

DOI 10.33930/ed.2019.5007.42(10-12)-7
УДК 172.13(364-322:141)

**ПРАГМАТИЧНА ВЕРСІЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ
ДОСЛІДЖЕННЯ СВОБОДИ ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ**
*A PRAGMATIC VERSION OF LIBERALISM AS A METHODOLOGY FOR THE
STUDY OF THE FREEDOM OF THE VOLUNTEER MOVEMENT*

О. Є. Ільюк

Актуальність теми дослідження. Волонтерський рух в Україні з майже непомітного суспільного явища та супутнього щодо основних соціальних процесів соціального руху за останнє десятиліття перетворився на соціальний мейнстрім, який суттєво впливає на перебіг політичних, економічних, культурних процесів в Україні. Лібералізм має стати методологією дослідження свободи волонтерського руху, однак сам лібералізм як філософія суспільного устрою має низку варіацій свого втілення – від лібертаріанства до неолібералізму. Крім того, свій розвиток філософія лібералізму мала у різних країнах світу, що неминуче вплинуло на те, як саме витлумачували лібералізм філософи, які належали до різних національних традицій у політиці та розвитку громадянського суспільства.

Постановка проблеми. Варто звернути увагу на дві головні обставини: у якій країні найбільшою мірою були розвинені саме прагматичні інтерпретації базових ліберальних ідей, а також – досвід якої країни може стати найбільш корисним, тобто прагматично цінним для волонтерського руху України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У якості методології дослідження лібералізму, використано ідеї множинного модерну відомого ізраїльського соціолога Шмоеля Ейзенштадта, а також концепції плинного модерну сучасного британського мислителя Зігмунта Баумана. Ключову роль також відіграють розробки американських дослідників – “теорема Томаса” Вільяма Айзека Томаса і теорія “самовтілюваного пророцтва” Роберта Мертона. Серед праць представників філософії прагматизму буде розглянуто твори Вільяма Джемса, Джона Д’юї і Річарда Рорті, а також роботи

Urgency of the research. The volunteer movement in Ukraine has turned from an almost imperceptible social phenomenon and a concomitant to the main social processes of the social movement over the last decade into a social mainstream that significantly affects the course of political, economic, and cultural processes in Ukraine. Liberalism should become a methodology for researching the freedom of the volunteer movement, but liberalism itself as a philosophy of social organization has a number of variations of its embodiment – from libertarianism to neoliberalism. In addition, the philosophy of liberalism had its development in different countries of the world, which inevitably influenced the way liberalism was interpreted by philosophers who belonged to different national traditions in politics and the development of civil society.

Target setting. It is worth paying attention to two main circumstances: in which country were the most developed pragmatic interpretations of basic liberal ideas, and also – which country's experience can become the most useful, that is, pragmatically valuable for the volunteer movement of Ukraine.

Actual scientific researches and issues analysis. As a methodology for the study of liberalism, the ideas of the multiple modernity of the famous Israeli sociologist Shmoel Eisenstadt, as well as the concept of the fluid modernity of the modern British thinker Zygmunt Bauman, were used. A key role is also played by the developments of American researchers – the “Thomas theorem” by William Isaac Thomas and the theory of “self-incarnated prophecy” by Robert Merton. Among the works of representatives of the philosophy of pragmatism, the works of William James, John Dewey and Richard Rorty will be considered, as well as the works of

дослідників їх творчості, таких як Дж. Бьорд, Д. Гільдебранд, Дж. МакГовен, Ш. Зігфрід, Е. Сакіл, а також таких українських дослідників, як М. Бойченко і особливо – З. Дубняк. Важливу роль для розуміння природи волонтерського руху також відіграє поняття загальної суспільної атмосфери, запропоноване М. Маффесолі.

Постановка завдання. Це визначає необхідність на основі аналізу праць ключових представників філософії прагматизму виявити, як в умовах сучасного швидкозмінного, сповненого ризиків суспільства суттєво уточнюються шляхи і цілі самореалізації особистістю власної свободи, зокрема у сфері волонтерського руху.

Виклад основного матеріалу. Ключовим поняттям у прагматичній реконструкції лібералізму постає поняття прагматичної віри: люди об'єднуються у спільноти заради досягнення нової соціальної реальності – тієї, у яку вони вірять – і досягають цієї мети завдяки своїм діям під впливом своєї віри. Вільям Джемс наголошує на пріоритеті переконань людини над позбавленими цінності знаннями, Джон Дьюї демонструє силу колективних зусиль у захисті віри в демократію, Річард Рорті доводить право особистості втілювати свою віру навіть всупереч наявній системі соціальних інституцій.

Висновки. Методологія дослідження свободи у її специфічному трактуванні у волонтерському русі знаходить кращі зразки розуміння громадянської свободи у концепціях класиків філософії прагматизму, які поставили собі на меті надати вищої ефективності цінностям лібералізму. Особливо цінними є принципи контекстуалізації застосування свободи, слідування переконанням як базису для пошуку раціональних практичних рішень, неформального і нестандартного поєднання колективних зусиль заради спільних цілей і захисту спільних цінностей, а також принцип контингентності участі у соціальних проектах.

Ключові слова: свобода,

researchers of their work, such as J. Bird, D. Hildebrand, J. McGowan, S. Siegfried, E. Suckiel, as well as such Ukrainian researchers as M. Boichenko and especially Z. Dubniak. The concept of general social atmosphere, proposed by M. Maffesoli, also plays an important role in understanding the nature of the volunteer movement.

Setting objectives. This determines the need, based on the analysis of the works of key representatives of the philosophy of pragmatism, to find out how, in the conditions of today's fast-changing, risk-filled society, the ways and goals of the individual's self-realization of their own freedom are significantly clarified, in particular in the field of the volunteer movement.

The statement of basic materials. A key concept in the pragmatic reconstruction of liberalism is the concept of pragmatic faith: people unite in communities to achieve a new social reality – the one in which they believe – and achieve this goal through their actions under the influence of their faith. William James emphasizes the priority of a person's beliefs over valueless knowledge, John Dewey demonstrates the power of collective efforts in defense of faith in democracy, Richard Rorty proves the right of an individual to embody his faith even against the existing system of social institutions.

Conclusions. The methodology of the study of freedom in its specific interpretation in the volunteer movement finds the best examples of the understanding of civil freedom in the concepts of the classics of the philosophy of pragmatism, which set themselves the goal of giving higher efficiency to the values of liberalism. Particularly valuable are the principles of contextualizing the application of freedom, following convictions as a basis for finding rational practical solutions, informal and non-standard combination of collective efforts for common goals and protection of common values, as well as the principle of contingency of participation in social projects.

Key words: freedom, pragmatic

прагматична версія лібералізму, волонтерський рух, прагматична віра, політична свобода. | *version of liberalism, volunteer movement, pragmatic faith, political freedom.*

Актуальність теми дослідження. Волонтерський рух в Україні з майже непомітного суспільного явища та супутнього щодо основних соціальних процесів соціального руху за останнє десятиліття перетворився на соціальний мейнстрім, який суттєво впливає на перебіг політичних, економічних, культурних процесів в Україні. Секрет такого успіху не лише у дисфункціональності деяких державних та інших формальних інституцій в Україні, у спровокованих Росією зростаючих деякий час процесах аномії в українському суспільстві, але і у бурхливому розвитку громадянського суспільства в Україні – розвитку, який за своїм масштабом і розмаїттям не може бути втисненим у прокрустове ложе формальних організацій.

Вочевидь, саме лібералізм має стати методологією дослідження свободи волонтерського руху, однак сам лібералізм як філософія суспільного устрою має низку варіацій свого втілення – від лібертаріанства до неолібералізму. Крім того, свій розвиток філософія лібералізму мала у різних країнах світу, що неминуче вплинуло на те, як саме витлумачували лібералізм філософи, які належали до різних національних традицій у політиці та розвитку громадянського суспільства.

Постановка проблеми. Варто звернути увагу на дві головні обставини: у якій країні найбільшою мірою були розвинені саме прагматичні інтерпретації базових ліберальних ідей, а також – досвід якої країни може стати найбільш корисним, тобто прагматично цінним для волонтерського руху України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У якості методології нашої оцінки лібералізму, окрім праць представників прагматичного лібералізму, ми будемо звертатися також до ідеї множинного модерну відомого ізраїльського соціолога Шмоеля Ейзенштадта [15], а також концепції плинного модерну сучасного британського мислителя Зігмунта Баумана [1]. Ключову роль відіграватиме концепція видатного американського мислителя і соціального дослідника Вільяма Айзека Томаса, відома як “теорема Томаса” [29]. Свій розвиток ця концепція отримала у дослідженнях відомого американського соціолога Роберта Мертона – як теорія самовтілюваного пророцтва [22].

Серед праць представників філософії прагматизму буде розглянуто твори Вільяма Джемса [17-19], Джона Д’юї [9-13] і Річарда Рорті [23-25], а також роботи дослідників їх творчості, таких як Дж. Бьорд [8], Д. Гільдебранд [16], Ш. Зігфрід [27], Дж. Макговен [21], Е. Сакіл [28], а також таких українських дослідників, як М. Бойченко [2] і особливо – З. Дубняк [3-4; 14]. Важливу роль для розуміння природи волонтерського руху також відіграє поняття загальної суспільної атмосфери, запропоноване французьким філософом-дослідником постмодерну М. Маффесолі [6], а також підхід до соціальної реальності як сконструйованої, запропонований американським філософом Дж. Сьорлом [26].

Постановка завдання. Це визначає необхідність на основі аналізу праць ключових представників філософії прагматизму виявити, як в умовах сучасного швидкозмінного, сповненого ризиків суспільства суттєво уточнюються шляхи і цілі самореалізації особистістю власної свободи, зокрема у сфері волонтерського руху.

Виклад основного матеріалу. Основна думка нашої статті буде

обертатися довкола так званої “теореми Томаса”, сформульованої В. А. Томасом: “Якщо люди визначають ситуацію як реальну, то вона реальна за своїми наслідками” [29, р. 572]. Це означає, що якщо людина переконана у реальності певних обставин, тоді вона своєю поведінкою, зумовленою цими переконаннями робить ці обставини реальними. Дещо у спрощеному вигляді, але більш загострено цю думку подає також Р. Мертон, який формулює принцип так званого пророцтва, що саме себе справджує, або ж самовтілюваного пророцтва (self-fulfilling prophesy – англ.): коли “хибне визначення ситуації викликає нову поведінку, що втілює в життя початкове хибне уявлення” [22, р. 195].

Тут варто сказати, що “хибним” визначення ситуації є лише з позитивістського погляду – тобто коли переконання людини не мають під собою фактичних підтверджень, тоді вони виглядають хибними. Так, наприклад, на початку 2014 року значна кількість українських громадян, а точніше активні мільйони, перестала сприймати Віктора Януковича як свого президента – і він незабаром перестав ним бути. Або ж: мало хто у світі вірив на початку російської повномасштабної збройної агресії, що це не миттєве поглинання усієї (або майже усієї) України Росією, однак українські громадяни, виявивши непохитну добру волю, як у складі Збройних Сил України та інших регулярних державних збройних формувань, так і у складі добровольчих батальйонів та волонтерського руху загалом зробили те, у що не вірив майже ніхто у світі, але у що вірили вони самі – не лише зупинили значно потужнішу за формальними ознаками армію агресора, але й почали поетапно здійснювати власний контрнаступ.

Як бачимо, ключовим поняттям тут є віра, але не релігійна, а більш практична і суб’єктивна – та, яку ще німецький філософ Імануель Кант називав “прагматична віра”. Так, у людини ніколи немає достатньо знань про світ, щоби упевнено діяти, навіть коли вона вже дещо пізнала: тому, спираючись звісно на експерименти, але все ж неминуче також на віру у свою правоту, людина робить передбачення щодо закономірностей природних процесів і саме спираючись на віру в істинність цього передбачення, здійснює експерименти. Так, Кант пише у Передмові до другого видання “Критики чистого розуму” про віру природознавців: “Вони збагнути, що розум пізнає тільки те, що сам продукує за власним планом, що він з принципами своїх суджень, згідних із постійними законами, має йти попереду і змушувати природу відповідати на його питання, а не дозволяти їй, так би мовити, водити себе на повідку...” [5, с. 24].

Тим більш справедливим таке опертя на віру є, коли людина не відкриває об’єктивні закони природи, а створює власні, які лише від неї і залежать і стосуються вже більше її долі у світі, а не зовнішнього світу самого по собі: “Отже, це безумовно необхідна потреба і припущення її є виправданим не лише як дозволена гіпотеза, а є також постулатом у практичному відношенні; і якщо визнати, що чистий моральний закон як веління (не як правило розсудливості) безумовно обов’язковий для кожного, то чесна людина може, звісно, сказати: я хочу, щоб був бог, щоб моє існування в цьому світі мало своє продовження і поза природним зв’язком у світі чистого розуму, щоб, нарешті, моє існування було нескінченним; я наполягаю на цьому і не дозволю відібрати в себе цієї віри, адже це єдиний випадок, де мій інтерес, оскільки я не наважусь в ньому нічим поступитися, неминуче визначає моє судження всупереч усім премудростям, хоч би я і не міг відповісти на них або протиставити їм більш правдоподібні міркування” [20, р. 457-458]. Як бачимо на прикладі Кантової філософії, те, що залежить від прагматичної віри людини, належить до найважливіших питань її життя: заради чого жити, як жити, що чинити, а від чого утримуватися?

Філософія Канта пояснює те, чому філософи прагматизму сприймали прагматичну віру як дещо конститутивне, визначальне у житті людини, чому вони сприймали людський досвід не стільки як джерело об'єктивних знань про світ, скільки як свідчення власного успіху чи неуспіху. Віра і досвід віри постають у філософії прагматизму як спосіб творення власних принципів, побудованого на них світогляду та дороговказ до життєвої стратегії особистості.

Така проактивна світоглядна позиція проступає вже у працях класиків філософії прагматизму. Американська дослідниця Елен Сакіл, яка досліджувала філософію Вільяма Джемса, зазначала: “Його прагматична філософія мала на меті запропонувати новий погляд на ставлення людей до світу. Він вважав, що оскільки поняття та переконання є телеологічними конструкціями, призначеними відповідати людським цілям, тому зміст переконань, а також їхня обґрунтованість та істинність, визначають винятково в термінах їхньої релевантності та успіху щодо досягнення цілей та інтересів, для служіння яким вони й були створені” [28, р. 32]. Дійсно, Джемс у своїй праці “Про певну сліпоту у людей” зауважував пріоритетне значення почуттів і сталих емоцій, адресованих світу і зазначав, що “...наші судження щодо цінності речей, більшої чи меншої, залежать від тих почуттів, які речі викликають у нас. Якщо ми вважаємо, що річ є цінною залежно від ідеї, яку ми формулюємо, то так відбувається лише тому, що сама ідея вже асоціюється з почуттям. Якби ми були докорінно позбавлені почуттів, і якби ідеї були єдиною даністю ума, ми б за один раз втратили всі свої симпатії та антипатії й не могли б вказати на жодну ситуацію чи життєвий досвід, що вони є ціннішими чи більш значущими за будь-які інші” [17, р. 841]. Як зауважує в іншому місці Джемс, “Ми занурюємось у поле свіжого досвіду з переконаннями, які були заздалегідь сформовані нашими предками і нами самими; ці переконання визначають, що ми помічаємо; далі те, що ми помічаємо, визначає те, що ми робимо; своєю чергою те, що ми робимо, визначає те, що ми відчуваємо; і хоча наявність чуттєвого потоку залишається незмінним фактом, але істинне в цьому потоці виглядає здебільшого як справа нашої творчості” [18, р. 598].

На перший план тут виступає принципово суб'єктивна і суб'єктивістська настанова: об'єктивні знання про світ виявляються для людини вторинними з прагматичного погляду. Дійсно: наші бажання завжди виявляються сильнішим мотиватором вчинків, аніж наші знання. Однак, це не означає, що ми відкидаємо об'єктивні знання, а лише означає, що ми завжди шукаємо ті об'єктивні знання, які сприятимуть нам у реалізації наших суб'єктивних бажань. Реальність для кожної людини виявляється дуже насиченою суб'єктивними значущостями, вони вибірково виправдовують наявність об'єктивних обставин – так є фактично, хоч і звучить це, можливо, дещо неприємно для науки.

Шарлін Зігфрід, інша американська дослідниця філософії Джемса, зазначає, що для нього “...природа реальності є лише тим, що можна досягнути в межах досвіду... Як кінцеві істоти ми можемо брати участь лише в кількох перехідних моментах досвіду, тому повинні вибудовувати досвід за допомогою ідеальних символів. Хоча такі концептуальні розширення надзвичайно корисні, вони не охоплюють глибших рис реальності. Конкретні сприйняття є первісними, а концептуальні системи є ‘вторинними й допоміжними формами буття’, і як би мало не дає нам безупинний плин нашого досвіду, однак саме ‘те, що є даним, і є абсолютно реальним” [27, р. 300].

Але наскільки суб'єктивним є філософський прагматизм Джемса? Нам видається, що це був більше методологічний суб'єктивізм, тобто він вважав, що

досліднику легше зрозуміти мотивацію поведінки людини, враховуючи її почуття і емоції, а не лише її знання. Це означає дещо інше, аніж те, щоби стверджувати, що людина повністю формує світ, ґрунтуючись на власних почуттях. Перше є методологічним суб'єктивізмом, друге – особистісним суб'єктивізмом. Прагматична віра знаходиться десь посередині між цими двома позиціями, а саме там, де людина, виходячи з власних почуттів, формує принципи своєї поведінки, якої послідовно дотримується. Отже, сила прагматичної віри – не у самих по собі почуттях, а у вмінні особистості на їхній основі виробити прагматичну стратегію і її наполегливості у практичній реалізації цієї стратегії.

Грем Бьорд, британський дослідник філософії Джемса, стверджував тому, що “Джемс відкидає сильні форми морального суб'єктивізму і скептицизму, але він визнає, що моральні властивості по суті спираються на ‘вимоги’ почуттєвих істот, ‘реальних живих умів’. Тож моральні властивості залежать від того, що він називає ‘особистою підтримкою’... Це суб'єктивність, визначена у своїх сутнісних стосунках також ‘об'єктивними’ особливостями світу людей” [8, р. 280]. Дійсно, наші почуття і емоції викликані переважно іншими людьми, отже вони не належать повною мірою лише нам – емоційний світ є спільним для нас і тих, хто поділяє наші переконання або з ними не згоден і протистоїть нам. Одні почуття витісняють інші – і не лише у нашій душі, але й у просторі міжособистісного спілкування. До певної міри цю ситуацію передає термін “суспільна атмосфера”, який пропонує сучасний французький філософ-постмодерніст Мішель Мафесолі [6].

Це питання переводить нас у неочікувану площину: філософію прагматизму традиційно звикли інтерпретувати як глибоко індивідуалістичну, таку, яка досліджує і програмує особистісний успіх. Однак, в усіх класиків філософії прагматизму виявляємо вихід на етичну проблематику, а отже – і за межі крайнього індивідуалізму. Так, слідом за знаменитим нідерландським філософом Нового часу Бенедиктом Спінозою [7], Джемс визнає закон витіснення слабших афектів сильнішими, але аналізує це на прикладі не самопізнання, як у Спінози, а на прикладі впливу вчителів на дітей. Зокрема, у своїй праці “Бесіди з вчителями про психологію” Джемс пише: “Ви також знає, як будь-яка вища емоційна схильність заглушує нижчу. Страх стримує апетит, материнська любов анулює страх, повага зупиняє чуттєвість тощо; а в тонших проявах морального життя, коли загострюється інтенсивність певного ідеального поруху, уся шкала цінностей наших мотивів ніби змінює свою рівновагу. Сила старих спокус зникає, і те, що лише мить тому було неможливим, тепер стає не лише можливим, але й легким через їх придушення. Це було влучно названо ‘експульсивною силою вищих емоцій” [19, р. 810]. Таким чином, мова йде про виховання емоцій, а не про об'єктивну механіку дії афектів, як це переважно має місце у Спінози.

Для дослідження волонтерського руху в Україні філософія Джемса може слугувати хорошим теоретико-методологічним підґрунтям для пояснення того, як і чому людина починає покладатися більше на власний досвід і власні переконання, аніж на усталені суспільні норми і традиційні авторитети. Філософія Джемса пояснює, чому розум починають спрямовувати емоції, і що в цьому може полягати вища раціональність, а не заперечення раціональності, як може видаватися на перший погляд. Нарешті, філософія Джемса показує, що свобода не є абстракцією, а є дуже конкретною контекстуальною здатністю людини тут і тепер здійснювати відповідальний вибір і послідовно діяти

відповідно до цього вибору.

Значною мірою прагматичний зв'язок особистості з громадою, особливо у реалізацією людиною своєї свободи, розкриває ще один класик американського прагматизму – Джон Д'юї. Він у спеціальній статті “Переконавання і реальності” вже прямо говорить про те, що людська характеристика реальності завжди наповнена людськими потребами, які формують ті характеристики, які люди надають цій реальності. Відповідно, тоді переконавання людей не є простими відображеннями реальності, вона лише викликає їх до життя, а їхня природа вже лише частково співвідноситься з реальністю, адже вони “переконавання... не є створеними реальністю у механічному, логічному чи психологічному сенсі. Реальність природно, тобто метафізично, розпалює переконавання” [9, р. 114]. Оскільки є різні переконавання – тоді мають бути і множинні реальності. Однак, цих реальностей не є стільки ж скільки окремих особистостей. Адже взаємне визначення реальностей і переконавань відбувається завжди у певному соціальному контексті, а точніше – колективне творення соціальної реальності соціальними спільнотами і створює такі різні соціальні контексти для особистостей.

У своїй праці “Громадська сфера та її проблеми” Д'юї показує, як зміна суспільного запиту змінює і уявлення про політичну реальність, а відповідно і завдання філософії лібералізму. Так, класичний лібералізм виник у боротьбі з традиціоналізмом, який незабаром почав представляти та захищати консерватизм – тому класичний лібералізм постійно був націленим на соціальні зміни. Проблемою сучасного йому лібералізму, на думку Д'юї, є те, що на початку 20-го століття американське суспільство вже більшою мірою стало ліберальним і демократичним, тож завданнями лібералізму стало не протистояти соціальним інститутам, а більшою мірою підтримувати їх і лише деякою мірою удосконалювати: отже загальною настановою стало не індивідуальне критично-раціональне протистояння догматичним і застарілим соціальним інститутам, як до цього закликав Імануель Кант та Адам Сміт, а навпаки – згуртування вільних особистостей у колективи заради збереження і зміцнення наявних соціальних інститутів. Так, у книзі “Лібералізм і соціальна дія”, Д'юї зауважує, що для свого часу Сміт справедливо “...вважав, що діяльність індивідів, звільнена, наскільки це можливо, від політичних обмежень, є головним джерелом соціального добробуту і основною пружиною соціального прогресу” [10, р. 7]. Протиставлення цій анти-інституційній стратегії класичного лібералізму нової і навпаки інституційно дружньої стратегії розкрито на прикладі обґрунтування необхідності ведення широкого інституційного демократичного будівництва у таких відомих працях Д'юї, як “Лібералізм та соціальна дія”, “Проблеми людини” та інших його відомих філософських текстах цілком конкретного політичного спрямування.

Так, у праці “Громадська сфера та її проблеми” Д'юї зазначав: “У пошуках умов, за яких нинішня зародкова громадська сфера може функціонувати демократично, ми можемо виходити з твердження про природу демократичної ідеї в її загальному соціальному сенсі. З позиції індивіда вона полягає у його відповідальній участі відповідно до здатності формування і керування діяльністю його груп, і залученості до підтримуваних цими групами цінностей. З позиції груп демократична ідея вимагає розкриття потенційних можливостей членів групи в гармонії зі спільними інтересами та благами” [12, р. 147].

Надзвичайно важливу роль для прагматичного розуміння свободи загалом і для розуміння свободи волонтерського руху має концептуалізація

Джоном Д'юї поняття політичної свободи (liberty), яку він витлумачує як “ефективну свободу”, тобто діяльну, спрямовану на конкретний практичний результат. Так, Джон Макговен, американський дослідник філософії Д'юї, зауважує, що “...Д'юї робить визначний і ключовий внесок у наше поняття лібералізму своєю концепцією ‘ефективної свободи’. До класичного ліберального наголосу на громадянських політичних свободах Д'юї додає думку про те, що свобода позбавлена сенсу, якщо індивід не має засобів для її здійснення” [21, р. 23].

Власну концепцію політичної свободи як “ефективної” Д'юї подає у статті “Політична свобода і соціальний контроль”, де він пише: “...політична свобода є не просто ідеєю, абстрактним принципом. Вона є силою, ефективною силою, що дає змогу робити конкретні речі. Не існує такого явища, як політична свобода взагалі. Якщо хтось хоче знати, що є умовою політичної свободи в цей конкретний момент, слід з'ясувати, що люди здатні зробити, а чого не здатні зробити. Коли розглядати питання під кутом ефективності дій, то стає очевидним, що вимога політичної свободи є вимогою мати здатність: як здатність діяти так, як людина ще не діяла раніше, так і здатністю діяти, як і раніше, і удосконалювати цю вже наявну здатність” [11, pp. 111–112]. Далі Д'юї роз'яснює: “...бути ефективним завжди означає вміти розподіляти свою здатність у часі. Фізична аналогія може це пояснити. Вода тече вниз, а електричні струми перетікають з причини різниці потенціалів. Якщо земля рівна, вода застоюється і задихається. Якщо на поверхні океану є стрімкі хвилі, то це тому, що діє інша сила, сила вітру, викликана різницею в розподілі температури в різних точках. Фізично не існує такого явища, як прояв енергії або ефективна сила однієї речі, незалежна від енергії інших речей. Немає такої речі, як політична свобода чи ефективність окремої людини, групи чи класу, яка була би незалежною від політичних свобод, ефективностей інших індивідів, груп і класів” [11, р. 112].

На відміну від класичної ліберальної концепції свободи як негативної свободи, коли “дозволено усе, що не заборонено”, Д'юї наполягає на важливості встановлення інституційних засад для “ефективної свободи”, яка виявляється у нього свободою позитивною. Так, у спільній із Джеймсом Тафтсом ранній своїй праці “Етика”, Д'юї зазначає, що ефективна свобода “потребує [1] позитивного контролю ресурсів, необхідних для здійснення цілей, та володіння засобами для задоволення бажань; [2] ментального багажу, який базується на навчанні здібностей ініціативи та рефлексії, які необхідні для вільного вибору і для вироблення обґрунтованих і водночас далекосяжних бажань” [13, р. 438]. Для такого ефективного навчання користуванню політичною свободою якраз і потрібна демократична спільнота, яка плекатиме цінності ефективної свободи, позитивної свободи соціальної взаємодії, а не негативної свободи соціального бунту. Як слушно зауважує американський філософ Девід Гільдебранд, для Д'юї кілька “властивостей визначають спільноту: як передумову вона повинна мати [1] інтерактивну або асоціативну природу; повинна містити [2] спільні цінності, які виникають із [3] спільних дій” [16, р. 113].

Таким чином, якщо для Вільяма Джемса ключовим у розумінні свободи було обґрунтувати її прагматичне призначення, яке має втілювати кожен у свій власний спосіб, формуючи свій власний досвід свободи, то для Джона Д'юї найважливішим проявом свободи людини є політична свобода, яка має бути ефективною свободою, тобто практичною залученістю особистості у захист і розвиток певною соціальною спільнотою своїх базових цінностей, і передусім – через досягнення цією спільнотою своїх політичних цілей. У такий спосіб

ліберальні цінності виступають не лише як мотиватор до практик демократичної взаємодії, але і як підґрунтя зміцнення демократичного ладу в країні. У Д'юї явно заходить мова про спільну справу для усіх прихильників демократії і зразком такої справи він вважає демократичну освіту. Таким чином, Д'юї виступає за державницьку ідеологію і певні патріотичні цінності – однак не як республіканець, а як прихильник тієї позиції, яку більш точно можна назвати соціальним лібералізмом. Ця позиція Д'юї дуже вдало методологічно пояснює неминучість перетворення волонтерської діяльності саме на волонтерський рух, на спільну діяльність заради збереження кращих спільних цінностей. Важливо також, що Д'юї покладає справу піклування про демократичні цінності передусім на особистостей, а не на державу – саме особистості творять соціальну реальність як ліберальну і демократичну.

Цікаво, що у неопрагматизмі відбувається своєрідний синтез цінностей лібералізму класичного і соціального лібералізму. Так, у філософії Річарда Рорті здійснюється спроба в рамках наявної інституційної демократичної основи лібералізму підсилити роль особистості. Ще на рівні загальної онтології Рорті наголошує на контингентності світу, в якому живуть люди: мова йде про те, що серед пропонованих опцій, яких є скінченний перелік, лише сама людина здатна зробити правильний вибір. Адже контингентність не означає абсолютну випадковість, як і свобода не означає повну сваволю. Рорті докладає чималі епістемологічні зусилля, щоби показати, що філософія не є простим “дзеркалом природи”, а поведінка людей не може бути однозначно програмованою – ані природою, ані історією. Як писав Рорті, “...наша мова і наша культура є контингентністю, результатом тисяч малих мутацій, які знайшли свої ніші (як і мільйонів інших, що не знайшли свої ніші), як орхідеї й антропоїди” [23, р. 16]. Якщо наше існування не є випадковим, але є результатом зчеплення між собою попередніх подій, то наше майбутнє більшою мірою залежить уже не від цих попередніх подій, а від нашого вільного вибору. У одній зі своїх останніх статей під назвою “Прагматизм і романтизм” Рорті зазначив: “Ми повинні думати про розум не як про здатність відстежувати істину, а як про соціальну практику підкріплення соціальних норм використанням знаків і звуків... Нам слід думати про уяву не як про здатність породжувати ментальні образи, а як про здатність змінювати соціальні практики за допомогою нових вдалих способів використання знаків і звуків” [25, р. 107]. Цікаво, що Рорті звертається до сфери мовлення як дуже пластичної і відкритої для творчості кожної людини. В Україні вже досліджували питання мовотворчості як чинника соціальних змін, однак внесок філософії Рорті у цю проблематику належним чином ще не було оцінено.

Загалом, Рорті робить важливий внесок у розвиток прагматичного розуміння свободи завдяки переосмисленню ролі соціальної нормативності через аналіз мовлення. У цьому він багато у чому близький, як виглядає, з філософською позицією Джона Сьорла [26], але Рорті у своєму стилі подає ті ж ідеї більш радикально: “Перетворення тварини в людину можливе лише за допомогою процесу соціалізації, за яким (якщо пощастить) слідує самоіндивідуалізація та самотворення як повстання цієї людини проти цього процесу соціалізації” [24, р. 118]. Якщо у Сьорла мова йде про реконструкцію соціальної реальності, то Рорті у більш політизованому розумінні говорить про “повстання” особистості проти соціалізації. Рорті писав, що “як послідовник Д'юї розуміє стосунок між... потребою у соціалізації та потребою в усуненні бар'єрів, які соціалізація неминуче накладає” [24, р. 120].

Лише через бунт, згідно Рорті, особистість здатна здобути свободу, а не

через просту лояльність і покору, хоча метою цього бунту є не відкидання базових ліберальних цінностей демократичного суспільства, а повстання проти наявних політичних та інших соціальних інституцій, які прагнуть приватизувати собі право представляти цю свободу і ці цінності: "...соціалізація полягає в тому, щоби набути уявлення про себе як спадкоємця традиції збільшення свободи та надії" [24, р. 121]. Простежується своєрідна діалектика індивідуалізації і соціалізації. Спочатку особистість має підпорядкувати свою індивідуальність соціалізації – саме соціалізації надає людині цінності, а отже і розуміння того, що таке свобода як свобода вільної людини серед інших вільних людей: "Соціалізація має передувати індивідуалізації, а виховання свободи не може розпочатися до того, як будуть накладені певні обмеження" [24, р. 118]. На другому етапі, уже після здобуття базової соціалізації, у тому числі і передусім – через освіту, особистість здобуває право і обов'язок торувати власний шлях свободи, базуючись на наявних соціальних нормах, але там, де це потрібно, кидаючи їм виклик. І тоді слід стає зрозуміло, що завданням демократичної освіти і загалом успішної соціалізації у демократичному суспільстві має стати "прищепити сумнів та стимулювати уяву, у такий спосіб кидаючи виклик панівному консенсусу" [24, р. 118]. Навіть у сфері освіти, де, здавалося би, авторитет вчителя має залишатися непохитним, Рорті вбачає елементи бунту: "...іскри, що проскакують між вчителем і учнем, з'єднують їх у взаєминах, мало пов'язаних із соціалізацією, але дуже близьких до само творення" [24, р. 126].

Надзвичайно важливо, що в умовах панування у сучасній державній політиці західних країн неолібералізму, який захищає інтереси держав (нехай і демократичних), корпорацій (нехай і таких, які все більше піклуються про ліберальні цінності), Рорті загострює увагу на ролі особистості, яка має бути готовою йти навіть на бунт, протест, але відстоювати свободу – свою та інших. Це добре виражає дух волонтерства, деяку його недовіру до формальних інституцій і водночас відсутність у волонтерів ворожості до формальних інституцій, яка деякою мірою притаманна лібертаріанцям. Методологічно важливим для дослідження волонтерського руху є принцип контингентності участі у соціальних проектах – цей принцип неможливо повністю реалізувати у формальних організаціях, тоді як неформальні організації дають для цього значно ширші можливості.

Висновки. Методологія дослідження свободи у її специфічному трактуванні у волонтерському русі знаходить кращі зразки розуміння громадянської свободи у концепціях класиків філософії прагматизму, які поставили собі на меті надати вищій ефективності цінностям лібералізму. Особливо цінними є принципи контекстуалізації застосування свободи, слідування переконанням як базису для пошуку раціональних практичних рішень, неформального і нестандартного поєднання колективних зусиль заради спільних цілей і захисту спільних цінностей, а також принцип контингентності участі у соціальних проектах.

Список використаних джерел:

1. Бауман, З 2013, *Плинні часи. Життя в добу непевності*, пер. з англ. А. Марчинського, Київ : Критика, 176 с.
2. Бойченко, М & Бондарчук, Б 2020, 'Мовотворчість і одивнення мови: не друзі, але і не вороги перекладача', *Філософія освіти*, 26(2), с. 155-167. Доступно: <<https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-11>>. [24 Серпень 2022].
3. Дубняк, ЗО 2020, 'Реконструкція ідеалу індивідуалізму у соціальній філософії Джона Дьюї', *Філософські Проблеми Гуманітарних Наук*, 1(30), с. 45-48.

4. Дубняк, З 2022, *Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму*. Дисертація на здобуття наук. ступ. доктора філософії, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 227 с.
5. Кант, І 2000, *Критика чистого розуму*, пер. з нім. та приміт. І. Бурковського, Київ: Юніверс, 504 с.
6. Маффесолі, М 2018, *Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві*, пер. з фр. В. Плющ, Київ: ВД "Києво-Могилянська академія", 264 с.
7. Спіноза, Б 2020, *Етика*, пер. з лат., Київ: Андронум, 210 с.
8. Bird, G 1997, 'Moral Philosophy and the Development of Morality', R. A. Putnam (Ed.), *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260–281.
9. Dewey, J 1906, 'Beliefs and Realities', *The Philosophical Review*, 15(2), pp. 113-129. Available from: <<https://doi.org/10.2307/2177731>>. [24 August 2022].
10. Dewey, J 1963, *Liberalism and Social Action*, Capricorn Books.
11. Dewey, J 1946, 'Liberty and Social Control', J. Dewey *Problems of Men*, New York: *Philosophical Library*, pp. 111–125.
12. Dewey, J 1946, *The Public and its Problems: An Essay in Political Inquiry*, Chicago: *Gateway Books*.
13. Dewey, J & Tufts, JH 1908, *Ethics*, Henry Holt and Company.
14. Dubniak, Z 2021, 'Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty to Dewey', *Journal of Education Culture and Society*, 12(2), pp. 15-30. Available from: <<https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>>. [24 August 2022].
15. Eisenstadt, SN 2000, 'Multiple Modernities', *Daedalus*, 129 (1): 1-29.
16. Hildebrand, D 2008, *Dewey: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications.
17. James, W 1992, On a Certain Blindness in Human Beings. G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899*. New York: *Library of America*, pp. 841-860.
18. James, W 1988, Pragmatism. B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910*. New York: *Library of America*, pp. 479-624.
19. James, W 1992, Talks to Teachers. G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899*. New York: *Library of America*, pp. 715-824.
20. Kant, I 2005, *Kritik der praktischen Vernunft*, Tandem Verlag, 492 p.
21. McGowan, J 2012, *Pragmatist Politics: Making the Case for Liberal Democracy*, University of Minnesota Press, 264 p.
22. Merton R, 1948, 'The self-fulfilling prophecy', *The Antioch Review* 8(2), pp. 193-210.
23. Rorty, R 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 220 p.
24. Rorty, R 2000, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 320 p.
25. Rorty, R 2007, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 206 p.
26. Searle, JR 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 241 p.
27. Seigfried, CH 1990, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, State University of New York Press, 433 p.
28. Suckiel, EK 2006, *William James*, R. Shook & J. Margolis (Eds.), *A Companion to Pragmatism*. Maiden; Oxford; Victoria: Blackwell, pp. 30–43.
29. Thomas, WI & Thomas, DS 1928, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York: A. A. Knopf, 583 p.

References:

1. Bauman, Z 2013, *Пłynні часы. Зhyття в добу непевності (Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty)*, пер. з англ. А. Marchynskoho, Kyiv: *Krytyka*, 176 s.
2. Boichenko, M & Bondarchuk, B 2020, 'Movotvorchist i odyvnenia movy: ne druzi, ale i ne vorohy perekladacha (Language creativity and the estrangement of language: not friends, neither enemies of the translator)', *Filosofii osvity*, 26(2), c. 155-167. Dostupno: <<https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-2-11>>. [24 Serpen 2022].
3. Dubniak, ZO 2020, 'Rekonstruktsiia idealu indyvidualizmu u sotsialnii filosofii Dzhona Diui (Reconstruction of the ideal of individualism in the social philosophy of John Dewey)', *Filosofski Problemy Humanitarnykh Nauk*, 1(30), s. 45-48.
4. Dubniak, Z 2022, *Rekonstruktsiia liberalizmu u filosofii prahmatyzmu (Reconstruction of liberalism in the philosophy of pragmatism)*. Dysertatsiia na zdobuttia nauk. stup. doktora filosofii, *Kyivskiy natsionalnyi universytet imeni Tarasa Shevchenka*, Kyiv, 227 s.
5. Kant, I 2000, *Krytyka chystoho rozumu (Critique of Pure Reason)*,/ пер. з нім. та приміт. І. Бурковського, Київ: *Yunivers*, 504 s.

6. Maffesoli, M 2018, *Chas plemen. Zanepad individualizmu u postmodernomu suspilstvi (Time of the tribes. The Decline of Individualism in Mass society)*, per. z fr. V.Pliushch. Kyiv: VD "Kyievo-Mohylianska akademiia", 264 s.
7. Spinoza, B 2020, *Etyka (Ethics)*, per. z lat., Kyiv: Andronum, 210 s.
8. Bird, G 1997, 'Moral Philosophy and the Development of Morality', R. A. Putnam (Ed.), *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 260–281.
9. Dewey, J 1906, 'Beliefs and Realities', *The Philosophical Review*, 15(2), pp. 113-129. Available from: <<https://doi.org/10.2307/2177731>>. [24 August 2022].
10. Dewey, J 1963, *Liberalism and Social Action*, Capricorn Books.
11. Dewey, J 1946, 'Liberty and Social Control', *J. Dewey Problems of Men*, New York: *Philosophical Library*, pp. 111–125.
12. Dewey, J 1946, *The Public and its Problems: An Essay in Political Inquiry*, Chicago: Gateway Books.
13. Dewey, J & Tufts, JH 1908, *Ethics*, Henry Holt and Company.
14. Dubniak, Z 2021, 'Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty to Dewey', *Journal of Education Culture and Society*, 12(2), pp. 15-30. Available from: <<https://doi.org/10.15503/jecs2021.2.15.30>>. [24 August 2022].
15. Eisenstadt, SN 2000, 'Multiple Modernities', *Daedalus*, 129 (1): 1-29.
16. Hildebrand, D 2008, *Dewey: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications.
17. James, W 1992, On a Certain Blindness in Human Beings. G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899*. New York: *Library of America*, pp. 841-860.
18. James, W 1988, Pragmatism. B. Kuklick (Ed.), *William James: Writings 1902–1910*. New York: *Library of America*, pp. 479-624.
19. James, W 1992, Talks to Teachers. G. E. Myers (Ed.), *William James: Writings 1878–1899*. New York: *Library of America*, pp. 715-824.
20. Kant, I 2005, *Kritik der praktischen Vernunft*, Tandem Verlag, 492 p.
21. McGowan, J 2012, *Pragmatist Politics: Making the Case for Liberal Democracy*, University of Minnesota Press, 264 p.
22. Merton R, 1948, 'The self-fulfilling prophecy', *The Antioch Review* 8(2), pp. 193-210.
23. Rorty, R 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 220 p.
24. Rorty, R 2000, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin Books, 320 p.
25. Rorty, R 2007, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 206 p.
26. Searle, JR 1995, *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 241 p.
27. Seigfried, CH 1990, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, State University of New York Press, 433 p.
28. Suckiel, EK 2006, *William James*, R. Shook & J. Margolis (Eds.), *A Companion to Pragmatism*. Maiden; Oxford; Victoria: Blackwell, pp. 30–43.
29. Thomas, WI & Thomas, DS 1928, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York: A. A. Knopf, 583 p.