

УДК 329.1/6(477)

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ «СВОБОДИ» У ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ (ЛОГІКО-ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

Ірина Остапець

*Ужгородський національний університет,
факультет суспільних наук, кафедра філософії,
вул. Університетська 14, 88000, Ужгород, Україна
e-mail: ostapiec@rambler.ru*

З'ясовано особливості формування сутності поняття свободи у філософії Нового часу. Відстежено процес формування висхідних принципів пізнання в філософських концепціях мислителів XVII–XVIII ст. Охарактеризовано співвідношення свободи як практичного вибору та її гносеологічного осягнення, проаналізовано розуміння форм реалізації свободи у новоевропейській філософії (Ф. Бекон, Б. Спіноза, І. Кант, Г. Гегель та ін.).

Ключові слова: свобода, необхідність, гносеологія, субстанція, причинність, метафізика.

Сучасні суспільства, у тому числі й українське, зазнають глибинних перетворень і у сфері соціальних взаємовідносин, і в царині утвердження нових засад духовного, культурного, ідеологічного розвитку. Таку ситуацію можна характеризувати як період розпаду старих суспільних структур і відносин та формування нових процесів соціального буття.

Вивчення феномену свободи становить особливе зацікавлення саме в періоді докорінних суспільних перетворень. Це спричинено тим, що поняття “свобода” – вагомий компонент знань про суспільство та його становлення, суттєвий вимір людського духовного буття.

Ідея свободи належить до головних в історії людства. В історії філософської думки вона започаткована від доби Античності, якій властиве розуміння того, що людина як така не є вільною у своєму виборі й над нею домінує необхідність – доля. Однак уперше думка про свободу людини з'являється лише в середні віки. У цей час розуміння свободи було пов'язано з поняттям свободи волі, – можливості творити добро або зло.

Свобода людини – найбільша цінність порівняно з природою та соціальними інститутами. Це гасло, з котрим людина Нового часу прямувала в майбутнє. Знаряддя досягнення свободи є знання. Отже, в цю епоху проблема свободи постала як опосередкована пізнавальною діяльністю людини. Відтак ми маємо на меті – з'ясувати особливості формування сутності поняття свободи в філософії Нового часу. Для досягнення цього висунуто такі завдання:

– відстежити процес формування висхідних принципів пізнання у філософських концепціях мислителів XVII –XVIII ст.;

– охарактеризувати співвідношення свободи як практичного вибору та її гносеологічного осягнення;

– проаналізувати розуміння форм реалізації свободи в новоєвропейській філософії.

У Новий час провідним чинником життя та життєвих зрушень стала наука. З'явилася перша завершена й експериментально підтверджена наукова теорія – механіка. Ідеї та принципи механіки настільки поширились, що, врешті-решт виник так званий механістичний світогляд. Принципи механістичного детермінізму були науковим підґрунтям і у вченні про природу, і у вченні про людину. В цей період провідним поняттям що поступово завоювало всю сферу дійсності, став термін “необхідність”, визнаний таким, що мав застосування і популярність не лише в світі природи з її механістичними рухами й інерційними силами, а й у світі психічної причинності та сфері духу.

Свобода також розглядалася з огляду пізнання необхідності й у зв'язку з нею. Класичним виразником такого розуміння свободи через пізнаної необхідності вважають Б. Спінозу. Саме він поширив і посилив механістичний детермінізм і на зовнішній світ, і на людину. В порядку речей та порядку ідей мислитель не вбачав нічого, що б не було підвладне необхідності – це один і той самий порядок природи. У філософії Спінози питання свобод постає і розв'язується в двох головних аспектах – логіко-гносеологічному й етичному. Ці аспекти взаємопов'язані, тому аналіз одного неможливий без іншого як своєї власної передумови. Основне поняття спінозівської філософії – поняття субстанції, що в логічному розгортанні постає у вигляді поняття природної закономірності, необхідності. Відтак головним принципом існування всіх явищ у філософії Спінози постає принцип їхньої причинної обумовленості.

За принципом детермінізму, “для кожної речі необхідна та чи інша певна причина, відповідно до якої вона існує” [4, с. 382]. Усе існує або само собою, або в чомусь іншому. Тільки субстанції властиве необхідне існування, все інше має зовнішню причину свого існування. “Для будь-якої речі має бути причина або підстава її існування, і не існування” [4, с. 363–364]. Виникнення та зникнення, існування, й не існування, всі зміни і дії мають причину. Отже, природа – це нескінченний ланцюг. Кожна річ є наслідком зовнішньої причини і сама становить причину іншої речі, а перша має власну причину. В нескінченному ряді причин не існує нічого такого, що не визначалось би причиною, жодного свавілля, нічого надприродного. Усе існує визначається до існування і дії необхідним способом. Коли це так, то принцип причинності стає головним принципом пізнання, необхідною умовою існування науки як такої. З огляду на це, можна вважати, що пізнання дійсності для Спінози зводиться до відповіді на запитання про причинність, відповіді, яка вичерпує повноту знань. Проте саме у вченні мислителя поняття необхідності набуває нового змісту, що наближує його до поняття свободи.

Серед речей, котрі діють відповідно до необхідності, є одна – абсолютно особливого виду. Це – жодна з кінцевих речей, жоден з кінцевих модусів протяжності або мислення. Ця річ – сама вічна та безкінечна природа, або субстанція, або Бог. Як тільки пізнання від пізнання кінцевих речей підноситься до пізнання єдиної вічної та безкінечної субстанції, то виявляється, що субстанція – природа свободна. Кожний кінцевий модус у ній існує згідно з необхідністю, але сама вона як субстанція, природа або Бог, існує хоча і необхідно, але водночас свободна. Вона свободна, бо її

існування зумовлюється не чим-небудь кінцевим, зовнішнім до неї самої, а лише її власною необхідною сутністю. Випадок субстанції – це випадок, коли сама вічна і безкінечна необхідність, не припиняючи бути необхідністю, виявляється свободою. “Свобідною називається така річ, яка існує з однієї необхідності власної природи і визначається до неї лише сама собою. А необхідною, чи, інакше кажучи, примушеною називається така, котра чим-небудь іншим визначається до існування та дії відомим і певним способом” [4, с. 362].

Коли б Спіноза зупинився на сказаному, то його вчення було б ученням, за яким Бог, або природа, а точніше – вічна і безкінечна субстанція – це єдина свобідна річ. Однак Спіноза цим не обмежується. Вчення про свободу він переносить зі сфери метафізики у сферу антропології й етики. Відповідно до його думки, свобідною може бути у певному значенні й людина. Серед афектів, до котрих схильна людина і влада котрих над нею породжує її рабство, існує один, теж абсолютно особливий. Цей афект – пристрасть до пізнання. У філософії вона може подолати всі інші афекти, стати панівним афектом, визначати собою все існування та поведінку людини. Про того, хто досяг цього, і для кого пристрасть до пізнання стає як для філософа його власною, причому єдиною природою, можна вже сказати, що він – свобідний; його існування визначається лише афектом, що становить його власну сутність.

Пізнання та логічне визначення природи свободи є тільки передумовою вирішення проблеми свободи у сфері практичної філософії – сфері етики. На відміну від попередників, у понятті про свободу у Спінози з'являється нова думка, що в певних умовах сама необхідність стає свободою. І не лише в пізнанні, а й у бутті. Необхідність та свобода діалектично взаємопов'язані: необхідність, що впливає із однієї своєї сутності, постає вже не тільки необхідністю, а водночас свободою. У цьому аспекті новим у Спінози є поняття про свободу людини. Крім того Спінозу вирізняє ще одна особливість – виразніше виявлення погляду, за яким свобода – не властивість самої людини, а наслідок її особливої діяльності – діяльності пізнання.

Свобода – рідкісне явище та надбання людського життя. Вона залучається до життя особи подвигом лише небагатьох обранців – учених, філософів. Тільки філософ може стати свобідним, але в жодному випадку не натовп, не народ, не більшість. Свобода – доля інтелектуальної еліти. Між свобідним і не свобідним Спіноза споруджує бар'єр знання. Проте важливою особливістю його вчення є той факт, що умовою свободи проголошується не просто знання необхідності, – ще й активність того, хто пізнає. Досягнути свободи може тільки людина діяльна. Однак залишається певна суперечність: умовою, необхідною для свободи, залишається активна пізнавальна діяльність, а в основу теорії свободи покладена інтелектуальна інтуїція – споглядання вічної та безкінечної субстанції, що є й рідкісним, і водночас абсолютно пасивним станом інтелекту окремого філософа, який досяг її висот. Цю суперечність прагнув розв'язати німецький філософ І. Кант, вважаючи проблему свободи однією з головних.

Особливість філософії свободи І. Канта в тому, що розв'язання цієї проблеми він шукає на основі етики. Суб'єктом свободи у нього постає людина як істота надчуттєвого світу. Отже, вчений робить крок, що віддаляє його від натуралізму Б.Спінози. Аналізуючи умови можливості свободи Спіноза вбачає їх не поза реальним світом, а у його власних межах. Натомість Кант розглядає можливості свободи як необхідності всіх явищ природи, розширює сферу її дії. Принцип

детермінізму для нього – універсальний принцип. Мислитель відкидає доктрину, що намагалась вирішити суперечність понять “необхідність” й “свобода”, розрізняючи в людині тіло та душу. Але за цієї доктриною, людина підкоряється необхідності причинного порядку як тіло, хоча свободна – як душа. Кант поширює тезу детермінізму на світ не лише фізичних, а й психічних явищ. Він визнав і психічний світ доступним науковому передбаченню не у менше ніж світ фізичних тіл та їхніх рухів. “Можна допустити, – зазначав Кант, – що, якби ми були в змозі настільки глибоко проникнути в образ думок людини, настільки він виявляється через внутрішні й зовнішні дії, що нам стала би відома кожна, навіть що найменша спонука до них, а також всі зовнішні мотиви, котрі впливають на них, то поведінку людини в майбутньому можна було б передбачити з такою ж точністю, як місячне або сонячне затемнення” [3, с. 428]. Адаже застосування принципу детермінізму зовсім не залежить ні від того, чи міститься причинність у середині суб’єкта або поза ним, ні від того, чи є вона причинністю, обумовленою інстинктом або визначаючими підставами, котрі мисляться за допомогою розуму. Необхідний характер усіх явищ – і фізичних, і психічних – обумовлений тим, що всі вони протікають у часі. Час – це загальна форма всього, що відбувається, тому він усюди несе із собою необхідність.

Одночасно універсальність принципу необхідності й детермінізму всіх явищ не відкидає, за Кантом, можливості свободи для людини. Особа, діюча вільно, й особа, діюча за визначенням необхідності, – не одна і та сама людина. Перша з них належить світу надчуттєвому, розумоосяжному. Друга – світу явищ непорушної необхідності. Жодна детермінація та передвизначеність не стосується можливості свободи для суб’єкта в світі надчуттєвому. Свобода досягається у Канта внаслідок розриву між реальним, матеріальним світом емпіричних явищ, куди вчений вводить увесь світ психічних процесів і надчуттєвий світ. Так у філософії Канта згасає важлива для Спінози ідея про пізнання необхідності як про умову свободи.

Пізнання необхідності становить умову прогресу природознавства і натуралістичної антропології, але не етики. Джерело свободи для Канта – не в реальному емпіричному світі чи його пізнанні, а в надчуттєвій ділянці. Здатність до свободи не суперечить необхідному порядку природи; навпаки, вона виникає з умов саме цього порядку. В основу кантівської теорії свободи покладено дуалізм матеріального та надчуттєвого світів: суб’єкт у Канта роздвоюється на суб’єкт емпіричний і суб’єкт розумоосяжний, необхідність і свобода повністю розподіляються між ними.

Наступник І. Канта – відомий мислитель Й. Фіхте характеризує всю свою філософію як вчення про свободу. Однак тезі свободи у нього суперечить теза необхідності всього, що відбувається в емпіричному світі. Це твердження Фіхте запозичує у Канта і Спінози: “Кожен момент існування визначений всіма моментами, котрі відбулися, та визначає всі майбутні моменти; і неможливо мислити про теперішнє становище будь-якої піщинки інакше, ніж воно є, не визнавши себе вимушеним тоді мислити про все минуле в безкінечному висхідному ряді й усе майбутнє в безкінечному нисхідному ряді” [5, с. 12–13].

Від влади необхідності не може бути вільним навіть те, що в людині, на перший погляд, здається безумовним джерелом свободи – її індивідуальність. “Зв’язок між мною і світовим цілим визначає все, – стверджує Фіхте, – чим я був, що я є зараз і чим я буду” [5, с. 16–17]. Філософ не просто повторює ідею Спінози і

Канта про повну детермінацію фізичної та психічної сфери буття. Він розширює цю ідею тому, що переносить питання з аналізу поведінки індивіда на аналіз процесу історичного розвитку суспільства. У необхідний порядок детермінації він ввів усе історичне життя. Хоча емпіричний зміст історичного буття є ірраціональним, він усе таки не стає буттям випадковим і не випадає зі загального детермінізму всього, що відбувається й існує. Коли здається, що історичне буття могло би бути іншим, то це, згідно з Фіхте, – лише видимість випадковості, й ця видимість походить від того, що воно ще не є зрозумілим.

Принцип всезагального детермінізму, який учений поширював на весь світ історії, створював величезні труднощі для теорії свободи: як у безкінечний світ суцільної необхідності, світ природи та історії, могла б увійти шукана свобода? Однак Фіхте не зупинився перед цими труднощами. Джерело його пізнавального оптимізму таїлося в переконанні, що свобода можлива для людини в тому самому світі, де панує лише непорушна необхідність. Мислитель відмовляється від кантівського протиставлення надчуттєвого та чуттєвого світів. Необхідність і свобода у нього співіснують в одному і тому ж світі. Необхідність стає свободою – за самим своїм буттям. Це перетворення здійснюється завдяки акту пізнання. Пізнана й осягнута необхідність наших дій перестає бути зовнішньою силою, що примусово нав'язує образ поведінки людини та її долі: “Ми і наш рід перебуваємо під впливом необхідності, але зовсім не сліпої, а цілковито ясної та прозорої для себе внутрішньої необхідності божественного буття; і, лише підкоряючись цьому благодатному керівництву, ми знаходимо істинну свободу і проникаємо в буття” [5, с. 27–28].

У підсумку Фіхте умовою можливості свободи проголошує пізнання необхідності, як і його попередники – Спіноза та Кант. Однак, на відміну від них, спростовує етичний індивідуалізм, переносячи проблему свободи в площину історизму. Шукачем і здобувачем свободи Фіхте оголошує не атомарного індивіда, а індивіда як діяча історичного процесу та члена “родової спільності”. Найбільша помилка й одночасно підстава всіх інших помилок полягає в тому, що індивід, на думку вченого, “уявляє, ніби він може сам собою існувати і жити, мислити і діяти” [5, с. 20]. Через цю помилку, жодна з попередніх систем філософії не «підіймалася вище за пояснення свідомості єдиного індивідуального суб'єкта» [5, с. 72].

Філософія Ф. Шеллінга у своєму задумі також є філософією свободи. Проте в її центрі міститься думка І.Канта про розумоосязну (надчуттєву) сутність характеру. Свобідна дія безпосередньо впливає з надчуттєвого початку в людині. Цей початок перебуває поза всякою причинною обумовленістю, поза всяким часом, над усяким часом. Як істота надчуттєва, людина визначає себе не емпіричною необхідністю. Окремий вчинок постає з її внутрішньої сутності як свободної істоти. Але саме тому він сам є необхідним. У ньому абсолютна свобода тотожна з цілковитою необхідністю, бо свободно лише те, що діє тільки відповідно до законів власної сутності й не визначається нічим іншим – ні тим, що є в ньому, ні поза ним. Як у субстанції Спінози, в надчуттєвій основі характеру необхідність збігається зі свободою.

Слідом за Кантом, Шеллінг відводить необхідності й свободі два світи – чуттєвий і розумоосязний, але стверджує тотожність цих протилежностей тому, що переносить на людину спінозівське поняття субстанції. Людина, точніше розумоосязне в людині, свободно діє зі субстанціальної своєї основи – характеру.

Одночасно світ свободи, подібно до Фіхте, у Шеллінга є світом історії. Діяти як свободна особа людина може тільки у вигляді особистості, яка історично розвивається. Не в усі часи люди мають рівні можливості свободи. Ступінь свободи, доступний людині, визначається історичним, рівнем розвитку суспільства, до якого вона належить.

У “Системі трансцендентального ідеалізму” Ф. Шеллінг пояснює, що “історичність”, яку він розглядає, – “зовсім особливого типу”: вона може представлятися історією лише таким людям, котрі, хоча і дотримуються ідеалу, але останній тут ніколи не може бути здійснений окремим індивідом, а обов’язково потребує для свого виконання сукупних зусиль усього роду” [6, с. 377]. Відповідно до Шеллінга, рід діє в історії так, що послідовність і зв’язок історичних дій не укладається й не може бути за жодних умов успіхом пізнання, укладеним у межі історичного детермінізму. Цим твердженням мислитель відступає від усієї лінії розвитку вчення про необхідність, яку представляли Спіноза, Кант, Фіхте, й аналізує питання про відношення свободи та необхідності, зв’язуючи його з питанням про несвідоме. Історичне передбачення неможливе через збіг необхідності з несвідомим: “Завдяки свободі й абсолютно несвідомо, тобто без усякого мого сприяння, повинне виникати щось, мною не передбачене. Воно виникає не тільки абсолютно мимовільно, а й навіть усупереч волі діючого, як те, що він сам за своїм бажанням ніколи не міг би здійснити. Власне, положення виявляє відношення між свободою і тією прихованою необхідністю, яку люди називали і називають або долею, або провидінням, не маючи жодної ясності в розумінні цих позначень. Це вторгнення прихованої необхідності в людську свободу передбачається не лише мистецтвом трагічного, все існування якого цілком опирається на цю передумову, але те ж саме постає у всякій людській дії, у всьому, за що тільки ми не беремося” [6, с. 344 – 345].

Доки рефлексія має предметом лише несвідоме або об’єктивне у кожній дії, ми повинні визнати абсолютно передумовленими всі свободні вчинки, а водночас – усю історію загалом. Будучи неусвідомленою та сліпою, ця передумовленість призводить до системи фаталізму. Коли рефлексія звертається виключно на суб’єктивне, виникає система абсолютного свавілля, що стверджує, ніби жодна необхідність не властива жодній дії, жодній поведінці. На думку Шеллінга, істина – ні в системі фаталізму, ні в доктрині свавілля: існує абсолютна тотожність необхідності й свободи. Саме вона становить основу для гармонії між об’єктивним і суб’єктивним у свободній діяльності не тільки індивіда, а й усього роду взагалі.

Така рефлексія, яка підноситься до ідеї абсолюту, що є загальним підґрунтям єдності та згоди між свободою і розумністю, сприяє формуванню системи, яка постає вже системою не фаталізму та не свавілля, а системою провидіння, або релігії. Якби абсолют міг перетворити історію на справжнє і цілковите своє одкровення, то тут би виникло повне виявлення свободи. У цьому випадку свободна діяльність цілком збігалась би з передвизначенням. Однак у реальному історичному процесі відбувається по-іншому. У ньому протилежність між свідомою та несвідомою діяльністю ніколи не може бути знятою: вона триває і пролягає в безкінечність. Окрім того, з усуненням цієї протилежності усунулася б і сама свобода, оскільки вона опирається виключно на цю протилежність.

У вигляді цілісної історія розуміється Шеллінгом як безперервне одкровення абсолютної тотожності, що поступово здійснюється. Проте такою вона

виявляється зовсім не через історичну діяльність людей. У Шеллінга люди не самі творять історію. У решті-решт, Шеллінг переносить проблему свободи і необхідності зі сфери філософії історії у сферу теософії, філософії одкровення абсолюту (Бога) – в природі та історії.

У “Науці логіки” Г. Гегеля міститься гносеологічне й онтологічне розуміння свободи. Категоріальне осягнення її вчений досягає аналізом категорій “необхідність – причинність – свобода”. Необхідність розкривається як взаємодія (єдність причини та наслідку). Взаємодія постає у вигляді внутрішньої дії чи діяльності певного об’єкта або істоти; у такому розумінні вона становить цілісне утворення, що діє зі себе, а не ззовні. Саме це Гегель вважає свободою: “Необхідність стає свободою не тому, що вона зникає, а лише тому, що тільки внутрішня її тотожність виявляє себе” [2, с. 224]. Цю внутрішню тотожність він називає поняттям “свобода”: “Свобода виявляється істиною необхідністю і способом відношення поняття. Необхідність як така ще не є свобода, але свобода має передумовою необхідність і містить її в собі як зняту” [2, с. 337]. У загальному вигляді це визначення вичерпує гносеологічний аналіз проблеми свободи. Ще один внесок Гегеля в розуміння свободи пов’язаний із введенням у дослідження проблеми свободи співвідношення пізнання та діяльності, котрі дають змогу перейти до аналізу практичної філософії. Пізнання, саме у сфері практичного розуму пізнання є підставою дії людської свободи як такої.

Отже, ми доходимо висновку: формування поняття свободи у новоевропейській філософії має вагоме значення і в наш час, оскільки певні форми реалізації свободи можна застосовувати і в сучасному суспільстві з огляду на процеси, що відбуваються сьогодні.

Список використаної літератури

1. Булатов М. Головні етапи розвитку поняття свободи в історії європейської філософії / М. Булатов // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. – К.: Наук. думка, 2005. – С. 5–48.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логіки: в 3-х т. / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1970.–Т.1 – 500 с.
3. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. –Т. 4. – Ч. 1. – 428 с.
4. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Избранные произведения: в 2 т. – М.: Политиздат, 1957. – Т. 1. – С. 359–618.
5. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. – М.: АСТ, 2000. – 784 с.
6. Шеллинг В.Ф.Й. Система трансцендентального идеализма / В.Ф.Й. Шеллинг // Соч.: в 2-х т. – М., 1997. – Т.1. – 546 с.

Стаття надійшла до редколегії 15.04.2014
Прийнята до друку 10.05.2014

**FEATURES FORMATION OF THE CONCEPT OF "FREEDOM" IN
CONTEMPORALE PHILOSOPHI
(LOGICAL - EPISTEMOLOGICAL ASPEKT)**

Iryna Ostapets

*Uzhgorod National University,
faculty of Social Sciences , Department of Philosophy ,
str. University 14, 88000 Uzhgorod, Ukraine
e-mail: ostapets@rambler.ru*

The features of the formation of essence of the concept of freedom in contemporary philosophy. Tracked the process of formation of ascending principles knowledge of philosophical concepts thinkers 17 – 18. Characterized as practical value freedom of choice and its epistemological comprehension. Analysis of understanding forms of exercising freedom in modern European philosophy.

Key words: freedom, necessity, epistemology, substance, causality, metaphysics .

**ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ “СВОБОДА” В
ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ
(ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Ирина Остапец

*Ужгородский национальный университет,
факультет общественных наук, кафедра философии,
ул. Университетская 14, 88000, Ужгород, Украина
e-mail:ostapets@rambler.ru*

Определяются особенности формирования сущности понятия свободы в философии Нового времени. Отслеживаются процесс формирования восходящих принципов познания в философских концепциях мыслителей XVII–XVIII в. Характеризируются соотношения свободы как практического выбора и гносеологического постижения, понимание форм реализации свободы в новоевропейской философии (Ф. Бэкон, Б. Спиноза, И. Кант, Г. Гегель и др.).

Ключевые слова: свобода, необходимость, гносеология, субстанция, причинность, метафизика.