
Р.М. Татарів,
кандидат філософських наук,
доцент технологічного інституту
Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля,
м. Сєвєродонецьк

АНАЛІТИКА СВОБОДИ

Спершу виходитимо з буденного подання свободи в уяві. “Свобода” є багатозначним терміном. Що мається на увазі, коли кажуть про свободу? Йдеться про свободу “як таку” чи про свободу як ознаку певних інших речей, наприклад, про свободу волі? Якщо йдеться про свободу волі, або про свободу вибору, або про свободу політичну, або про свободу дії тощо, то, вочевидь, свобода втрачає своє первинне і докорінне значення. Адже свобода як предикат, тобто як додаток до субстанції, більше не є свободою. Інакше кажучи, свобода як властивість чи ознака інших речей або явищ постає чимось залежним і відносним. Проте, водночас, якщо припустити, що свобода є самодостатнім і незалежним явищем (але не феноменологічним феноменом), а також якщо припустити наявність у світі “свободи як такої” чи то “свободи самої по собі”, то одразу виникає проблема дотичності свободи до інших явищ, які ми звикли іноді називати свободними: свободна людина, свободна воля, тощо. Справді, якщо свобода є субстанцією, є чимось, що існує само по собі, то як можлива свободна воля або свободні вибори? Отже, свобода може розумітись у філософії:

А. Поняттєво:

- 1) субстанціонально (тоді вона не може бути властивістю будь-чого іншого);
- 2) акцидентально (тоді вона втрачає сенс власне свободи).

В. Феноменологічно:

коли (1) і (2) ототожнюються.

Нижче буде доведена обмеженість цих двох способів подання свободи.

Методологічне зауваження.

При аналізі субстанціональної свободи ми маємо виходити з повного поняття про свободу, тобто від *родової* характеристики свободи, щоб перевірити, наскільки припущення свободи як субстанції витримує перевірку поняттям свободи. Інакше кажучи, то є перевірка на те, наскільки родова всезагальність і всезначущість свободи як реального і невід’ємного елементу нашого світу узгоджується з нашим поняттям про свободу, з нашою думкою про неї. Якщо підходити з саме таким мірилом до свободи як акциденції, то таку свободу одразу треба заперечити і відкинути на тій підставі, що свобода за своїм визначенням не може бути додатком до чогось іншого чи властивістю чогось іншого. Міркування щодо свободи як властивості має ґрунтуватись на іншому визначальному критерії, яким у такому разі буде не логічний рід поняття, а його *індивідуалізуюча ознака*. Інакше кажучи, характеризуючи і аналізуючи свободу як властивість речей, слід виходити не із сутності свободи як такої, а з розуміння її в якості явища (=вияву) сутності інших речей.

У разі *субстанціонального розуміння* свобода може поставати як така реальність, до якої *долучаються* усі інші явища (воля, вибір тощо). Але не усі явища ми схильні називати вільними. Тоді чому одні з них залучаються до свободи, а інші – ні? Відповідь можна знайти, звертаючись не до свободи, а до сутності тих окремих явищ, що залучаються до свободи. При цьому, звичайно, припускається самостійність і самодостатність свободи як джерела вільності усього, що до неї залучається.

Водночас, попередньо слід витлумачити значення досить незрозумілого вислову “залучення до свободи”. Що воно означає?

Якщо 1) це залучення означає “бути причетним до свободи” або “мати свою частку” так само, як гравець команди-переможниці є причетним до перемоги своєї команди, тоді залучення до свободи є, скоріше, залученням не до неї, а до більш осяжної цілісності (на кшталт команди), яка є свободною. Але ж бути частиною певної більшої цілісності – це бути залежним від цієї цілісності. Тому залученість до свободи через причетність до більш охоплюючої і вільної цілісності заперечуватиме сенс подання про свободу.

Якщо 2) це залучення має на увазі “прагнути свободи” чи “бажати звільнитись”, то тоді те, що бажає чи прагне свободи у самому своєму пориванні вже виявляє в собі свободу. Адже будь-що невільне не здатне прагнути чи бажати того, що йому не є властивим. Це не те саме, коли я, приміром, прагну щастя для себе, оскільки таке прагнення не є складовою частиною щастя. Скоріше, навпаки, прагнути чогось – саме й означає бути нещасливим від похибленості того, що є бажаним. Натомість, прагнути певного А означає “бути залежним від А” і, таким чином, “бути вільним від самого себе як прагнучого”. У цьому розумінні прагнення є складовою ознакою свободи як причини прагнення. Але спричинене прагнення можна розуміти і як ознаку неодмінності, що є протилежністю свободи. Адже, справді, якщо якийсь А спонукає нас прагнути чогось, то відбувається це тому, що цей об’єкт прагнення стає потрібним для нас, ми *змушені* його потребувати. Отже, виникає неспівмірність між свободою і спричиненим прагненням, так само, як неспівмірні відсутність грошей і праця. Ця неспівмірність долається у тому випадку, якщо припустити, що свобода є не лише причиною, а й *метою* прагнення. Тоді, справді, причина і мета прагнення до свободи постають не зовнішніми речами щодо прагнучого, а його внутрішніми властивостями. У цьому разі підгрунття і кінцева мета прагнення збігаються, саме прагнення до свободи стає вільним прагненням, тобто прагнення і свобода стають співмірними, так само, як пісня і бажання співати. Але, водночас, у даному разі закрадається суперечність: для того, щоб прагнути свободи, треба вже бути якимось свободним. Однак, якщо щось вже є внутрішньо свободним, то навіщо воно її прагне? Отже, дане міркування на цьому підґрунті руйнується. Зокрема, на цій підставі *скасовуються розмисли щодо подання свободи як феноменологічного феномену*.

Якщо прагнення до свободи має на увазі бажання вивільнитись від якоїсь несвободи, залежності, то це припускає, що, по-перше, свобода має бути не десь назовні, а всередині того, хто (що) бажає вивільнення. Останній немов повинен винайти і розкути свободу всередині самого себе, звільняючи себе від якихось внутрішніх кайданів чи обмежень. Проте, хіба це не означає, що те, що всередині людини затримувало свободу, виявлялось сильнішим за неї і тим самим стуляло свободу? Якщо з цим погодитися, то свобода виявляється залежною від якихось інших здібностей людини, наприклад, від сили волі, й через це вона перестає бути свободою.

Нарешті, 3) якщо “залучення до свободи” означає “жадати більшого, ніж маєш нині” або просто “приєднання до більшого”, наприклад, коли йдеться про більші гроші як про більшу можливість поводити себе вільно, або про переселення до більшого міста, яке дає можливості більшого кар’єрного зростання та ін., то в такому разі сенс свободи підміняється зовсім іншим значенням, а саме – більшого кола можливостей. Тут свобода подається в уяві цілком меркантильно, корисливо явища, і припускається наявність свободи більшої чи меншої. Власне, саме з таким, поширеним значенням слова “свобода” має справу більшість із нас у повсякденні. Таке розуміння свободи просто не витримує філософської критики і наразі воно лишається поза нашої уваги.

Ми навели стислий аналіз вислову “залучення до свободи” при першому наближенні до нього, якщо свобода подається субстанціонально. Цей аналіз або а) виявляє можливість несуперечливого міркування про свободу, або б) вимагає заплющити очі на винайдені труднощі такого міркування. Адже, якщо свобода – це якась самостійна реальність (=субстанція), то вона має смисл лише як джерело для всього іншого, що так чи інакше зветься свободним. При цьому це джерело треба розуміти як невимушене, ненавмисне, як байдуже до всього того, що залучається до нього. В іншому разі, якщо його тлумачити як

таке, що призначене давати свободу чи постачати свободу всьому іншому, то воно, за своїм визначенням, припиняє бути джерелом свободи, оскільки стає приреченим слугувати іншому. Це так само, як сяйво зовсім не є призначеним і приреченим давати нам світло і тепло.

Далі, якщо заради уникнення виявлених недолугостей щодо причетності чи залучення до свободи подавати свободу не як джерело, а як цілком відокремлену і самостійну реальність, то в такому разі свобода знов-таки позбавляється будь-якого смислу. Адже тоді 1) крім неї самої ніщо у світі не буде свобідним, 2) вона не матиме жодного стосунку до нашого розуму і ми через це нічого про неї не зможемо знати, і 3) як субстанція вона не матиме ніякого сенсу. Все це, згідно з класичною філософією, означає: по-перше, жодна субстанція не є чимось цілковито відокремленим і незалежним. Навпаки, кожна субстанція виявляє свою субстанціональність лише у взаєминах з іншими субстанціями. Тобто “бути у відношенні до...” є неодмінною і суттєвою властивістю (=атрибутом) будь-якої субстанції. Адже самодостатність і незалежність від іншого виявляються у порівнянні. По-друге, свобода як субстанція, або субстанціональна свобода, є неможливою. Тобто не існує у світі такої окремої реальності чи речі, яку і тільки одну її можна було б назвати свободою. Хоча ми легко знайдемо таку реальність чи річ, яку сміливо назвемо свобідною. Однак у цьому разі свобода перетвориться із субстанції на акциденцію, на супутню властивість інших речей. Отже, субстанція є примусовою. Навіть якщо свободу подавати як субстанцію, то така свобода заперечить себе, бо вона за своїм визначенням не може бути якимось примусом.

У випадку *акцидентального розуміння* свобода постає як додаток до інших речей і явищ. Додавання свободи може викликатись кількома обставинами. По-перше, якщо свободи потребує *сутність* того чи іншого явища чи речі. Не будемо одразу відкидати акцидентальну свободу як таку, оскільки вона, на перший погляд, позбавляється будь-який сенсу, оскільки в такому разі начебто відіграє залежну функцію. Адже аналіз свободи в акцидентальному розумінні має ґрунтуватись на інших підвалинах, ніж міркування щодо субстанціональної свободи. Зважаючи на подані методологічні зауваження треба *визначити акцидентальну свободу* а) або як прийдешню і минущу властивість певних речей, як, наприклад, людина може бути здоровою або хворою, доброю або злою тощо, б) або як не просто властивість, а неодмінну й невід’ємну властивість, тобто як атрибут інших речей. Атрибут характеризується тим, що він завжди є чимось реальним саме настільки, наскільки реальною є річ, якій він властивий. Це пов’язано з тим, що атрибут виражає сутність, а сутність для класичної філософії є умовою можливості існування. Так, рух є атрибутом матерії, існування є атрибутом Бога тощо. Так само свобода у межах цього міркування є вираженням сутності деяких інших речей: осіб, окремих соціальних прошарків населення, права, дії та інших різновидів активності.

У пункті (а) свобода подана як спонтанність, невимушеність існування деяких речей або, нарешті, як мінлива неконтрольована примха людини. Свобода тут постає як раптова і необов’язкова ознака, яка може бути у речей, а може і не бути, але речі від цього не потерпають. У цьому розумінні фізики кажуть про “вільне падіння” тіл, а хіміки – про “вільні радикали” (незчеплені частини молекул). Неважко збагнути, що під “свободою” тут мається на увазі безперешкодність, безпосередність, або втрата зв’язку. Тому події такого гатунку невірно називати вільними. Відсутність перешкод або відсутність зв’язку не є свободою, *якщо* така відсутність не є ознакою, неодмінною для існування певної речі. Безпричинність, або спонтанність, вважається ознакою свободи, так би мовити заднім рахунком, на підставі невідання достеменних зумовлювальних чинників. Інакше кажучи, про свободу тут кажуть вже *після* того, як щось відбулося начебто безвинно. Але до того, як тій чи іншій події відбутись, про її можливу свободу ми казати зазвичай не беремось, оскільки вона стає або непередбачуваною, або все-таки якимось спричиненою. Таким чином,

свободу *post factum*, як наслідок нашого невідання, не можна вважати справжньою свободою.

Нарешті, втрата зв'язку, безвідносність (у моральному розумінні – безвідповідальність) можна було б вважати свободою, якби така втрата 1) не була б вимушеним наслідком якоїсь події, тобто якби вона була бажаною, а не раптовим наслідком обставин, що склались. Так, космонавт у відкритому космосі, раптом від'єднавшись від орбітальної станції й опинившись у стані безпорадної невагомості навряд заслуговує на те, щоб бути названим вільною людиною. Хоча як космічне тіло, він таки є вільним. Саме тут, у незв'язаності й виникає можливість виникнення свободи, однак за умови, якщо свобода тут розуміється як властивість, а не як субстанція. Бо в протилежному випадку втрата зв'язку 2) знаменуватиме утворення нової вільної субстанції, суперечливість припущення якої була викладена вище.

У пункті (б) свобода подається як неодмінна, а не як випадкова властивість чи якість тих чи інших речей. Це така властивість, яка невід'ємна від речі або події й яка виражає, виявляє і підкреслює субстанцію речі або події. Виходячи з цього, свобода як сама така властивість, тобто як *атрибут*, властива лише дуже обмеженій кількості речей і подій. Можна висловитись більш чітко: свобода як атрибут властива тільки людині. Проте, що знаменує останнє речення? Немовля або хворий у стані коми є людьми, однак навряд чи вони є вільними істотами. Отже, вільною може бути не людина в цілому, а скоріше, певні вияви людяності в ній. Людина виявляє себе, унаочнює свою людську сутність (=людяність) для інших не інакше, як у своїх вчинках. Отже, вільними чи невольними треба кваліфікувати не людину, а певні її вчинки і дії. Водночас, самі дії і вчинки, своєю чергою, так само є виявами сутності людини. Адже істоту, що не робить вчинків “сама із себе”, тобто на свій розсуд, без зовнішнього стороннього примусу, ми схильні називати не людиною, а, наприклад, роботом. Отже, виявляється, що свобода як атрибут є певною властивістю властивості, тобто симулякром. Вона властива не людині, а певним іншим, притаманним людині, похідним характеристикам – вчинкам. Людина не може не вчиняти. Але вчинки можуть бути вільними і вимушеними. Невільний, змушений вчинок, однак, все-рівно характеризує людину, яка, наприклад, підкоряється наказові командира як вільна істота. Це викликано тим, що змушена на вчинок людина завжди має змогу *обирати*: вчиняти їй чи не вчиняти саме так, а не інакше, коритись чи не коритись наказам. Це означає, що *сама сутність людини визначає для людини міру свободи її власної дії*. Інакше кажучи, сама людина, зі своєю людяністю, як ми з'ясували, не може бути свобідною, але її свобода виявляється *опосередковано* – через її вчинки, які, своєю чергою, є головним і неодмінним виявом людяності.

Виникає питання: чому сама людина не є свобідною, а такі людські властивості, як вчинки – є? Це пов'язано з тим, що вчинок є способом встановлення взаємин між людиною та її оточенням. Саме взаємодія між людиною і світом зумовлює потребу для людини вчиняти не рефлекторно, не інстинктивно, а вільно. Інакше кажучи, у вільному вчинку встановлюється адекватний зв'язок між так званним внутрішнім світом людини та її зовнішнім світом. У свободі своєї дії людина переробляє себе і налаштовується на навколишні зовнішні обставини, а не лише реагує на подразнення. Це можна було б назвати гнучкістю людського організму. Але у нас йдеться не про організм, а про людину. Людина за своїм змістом є більшою, ніж тварина і через це ми розглядаємо свободу її дії.

Отже, свобода є неодмінною і невід'ємною властивістю людських дій *саме як людських*. Структура дії має своєю передумовою наявність у ній такої складової, як воля. Воля є неодмінним внутрішнім моментом будь-якої дії, оскільки вона своїм рішенням спонукає до дії. У класичній філософії поняття “воля” тлумачиться як сила, яка спрямовується на досягнення усвідомлюваної людиною мети. Або інакше: поняття волі характеризує не будь-які, а лише розумом скеровані дії, які через свою визначену мету реалізують наші потяги і потреби. Протилежністю волі є реактивні й рефлекторні дії. Воля – це те, що змушує нас вчиняти усвідомлено. Виникає питання: чи може воля бути

вільною, і якщо воля змушує нас до чогось, то чи не заперечується тим самим її свобода? Щоб відповісти на ці питання, слід мати на увазі, що кожне з них має різний сенс, залежно від того, застосовується воно до поняття про свобідну волю, чи до фактичної реалізації волі, яка обрала ту чи іншу дію.

Отже, *проблема свободи волі* поділяється на: 1) поняттєву свободу волі (=ідея свободи) і 2) фактичну свободу волі (=свобода дії). Таке поділення волі спричинене тим, що вона за своїм визначенням поєднує два різних виміри буття: розум і реальну дію; умови можливостей і реалізацію цих умов. Це означає, що воля і так звана сила волі виникає і застосовується вже на етапі утворення можливості вибору людиною, без будь-якого стороннього примусу, більш доцільної для себе дії. Інакше кажучи, свободу волі як можливість вибору тлумачать тут не як щось реальне, а як задум, як поняття. До явищ такого порядку належить, наприклад, можливість взагалі відмовитись від будь-якого вибору, якщо людина відчуває, що її змушують робити той чи інший вибір. Свобода волі як поняття є можливістю обирати, аж до можливості обирати варіант, за якого взагалі нічого не треба обирати. Для більшості людей можливість вибору перетворюється на непосильну неодмінність, від якої вони залюбки відмовляються, адже вільний вибір завжди тягне за собою відповідальність.

Водночас, можливість обирати або не обирати є обмеженою можливістю. Адже ще є можливість не обирати якусь з альтернатив, а *створювати нову можливість* дії або вчинку, яка, в такому разі, залежатиме винятково від самої людини, а не від якихось зовнішніх чинників. Це означає, що людина у своєму саморозумінні і самовизначенні цілком незалежнюється від усього іншого і стороннього. Звісно, можна закинути, що вона все-одно, не бажаючи і не усвідомлюючи того, буде зважати на якісь забобони, припущення, пересуди тощо. Але важливим є те, що *людина невимушено, сама* вирішує і визначає свою можливість.

Дія або вчинок є способом доведення поняття як можливості до його реалізації у тому чи іншому факті або події як дійсності. Сама дія не може бути вільною, як ми це вже з'ясували. Вільною буває воля, котра спонукає і супроводжує дію. Така воля, яка вже зазначає застосування у діях і вчинках, є свобідною *фактично*. Інакше кажучи, свобідна воля за поняттям виявляє ознаки бути субстанціальною (не плутати із субстанціальністю самої свободи, припущення якої виявляє суперечність), а за фактом реалізації – ознаки акцидентальності, або похідності. Фактична свобідна воля не є якоюсь недосконалою або заяложеною тільки тому, що є похідною, оскільки саме завдяки їй свобідна воля подається назовньо і викликає (але не спричиняє) самооцінку, контроль і відповідальність. Простіше кажучи, вольовою людиною зазвичай називають ту, яка примушує себе щось робити, незважаючи на перешкоди. І про вольові властивості людини ми пересвідчуємось, спостерігаючи не за її думками, а за її вчинками. І саме на підставі останніх ми потім *post factum* висновуємо, була та воля вільною чи ні. Отже, воля має бути випробуваною.

Припущення *феноменологічності свободи*, тобто подання її у вигляді феномену, є *суперечливим*. З одного боку, свобода, за Ж.-П. Сартром, є феноменом, оскільки вона є неодмінною *властивістю існування* ("вільним-буттям" [1, 62]), котре самоспричиняється чи самопродукується. З іншого боку, феномен за визначенням має бути структурованим телеологічно, тобто метою його детермінації і всіх похідних від цього відношень має бути він сам. Феномен немов стає винним перед самим собою й тим самим міцно пов'язується із собою, точніше, зі своїм майбуттям. А це, на нашу думку, теж має заперечувати свободу.

Феномен, за визначенням Е.Гуссерля [2, XI], є тотожністю сутності й існування. Такий взаємопоглинаючий збіг обох моментів феномену зветься *значенням*, який, відтак, має бути визначеним не із самого себе, а з контексту супутніх значень. Навіть якщо припустити вільність моменту існування у феномені, то тоді неможливо пояснити підстави беззалишкового поєднання існування із сутністю в єдиній інстанції феномену. Попри це у повсякденні ми чимось керуємося, коли розуміємо ситуативний смисл

вживання слова “свобода”. *Свобода в абсолютному своєму значенні є вивільною також від самої себе як свободи.* Отже, вона для логічного мислення справді має поставати саме як цілковита непов’язаність і безвідносність.

Непов’язаність і незв’язаність, позавідносність є тим, що характеризує будь-яку унікальну індивідуальність і неповторність. Таким ознакам не відповідає ані поняття, оскільки воно вимагає для себе субстанціального референту, ані феномен, оскільки він також ґрунтується на відношенні до предметності, ані цінністю, бо вона так само постає у взаєминах із ідеально-належним. Позавідносність і незв’язаність, слід припустити, забезпечуються улаштуванням, що є протилежним до структури інтенціональності. Таке улаштування породжує самоідентичність будь-якої індивідуальності. Якщо “бути чимось” або “бути у вигляді чогось” поняття і феномену утворюється інтенціональністю, то “бути самим собою” певного індивіда утворюється протилежним – *відкутістю*, розтуленістю щодо будь-яких обмежень, які забезпечують зверненість будь-чого до самого себе. Безпредметне утворення з ознаками відсутностей інтенціональності і прагнення до будь-чого у Е.Левінаса влучно названо “трансценденцією плідності”, або “лювов’ю” [3, 260-261]. У східній культурі воно відомо як нірвана. Відповідно до наших міркувань свобода постає для розуму як трансценденція, яка повертається до самої себе, або як марна трансценденція, що не слід плутати із рефлексією.

Якщо свобода не є ані поняттям, ані нормою, ані феноменом, тоді що ж вона таке є? Для осягнення свободи потрібна якась принципово інша форма думки, скоріше, потрібна *думка-практика*. Адже саме питання “що?” заздалегідь є об’єктивуючим. Наразі до свободи застосовувати його не можна. Попереднім виявлено, що свобода задля свого збагнення, а саме – не для того, щоб відбуватись самою собою, а лише для того, щоб логічно її втямити розумом, має відповідати таким неодмінним для себе властивостям:

- незв’язаність,
- відкутість,
- автономність.

Що може містити у собі ці три властивості у якості неодмінних для своєї наявності? Упадає в вічі, що то має бути субстанція. Втім, окрім неї, такі самі властивості пасують і дії в смислі позарозумової активності. Вище виявлено, що свобода тільки як субстанція і дія лише як самоафектація заперечують абсолютне значення свободи. Варто взяти до уваги те, що “свобода не є ідеалом, створеним розумом. Сама свобода є єдиним засобом досягнення свободи” [4, 251]. Це означає, що свобода є такою унікальною подією життя, котра дає себе умовно збагнути як *позапредметна, самодостатня, безкорисна дія у ніщо*, а не властивість певних інших дій.

Отже, доходимо висновку, що раціонально збагнути свободу дуже складно. Свобода в абсолютно довершеному значенні цього слова – це діяльність, яка спрямовується не певною зовнішньою метою, а власним мірилом, власною “логікою” дії, змістом якої є вивільнення і від самої себе як свободи. Актом вивільнення вона заперечує сама себе. І це означає, що свобода незацікавлена навіть у самій собі, оскільки кожна зацікавленість є тяжінням і тягарем. Отже, на думку автора, виходить: будь-яке *самозаперечення і самознищення, спрямування до “не бути”* тим, чим щось є зараз; поринання до скасування самого поринання; акт обнуління трансцендування, обезглуздення значущого виявляє наведені вище три властивості свободи і є місцем перебування, а не існування, повноправної свободи. Свобода логічно виявляється у *саморуїнівній дії*, завдяки чому люди мають змогу казати про свободу волі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000.
2. *Husserl E.* Die Idee der Phaenomenologie. Fuenf Vorlesungen. – HuaII, 2. Aufl. Den Haag, 1958

3. *Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.* – М., СПб., 2000.
4. *Кришнамурти Дж. Проблемы жизни.* – М., 1993.