вихід з природного стану та заснування держави. «Ось чому, перш ніж слова справедливе та несправедливе можуть означитись, повинна бути якась примусова влада, яка завдяки страху перед покаранням більшим, ніж користь, очікувана людьми від порушення своєї угоди, присилувала б їх рівною мірою до виконання своїх угод й утвердила власність, яку люди за взаємним договором отримують як компенсацію за те універсальне право, якого вони зрікаються. Така влада може з'явитись завдяки заснуванню держави» [2, с. 167]. Остання стає власне засадничою для власності та справедливості: «Отже, природа справедливості полягає в дотриманні дійсних угод, але дійсність угод починається лише з настановленням цивільної влади, достатньої для того, аби примусити людей дотримуватися своїх угод, і це також початок власності» [2, с. 167].

Гоббс також стверджує, що основні принципи суспільної угоди та прагнення людини діяти справедливо та неупереджено впливають не з безумовно-загальних структур розуму, а з умовно-категоричної, конвенційної згоди на відмову, заборону брати участь у згубному загальному соціальному конфлікті. Більше того, заснований на такій згоді принцип справедливості не є власне метафізичним, універсалізуючим справедливість, а лише тимчасовим принципом, який потребує (для його ж дотримання) подальшої державно-політичної легітимації. То ж завдяки Т. Гоббсу була сформульована важлива для здійснення справедливості настанова модерного світу – взаємна відмова від свободи мусить відбуватися в певних, спільно визнаних межах. На цю, швидше правову, а не моральну силу суспільної угоди і звертає увагу О. Гьофе у праці «Політична справедливість» [7, с. 47].

Як же Гоббс відповідає на запитання про те, що означає бути вільною людиною? Для цього знов звертаємося до його «Левіафану», насамперед до розділу «Про свободу підданих», який він розпочинає з того, що «вільна людина – це та, котрій ніщо не перешкоджає робити бажане, бо за своїми фізичними і розумовими здібностями вона здатна це робити. Але застосовувати слово свобода до речей, які не є тілами, – це зловживання словом, адже те, що не має здатності рухатися, не може зустрічати опору. Тому, коли (наприклад) кажуть, що дорога вільна, мають на увазі свободу не дороги, а тих людей, які по ній рухаються без перешкод» [2, с. 216]. Іншими словами, продовжує Гоббс, свобода людини полягає в тому, що вона чинить так, як вказують їй її воля та бажання. До того ж, на його думку, страх і свобода є також сумісними, а дії людини зі страху перед законами є також добровільними, бо вона може від них утриматися. Таким чином, Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені, на його думку, в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого, перетворюючи (але вже згодом, через творчість Локка та Руссо) ландшафти спотвореного егоїстичним інтересом політичного буття на порівняно справедливий політичний простір.

Навіть досить побіжна реконструкція філософії свободи Т. Гоббса яскраво засвідчує її важливу філософсько-антропологічну складову. Гоббс переконаний, що саме конкуренція, недовіра та марнославство призводять до насильства та несправедливих домагань життя та власності інших людей, до вимоги, хоча нерідко й незаслуженого, визнання. Особливо суттєвим є аналіз Гоббса війни всіх проти всіх, в умовах, коли в державі «буде скільки завгодно людей, але якщо кожен із них керуватиметься лише особистими міркуваннями і прагненнями, то таке суспільство не може сподіватися на вбереження і захист ні від спільного ворога, ні від несправедливості, завдаваної в його межах один одному» [2, с. 185]. А страх перед ближнім буде руйнувати насамперед чуття внутрішньої безпеки, а потім і безпеки соціальної. І згода діяти людяно можлива лише завдяки силі, яка спрямовує дії людей в річище загального, спільного блага, насамперед – з метою забезпе-

чення їх життя та здоров'я. Проте від цієї тези Гоббс зробив наступний, ще молодосліджений поступ.

До того ж Гоббс окреслив низку свобод підданих, які не заборонені законом: свобода господарювати, торгувати, одружуватися, виховувати дітей, обирати місце свого проживання. Люди, за Гоббсом, вільні робити те, що розважливо вважають найвигіднішим для себе. Важливість для Гоббса цих переважно господарських свобод зумовлена тим, що на їх обширах виникає, проступає можливість формування прав та свобод уже не підданих, а громадян. Саме така можливість жити власним розумом, мати власність, права стає засадою в тлумаченні свободи не лише Гоббсом, а й Руссо.

Проте для поглиблення цього гоббсового концепту варто було зробити наступний крок: вважати людей добрими і милосердними, надати їм (а не лише переважно державі) необхідні права і свободи, обмежити владу держави навіть тоді, коли вона слугує безпеці своїх громадян. До того ж, саме Руссо «утверджує свободу як природжений, природний атрибут людини: «людина народжується вільною, проте скрізь вона у кайданах». Тобто бути вільним – це *природне право* людини, так само, як дихати, жити» [1, с. 12].

На думку Руссо, «відмовлятися від своєї свободи – все одно що відмовлятися від себе як людини, від прав людської природи і навіть від її обов'язків. Кожен, хто відмовляється від усього, не може розраховувати на будь-яке відшкодування втрат. Така відмова несумісна з природою людини. Позбавити людську волю свободи все одно що позбавити людські вчинки моральності. Нарешті, домовленість позбавлена сенсу і суперечлива, якщо передбачає для однієї з сторін абсолютну владу, а для іншої – необмежену покірність» [3, с. 15]. Відповіддю на запитання про те «як обмежити силу і свободу, ці найперші засоби самозбереження, притаманні кожній людині, не завдаючи їм шкоди і не зневажаючи того, котре кожна людина повинна виявляти щодо себе» [3, с. 20] й стає суспільна угода як можливість та необхідність подолати перешкоди на шляху несправедливого обмеження свободи. Але навіть такі кроки

у напрямі демократії не додали Руссо оптимізму та не зробили його роздуми в цьому річизні сильнішими за здогадки Гоббса. Осердям останніх було прагнення (розвинуте згодом І. Кантом в його роздумах про природу Просвітництва) захистити «свободу підданих» як здатність користуватися власним розумом.

Політична та соціальна філософія Руссо загалом та особливо його тлумачення свободи та гідності людини стають у подальшому підґрунтям новітніх філософських дискурсів свободи. Зокрема, А. Гонет звертається саме до творчого спадку Руссо у спробі аналізу патологій нашого буття та «злиденності нашої свободи». До того ж філософські дискурси свободи та визнання Руссо стали також предметом усебічного дослідження Фр. Ньюхаузера у ґрунтовній праці під назвою «Патології самозакоханості. Свобода та визнання у Руссо» [13], саме до якої часто звертається Гонет, аналізуючи філософію свободи та визнання Руссо у розділі «Від Руссо до Сартра: визнання та втрата себе» [11, с. 24–80]. У власній «спробі систематичного підсумку» методологічного принципу синтезу життєвого світу, свободи та визнання Гонет наголошує на тому, що в межах дослідження ним трьох національних культур ми маємо наступну відмінність визнання людини іншими людьми. У Франції не лише за доби модерну, а й до сьогодні головне – «це небезпека втратити себе, що є наслідком постійного прагнення до соціального статусу чи суспільно убезпеченого, заможного існування» [11, с. 190]. Іншими словами, це прагнення поваги, шани, або, щонайменше, – заможного життя, що втілюється, частково, «в жазі досягти переваг над іншими людьми, а також у прагненні бути легітимним членом соціальної спільноти» [11, с. 183]. Для англійців визнання також є важливим, проте тут йдеться «не так про переваги над іншими людьми, як про прагнення стати органічно визнаним членом спільноти» [11, с. 184].

В означеному контексті виникає й ще одна важлива обставина творчості Руссо, відзначена до сьогодні лише Ч. Тейлором. Йдеться про моральне чуття особистості, на якому засноване не лише індивідуальне, а й соціальне буття, розбудова його як буття справедливого. «Руссо, – наголошує Тейлор у праці «Етика автен-

тичності», – часто представляє проблему моральності як проблему нашого слідування голосу природи всередині нас. Цей голос найчастіше глушать пристрасті, спричинені нашою залежністю від інших, з яких головне є «*amour propre*» або гордість. Наше моральне спасіння залежить від відновлення автентичного морального контакту із собою» [4, с. 26]. Отже, з уважного вивчення тексту основної праці Руссо випливає, що він не лише вважає свободу сутнісною ознакою людини, а й послідовно обґрунтовує тезу про розширення людської свободи та досліджує шляхи та способи такого розширення.

Для Руссо, на відміну від Гоббса, природний стан – це стан миру та людської взаємодії. Головне ж завдання правових норм та цінностей – приборкувати прагнення, жагу людей до влади над іншими людьми, які мусять визнавати справедливими лише ті правила суспільного життя, які є втіленням загального, спільного інтересу. Лео Штраус у своїй праці «Вступ до політичної філософії» [6] говорить про «три хвили сучасності». Перша – це Гоббс, Макіавеллі. Друга починається з Руссо, третя – це Ніцше. Що нового у Руссо – це уявлення про історію, що робить людину людиною. Головне, епохальне відкриття політичної філософії Руссо (на думку Штрауса): моральні закони як закони свободи не вважаються природними, людина радикально звільняється від опіки природи, яку замінює розум. Ця ідея набула всебічного розвитку у працях Руссо, незважаючи на його симпатію до природного стану та критику Гоббса у «Дискурсії про походження й підстави нерівності між людьми» за спробу приписувати останньому вади громадянського стану.

Упродовж своїх роздумів Руссо зосереджується на прагненні пов'язати право людини та її інтерес, користь та справедливість. Йдеться про евристично плідне парадоксальне поєднання ідеалів античного полісу та новочасового індивідуалізму, принципів чеснот та спільноти як засад справедливого суспільного ладу з доктриною природного права, вкоріненого, як відомо, в ідеї власного Я та розумінні держави як захисника приватного інтересу. На його думку, слід зрозуміти, що саме спільний інтерес конститує за-

гальну волю, а «рівність між громадянами, встановлена суспільним пактом, передбачає, що усі вони приймають зобов'язання на одних і тих же умовах і повинні користуватися одними і тими ж правами» [3, с. 39].

Тому важливим у цьому сенсі стає для Руссо і поняття згоди, завдяки якій ми добровільно стаємо частиною спільноти. До цього, як наголошує Руссо, індивід є, певною мірою, «завершеним і самотнім цілим», а після, відмовившись від своєї суверенності на користь цілого, – перетворюється на частину останнього, залишаючись вільним, індивід одночасно зникає в обшарах нової спільноти. Про це детальніше йдеться у другій книзі «Теорії», де зазначається, що саме спільний інтерес творить загальну волю, і це «варте захоплення узгодження інтересу та справедливості», вкорінене в природі суспільної угоди, яка творить справедливі міжлюдські взаємини через свою внутрішню, спільну для всіх справедливість та корисність, адже її метою є лише спільне благо, свобода та рівність громадян. Визначаючи рівність не через рівний для всіх громадян доступ до багатства та влади, а через свободу, яка втілюється, зокрема, в тому, що влада мусить бути втіленням не так насильства, як закону, а багатство та бідність не повинні сягати принизливих для бідних, обтяжених деструктивною заздрістю, відмінностей. На ймовірні закиди щодо утопізму таких розмислів Руссо слушно зауважував: саме через руйнування рівності в буденному житті, законодавство мусить тяжіти до її забезпечення. Руссо знов і знов навертає увагу читачів до наведеної вище тези про справедливість суспільного ладу як про можливість за певних однакових умов володіти однаковими правами. Та й демонструє наступну перевагу контрактуалістичного засновку своєї політичної філософії: стан, в якому опиняються люди через суспільну угоду, не лише не веде до самозречення індивідів, а надає їм простір необхідної безпеки та бажаної свободи.

Завдяки критичному переосмисленню політичної філософії Гоббса та нових суспільних реалій Руссо доходить до необхідності принципової зміни розуміння свободи та рівності: місце забезпе-

ної безправної рівності в абсолютній монархії мусить заступити *вільна рівність усіх перед законом*.

Принципово важливими для філософії свободи Руссо є поняття «природного та громадянського» станів. У межах першого люди, наділені повною свободою, живуть, зазвичай, ізольовано або ж у «малих сім'ях», позбавлені взаємних зобов'язань та загально-визнаної моралі. Ця абсолютна свобода всіх обертається цілковитою негарантованістю від зазіхань на майно і загроз особистій безпеці й життю кожного індивіда. Тут панують пристрасті, які майже завжди переборюють у нерозвиненому і грубому розумі природних людей слабкий голос природного закону, який схиляє до доброти і людяності в стосунках. Життя за природного стану Руссо називає «жалюгідним», а перехід від природного стану до стану суспільного зумовлений зростанням потреб, які неможливо задовольнити без допомоги інших людей; а спілкування, котре посідає місце колишнього індивідуалізму, виявляється хаотичним і заснованим виключно на індивідуальному інтересі.

А громадянський стан вже виникає шляхом об'єднання окремих індивідів і «малих сімей» у єдину асоціацію («велику сім'ю») через укладання «суспільної угоди». Це – справжній простір для розвитку людини. Крім того, учасники громадянського стану, які передали свою свободу суспільству як спільноті, отримують свободу діяти у законодавчо визначених межах, а також гарантії особистої і майнової безпеки, що забезпечуються всією сукупною силою об'єднання.

Разом із законами виникають моральність, обов'язки, власність тощо. Так зване «загальне суспільство», тобто гармонійні міжлюдські стосунки, що виникають, нібито, через природну потребу у допомозі інших, не може бути реалізоване. До того ж воно забезпечує винятково індивідуальні інтереси і тому не утворює власне суспільства у повному сенсі. Потрібен громадський стан, законодавче регулювання міжлюдських стосунків, для отримання останніми міцних та визначених засад. Руссо не просто тяжіє до внутрішнього морального закону і надає перевагу тлумаченню державного ладу як вільного, а не відчуженого підпорядкування

індивідів певному верховному моральному закону, який отримує назву загальної волі. Дотримуюсь такої угоди, індивіди, наголошує Руссо, перебирають на себе відповідальність керуватися у свої діях лише розумом.

В означеному контексті особливе місце належить тлумаченню Руссо феномена *моральної свободи*. Соціально-етична доктрина Руссо, яка мала за мету подолання морального відчуження людей стала противагою атомізації. Добро і зло Руссо тлумачить як соціальні стосунки, що можуть бути усвідомленими лише з позиції розуміння стосунків власності. Протилежність панів та рабів виступає джерелом насильства та зради, в результаті чого люди втратили віру в чесноти. Тож Руссо акцентує увагу на вроджених суспільних чуттях індивіда, які, на відміну від фізичних, не роз'єднують, а об'єднують людей. Руссо обґрунтовує демократичну республіку як царство конкретних чеснот, солідарності та любові до батьківщини, де кожна людина може віднайти себе у загальній суспільній справі. Людина може піклуватися про себе, лише піклуючись про інших, але не використовуючи інших як знаряддя, а ставлячи їхнє благо метою для себе. Усі повинні підкорятися закону, який є священним для всіх, оскільки постає результатом виявлення спільної волі.

Таким чином, можемо зробити висновок про те, що саме Гоббс прагнув усебічно осмислити вкорінені, на його думку, в залежності свободи від безпеки взаємини держави та громадянина, суверена та підданого, перетворюючи (але вже згодом, через творчість Локка та Руссо) ландшафти спотвореного егоїстичним інтересом політичного буття на порівняно справедливий політичний простір. До того ж саме в роздумах Гоббса зароджується ідея (розвинена далі і в працях Руссо) про взаємозв'язок тлумачення свободи та природи людини.

Руссо переконаний у конструктивному сенсі голосу сумління, який вказує на несправедливі людські вчинки. Хоча ці та інші твердження не усувають внутрішньої суперечності його філософії моралі – про те, що людина як набуває моральних рис у суспільстві, так і втрачає їх у ньому. На окрему увагу заслуговує й

прагнення Руссо сформулювати теорію справедливого суспільства та віднайти засади визнання сили та примусу справедливими. Його теорія слушно прагнула більшого – обґрунтування усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості. Йдеться про спроби обґрунтування (насамперед через поняття людської гідності, «вири та мілини визнання») такого дискурсу свободи, який спромігся б поєднати свободу колективну та індивідуальну. А започаткована Гоббсом та Руссо дискусія про долю «негативної свободи» так і не віднайшла свого остаточного вирішення, незважаючи на спроби таких класиків сучасної політичної філософії, як Ч. Тейлор. Його прагнення послідовно продемонструвати помилки, «негаразди» зтеоретизованої Т. Гоббсом «негативної свободи» [5], не перетворили його на прихильника свободи «позитивної» через приховану в ній небезпеку тоталітарного насильства. До того ж роздуми Тейлора про градацію перешкод на шляху до свободи [5, с. 609] постають набагато наївнішими за роздуми Гоббса, який жив у так зрозумілі нам сьогодні трагічні воєнні часи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бистрицький Є. К. *Пропедевтика поняття свободи*. Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри: Матеріали науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р. К., 2007. С. 8–29.
2. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. Київ : Дух і Літера, 2000. 606 с.
3. Руссо Жан-Жак. *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* / пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ : Port-Royal, 2001. 349 с.
4. Тейлор Ч. *Етика автентичності* / пер. з англ. Київ : Дух і літера, 2002. 128 с.
5. Тейлор Ч. *Що негаразд із негативною свободою*. Лібералізм: Антологія. Київ : Смолоскип, 2002. 916 с.
6. Штраус Лео. *Введение в политическую философию*. М. : Логос, 2000. 364 с.
7. Höffe O. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987. 525 s.

8. Höffe O. *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem des Moderne*. München : C. H. Beck, 2015. 398 s.
9. Honneth A. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin : Suhrkamp, 2012. 628 s.
10. Honneth A. *Die Armut unserer Freiheit*. Aufsätze 2012-2019. Berlin: Suhrkamp, 2020. 350 s.
11. Honneth A. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp, 2018. 238 s.
12. Marinoff L. *Thomas Hobbes: A grim portrait of human nature*. 2019. URL: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/thomas-hobbes-footnotes-to-plato>
13. Neuhauser Fr. *Patologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*. Berlin : Suhrkamp, 2012. 380 s.

REFERENCES

- Bystrytsky, Ye. (2007). *Propedeutics of the concept of freedom*. In: Problems of the Essence of Freedom: Methodological and Social Dimensions: Materials of the scientific and theoretical conference, October 26, 2007. [In Ukrainian].
- Hobbes, T. (2000). *Leviathan*. Kyiv: Dukh i literatura. [In Ukrainian].
- Rousseau, J-J. (2001) *On social contract or the principles of political law*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Taylor, Ch. (2002). *Ethics of authenticity*. Kyiv: Dukh i literatura. [In Ukrainian].
- Taylor, Ch. (2002). *Shcho neharazd iz nehatyvnoiu svobodoiu*. In: Liberalizm: Antolohiia. Kyiv: Smoloskyp. [In Ukrainian].
- Strauss, L. (2000). *An Introduction to Political Philosophy*. Moscow: Logos; Praxis. [In Russian].
- Höffe, O. (1987). *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [In German].
- Höffe, O. (2015). *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem des Moderne*. München: C.H.Beck. [In German].

Honneth, A. (2012). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Honneth, A. (2020). *Die Armut unserer Freiheit*. Aufsätze 2012-2019. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Honneth, A. (2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Marinoff, L. (2019). *Thomas Hobbes: A grim portrait of human nature*. Retrieved from: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/thomas-hobbes-footnotes-to-plato>. [In English].

Neuhauser, Fr. (2012). *Patologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*. Berlin: Suhrkamp. [In German].

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail: dimausov@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

The fate of “negative freedom” in the political philosophy of T. Hobbes and J.-J. Rousseau

Abstract

Consistently reconstructing the philosophy of freedom of T. Hobbes and J.-J. Rousseau, the author relies, first of all, on the opinion of Y. Habermas, who justifiably believes that without Hobbes and Rousseau, the integral image of the European philosophical discourse of prudent freedom will not be completed. Secondly is the important fact that the images of freedom and justice, initiated in the political philosophy of Hobbes and Rousseau, found their continuation in the work of such famous philosophers as Y. Habermas, A. Honneth, O. Höffe, Ch. Taylor. Thirdly, revealing the essence of Hobbes's interpretation of “negative freedom”, the author seeks to avoid its simplified, “caricatured” (if to use Ch. Taylor's expression) vision and to emphasize the