

НАПРЯМ 5. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Остапець І. Ю.

Дербак А. П.

ЦІННІСТЬ СВОБОДИ І СВОБОДА ЯК ЦІННІСТЬ У ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Проблема людської свободи для Нового часу – це проблема її динаміки, пошуків, відстоювання, заперечення. І коли ми говоримо про системозапочатковуючі цінності, що складають у своїй органічній цілісності своєрідну матрицю європейської цивілізації, то маємо на увазі не певну систему алгоритмів чи недоторканну структуру святостей, а навпаки їх відсутність. І саме свобода стає тією онтологічною основою, що довкола себе, 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 забезпечення здійснення людської свободи. Визнання свободи як такої, що приносить утилітарну користь, започатковується саме добою розквіту гуманістичних ідеалів. Н. Макіавеллі, визначаючи новий зміст сутності свободи, стверджує, що вона мусила б бути вільною не лише від впливу релігії, а й моралі [9, с. 135].

Суть свободи як політичної цінності визначає Ф. Бекон, спираючись на принцип «воля-закон», де свобода і отримує новий статус, а закон стає регулятивною основою дії політичного поля відносин. «Закон, а не абсолютистська влада короля, мусить регулювати відносини між королем і підлеглими» [1, с. 119]. Саме з Ф. Бекона бере початок новоєвропейська раціоналістична лінія політичної думки, в якій людський розум як можливість вільно діяти і творити своє життя, стає відліком системи цінностей, основою пізнання буття [1, с. 122].

Р. Декарт по-новому змусив подивитися на місце людини в світі, зробивши наголос на формуванні і зміні внутрішнього світу

людини, а не зовнішніх обставин. «Завжди намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), 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» [4, с. 264–265]. Погляди Р. Декарта є безпосереднім внеском у формування нової концепції свободи як в її онтологічному, так і в гносеологічному сенсі. Свобода є утїю постає як невід’ємний атрибут всіх форм життя завдяки якому людина може змінювати реальність.

Т. Гоббс дійшов висновку, що саме егоїстичний стан буття людини як «війни всіх проти всіх» спричинив до укладання суспільного договору й створення держави, і тим самим раціонально обґрунтував появу політичних цінностей, що спираються на основу, суть якої є людська свобода. В подальшому в історії філософсько-соціальної думки Нового часу, починаючи від Т. Гоббса і далі, майже всі мислителі вибудовували свої теорії свободи, виходячи саме з людини, з проблеми її розуму, інстинктів [3].

Політичне буття та його цінності у Дж. Локка залишаються 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» [7, с. 130]. Перевагу в засобах регулювання відносин у суспільстві Дж. Локк віддає моральності (практично-утилітарного характеру), а не юридичним нормам [7, с. 157]. Разом з тим він формує підхід до розуміння цінності свободи як такої, що абсолютно домінує над усією ієрархією цінностей людини, має свої чіткі межі і функції, які визначаються іншими цінностями в ціннісній ієрархії особистості [3].

Ш.-Л. Монтеск’є вважав метою функціонування держави справедливність. Як універсальна соціально-політична цінність вона визначає новий сенс соціальної свободи. «Саме справедливність, –

як стверджує він у праці «Дух законів», – є певною сталою величиною (не дивлячись на те, у яке коло інтересів вона потрапляє: людини, Бога, ангелів), що програмує на адекватний собі стан цілісний соціально-політичний організм» [10, с. 169].

На думку Ж.-Ж. Руссо, свобода – це цінність суспільно-колективістських форм більшості, своєрідної «загальної волі», яка постає 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» [11, с. 176-177]. Філософ вибудовує ієрархію соціально-політичних цінностей: індивідуальні, колективні, державні, де останні відіграють суттєву роль у формуванні всіх сфер людського життя.

Таким чином у Новий час починають викристалізовуватися два полюси акумуляції систем цінностей (у різних їх визначеннях – політичному, соціальному, економічному, культурному тощо) – на рівні особи (як особиста свобода, як можливість самореалізації, як цінність життєвих сил, розуму) і на рівні певних форм спільноти – суспільства загалом, громади, класів, верств і т. п. (як цінність колективістських форм співжиття). Правовий шлях співставлення цінностей індивідуального та, загальносуспільного характеру не дає можливості применшити ролі ні перших (як пізніше буде в теоріях марксизму, солідаризму тощо), ні других (як буде в анархізмі, анархосиндикалізмі).

Аналізуючи філософсько-політичні та правові теорії Німеччини XVIII – XIX ст., слід відмітити, що тут система ціннісних означень свободи з більшою досконалістю набуває форм особистих, громадських, політичних визначень і, відповідно, постає у адекватних їм класифікаційних групах. Так, у І. Канта логічний ряд системи свобод започатковує індивід. «Людина і всяка розумна істота існують як мета сама по собі, а не лише як засіб для будь-якого використання з боку тої чи іншої волі» [6, с. 269]. У можливості існування людини як власної мети, філософ вбачає особливий, позаправовий, сенс рівності як рівноцінності, яка стверджує себе через етичні цінності.

На нашу думку у поглядах мислителів XVIII – XIX ст. відбувається зміщення кута зору на суть поняття і феномен цінності свободи. Свобода стає значимішою, виходячи не

з традицій, віри, природних структур, а репрезентує себе як цінність функціонального характеру. Так, І. Кант, розглядаючи суть держави, підкреслює, що визначальною її функцією є розбудова правового поля: держава як засіб, а не держава як мета, святість, абсолют.

Таку ж тенденцію ми можемо спостерігати в теорії іншого представника німецької філософської думки – Г. Гегеля. Філософ здійснює досить суттєву трансформацію ідеї свободи: синкретизм соціального поля буття у нього «розпадається» на поле політики, держави і громадського суспільства, а звідси і дві системи свобод, які взаємообумовлені, взаємовизначають одна другу, але витримують певну автентичність. Слід зауважити, що саме ця традиція розмежування сфер і, відповідно, систем свободи, що остаточно сформувалася у Г. Гегеля, є сповідальною і нині [2, с. 324].

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. І істинністю, і моральністю вона володіє виключно виходячи з того, що є громадянином держави, адже без останньої вона як особа існувати не може.

Пояснюючи логіку розвитку всесвітньої історії через «прогрес в усвідомленні свободи», він, власне, визначає, 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 самореалізується, а саме ідеї свободи, яка існує лише як усвідомлення свободи» [2, с. 256].

Прогрес у розбудові окремих ланок суспільства, держави, її владних структур, системи права тощо є нічим іншим як виявом закономірного здійснення цієї універсальної історичної цінності – свободи, і всі вони, відповідно, мають єдиний універсальний вимір своєї «ефективності», прогресивності, гуманності – міру

практичної можливості людини щодо реалізації своїх свобод. В цьому сенс існування політики, держави, влади – як інструментів здійснення свободи [5, с. 215].

Таким чином, філософські та політико-правові доктрини періоду після буржуазних революцій в Європі напрацьовують цілісну методологічну основу, що дає розуміння нової форми свободи, її вияви у політичній, економічній, соціальній сферах життя (але ще не цілісну теорію свободи), відображає сутність перехідного та початків класичного етапу утвердження буржуазних відносин.

Список використаних джерел:

1. Бекон Ф. Новий Органон. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1978. 575 с.
2. Гегель Г.В. Философия истории. Соч. в 14 т. Т. 8. М.-Л., 1935. 415 с.
3. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989. 736 с.
4. Декарт Р. Правила для руководства ума. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 77–170.
5. Денисенко В.М. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму у політичних теоріях Нового часу європейської історії. Львів, 1997. 274 с.
6. Кант І. Критика чистого розуму. Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964. 799 с.
7. Локк Д. Два трактата о правлении. Соч. в 3 т. Т. 3. М., 1981. С. 135–407.
8. Локк Дж. Послание о веротерпимости. Соч. в 3 т. Т. 3. М., 1981. С. 91–135.
9. Макиавелли Н. Государь. М., 1990. 299 с.
10. Монтескье Ш.-Л. О духе законов. Избр. произведения. М., 1955. С. 153–733.
11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1969. С. 151–256.