
*Олександр
Тимохін*

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ВИМІР ЛІБЕРАЛІЗМУ: ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ БРАТЕРСТВА

Лібералізм є, безумовно, однією з найбільш визнаних і теоретично обґрунтованих ідеологій Модерну, яка й далі впливає на політичне буття сьогодення. Кожен дискурс щодо поняття «політичного» неодмінно має справу із засадничими ідеями лібералізму та вибудованими на підставі їх рефлексивними конструкціями, навіть якщо він не ліберальний, а, скажімо, консервативний і є спрямованим на критику їх. Не побоюючись перебільшення, можна стверджувати універсальний характер ліберальної ідеології для сучасного політичного мислення, хоча б у тому сенсі, що в ньому будь-яка ідеологія існує за умови наявності протилежної — тоді лібералізм є універсальним у сенсі протилежності будь-якій іншій ідеології, а отже, є одвічним опонентом у будь-якій політичній суперечці.

Така претензія на універсальність виглядає досить наївною, ба навіть нахабною в сучасному світі, де панує плюралізм та релятивізм, де дурним тоном вважають саму згадку про невіддільне, вроджене, невідчужуване, загальне, аподиктичне, очевидне, одним словом, будь-яке використання апріорної мови раціональної метафізики. В цій ситуації звернення до феноменологічного розгляду змісту ліберальної доктрини не є випадковим, хоча і звичайним його назвати також важко. Виправдання використання феноменологічних студій із метою прояснення та підтвердження значущості ліберальної думки

полягає в тому, що притаманний першим пафос «героїзму розуму» є власне тим, що живить просвітницьку впевненість у людині як істоті, котра має прагнення до свободи та добру волю для її (свободи) застосування.

Звісно, феноменологічне прочитання лібералізму в цілому є справою значно амбіційною, тому в цій статті я спробую зосередитися лише на одній із провідних ліберальних ідей — ідеї братерства — і залучити до її розгляду лише одну феноменологічну доктрину — доктрину інтерсуб'єктивності (беручи до уваги той факт, що інтерсуб'єктивний світ є топосом політичного буття і мислення і що саме відстороненість від співіснування з іншим була головною вадою, яку закидали лібералізові найчастіше, забуваючи, що проголошене Французькою революцією кредо лібералізму ніколи не передбачало лишень індивідуалістського й формального бачення політичної спільноти). Почну з історико-філософських міркувань заради виправдання такого незвичного поєднання феноменології та лібералізму, спираючись на критику розуміння проблеми легітимації державної влади як центральної проблеми політичної філософії, щоби потім перейти до розгляду ідеї братерства як точки перетину феноменологічного вчення про інтерсуб'єктивність і ліберальної думки, й нарешті, спробую вибудувати спільну для них перспективу.

Слід визнати, на жаль, вимушену віддаленість цього дослідження від домінуючого у феноменології розуміння політичної сфери, сформованого здебільшого французькими послідовниками Е. Гусерля після Другої світової війни. Річ у тому, що в притаманному їм рефлексивному стилі здебільшого домінують спроби наголосити співвідношення влади і екзистенції, внаслідок чого відповідний опис політичних явищ здійснюється у дискурсі, де переважає песимістична риторика панування, визнання, звільнення тощо. Загалом це відповідає континентальній традиції політичної філософії, яка, за винятком французького просвітництва та І. Канта, є радше наступницею Т. Гобса та Н. Макіавеллі, аніж Дж. Лока. Тому континентальна політична філософія середини ХХ сторіччя, і феноменологічна зокрема, є більш етатистською, аніж ліберальною. Саме ця антитеза, а не, наприклад, опозиція лібералізм — консерватизм є найважливішою для усвідомлення тих обставин, за яких ідея братерства зникла зі сторінок феноменологічних текстів або заживотіла в них прихованим, маргінальним життям.

Навіть там, де панування державних утворень у сфері політичного життя ставиться під питання, політична думка залишається в захваті від держави як свого найважливішого предмета. Найяскравішим прикладом такого ґатунку акцентуації, історично та культурно наближеним до феноменологічної традиції, є політична й соціологічна концепція М. Вебера, до якої часто-густо звертаються навіть сучасні теоретики інтерсуб'єктивності. Саме під його впливом питання щодо легітимації стає чи не найголовнішим у континентальній політичній філософії, але разом із цим маємо й визначен-

ня держави як єдиної політичної інституції, що перебуває в полі легітимаційних процесів. «Всякі політичні утворення — це утворення, пов'язані з насильством» [Вебер, 1998: с. 87]; «“держави” якраз і є тим об'єднанням, яке має монополію на легітимне насильство» [Вебер, 1998: с. 87, 449] — ці дві принципові Веберові констатації добре пояснюють і ілюструють, чому міркування про політику зрощується з міркуваннями про державу.

Звісно, домінування питання про легітимацію було цілком доречним у певний період європейської історії, пов'язаний з ідеєю відновлення, скасування та трансформації наявних політичних режимів. Значною мірою це те питання, що виникає напередодні кінця історії імперій, поширення на заміну їм так званих соціальних держав та пошуку відповідної громадянської ідентичності. Але надмірна зосередженість на питаннях легітимації в контексті континентальної етатистської традиції політичної думки призвела до викривлення ідеї братерства і майже цілковитого її виключення і з дискусії щодо сенсу ліберальної доктрини, і з міркувань щодо сутності політичного.

На відміну від рівності, що її сприймають як рівність перед законом, створеним державою, або від свободи, зрозумілої як жертва заради держави чи як мета, забезпечувана державою, братерство залишається ще й досі політичним концептом, не тільки не адаптованим до дискурсу про державу, а й таким, що становить виклик спробам ототожнення політичної думки з міркуваннями з приводу владної діяльності. Не дивно, що в такій ситуації ідея братерства стає зайвою; її майже зовсім вилучають із ліберальної доктрини, оскільки її взагалі неможливо інтерпретувати в контексті етатистської політичної філософії. Саме таку позицію демонструє М. Вебер, коли відносить братерство до царини релігійної етики такого кшталту, що не припускає ніякого примирення з політичним життям, особливо в розвиненій формі раціональної, бюрократичної, тобто сучасної держави. Вбачаючи у братерстві найрадикальніший напрям заперечення сучасної політики, він пише: «...для послідовної етики братерства мусила набрати гостроти непримиренність до політичних порядків цього світу... для такої релігійності всяка політика буде чужою братерській любові — і тим більше, чим “об'єктивнішою”, обачнішою і вільнішою від пристрастей, гніву та любові вона буде» [Вебер, 1998: с. 448, 450].

Годі й казати, що з небагатьох спроб розглянути братерство у його співвідношенні із політикою Веберів вирок є водночас і найупливішим, і найвагомим. На відміну від тих, хто бачить у братерстві лише наївні побажання просвітництва або пустопорожні розмови політиків перед довірливими та благодушними громадянами, Вебер принаймні визнає у братерстві ідею, здатну вказати суспільству на іншу мету, ніж установлена бюрократичною державою або капіталістичною економікою. Але його оцінка сенсу братерства як антиполітичного внеможливає його використання на рівні

обґрунтування політичної доктрини. Позбавлений ідеї братерства, принаймні її розуміння як політичного принципу, лібералізм, безумовно, зазнає викривлення. Самодостатня та автономна людина, яку лібералізм намагається поставити в центр політичного мислення замість держави, така людина, беручи участь у політичній спільноті і встановлюючи стосунки з державою, постає лише одинаком, егоїстичним індивідом із долею, що не привертає вже суттєвої уваги, особливо порівняно з питанням загального блага, яким опікується лише держава.

Етастичський стиль політичних міркувань, що ускладнює адекватний розгляд ідеї братерства та відповідне розуміння ліберальної доктрини, помітний і у феноменологічних текстах. Ідеться про те, що політичну спільноту сприймають як таку, що існує лише поряд із державою, задля держави, отже, й завдяки державі, що опікується спільнотою. Таке розуміння політичного викладає, наприклад, Е. Левінас, коли вказує на те, що тією мірою, якою обличчя Іншого ставить нас у зв'язок із третім обличчям, метафізичне відношення Я до Іншого перебігає у формі Ми, прагнучи до встановлення Держави, інститутів, законів, що є джерелом універсальності. Проте обличчя на саму себе, політика несе в собі тиранію. Вона спотворює Я та Іншого, які покликали її до життя [Levinas, 1990]. Схожі позиції обстоює і М. Мерло-Понті, бо для нього спроба, навіть умовна, розпочати колективне життя без влади, без держави відповідає лише прагненню ввести в оману сумління [Merleau-Ponty, 2001]. Відповідне ставлення до держави притаманне і Б. Вальденфельсові, що на нього згадані мислителі мали неабиякий вплив. Слідом за Левінасом Вальденфельс менш категорично, але все ж таки дає опис політичної сфери, де панує співдомагання анонімного третього і відбувається формування універсальної позиції, пов'язаної з насильством. «Універсалізація перетворюється на тиск та примус універсалізації, якщо точка зору універсального, яку ми посідаємо, перетворюється на універсальну точку зору, якій підпорядковується як Своє, так і Чуже» [Вальденфельс, 2004: с. 107].

Етастизмом і запереченням можливості політичного, свідомим чи не-свідомим, визнаваним чи оцінюваним трагічно, просякнені сторінки феноменологічних текстів. Навіть надмірні зусилля не допоможуть приховати за поняттями «третього», якому належить універсальність, влада і право на примус, того Левіафана, що йому має коритися будь-яка людина, якщо вона намагається уникнути війни та примиритися з іншим. І хоча певні нормативні сфери, так звану звичаєвість або моральність вони згодні залишити поза межами держави, політичне та правове життя, співіснування з іншим за межею поділу на своє і чуже для більшості континентальних феноменологів залишаються досвідом явищ суто державних за топосом свого перебування.

Невіддільним складником феноменології після Другої світової війни стало і вкрай скептичне ставлення до лібералізму в цілому. Не останньою чергою його було зумовлено політичною історією, до якої додалися захоплення французької інтелігенції соціалізмом, а також події 1968 року, що сприяли піднесенню марксизму та критиці модерного світогляду. Ліберали майстерно вміють підтримувати принципи на плаву за найнесприятливіших для себе обставин, понад те, будучи реалізовані в належний момент, принципи стають знаряддям пригноблення [Merleau-Ponty, 2001], — саркастично пише Мерло-Понті, додаючи до засудження лібералізму схвалення Макіавеллевого розуміння політики як такої, що її творять люди, й тому вона не відповідає принципам, є до них байдужою.

Зрештою, не можна забути й те презирство, яке випало на долю аналітичної школи рефлексії, що зберігала та розробляла ліберальну традицію в політичній філософії. Природно, що в цьому контексті доктрину інтерсуб'єктивності й концепт життєсвіту сприймали як відповідь і альтернативу ліберальному індивідуалізму, який представники феноменологічної спільноти, власне, як і більшість інших опонентів, схильні були перебільшувати. Внаслідок відчуженості від англomовної ліберальної традиції, континентальна політична думка переймалась осмисленням та засвоєнням досвіду тоталітарних політичних режимів, але таке навчання було доволі неоднозначним процесом. Гостре відчуття постійної загрози повернення до тоталітаризму, співіснування в єдиному географічному просторі з радянським режимом лише сприяли континентальній схильності формулювати питання політики як питання кращого державного устрою.

Весь гуманістичний та екзистенційний пафос феноменологічної філософії зводився до демонстрації нестерпної трагедії випробування свободою, від якої слід вдало трансцендуватися й заміну якій слід відшукати або в естетичному, або в етичному самозреченні самотньої та мовчазної свідомості. Саме таким, що опинився під загрозою втрати особистості, постає індивід, нещодавно наділений та звеличений власною свободою як найвищою цінністю, бо в цій свободі він існує лише формально і розчиняється у тотожності з іншим. Свобода обертається перепусткою у світ пересічності, де головна пристрасть полягає у переживанні ставлення до тирана — байдуже ненависті чи заздрості — й можливості наблизитися до нього, хай би це означало стати його жертвою. Тому для того ж Мерло-Понті стосунки між підданим і владою, як і стосунки між Я й Іншим, зав'язуються тугим вузлом, і вони більш ґрунтовні, ніж осуд влади, вони вищі за всіляке засудження доти, доки не йдеться про радикальне презирство і протест [Merleau-Ponty, 2001].

Цю пристрасть до тиранії, прагнення влади у будь-який спосіб діагностує М. Гайдегер у міркуваннях щодо європейського нігілізму. На його думку,

гола розкутість і свавілля — не більш як нічний бік волі, тоді як її денний бік — апеляція до Необхідного, що зобов'язує і обґрунтовує, тому що у волі неодмінно втілюється самовладне право людини на самостійне визначення природи людства. Це стосується істотних рис Нового часу; саме тоді історія самоуповноваження влади вперше стає підставовою реальністю [Heidegger, 1997: S. 144]. Отже, не дивно, що в цьому бажанні влади, постаєлому внаслідок захоплення свободою, людина перетворюється на одинака. За власною природою нова метафізична позиція людини як суб'єкта вирізняється тим, що відкриття і підкорення світу, а також відповідні прориви в цьому напрямі повинні брати на себе і здійснювати видатні одинаки. Метафізичним засновком сучасного розуміння людини як “генія” є сутнісне визначення її як суб'єкта. З іншого боку, культ генія і його виродження — це не найсуттєвіше в новоєвропейському людстві, так само як не полягає найсуттєвіше і в “лібералізмі” та споріднених із ним поняттях, вважає Гайдегер [Heidegger, 1997: S. 171—172]. Те, що є головним для М. Гайдегера і що він описує мовою Ф. Ніцше як “європейський нігілізм”, означає необхідність повернення від модерної метафізики суб'єкта до античної метафізики буття. Для політичної філософії це має означати відновлення панівного теоретичного бачення греків, тобто відновлення перспективи, у якій істина передбачає мистецтво керування людською спільнотою, об'єднаною заради спільної мети — блага. Свобода розкривається в контексті роздумів Гайдегера як славнозвісна метафізична свобода в сенсі теологічної *causa sui*, що зазнає секуляризації в межах теоретичного розуму доби метафізики суб'єктивності, доби Модерну і перетворюється на свободу в сенсі покладання буття через схоплення його у відповідному досвіді. Свобода в розумінні суб'єктивного володіння буттям за жодних обставин не може бути принципом приватного життя, оскільки останнє позбавлене шансів та ризику бути засвідченим об'єктивно; тому вона вимагає публічного визнання її як влади.

Політичним корелятом такої свободи залишається звичайний античний полісний устрій. Антична свобода вкорінена у статусі людини як людини, а не речі. Прірва між вільною людиною і рабом завжди залишається нездоланною. За такого розуміння свободи справді виникає й поширюється упередженість щодо індивідуального, оскільки його сприймають як виклик загальному, сутнісному, зокрема й у людської природі. Відмінність модерної свободи від свободи давніх чудово описав Б. Констан. «Остання, — пише він, — полягала у колективному, але прямому здійсненні кількох функцій усєї верховної влади — дискутувати у громадському місці про війну і мир, укладати з чужинцями союзи, голосувати за прийняття законів, виносити вирoki, перевіряти рахунки, акти й управління магістратів, ставити управлінців перед судом народу, звинувачувати їх, засуджувати або визнавати невинними; одночасно з усім цим, що древні називали власне свобо-

дою, вони вважали, що повне підпорядкування індивіда авторитетові загалу цілком сумісне з такою колективною свободою. Ви не знайдете в них майже жодного з набутоків, які, як ми щойно бачили, становлять свободу наших сучасників» [Констан, 2002: с. 412]. Цю упередженість щодо індивідуального з великою іронією описав також Е. Берк у критиці демократичного уряду Афін¹, але недовіра до індивідуального може бути поширена на будь-яку політичну спільноту, що пов'язує власне існування зі свободою в старому, метафізичному сенсі. Отже, інтерпретація шляхів поєднання свободи й політичної сфери, подибувана в сучасній феноменології, підтримує тісний зв'язок з античним розумінням метафізики, надаючи останній статусу онтології, тобто теоретизування навколо того, що існує. Тим самим вона уникає трансцендентальної рефлексії й можливості розбудови відповідної метафізики як метафізики моралі та права, здатної перейматися виявленням та практичним втіленням належного.

Альтернативне розуміння свободи як неметафізичної за суттю було сформовано та висловлено в однойменній праці Дж. Ст. Міля, таке розуміння започаткував Дж. Лок, його живив скептицизм просвітництва, до нього прямував І. Кант. Свобода, в її ліберальному розумінні, не передує політичному в такий спосіб, щоб лишень або відмова від неї, або її об'єктивація в тиранічній та універсальній волі вибудовували політичний світ. Ідеться про свободу, що виникає в царині політичного, позаяк є однією з вимог, із якими політичне звертається до людини. За такої свободи індивідуальне не викликає занепокоєння, тому що іншою, пов'язаною з нею політичною вимогою є братерство. І як свобода не є онтологічним фактом, так і ідея братерства відкривається в належному. Не існує жодної онтологічної або метафізичної таємниці чи проблеми в тому, щоб знаходити свободу без братерства або рівності, бо кожна із цих ідей впливає з наявності політичного і може втілюватися окремо.

Констатація того, що метафізична свобода залишається в ліберальному тлумаченні політики лише трансцендентальною ідеєю, фактом розуму і ніяк не пов'язана з політичними правами та можливими насильницькими, але легітимними діями держави, дозволяє забути жахи індивідуалізму, оскільки він не виходить за рамки приватного життя. Сварки з дружиною, дітьми або сусідом аж ніяк не схожі на війну всіх проти всіх і навряд чи вимагають втручання держави, а її створення і поготів. У звичайному приватному житті індивідуальність лише захищається посиленнями на політичну свободу,

¹ «Це було місто мудреців, в якому урядовець не міг виконувати свої завдання, військові, серед яких генерали не наважувалися ані виграти, ані програти битву; освічена нація, в якій філософ уникав ризиків вільного дослідження. Це було місто, яке випроводило Фемістокла, заморило голодом Аристиду, відправило у заслання Мілада, вигнало Анаксагора та отруїло Сократа» [Burke, 1982: р. 23].

рівність з іншими та братерські стосунки від зазіхань із боку держави або спільноти, занадто схильної до насаджування спільного блага. Свого часу Б. Констан у доповіді про відмінність розуміння свободи за античних часів і в модерному світі вказував на те, що для греків свобода означала необхідність участі в управлінні полісом, тоді як зараз подібне до античного поняття перетворилося на протилежне, тобто стало позначати приватне життя в сенсі невтручання у публічні справи. Констан дуже вдало показує ту лінію, що відокремлює політичну філософію Платона та Аристотеля від політичної філософії доби Просвітництва. Вільна людина Нового часу — це пересічний громадянин, а не суспільний діяч; він зосереджений на власному приватному житті, а його індивідуалізм не загрожує суспільству, позаяк оминає його. Справжня загроза криється в іншому: «... небезпека для сучасної свободи полягає в тому, що, перейняті благами особистої незалежності та нашими власними інтересами, ми можемо надто легко відмовитися від нашого права на частку політичної влади» [Констан, 2002: с. 422]. Але парадокс політичного досвіду лібералізму полягає в тому, щоби саме приватну особу побачити як суб'єкт політичної дії та зрозуміти логіку, за якої з окремих дій таких суб'єктів, котрі становлять єдине джерело легітимності, постають і політична влада, і держава, і закон.

Саме тут згадка про братерство як альтернативну державі форму впорядкування інтерсуб'єктивного світу, що дає змогу приватній особі, громадянину впливати на політичне життя без втручання в публічні справи, не буде ані раптовою, ані притягнутою за вуха. Певний шлях до цього вже прокладено як у ліберальних доктринах Нового часу, так і в сучасних аналогах їх. «Разом із фактом нашого існування ми повинні визнавати чимало обставин, які проникають в наше знання тієї самої миті й у той самий спосіб і які насправді утворюють спосіб нашого існування» [Ferguson, 1782: р. 56], — пише А. Фергюсон стосовно доброзичливості та співчуття іншому, на тлі яких постають право та інші форми порядку. Кажучи про селянина або дитину та їхні моральні почуття й розуміння справедливості, він протиставляє цю звичаєву впевненість і надмірному скепсису, і захвату з приводу остаточних принципів. Знання багатьох згаданих обставин, що становлять модус нашого існування є протилежністю чистої суб'єктивної свідомості, бо вкорінене у співіснуванні людей, у їхній належності до людського роду. І хоча доволі наївною та некритичною виглядає просвітницька риторика людяності, її буде відроджено у Гусерлевій феноменології. Тому неважко й навіть потрібно довіритися Фергюсонові та його усвідомленню того, що ліберальне розуміння політичного буття впливає з певного досвіду, що його має людина безпосередньо у власній свідомості. Отже, варто спробувати феноменологічно відкрити інтерсуб'єктивну проблематику, наслідуючи такий досвід.

Слід відійти від історичного контексту та звички пов'язувати політичну філософію суто з теоріями легітимації публічної влади; йдеться про можливість та важливість легітимації приватного життя, саме про його розбудову в тому вузлі, про який писав Мерло-Понті як про політичне середовище. Лібералізм започаткував проблематику легітимації та підтримував інтерес до неї тривалий час, але разом із тим він створив ілюзію, боцімто саме це питання є для нього первинним. І хоча впродовж усієї статті я намагався дати критику етатистського тлумачення політичної сфери, до однієї з думок Гобса щодо свободи варто поставитися серйозно. «Свобода підданих тому й означає лише таке наповнення, яке суверен при врегулюванні їхніх дій обійшов мовчанням» [Гоббс, 2000: с. 234], — цілком слушно констатує автор «Левіафана» й мимоволі відкриває світ людської, вільної, спрямованої на згоду та злагодю дії, що перебуває за мовчанням, за тишею влади, не потребуючи її голосу собі на підтримку. Таким чином, головне політичне питання, здатне викликати інтерес до політичного духу братерства, є питання про те, що відбувається, коли держава мовчить, і де пролягає межа миру і взаєморозуміння, якої може дійти політична спільнота, не прислуховуючись до наказів суверена. За умов ліберального розуміння природи людини та визнання братерства як одного з його принципів ця межа може надавати досить великий простір політичного життя, ізольований від втручання з боку урядового панування та відкритий доброзичливості й людяності.

Е. Левінас — це, мабуть, єдиний представник феноменологічної традиції, що визнає та розглядає роль, яку відіграє братерство в конституюванні інтерсуб'єктивних стосунків, але для нього братерство залишається частиною родинного буття. Ставлення до людини у братерстві, де інший, своєю чергою, є солідарним із рештою, утворює соціальний порядок, спрямованість будь-якого діалогу до третьої особи, завдяки чому Ми виводить еротичу в соціальне життя, що вбирає в себе структуру самого сімейного життя, констатує Левінас [Levinas, 1999]. Але, на жаль, таке феноменологічне сприйняття братерства не добігає його сутності, ба навіть гірше. У Левінаса ми бачимо спробу витіснити стосунки братерства з політичного в моральний світ. Річ у тому, що братерство не лише не стосується родинного буття, воно є кроком до людяності лише тією мірою, якою передбачає зречення будь-якого природного зв'язку з Іншим.

«Fraternité», як і більшість споріднених термінів у різних європейських мовах, походить від слова «брат», яким, що важливо, позначається певний тип загальнолюдських, а не родинних, стосунків. Ця відмінність засвідчується вже на рівні етимології, яку досліджено досить ретельно. Головні висновки таких студій містяться у словнику індоєвропейських соціальних термінів: «...переходячи від *genos* до *фратрії*, ми переходимо від соціальної групи, угрунтованої на спільності за народженням, до групи, утвореної співтова-

риством “братів”. Це не кривні брати, вони є братами, оскільки визнають наявність загального предка, і це міфологічне споріднення має глибоко індоєвропейський характер» [Benveniste, 1969: p. 316]. Наявність у європейських мовах слова “брат” у зазначеному розумінні, власне, і дала підстави для виникнення ідеї братерства як спільноти, що об'єднує на засадах належності до людства як такого; зокрема, відображення цього ми можемо знайти і в античній, і в християнській традиціях. М. Вебер вельми слушно пов'язує виникнення братерства із появою сотеріологічних уявлень та зменшенням впливу родини на людське життя. «Коли пророцтвом спасіння творилися громади на суто релігійному ґрунті, то першою силою, з якою пророцтво вступило у конфлікт і яка боялася втратити свій вплив, була заснована на природних зв'язках родова спільнота» [Вебер, 1998: с. 443].

Коректніший, порівняно з Левінасом, і значно феноменологічніший, порівняно з Вебером, але цілком етатистський та антиліберальний виклад сенсу братерства можна знайти у Г.В.Ф. Гегеля. Він один із небагатьох філософів Нового часу безпосередньо звертається до розгляду феноменології братерства, називаючи речі власними іменами, не замінюючи братерство на людяність, загальну волю або самостійність. У «Феноменології духу» братерське ставлення посідає почесне місце — воно ініціює саморозкриття істинного духу та започатковує динаміку переходу від звичаєвості до моралі. Світ звичаєвості, до якого належить братерство, несе на собі тягар двох законів: божого, закріпленого у природних неопосередкованих родинних стосунках між чоловіком і жінкою, і людського, відомого громадськості, закріпленого в наявних звичаях і чинного поміж громадян одного народу. «Цей стосунок водночас є межею, на якій розпадається і зникає замкнена у собі родина. Брат — це сторона, на якій її дух дістає індивідуальність, що протиставляє себе іншому й переходить в усвідомлення загального. Брат полишає цю *безпосередню, елементарну* і через це, власне, *негативну* звичаєвість родини, аби утворити й здобути справжню самосвідому звичаєвість. Він переходить від божественного закону, в царині якого він жив, до людського»² [Hegel, 2006: S. 300—301]. Таким чином, брат, за Гегелем, — це той, хто залишає родину, віддаючи себе, моральній силі та публічності.

Але саме у феноменології духу відбувається народження критики ліберального індивідуалізму. Саме Гегель створює ту форму мислення, наслідком якої є генетичне поєднання політичної сфери із загрозами свавілля індивідуальності, і він же робить відповідні висновки щодо необхідності приборкування індивідуальності задля збереження та захисту суспільства навіть ціною суцільного ототожнення. Гегель користується для розкриття власного бачення діалектики братерства у громадському просторі однією з найваж-

² Переклад цитат із «Феноменології духу» зроблено В. Кебуладзе.

ливіших політичних метафор західного світу — боротьбою братів за можливість очолити та повести за собою народи, відомою і з біблійної, і з античної традиції. «Тому вони роз'єднуються, а їхнє однакове право на державну владу руйнує їх обох, адже вони однаково неправі. Судячи по-людськи, злочин учинив той, хто, не маючи *власності*, напав на спільноту, на чолі якої стояв інший; натомість правим є той, хто сприймав іншого як індивіда, відокремленого від спільноти, і вигнав його у його безсилості; він зазіхнув лише на індивіда як такого, а не на сутність людського права» [Hegel, 2006: S. 311—312]. Мужній герой рятує громаду від необачних та погано зважених кроків свавільної, бунтівної, пихатої індивідуальності, він віддає себе спільноті та виправдовує власне право насильством, корисним для всіх. Звичайне вбивство брата обертається війною, яка втілює свободу і на якій мораль творить свій суд: перевага громадського над особистим становить відтепер сутність людського права. Дивовижну здатність Гегеля відшукати найпотаємніші схованки минулого, з якого постає розум, на жаль, і він сам, і його нащадки³ використовують не задля навчання обачності та підсилення відповідальності учасників громадської дії: те, від чого варто застерігати, перетворюється на те, чого не можна оминати, а отже, слід визнати не як провину, а як долю.

Ще один важливий елемент розуміння братерства в контексті феноменології духу полягає у запереченні абсолютної межі приватного і публічного. Кінцевий характер індивідуального, смертність одиничного унеможливорює окремішне, одиноке існування людини. Остання завжди належатиме світові та родині, з якої вона походить, оскільки не може позбавитися ідентичності, якої не обирає, але обов'язково набуває. Пам'ять і пошана, останній борг — віддати мертвого в лоно землі, поійменованій «довершеним божественним законом» [Hegel, 2006: S. 310], — те, що завжди, незалежно від згоди та бажання, утримує людину в колі родинних стосунків: жива вона може належати громаді, а ставши мертвою, все одно повертається до родини. Так сакралізація смерті затьмарює й робить хиткою межу приватного і публічного. До родини людина належить у власній смерті, тому влада родини над індивідом є надзвичайною, звільненість від цієї влади є умовою виникнення нової спільноти, об'єднаної нескінченною метою, прагненню та досягненню якої не завадить навіть смерть.

Тут знову слід згадати про Вебера з його розумінням братерства в контексті релігійного заперечення світу. Лише сотеріологічний зміст ідеї, що об'єд-

³ Загальником історико-філософських досліджень є визнання впливу А. Кожева майже на всіх французьких філософів середини ХХ століття, від неодноразово вже згаданого Ж.-П. Сартра до Ж. Лакана. Менш дослідженою залишається тема зв'язків цього відомого неогегельянця з «батьками» неоконсервативної думки: К. Шмітом та Л. Штраусом, але спорідненість їх ідей навряд чи можна заперечувати.

нує різних за походженням людей, має достатню силу, здатну відірвати індивіда від його власної історії й остаточно піднести до загальної людяності. Але, як згадувалося раніше, для самого Вебера визвольна спрямованість братерства не підлягає раціоналізації, понад те, провокує непримиренний конфлікт принципів етики братерства з відповідними принципами соціальних дій, орієнтованих на успіх. У Вебера раціоналізація політичного світу має неодмінно призводити до формування монополії державного бюрократичного апарату на публічну владу, а ідею братерства доводиться відкинути як ірраціональну та неефективну.

Принциповим для подальшої розбудови феноменології братерства є закріплення в очевидності того факту, що *братерство, по-перше, не є одним із різновидів природного, родинного, дополітичного буття людини і, по-друге, становить додержавну, необтяжену владою й насильством форму політичної свідомості*. Братерство не є некритичним ані до первісної моральної позиції людини, сформованої традицією та спільнотою, до яких вона належить через випадковість власного історичного буття, ані до усвідомленої необхідності коритися наказам суверенів. Братерство сягає у життєсвіті тієї площини, де можуть набувати легітимності всі різновиди нормативності або може відбуватися примирення з чимось ненормативним. Воно утворює настанову критичного, зважувального ставлення до будь-якого політичного вчинку, навіть за умови його цілковитої легальності, або змушує перенести його оцінювання в деонтологічну площину. Отже, структури братерства є джерелом питань і відповідей про легітимність. Прояснення цих структур у царині приватного життя чи публічного є необхідною умовою розбудови цілісної ліберальної доктрини, здатної дати відповідь консервативно, традиційно або радикально налаштованим опонентам як на рівні відповідної політики, так і на рівні відповідних принципів права. Все це є наслідком *солідарності, толерантності й лояльності*, що утворюють конституцію братерства. Адекватне феноменологічне прочитання згаданих компонентів братерства, його співвіднесення із двома іншими ідеями — свободою і рівністю, конкретизація цих ідей до рівня специфічних проблем із царини моралі, політики та права є умовами подальшого обґрунтування доктрини лібералізму в контексті сучасної практичної філософії відповідно до її комунікативного спрямування, орієнтованого на інтерсуб'єктивне взаєморозуміння.

Зрештою, важливість феноменологічної традиції для політичної філософії полягає в тому, що будь-хто з феноменологів, починаючи з Е. Гусерля, намагався розкрити кризу модерної раціональності, модерного світогляду, що дається взнаки навіть на рівні практичного життя, і повернути розум до джерела тих ідей, що живили його теоретичну і практичну діяльність. Прихильникам ліберальної доктрини із притаманним їм покладанням на силу розуму вже давно варто було прислухатися до феноменологічних застережень,

особливо зважаючи на той факт, що їхні критики, починаючи з ультраконсервативних політологів та юристів на чолі із К. Шмітом та Л. Штраусом і закінчуючи досить поміркованими комунітаристами, на кшталт Г. Арендт, А. Макінтаєра або Ч. Тейлора, досить добре засвоїли цей урок і дуже вдало його використовували у спростуванні лібералізму. Звичайно, лібералізм, що його розглянуто з огляду на феноменологічну концепцію інтерсуб'єктивності та життєвіту, не є досконалішим, ніж його звичайна версія, але він здобуває додаткові аргументи в дискусії, наприклад із комунітаристськими авторами. Принаймні, саме так можна було б скористатися феноменологією братерства, долаючи постійні звинувачення у зловживанні індивідуалізмом і обстоюючи інтерес до універсальної людської політичної спільноти, що завдяки братерству також уможлиблюється, як і її локальні версії.

ЛІТЕРАТУРА

- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС-2002, 2004.
- Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. — К.: Основи, 1998.
- Гоббс Т.* Левіафан. — К.: Дух і літера, 2000.
- Констан Б.* Про свободу у древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей // Лібералізм : Антологія. — К.: Смолоскип, 2002.
- Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. 1. Economie, parenté, société. — Paris: Les Editions de Minuit, 1969.
- Burke E.* A Vindication of Natural Society, or a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society. — Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1982.
- Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. — London: Printed for T. Cadell, in the Strand; and W. Creech, and J. Bell in Edinburgh, 1782.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 2006.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. B 6.2. Nietzsche II (1939—1946). — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Levinas E.* Totalité et infini. — Paris: Lgf, 1990.
- Merleau-Ponty M.* Signes. — Paris: Gallimard, 2001.

Олександр Тимохін — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського (м. Сімферополь). Царина наукових інтересів — практична філософія, філософія права, історія європейської філософії.
