

## PHILOSOPHY

*Остапець І.Ю.*

### Проблема свободи у новосвропейській філософії

*Остапець Ірина Юліївна, старший викладач кафедри філософії  
Ужгородський національний університет, м. Ужгород, Україна*

**Анотація:** В статті охарактеризовані особливості механізмів реалізації свободи у працях мислителів Нового часу. Мета наукової розвідки – дослідити особливості формування ідеї свободи а онтологічному аспекті (як свободи в системі суспільних відносин). Робиться висновок про те, що свобода в добу Нового часу постає як опосередкована пізнавальною діяльністю людини і реалізується в двох основних аспектах: логіко-гносеологічному і практичному.

**Ключові слова:** свобода, необхідність, суспільний договір, громадянське суспільство, природні права людини

**Актуальність дослідження.** Доба Відродження по-особливому спричинилася до зовсім нового, тепер вже парадигматичного, звернення до таких вартостей, як людина, її свобода, розум, право тощо. Проблема людської свободи для Нового часу – це проблема її динаміки, пошуків, відстоювання і заперечення. Тому, коли ми говоримо про системозапочатковуючі цінності і чинники буржуазної системи відносин, що складають у своїй органічній цілісності своєрідну матрицю цивілізації, то маємо на увазі не певну систему алгоритмів чи не доторкувань – структуру святостей, а навпаки. І саме свобода стає тим онтологічним початком, що довкола себе і через себе формує всі інші ціннісні означення буття людини.

Цінності Нового часу прагматизуються, перетворюються у своєрідний засіб повсякденного використання, втрачають свою велич і зачарованість. І основне їх «призначення» – це здійснення людської свободи.

**Мета статті** охарактеризувати особливості механізмів реалізації свободи у працях мислителів Нового часу. Для досягнення мети автором поставлені наступні завдання: а) дослідити особливості формування ідеї свободи в онтологічному аспекті (як свободи в системі суспільних відносин); б) охарактеризувати ідею свободи як можливості меж людського Розуму (пізнавальний аспект);

Проблема підходу до свободи як такої, що отримує визнання лише як така, що приносить утилітарну користь, започатковується саме добою розквіту гуманістичних ідеалів. Н. Макіавеллі, визначаючи новий зміст цінності свободи, стверджує, що вона мусила б бути вільною не лише від впливу релігії, а й моралі. «Хоч би які засоби для цього використовувалися, їх завжди сприймають як гідні, і схвалють» [10, с. 54].

Спираючись на принцип «воля-закон» Ф. Бекон визначає суть свободи як політичну цінність. Саме за допомогою цього принципу політична свобода отримує своє функціональне значення в політичних відносинах і трансформується у свободу загального характеру. Тепер не воля, яка постійно межує із свавіллям, як у Н. Макіавеллі, а закон (прийнятий на захист від несправедливості) стає регулятивною основою, з огляду на яку визначаються дії політичного поля відносин. «Закон, а не абсолютністська влада короля мусить регулювати відносини між королем і підлеглими» [6, с. 119]. Цей принцип який, на наш погляд, став першим поштовхом для формування окремого виду цінностей, а саме – політичних, де початком є

свобода, Ф. Бекон змінює триединою формулою: «Богві віддай боже, а Цезарю – цезарево, а підлеглим – те, що їм належить. Таким чином, можна констатувати, що саме з Ф. Бекона бере початок новосвропейська раціоналістична лінія політичної думки, в якій людський розум як можливість вільно діяти і творити своє життя ( а не воля, а якщо і воля, то тільки така, що спирається на розум) стає відліком системи цінностей, основою пізнання буття [6, с. 122].

По новому змусив подивитися на місце людини в сучасному світі, суспільстві Р. Декарт, зробивши наголос на формуванні і зміні внутрішнього світу індивіда, а не зовнішніх обставин. Р. Декарт вважає, що починаючи з себе ми можемо змінити оточуюче суспільство на краще: «Завжди намагатися перемогти себе, а не долю, змінювати свої бажання, а не порядок світу, і взагалі, звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим» [5, с. 264-265].

Такий підхід став безпосереднім внеском у формування нової концепції свободи як в її онтологічному, так і в гносеологічному сенсі. Тому, спираючись на сутність розуміння свободи, як невід'ємного атрибуту всіх форм суспільного життя, людина може змінювати політичну реальність – формувати систему влади, приймати політичні рішення тощо. Погляди Р. Декарта суттєво вплинули на подальший розвиток історії філософсько-соціальної думки Нового часу. Починаючи від Р. Декарта і далі, майже всі філософи вибудували свої теорії свободи, виходячи саме з людини, з проблеми її розуму, інстинктів. Адже для нього будь-яка зміна світу, навіть революція, можлива лише при умові зміни людського мислення.

Одним із перших спробував раціонально обґрунтувати необхідність появи цінності свободи як політико-владної, соціальної реальності Т. Гоббс. Продовжуючи вже розпочату до нього роботу над проблемою людини, як основної детермінанти суспільних відносин, Т. Гоббс дійшов до висновку, що саме егоїстичний стан буття людини як «війни всіх проти всіх» спричинив до укладання суспільного договору й створення держави: «Із цієї взаємної недовіри людей немає розумнішого шляху для людини задля забезпечення власного життя, ніж укладання суспільного договору та на його основі створення держави і регулюючої системи влади» [3, с. 151].

Таким чином, Т. Гоббс раціонально обґрунтував появу політичних цінностей, розглядаючи в якості їх основи свободу людини, адже у нього правитель залишається як за межами угоди, так і за межами громадянських законів. Більше того, він уособлює іншу систему цінностей, відмінну від тієї, якою намагаються керуватись громадяни для збереження мирного співіснування. Наслідком цього в подальшому є втрата будь-яких моральних принципів, правових регуляторів, на яких повинні бути вибудовані суспільні відносини.

Інший англійський філософ Дж. Локк також появу держави, її інституцій в бутті людини пояснював виходячи з теорії суспільного договору. Але, якщо основою виникнення держави у Т. Гоббса є ірраціональний інстинкт самозбереження, то Дж. Локк основою виникнення держави бачить в здоровому глузді, вираженому раціональному прагматизмі.

Політична система буття і його цінності за будь-яких умов у Дж. Локка залишаються лише включеними в систему інших цінностей, що стосуються особистої свободи індивіда (віра, мета, праця, власність). Вони покликані бути своєрідним інтегруючим, об'єднуючим фактором, який має забезпечити терпимість однієї людини до свобод іншої. «Не різниця в поглядах, – наголошував Дж. Локк, – якої не можна уникнути, а нетерпимість до тих, хто дотримується іншої думки... породила більшість протиріч та війн, що виникли в християнському світі» [8, с. 130]. Основна цінність держави саме в тому, що вона гарантує повагу до особистих цінностей людини.

Важливу роль в процесі визначення місця соціального поля буття в бутті людини для Дж. Локка відіграв факт особливого місця моралі в регулюванні суспільних відносин. Саме моральності віддавав він перевагу перед іншими цінностями, але моральності специфічного (практично-утилітарного та евдемоністського) характеру, а не юридичного (регулюючим нормам).

Саме такий підхід зумовив те, що соціально - політична цінність свободи у Дж. Локка має своє неповторне місце і роль в ціннісній ієрархії, і, що найголовніше, не вступає у протиріччя з особистісними цінностями індивіда. Цей погляд якісно відрізняється від розуміння політичної цінності свободи у Т. Гоббса, у якого вона врешті-решт витісняє все, що заважає їй для абсолютної домінації над внутрішнім світом пересічного громадянина. У філософії Дж. Локка, навпаки, формується підхід до розуміння цінності свободи як такої, що домінує над усією ієрархією цінностей людини, як певного виду цінностей, який має свої чіткі межі і функції, зокрема, що визначаються іншими цінностями в ціннісній ієрархії особистості.

Значне місце у формуванні автономних визначень буття людини займає французьке Просвітництво. Так, Ш.Л. Монтеск'є засадою і основною метою функціонування стабільної, зрівноваженої цілісної держави вважає справедливість. «Справедливість» стає тією мірою, що визначає суть форми правління у державі: республіканської, монархічної чи деспотичної [11, с. 169]. Це дає можливість виводити сутність політичної влади не з духовно-вольових природних засад (як було у Н. Макіавеллі, Дж. Локка, Т. Гоббса, Ф. Беко-

на), а з глибоко структурованої та органічно цілісної у собі базової структури, якою є соціальна система, інституційно-організаційні форми існування політичного простору.

Схожі критерії означення людської свободи розробляє і Ж.Ж.Руссо, але в більш ідеально піднесених, дещо навіть деформованих вимірах. Для нього свобода – це цінність суспільно-колективістських форм більшості, своєрідної «загальної волі», яка стає трансцендентною стосовно індивіда і є тією дійсною основою, що єдино може утвердити реальне народовладдя і демократію, коли «кожний громадянин є нічим і нічого не може без участі всіх інших» [12, с. 176-177]. Приватний інтерес у нього не має ніякої ваги, як це було у Т. Гоббса і Дж. Локка в укладенні суспільної угоди. У Ж. Ж Руссо загальна воля як вияв суспільних інтересів стає рушійною силою соціального тіла: «Кожен із нас передає у загальне надбання і ставить під вище керівництво загальної волі свою особу та всі свої сили, і в підсумку для всіх нас, разом кожен член перетворюється у неподільну частину цілого» [12, с. 161]. Неподільною частиною цілого людина стає тоді, коли Ж.Ж. Руссо вдається до перетворення особистісних прав юридичного характеру в політичні права (можливість особи брати участь в розробці і прийнятті всіх загальних рішень). Політичні цінності набувають всезагального тотального характеру в бутті людини. Громадянське суспільство розростається до держави і стає тотожним їй, знівелювавши, таким чином, права людини на приватну сферу життя та її інтереси.

В той же час, основною заслугою Ж.Ж. Руссо є те, що він сформував свій підхід до проблеми соціально-політичних цінностей, а головне, ствердив своєрідну їх ієрархію: індивідуальні, колективні, загальносуспільні (як державні). Останні у Ж.Ж. Руссо відіграють суттєву роль у формуванні всіх сфер людського життя. Цим самим мислитель не стільки перебільшує абсолютну роль таких цінностей, скільки демонструє механізм їх акумуляції і збереження, а головне їх соціальну «сакралізацію». Це вже не вартості релятивного характеру як у Т. Гоббса та Дж. Локка (формулюю – стверджую – інституалізую – відкликаю), а такі, що постають як закон, принцип людського життя, що єдино забезпечують сталість, цілісність суспільства і держави, їх поступальність розвитку.

Разом з тим, в філософії Нового часу формуються і нові підходи до визначення ціннісних основ людського буття. Серед них починають викристалізовуватися як би два полюси акумуляції систем цінностей (у різних їх визначеннях – політичному, соціальному, економічному, культурному тощо) – на рівні особи (як особиста свобода – можливість самореалізації і цінність життєвих сил, розуму) і на рівні форм спільноти – суспільства загалом, громади, класів, групи, верств і т.п. (як цінності колективістських чи кооперованих, або ж комуналістських форм співжиття,) – цінності солідарних начал, таких як справедливість у соціальних відносинах, рівна відповідальність тощо [6, с. 87].

Головним, на нашу думку, є те, що ця історична доба формулює, а точніше було б сказати, вимагає формулювання нового механізму продукування сис-

теми свобод, в основі якого лежать не виключно поведінкові детермінанти, нагромаджені традиціями і культурою, не релятивні вартості духовного і практичного (діяльничного характеру), а свідомо сформовані на підставах взаємного порозуміння та згоди (права) цінності пов'язані з загальносуспільним благом.

В подальшому нова форма свободи знаходить відгук в філософсько-політичних та правових теоріях Німеччини XVIII – XIX ст. В них система ціннісних означень свободи більш досконало отримує форми особистих, громадських, політичних визначень і, відповідно, постає у адекватних їм класифікаційних групах, при цьому відходячи від традиційних схем натуралістичного визначення цінностей. Так, у І. Канта логічний ряд системи свобод з однієї сторони започатковує індивід: «Людина як всяка розумна істота, – стверджує філософ, – існує як мета сама по собі, а не лише як засіб для будь-якого використання з боку тої чи іншої волі [7, с. 269]. З іншої, саме це твердження обумовлює і узгоджує своєрідність вчинків і дій окремого індивіда з принципом «доброчинності»: коли потрібно поступити так, щоб «ти завжди ставився до людства, в своїй особі і в особі будь-якого іншого, так само, як до мети, і ніколи не ставився б до іншого тільки як до засобу» [7, с. 270]. На цих двох взаємозумовлених принципах починає вибудовуватися громадське суспільство в системі буржуазних відносин.

Можливість існування людини як мети для іншої волі в системі громадських відносин у І. Канта трактується ширше ніж у Дж. Локка та Т. Гоббса з їх природною утилітарно-ціннісною зацікавленістю однієї особи в іншій. Саме в такому існуванні філософ вбачає ще й правовий сенс утвердження рівності як «рівно-цінності» («рівні» – незалежні»). Такого типу рівність, вибудована не лише на засадах правових визначень однієї особи іншою, а утверджує себе через етичні принципи – цінності. Людина з її свободою сприймається як цінність не лише виключно виходячи з утилітарної системи взаємокорисних стосунків як агент певних політико-економічних дій, а взагалі як універсальна значимість дійсності, як «людина всесвіту», як масштаб буття суспільства загалом, його структури, системи відносин, влади, держави тощо.

Уважно проаналізувавши погляди мислителів Європи доби Нового часу, можна зробити висновок про певне зміщення кута зору на сутність поняття і феномену свободи. Таким чином з'являються нові критерії її визначення. І в першу чергу це стосується того, що свобода стає значимішою, виходячи не з традицій, віри, природних структур, від яких залежить чи не залежить людина, а репрезентує себе, як цінність функціонального характеру. Наприклад, І. Кант, аналізуючи сутність держави, визначає, що єдиною функцією її є розбудова правового поля, а звідси і всі цінності дієво акумулюються в цій єдиній (але універсальній) функції. Держава як засіб, а не держава як мета, святість, абсолют – це та ідея, що стає домінуючою у цей період. Аналогічним чином трактується і сутність влади: функціональна особливість здійснення її у державі знову-таки перетворює її у абсолютно рядовий засіб, що допомагає забезпечити свободу людині.

Саме таку тенденцію ми можемо спостерігати і в поглядах іншого представника німецької філософської думки цього періоду – Г. Гегеля. В той же час, Г. Гегель здійснює досить суттєву трансформацію внаслідок якої синкретизм соціального поля буття «розпадається» навпіл: сферу політики, держави і сферу громадянського суспільства. Звідси виникають і дві системи свобод, які взаємообумовлені та взаємозначають одна одну, але при цьому витримують певну автентичність.

Слід зауважити, що саме ця традиція розмежування соціальних сфер систем свободи, яка остаточно сформувалася у Г. Гегеля, є актуальною і нині. Для Г. Гегеля метою держави (а звідси і основним ціннісним орієнтиром) стає не одиничний індивід, а суспільство, «всезагальне життя». Сенсом, цінністю буття особи стає лише її загальнозначиме «субстанційне» визначення. Істинністю і моральністю вона володіє виключно виходячи з того, що є членом держави (в даному випадку обов'язковим громадянином держави, адже без останньої особи як такої немає). Право та обов'язок стають тими узагальнюючими цінностями, що є своєрідним «початком» та «завершенням» кола взаємозв'язку держави та громадського суспільства як всезагального та особливого.

Важливим фактом є те, що Г. Гегель при цьому звертається до аналізу тих функціональних засад свободи політичного і громадянського середовищ, що найбільше репрезентують їх стан формування (своєрідні свободи – необхідності) і транзитності, і які через себе створюють органічну єдність, цілісність, а, головне, необхідну функціональну досконалість політичного та громадянського організмів. Такими, наприклад, функціонально необхідними, органічними виявами свободи громадського суспільства, що знаходиться в процесі формування, за Г. Гегелем можуть бути: автономія особи в системі політичних, економічних та владних утворень (що знаходить своє визначення через соціально-керовану форму діяльності); право, що закріплює та охороняє індивідуальні свободи особи, і яке підпорядковує собі навіть абсолюті: віру, церкву. Адже, як підкреслює Г. Гегель: «немає священної, релігійної совісті, яка була б відокремлена від світського права, і була б протилежною йому [2, с. 355].

Не менш суттєвим є той факт, що проблема владних відносин, самої держави та загалом історії, як такої, визначається Г. Гегелем крізь сутність політичної свободи. Пояснюючи логіку розвитку всесвітньої історії через «прогрес в усвідомленні свободи», він відзначає, що предметом дослідження у соціально-філософській науці і є процес утвердження людської свободи у різних її конкретно-історичних формах втілення державної влади, особливостях відносин, інституційних утвореннях тощо. Адже, як стверджує філософ, «єдиним предметом філософії є світло ідеї, що простежується у світовій історії..., пізнання втілення цієї ідеї, яка є ідеєю свободи», і «інтерес полягає в тому, щоб пізнати хід розвитку ідеї, що само реалізується, а саме, ідеї свободи, яка існує лише як усвідомлення свободи» [2, с. 422].

Таким чином, філософські та політико-правові доктрини періоду Нового часу після ряду буржуазних

революцій в Європі напрацьовують цілісну методологічну основу, що дає розуміння нової форми свободи та її виявів у політичній, економічній соціальній сферах життя (але ще не цілісну теорію свободи) та відображає сутність перехідного та початків класичного етапу утвердження буржуазних відносин.

**Висновки.** Питання свободи постає і вирішується в епоху Нового часу в двох основних аспектах: логіко-гносеологічному і практичному. Саме в Новий час розкрито низку видів співвідношення свободи і необхідності, а спроби їх систематизації не втрачають свого значення і донині.

Природу соціального та політичного мислителі Нового часу пояснювали виходячи з теорії суспільного

договору та природних прав людини, до яких належала і свобода. Концепції суспільного договору у мислителів різнилися між собою, але головна ідея у них була спільно: з природного стану у результаті договору між людьми виникає держава, головна мета якої захист природних прав людини. Мислителями був також розроблений і механізм побудови держави: система розподілу влад (Ш. Монтеск'є, Дж. Локк), теорія правової держави (І. Кант), концепт громадянського суспільства (Г. Гегель) тощо.

Середовищем соціального буття свободи, відповідно до теорій мислителів Нового часу є громадянське суспільство, концепт якого також розроблений у цей період.

#### ЛІТЕРАТУРА (REFERENCES TRANSLATED AND TRANSLITERATED)

1. Бэкон Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.  
*Bekon F. Novyy Organon (The New Organon) / Frensis Bekon // Sochineniya: v 2 t. – T.2. – Moskva: Mysl, 1978. – 575 p.*
2. Гегель Г.В. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения.: В 14 т. – Т. 8. – М., 1959. – 415 с.  
*Gegel G. Filosofiya istorii (Philosophy of history) / Georg Gegel // Sochineniya: v 14 t. – T.8. – Moskva, 1959. – 415 p.*
3. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Собрание сочинений.: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 736 с.  
*Gobbs T. Leviafan ili materiya, forma i vlast gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo (Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth) / Thomas Gobbs // Sobranie sochineniy: v 2 t. – T.2. – Moskva: Mysl, 1991. – 736 p.*
4. Декарт Р. Правила для руководства ума / Р. Декарт // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 77 – 170.  
*Dekart R. Pravila dlya rukovodstva uma (Rules for the Direction of the Mind) / Rene Descartes // Sotcineniya: v 2 t. – T.1. – Moskva: Mysl, 1989. – P.77–170.*
5. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 257 – 318.  
*Dekart R. Rassuzhenie o metode, stob verno napravlyat svoj um i otiskvatv istinu v naukah (Discourse on the Method of Rightly Considering One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences) / Rene Descartes // Sochineniya: v 2 t. – T.1. – Moskva: Mysl, 1989. – P.257–318.*
6. Денисенко В.М. Проблемы рационализма и иррационализма в политических теориях Нового часу европейской истории / В.М. Денисенко. – Львів: ПАІС, 1997. – 274 с.  
*Denysenko V.M. Problema ratsionalizmu ta irratsionalizmu v politychnykh teoriyakh Novogo chasu yevropeyskoi istorii (Problems of rationalism and irrationalism in political theories of*

#### Ostapets I. The problem of freedom in new european philosophy

**Abstract.** This paper described the features of the mechanisms of realization of freedom in the writings of thinkers of modern times. The purpose of scientific exploration – explore the features of the formation of the idea of freedom and ontological aspects (like freedom in the system of social relations). The conclusion is that freedom in the age of modern times appears as mediated by human cognitive activity and is implemented in two main aspects: the logical-epistemological and practical.

**Keywords:** freedom, necessity, social contract, civil society, natural rights

#### Остапец И. Проблема свободы в новоевропейской философии

**Аннотация.** В статье охарактеризованы особенности механизмов реализации свободы в трудах мыслителей Нового времени. Цель научного исследования – показать особенности формирования идеи свободы а онтологическом аспекте (как свободы в системе общественных отношений). Делается вывод о том, что свобода в эпоху Нового времени предстает как явление, опосредованное познавательной деятельностью человека и реализуется в двух основных аспектах: логико – гносеологическом и практическом.

**Ключевые слова:** свобода, необходимость, общественный договор, гражданское общество, естественные права человека