

14. Керимов А.Д. Современное государство: вопросы теории / А.Д. Керимов. – М. : Норма, 2008. – 144 с.
15. Кухта Б. Режим політичний / Б. Кухта // Політична наука. Словник: категорії, поняття і терміни / [Б. Кухта, А. Романюк, Л. Старецька та ін.]; за ред. Б. Кухти. – Львів : Кальварія, 2003. – С. 374–375.
16. Оборотов Ю.Н. Современное государство: основы теории. Учебный курс / Ю.Н. Оборотов. – Одесса : Астропринт, 1998. – 132 с.
17. Чиркин В.Е. Государствоведение: учебник / В.Е. Чиркин. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Юристъ, 2000. – 384 с.
18. Баранов Н.А. Об эффективности демократии / Н.А. Баранов // Актуальные проблемы современного политического процесса: Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 15 февраля 2007 г. – СПб. : Балтийский государственный технический университет, 2007. – Ч. 1. – С. 179–185.
19. Хайек Ф.А. Правила та порядок / Ф.А. Хайек // Хайек Ф.А. Право, законодавство та свобода: [в 3 т.] / Ф.А. Хайек. – К. : Сфера, 1999. – Т. 1. – 196 с.
20. Мадіссон В.В., Горбатенко В.П. Авторитаризм / В.В. Мадіссон, В.П. Горбатенко // Юридична енциклопедія: в 6 т. / Редкол.: Ю.С. Шемшученко та ін. – К. : «Українська енциклопедія» ім. М.П. Бажана, 1998. – Т. 1: А-Г. – С. 30.
21. Соколов Б.В. 100 великих войн / Б.В. Соколов. – М. : Вече, 2004. – 544 с.
22. Бушанський В.В. Авторитаризм: pro et contra / В.В. Бушанський // Держава і право: Збірник наукових праць: юридичні і політичні науки. – 2007. – Вип. 36. – С. 590–597.

ДУНАС О. І.,
кандидат юридичних наук, доцент
(Львівський національний університет
імені Івана Франка)

УДК 123.1

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СВОБОДИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Стаття присвячена розкриттю трансцендентальної парадигми філософствування в неklasичній і постнеklasичній європейській філософській думці стосовно проблеми свободи як можливості індивіда бути самим собою і реалізувати себе як творчого суб'єкта.

Ключові слова: трансцендентальна філософія, трансцендентальна свобода, феноменологічний метод, самореалізація особистості, життєстверджуючі цінності, соціальні технології, структура людської свідомості, концепція свободи, суб'єктивне мислення.

Статья посвящена раскрытию трансцендентальной парадигмы философствования в неклассической и постнеклассической европейской философской мысли по проблеме свободы как возможности индивида быть самим собой и реализовать себя как творческого субъекта.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, трансцендентальная свобода, феноменологический метод, самореализация личности, жизнеутверждающие ценности, социальные технологии, структура человеческого сознания, концепция свободы, субъективное мышление.

The author describes the transcendental philosophical paradigm of nonclassical and Postnonclassical European philosophical thought about the problem of freedom as the possibility of an individual to be themselves and to realize himself as a creative entity.

Key words: transcendental philosophy, transcendental freedom, phenomenological method, self-identity, life-affirming values, social technology, the structure of the human mind, the concept of freedom, subjective thinking.

Постановка проблеми. Період XIX-XX ст. характеризувався широким спектром філософської думки, коли набув подальшого розвитку неklasичний тип філософствування, що зародився з критики класичної філософії, котра знайшла своє завершення в гегелівському панлогізмі. Завдяки цьому трансцендентальна парадигма філософствування отримала новий імпульс до розвитку, зокрема, й у царині проблем свободи.

Аналіз дослідження даної проблеми. Різні аспекти феномена «свобода» репрезентуються науковими пошуками таких вчених сучасності як Н. Аббаньяно, Д. Белл, І. Берлін, Т. Гадамер, Ю. Габермас, А. Гелнер, Б. Рассел, Е. Левінас, Дж. Ролз, І. Льїн, В. Нерсесянц, Т. Ойзерман, В. Шинкарук, С. Труфанов, О. Сумін, Ж. Валь, Р. Гайм, Е. Вейль та інші.



Мега даної статті полягає у дослідженні еволюції феномена свободи в європейській класичній, неklasичній і постнеklasичній трансцендентальній філософії як формально-змістовної категорії, що ґрунтується на динамічній єдності природно-правових і позитивістських засад.

Результати дослідження. Розглядаючи еволюцію трансцендентальної філософії в її європейському контексті, А. Шуман зауважує, що існує три її моделі, а саме: класична, неklasична і постнеklasична трансцендентальна філософія. Кожній моделі відповідає свій об'єкт дослідження. Для класичної моделі це – «нетавтологічне мислення як логічна форма будь-яких можливих синтетичних висновків»; для неklasичної моделі – «нетавтологічне мислення як вища комбінація у потоці логічно нерозчленованих послідовностей»; для постнеklasичної моделі – «нетавтологічне мислення як носій мовної компетенції, тобто індивід здатний своєю мовною поведінкою пред'являти і обґрунтовувати різні домагання на значущість» [1, с. 20].

Як зазначав Г.Л. Тульчинський, «феноменологія, екзистенціалізм, філософська герменевтика вельми переконливо продемонстрували, що інтерпретація, розуміння і навіть мова – не тільки комунікативні процеси, але й виступають проблемами пошуку людської позиції, проблемами людського буття, іншими словами, є проблемами метафізики, трансцендентні» [2, с. 45]. Трансцендентально-філософське мислення тим або іншим чином виявляється в неокантіанстві В. Віндельбанда і Г. Ріккерта, феноменології Е. Гуссерля, герменевтиці Г.-Г. Гадамера, екзистенціальної онтології М. Хайдеггера. При цьому розуміння трансценденталізму з часів І. Канта істотно змінилося, наповнюючись новим, неоднозначним змістом.

Саме тому для трансцендентальної філософії існує чітко визначений методичний принцип: спочатку необхідно розкрити загальнозначущі передумови розумної діяльності, на яких, врешті-решт, ґрунтується все те, що ми називаємо культурою, потім за допомогою наочного аналізу встановити, які з цих передумов визначаються специфічно людськими, у широкому сенсі слова емпіричними умовами: абсолютне апіорі, входячи в емпіричну свідомість, не тільки стає нормою для суб'єкта, охочого пізнавати, діяти, творити, але отримує також і залежну від особливостей емпіричної свідомості специфікацію, причому специфікація ця проходить послідовно різні ступені індивідуалізації, починаючи з родової свідомості аж до індивідуалізованої форми суб'єкта у просторі і часі.

Маючи на увазі під реальним буттям трансцендентальну суб'єктивність, відмінність між іманентним і трансцендентним, Е. Гуссерль, проте, залишав його у сфері свідомості. «Якщо розірвати розум і суще, – писав він, – то яким же чином розум, що пізнає, може визначити, що є суще?» [3, с. 142]. Метою феноменологічної редукції, згідно з Е. Гуссерлем, є вихід на рівень трансцендентальної свідомості, тобто свідомості, очищеної від будь-якого досвіду, від усіх його елементів. Трансцендентальний суб'єкт у феноменології – це автономне джерело свого власного змісту, чим він суттєво відрізняється від емпіричного суб'єкта. Тільки такий суб'єкт буде вільним.

У філософії М. Хайдеггера трансцендентальний рівень розгляду – це необхідний крок на шляху до онтологічної постановки питання. Трансцендентальне пізнання досліджує «можливості розуміння буття», воно відноситься до «переходу (трансценденції) чистого розуму до сущого» [4]. «Хайдеггер, – писав Гадамер, – відкрив проектний характер всякого розуміння, і мислив саме розуміння як рух трансцендування, піднесення над сущим» [5, с. 311].

Проблемі трансцендентальної свободи і способам її пізнання немало своїх роздумів присвятив К. Ясперс. «Трансцендентальна свобода, – писав він, – в якій я за допомогою слухняності значущим нормам знаходжу себе вільним як самозвеличання, є активна свобода у протилежність чистому пасивному знанню, і спирається на необхідність, на протипагу відносної обмеженості свавілля. У ній містяться свобода пізнання і свобода свавілля. Як без них обох не може бути справжньої свободи, так не може бути свободи без закону» [6, с. 178]. «Оскільки я досягнув себе виходячи зі свободи, – вказував К. Ясперс, – я тим самим досягнув свою трансценденцію, зникаючим явищем якої якраз і виявляюся я у самій моїй свободі» [7, с. 15].

Трансцендентальне, таким чином, так би мовити, усюдиусуще, воно є необхідною умовою існування людини як духовної істоти; одночасно з цим воно виступає найважливішим чинником існування людського суспільства взагалі, як середовища, де знаходить свій вираз духовна природа людини (чи позначаються її елементи формами суспільної свідомості (марксизм), Абсолютного Духу (Гегель) або якимось інакше). Можливо, що це і є те, що опосередкує, ланка – «середній термін», що зв'язує те й інше.

Сучасна епоха характеризується тим, що свободи не шукають, а в багатьох випадках її прагнуть позбутися, тікають від свободи [8]. Як вважав Е. Фромм, причиною такої «втєчі від свободи» є прагнення відновити зв'язки індивіда з природою, людським співтовариством і самим собою, що були розірвані на певному етапі історії, метою якої вважався прогрес, що розумівся як одностороннє сходження, що прискорюється. Подібну точку зору демонструє і релігійна філософія, з тією різницею, що тут указується на прагнення відновити зв'язок людини з Богом (у християнській традиції тільки цей зв'язок і робить людину вільною). Це можна розуміти по-різному: або вважати, що сама по собі людина слабка і нікчемна, і лише патерналістська опіка з боку Вищої Істоти може дати їй шанс на існування і порятунк; або виходити з того, що людина сама здатна вирішувати, як їй жити і якою бути, але для того, щоб додати позитивні сенси своєму існуванню, необхідна опора на абсолютні цінності, які пов'язані з вірою в Абсолют.



На думку Е. Фромма, це питання може вирішити тільки сама людина. Покладання надії на могутні, такі, що лежать поза нею, сили, які здатні за неї вирішити її проблеми, – наївне і небезпечне. Відчуття відчуженості, відстороненості від світу сприймається як несвобода. Відновлення порушених зв'язків сприймається як шлях до свободи. Але способи відновлення цих перерваних зв'язків можуть бути різними. Це може бути справжня дорога до свободи, і вона пов'язується з розкриттям духовного потенціалу людини у творчій діяльності, а може носити характер хибного шляху, аномалій людської діяльності, і буде відводити тільки далі і далі від мети.

Якщо свобода виступає тільки як зовнішній, нав'язаний індивідові, чужорідний порядок, якщо вона не є продуктом його власної діяльності, – це не є дійсна свобода духу, і вона відкидається розумним індивідом. Це – лише обмежена, одностороння свобода, свобода тільки як незалежність. Але якщо у своїй основі вона має внутрішні, духовні підстави і спирається на багатотисялі гуманістичну традицію, то ніяке найжорсткіше зовнішнє примушування не зможе зруйнувати такої свободи. У своїх граничних формах вона виступає як непереможна динамічна тяга до всебічної реалізації людської особи відповідно до вищих духовних цінностей безвідносно до якої б то не було межі. Саме тут набуває сенсу твердження, що, крім відносних і умовних цінностей, є цінності безумовні і абсолютні.

Один із провідних представників екзистенціалізму Ж.-П. Сартр зосередив свої зусилля не на пошуках вічної і незмінної суті людини, що було властиве філософії класичного трансценденталізму, а спробував розгледіти безпосереднє існування людини, її «буття-в-світі», або екзистенцію. Найважливішим, таким, що конститує, принципом людського існування почала розглядатися й свобода, ставши головною віссю практично всіх робіт французького філософа [9].

Творчість філософа можна було б назвати послідовними, безперервними пошуками підстав людської свободи. Еволюція його поглядів простежується від феноменологічного опису структур людської свідомості, звільненої від первинної рефлексивності і психологізму в дусі Гуссерля, через прояснення онтологічних підстав «абсолютної свідомості» як «трансцендентальної свободи» і до складної діалектики Я та Іншого, у площині зіткнення яких викристалізуються соціальні аспекти свободи і остання досягає своєї вищої напруги.

Відштовхуючись від феноменології Е. Гуссерля і враховуючи роботи Г.В.Ф. Гегеля і М. Хайдеггера, на першому етапі Ж.-П. Сартр будує свою концепцію свободи, спираючись на визнання безумовного зв'язку свободи зі свідомістю. Трансцендентальна сфера свободи як умова екзистенції визначається через прояснення категорії абсолютної свідомості, іррефлексивної і автономної за своєю природою, творчий статус якої виявляється через здатність відриватися від існуючого, артикулюючи це своєрідним чином, трансцендувати, проектуючи власне майбутнє, яке для істинної свідомості є ніщо.

Пояснення онтологічних підстав суцього за допомогою аналізу категорій «буття» і «небуття» і пов'язаної з ними людської свободи – одна з головних тем фундаментальної роботи Ж.-П. Сартра «Буття і ніщо». Світ тут представлено як феномен, структурований екзистенцією, що безпосередньо виявляється людиною у життєвому досвіді. Відкриваючи суще, свідомість разом з тим заперечує, «неантитує» його, стаючи пороженею, «ніщо». Проектуючи себе в зовнішнє, свідомість намагається позбавитися від випадковості своєї фактичності як «існування без підстави» і знайти твердий ґрунт у наявній плінності. Знаходячи такі підстави, свідомість стає вільною. Свобода, таким чином, є автономією, самозаконністю, тобто здатністю визначатися у світі голої фактичності, додаючи суццюму сенс актом свого самовизначення. Свідомість стає свідомістю-для-себе. Однак це – точка розриву каузальних зв'язків зовнішнього буття, «тріщина», «дірка у бутті» і, одночасно з цим, виникнення у цьому розриві вільного, тобто нормативного або морального порядку. Свобода як свідомість стає «безосновною підставою» буття, ядром всіх зв'язків і стосунків у світі. Одночасно з цим людська свобода передбачає розуміння своєї безосновності, відвертості й особистої відповідальності за подібну ситуацію і, разом з тим, за все те, що відбувається у світі. Вона стає синонімом тотальної відповідальності.

Аналіз форм людської свободи виводить Сартра на проблему співвідношення Я та Іншого. Інший окреслюється ним не як щось зовнішнє, відвернуте і абстрактне, а як цілком конкретна свідомість, здатна до контакту і трансцендування, як посередник і необхідна умова самоактуалізації Я. Оскільки будь-яке Я претендує на свободу, виникає ситуація «скандалу множини свідомостей», конфлікт свобод Я та Іншого. Буття Я й Іншого визначатиметься чинником їх взаємного визнання. Такий ракурс проблеми дозволив Сартру, зберігаючи основну вісь своїх творчих пошуків – людину та її свободу, – перейти від онтології і епістемології до соціальних їх аспектів, а формою виразу цих ідей стали не тільки академічні трактати, але й художні твори і філософська публіцистика. Пізніше Сартр спробував представити синтез психоаналізу, марксизму і, власне, екзистенціалізму. Показуючи евристичні сторони соціальної філософії марксизму, Сартр одночасно з цим указує на її недоліки, а саме на те, що марксизм розчинив конкретну живу людину в загальному, в ідеї, міфічних соціальних силах, тобто фактично перетворився на догматичне і волюнтаристське вчення, ставши теоретичним обґрунтуванням тоталітаризму – найзлішого ворога свободи.

Нові форми філософствування, властиві екзистенціалізму Сартра, дозволили точніше і рельєфніше окреслити контури людського існування і людської свободи, показати її динаміку та її долю. Залишати-



ся на позиціях, завойованих класичним трансценденталізмом, в умовах граничної напруги переповненого суперечностями ХХ століття було вже неможливо. Але відмовитися від розуму, позбутися можливостей раціонального осмислення того, що відбувається, – це означає закрити всі шляхи для творення гідного майбутнього людської цивілізації. У точці зіткнення цих двох позицій намагався мислити і вирішувати проблеми свого часу Ж.-П. Сартр.

Аргументи, які підтверджують виправданість трансцендентального ракурсу дослідження свободи, можна виявити і в сучасного дослідника історико-філософських проблем Р. Тарнаса. У завершальних розділах своєї фундаментальної праці «Історія західного мислення» автор виходить з того, що традиційна для західної філософії декартівсько-кантіанська дуалістична епістемологія з її чітким розділенням на об'єкт і суб'єкт, між якими після їх розділення необхідно встановити зв'язок, є окремим випадком ширшої і глибшої епістемології, що також має свої традиції в історії філософії, знаходить свій вияв у поглядах Гете, Гегеля, Шеллінга, німецьких романтиків і деяких інших мислителів. «Хоча у сучасній епістемології, – пише Р. Тарнас, – і панувала картезіансько-кантіанська епістемологічна позиція, вона була далеко не єдиною, бо у той же самий час, коли Просвітництво досягло своєї філософської вершини в особі Канта, почала вимальовуватися докорінно протилежна епістемологічна перспектива: вперше вона позначилася у природничо-наукових студиях Гете, потім знайшла нові напрями у Шиллера, Шеллінга, Гегеля, Кольріджа й Емерсона, і в межах останнього століття була чітко виражена Р. Штайнером» [10, с. 368]. Дослідник називає її «епістемологією причетності». За суттю своєю, вказує Р. Тарнас, ця альтернативна концепція не протистояла кантівській епістемології, але, будучи більш об'ємною, ніби розчиняла її в масштабнішому і витонченішому розумінні людського знання. Як підкреслює автор, суб'єктивні принципи, які показав Кант, і які слугують сходинками пізнання світу, «насправді є виразом власного буття світу, а людський розум, зрештою, є інструментом саморозкриття світу» [10, с. 369].

Р. Тарнас відстоює те положення, що «природою пронизано все, сама людина в усій своїй повноті є виразом сутнісного буття природи. Глибинна реальність світу з'являється лише тоді, коли людський розум повністю активізує здібності, що дремають у ній, до впорядкованої уяви і дозволяє архетипічному світлу осяяти її емпіричні спостереження. У найбільш справжньому і якнайглибшому своєму прояві розумова уява не просто проектує свої ідеї на природу, неначе відкидаючи їх з віддалених куточків мозку. Швидше, уява зі своїх же глибин вступає у прямиий зв'язок з творчим процесом усередині природи, здійснює цей процес усередині себе і приводить реальність природи до усвідомленого виразу» [10, с. 368].

Проблема трансцендування і свободи знайшла своє віддзеркалення у філософській творчості М.К. Мамардашвілі, який не тільки декларував цей метод, але й використовував його при аналізі гносеологічних, антропологічних і соціальних проблем, а також при аналізі видатних літературних творів ХХ століття (наприклад, творчості М. Пруста). Кажучи про об'єкти трансцендентального філософського аналізу, М.К. Мамардашвілі зазначає, що «Метафізика тлумачить про абсолютне, позачасове. Не у тому сенсі, що існує ще якийсь окремий, абсолютний, позачасовий світ – про нього ми не можемо говорити у термінах існування, бо, використовуючи цей термін, ми говоримо завжди про щось досвідчене – але в іншому сенсі. А саме – трансцендування або трансцендентного. Це і є основна метафізична операція у філософії» [11, с. 113]. Філософ підкреслює, що у своєму колишньому, схоластичному значенні цей термін розумівся трохи інакше. Окремим предметам приписувалося особливе існування, і такі предмети називалися трансцендентальними предметами. До таких об'єктів відносився, наприклад, Бог. На помилки старої метафізики вказував, зокрема, ще І. Кант. Він поставив питання радикально: чи можлива метафізика, тобто наука про трансцендентальні об'єкти, взагалі. Як відомо, І. Кант на це питання дав негативну відповідь. Проте, відмовившись від колишніх домагань, метафізика як перша філософія не перестала існувати – вона скоректувала свою наочну сферу.

Вельми продуктивною є думка М.К. Мамардашвілі про те, що для людини «реальність входить у світ трансцендентально». «Реальна проблема експлікації і опису нового вільного явища (як зміни) в науці, – писав Ю. П. Сінокосов, – цікавила його (Мамардашвілі М.К.) – не стільки з погляду історії культури, скільки у плані онтології... у плані онтологічного захисту трансцендентальних підстав європейської культури, виявлення свого часу Декартом і Кантом» [12, с. 302].

На думку М.К. Мамардашвілі, трансцендувати – це означає вийти за межі. Але до чого? Якщо є трансцендування, то, здавалося б, повинен існувати певний трансцендентний предмет, до якого трансцендують. Однак філософія, підкреслює мислитель, «зупиняє цей, такий, що опредмечує, крок людської свідомості і говорить: ні, такого предмета не існує, оскільки є таке, про що ми не можемо знати взагалі. І що може лише ретроактивно, у вигляді кристалу випасти в нашому житті залежно від акту руху. Тому у філософії використовують термін не «трансцендентне», а «трансцендентальне», маючи на увазі саме такого роду кристалізацію всередині людського світу. Саме тому філософи говорять про трансцендентальну свідомість на відміну від емпіричної свідомості. Тобто про свідомість ніби у чистому вигляді, у просвіті і горизонті якого ми вперше бачимо світ як такий» [12, с. 301].

Характерною особливістю філософського трансцендування є те, що філософія, на відміну, наприклад, від міфу і релігії, «з'являється з принципового заперечення того, що існують, так само як існували б речі, на тій



же підставі, ще й над речі» [13, с. 215]. Будь-яка точка, на яку може опертися людина, лежить не поза світом, а в самому світі. Людина не може вийти за межі світу. Але на край світу, говорить М.К. Мамардашвілі, може себе поставити, здійснюється це за допомогою слів-символів. І ці слова філософської мови вказують на те, що називається якраз трансцендуванням. «Тобто філософія, – підкреслює М.К. Мамардашвілі, – її мова, на якій вона про щось говорить, містить поняття, що описують акт трансцендування, який здійснюється у бутті людської істоти... тому що людині без трансцендування немає» [13, с. 217].

Таким чином, трансцендентальне є невід'ємною частиною людської культури і супроводжує її впродовж всієї її історії. Живучи у тісному зв'язку з природою, людина, для того, щоб знайти нову опору, оскільки, вона, завдяки своєму розуму, відривається від цілісного життя природи, повинна переступити свої природні межі, вийти за природний, регульований природою хід подій, з необхідністю трансцендувати, виходити за рамки себе, долати себе. Причому такий вихід, підкреслює М.К. Мамардашвілі, необхідний для того, щоб, «знайшовши цю трансцендентальну позицію, можна було оволодіти чимось у собі», тобто встановити якийсь новий порядок [13, с. 214].

Людина є цілісним і вільним суб'єктом у пізнанні і творчості, це – «єдина вільна істота, здатна до такого руху, який зветься у філософії трансцендуванням, здатна трансцендувати навколишню ситуацію і саму себе» [14, с. 368]. Саме тому людина у тому, що називається свободою думки, творчості, словом, внутрішньою свободою, знаходиться в особливій тривалості, в особливій точці з'єднання (рос. точка сборки), котра ні на що інше не розкладається.

Проблем трансцендентального і трансцендування торкався у своїй філософській творчості В. Біблер. На його думку, свідомість людини і пов'язана з нею діяльність розташовані у певному «просторі» між двома межами. Одна межа – це «детермінація нашої свідомості зовнішніми силами, фізіологією і соціальною необхідністю, доцільністю і обставинами, професією і характером», інша межа – так звані «останні питання буття», або «детермінація нашої свідомості, наших вчинків свободою (волею) намаганням змінити своє життя, свою долю» [15, с. 342]. Кожен людський вчинок, вважає В. Біблер, є феноменом зустрічі в нашій душі і в нашій діяльності цих двох детермінацій, напруженням їх протистоянням. Таке протиборство, така самодетермінація, свобода вибору – суть нашої свідомості, вийти з якого без втрат для себе неможливо.

Існують вчинки, близькі до жорсткої детермінації «ззовні», і є вчинки, що «здійснюються вільно, – у горизонті «останніх питань», у напрузі (і катарсисі...) само детермінації». Сполучення двох детермінацій – свободної волі й розуму, з одного боку, і так званої «сили обставин», з іншого, – невід'ємний атрибут людської свідомості і кожного людського вчинку. Всякий вчинок, що усвідомлено здійснюється індивідом, завжди одночасно є зовнішньою дією (спрямованою на щось або на когось) і – дією зсередини (вчинок-рефлексія), вчинок, зорієнтований на свій духовний світ, на силу «вирішення останніх питань буття». Як зазначав В. Біблер, «світло свідомості гасне, слабшає, дії автоматизуються у зоні «обставин». Світло це міцніше і запалюється розумом... у зоні «останніх питань буття» [15, с. 343]. Таким чином, саме вільні вчинки, мотивовані вирішенням смисложиттєвих питань буття, забезпечують існування справжньої людської свідомості, її невпинні спроби подолати наявне існування і піднятися до трансцендентних висот.

Висновки. Підсумовуючи викладене, можемо констатувати, що для багатьох філософів і політичних мислителів трансцендентальне – це універсальне поняття, нерозривно пов'язане з індивідуальними та надіндивідуальними якостями людини, її соціальними вимірами. Саме трансцендування, яке полягає у тому, щоб мислячий об'єкт, відштовхуючись від будь-якої речової основи мислення і долаючи її, робив предметом мислення те, що перебуває поза матеріальною дійсністю, рухається в «стихії чистого духу», де аналіз структур і стосунків, що знаходяться поза свідомістю, змінюється на аналіз станів суб'єктивного і об'єктивного мислення, дає реальні можливості наблизитись до більш повного і цілісного розуміння феномена свободи.

Список використаних джерел:

1. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия / А.Н. Шуман. – Минск : Экономпресс, 2002. – 416 с.
2. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма / Г.Л. Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–53.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 13–176.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В.В. Бибихина. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
5. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – Москва : Искусство, 1991. – 376 с.
6. Jaspers K. Philosophie / K. Jaspers. – Berlin, 1956. – 440 s.
7. Гайденко П.П. Предисловие / П.П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – Москва : Республика, 1991. – С. 2–24.
8. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм // Фромм Э. Догмат о Христе. – Москва : Олимп, АСТ-ЛТД, 1998. – С. 176–396.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с франц. В. И. Колядко. – Москва : Республика, 2000. – 639 с.



10. Тарнас Р. История западного мышления / Р. Тарнас ; пер. с англ. Т.А. Азаркович. – Москва : Крон-пресс, 1995. – 448 с.
11. Мамардашвили М.К. Введение в философию / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – Москва : Лабиринт, 1996. – С. 7–154.
12. Сенокосов Ю.П. Вместо послесловия / Ю.П. Сенокосов // Мамардашвили М.К. Стрела познания. – Москва : Языки русской культуры, 1996. – С. 299–303.
13. Мамардашвили М.К. О сознании / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – Москва : Лабиринт, 1996. – С. 214–228.
14. Мамардашвили М.К. Философия и свобода / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – Москва : Прогресс, 1996. – С. 365–375.
15. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век [Электронный ресурс] / В.С. Библер. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/library/bibl/bibler.html>.

ЗАВОРОТЧЕНКО Т. М.,

кандидат юридических наук, доцент,
доцент кафедры теории государства и права,
конституционного права та державного управління,
Голова Ради молодих вчених
юридичного факультету
(Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара)

УДК 342.7:327 (478)

ПРОЦЕС ГЛОБАЛІЗАЦІЇ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ОСНОВНИХ ЗАСАД ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Розглянуто правову державу як гаранта політичних прав і свобод людини й громадянина, до побудови якого прагне наше суспільство. Доведено, що правова держава повинна всебічно сприяти розвитку основних засад громадянського суспільства. Проаналізовано деякі пропозиції щодо підготовки та офіційного схвалення комплексної Концепції державної політики в галузі політичних прав і свобод людини й громадянина. Прослідковано історичний розвиток вказаної Концепції, її подальша роль та значення на сучасному етапі. Досліджено історичні об'єктивні і суб'єктивні соціально-економічні чинники процесу глобалізації. Зроблено спробу дослідити практичне втілення Концепції реалізації і охорони прав, свобод та обов'язків людини й громадянина у громадянське суспільство.

Ключові слова: глобалізація, громадянське суспільство, Концепція реалізації і охорони прав, свобод та обов'язків людини й громадянина, політичні права і свободи громадян, забезпечення прав людини.

Рассмотрено правовое государство как гарант политических прав и свобод человека и гражданина, к которому стремится наше общество. Доказано, что правовое государство должно всесторонне содействовать развитию основ гражданского общества. Проанализованы некоторые предложения, касающиеся подготовки и официального утверждения комплексной Концепции государственной политики в сфере политических прав и свобод человека и гражданина. Прослежено историческое развитие названной Концепции, её дальнейшая роль и значение на современном этапе. Исследованы исторические объективные и субъективные социально-экономические факторы процесса глобализации. Сделана попытка исследовать практическое воплощение Концепции реализации и охраны прав, свобод и обязанностей человека и гражданина в гражданское общество.

Ключевые слова: глобализация, гражданское общество, Концепция реализации и охраны прав, свобод и обязанностей человека и гражданина, политические права и свободы граждан, обеспечение прав человека.

Considered legal state, as the guarantor of political rights and freedoms of man and citizen, to build which seeks to our society. It is proved that the legal state should actively promote the development of the basic principles of civil society. Analyzed some of the proposals concerning the preparation and approval of a comprehensive Concept of the state policy in the field of political rights and freedoms of man and citizen. Traced the historical development of this Concept, its

