

© 2005 М. М. Олексюк

Львівський юридичний інститут МВС України

СВОБОДА – ФІЛОСОФІЯ – ПРАВО: ДИСКУРС НА ФОНІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Сучасний стан розвитку людської цивілізації характеризується певними параметрами, що виявляють його особливості у соціально-політичній, економічній та духовній сферах. Події, які пов'язані з такими явищами, як війни та прояви міжнародного тероризму, економічні наслідки світової глобалізації, несприйняття ідеологічних супротивників та їх поглядів, заставляють як ніколи раніше звертатись до аналізу тих базових цінностей, котрі становлять основу функціонування людської цивілізації як чогось цілого. Усе частіше ми змушені вдаватись до філософського, політичного, правового осмислення тих чинників, що реально впливають на сучасний стан, людства й розвиток яких зумовлює можливість формування майбутнього.

Серед останніх важливе місце відводиться свободі. Чим вона є, якіє її філософське, політичне, правове трактування і як воно реально може вплинути на загальне розуміння даного явища у контексті сучасної епохи – усе це сьогодні є доволі актуальним та значимим. Дане дослідження продовжує розпочатий у ряді попередніх публікацій автора дискурс стосовно питання про категорію свободи, як у філософському, так і у політико-правовому її вияві [19, с. 89-96; 20, с. 205-216].

Свобода як важлива риса людського ества при будь-яких обставинах повинна бути пошанована та визнаватись. Це аксіома, яка систематично заперечується реальним станом розвитку суспільства, котрому все частіше притаманні риси насильства та наруги, повної домінації той чи іншої суспільної сили та встановлення таких правових норм, які б порушували цю свободу. Сьогодні можна стверджувати, що реальний розвиток цивілізації можливий лише на засадах пошанування принципів демократії, гуманізму, пріоритету людських цінностей, що вже само собою визначає потребу у свободі.

Спроба аналізу трактування свободи у контексті посткласичних та некласичних філософських парадигм у сучасній вітчизняній філософській та політологічній думці не є новою.

І, на нашу думку, це вдало зробив у своїй праці український філософ А. Карась [12]. Проте потрібно визнати, що дослідження питання ставлення сучасних зарубіжних філософських систем до категорії свободи як у філософському, так і у правовому її вимірі, що зараз на часі, ще потребує своєї реалізації. Саме тому репрезентована стаття і ставить завдання дослідити те, як провідні філософи кінця ХХ століття вирішують розглядувану проблематику, як вони готують філософське осмислення свободи у контексті переходу світової цивілізації до нового ХХІ століття.

Ідеологія свободи кінця ХХ століття, що вплинула на сьогоденні розуміння цього явища, складалась у надрах філософських концепцій, представниками яких були відомі вчені – філософи, економісти, політологи, правознавці. Вони зуміли витворити своє специфічне бачення свободи, зіставити його з історичною та класичною філософською традицією, сформулювати специфіку своїх поглядів, витлумачити потребу соціально-політичного та філософського прогнозування, що неминуче повинно було знайти своє відображення у складних та неоднозначних процесах наступної історичної епохи – епохи ХХІ століття.

Одним із таких ідеологів і теоретиків свободи, який у своїх творах інтегрує філософські, політологічні, економічні та правові знання у ХХ столітті був Фрідріх А. Гаєк, лауреат Нобелівської премії 1974 року. Важливим результатом такого роду творчості стала публікація його праці “Конституція свободи”, значення якої важко оцінити навіть з огляду на початок ХХІ століття. У роботі робиться спроба з філософського погляду осмислити місце свободи в сучасному світі та долі людини, і робиться це на основі критичного аналізу філософської, політичної та правової традиції. Ф. Гаєк багато говорить про наявність так званої “внутрішньої свободи”, котра базується на ідеальних чинниках, що притаманні людині. “Внутрішня свобода має межу, яку відчуває особа, керуючись

у своїх діях власною свідомою волею, своїм розумом і стійкими переконаннями, а не життєвими поривами чи обставинами”, – зазначає він [7, с. 23]. Ця теза підкреслює значення такого різновиду свободи для становища конкретної особистості у суспільстві. Учений полемізує з тими концепціями, котрі намагаються звести цю “внутрішню свободу” до “свободи волі”, цим самим применшити значення духовних факторів у прояві людської особистості.

Він застерігає від того розуміння свободи, котре побудовано на принципах вільного задоволення своїх бажань, здатності досягти бажаного, навіть у випадку, коли таке досягнення є ілюзією. На думку Ф. Гаєка, “саме за допомогою таких перекося в тоталітарних країнах поняття колективної влади над обставинами витіснило поняття індивідуальної свободи, а саму свободу насильно пригнічували в ім’я свободи” [7, с. 24]. Отже, внутрішня свобода, котра мислиться як свобода індивідуальна саме і повинна бути підставою організації суспільства в умовах демократії, що протистоїть тоталітаризму. Ця свобода виступає проявом максимальної концентрації душевного потенціалу особистості, а відтак може реально виявляти здатність особи до формування нових засад її функціонування.

З іншого боку, Ф. Гаєк критично аналізує погляди на свободу такого відомого представника тогочасного американського прагматизму як Дж. Дьюї. У філософському осмисленні прагматизмом свободи як свободи сили вчений убачає певну загрозу для людини та суспільства, адже таке трактування може призвести до вимоги перерозподілу багатства. І він робить висновок: “Сумнівно, чи повинно толеруватися використання слова “свобода” у значенні “сила” [7, с. 26].

У “Конституції свободи” Ф. Гаєк чимало уваги звертає на питання свободи у її правовому вияві. “Концепція свободи в рамках закону, – пише він, – базується на твердженні, що коли ми дотримуємося законів, у сенсі загальних абстрактних норм, укладених незалежно від їхнього застосування до нас, ми не підпорядковуємося волі іншої людини, а отже, є вільні” [7, с. 159]. Саме таке абстрактне значення законотворчості та закону, зокрема, їх загальність, на думку вченого, вже відкривають дорогу до встановлення свободи та рівності у дії законів стосовно всіх та кожного, і в цьому є шлях до реалізації ідеї свободи через правову норму.

Разом із такого роду твердженнями автор “Конституції свободи” не може не відзначити, що правова норма може також призвести до об-

меження свободи. І тут противники свободи, на його думку, висловлюються стосовно того, що у будь-якому суспільстві, навіть основаному на найбільш розвинутих засадах свободи, хтось повинен видавати накази, а хтось їх виконувати, а це, отже, веде до зменшення ареалу свободи.

Філософсько-правове осмислення явища свободи Ф. Гаєк продовжує у іншій своїй фундаментальній праці “Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії”. Він виходив з думки про те, що “свобода може бути збережена тільки, якщо трактуватиметься як найвищий принцип, який не може приноситись у жертву заради конкретних вигод” [8, с. 46].

Розуміння свободи як особливого стану особистості, коли проявляються ті її риси, що виявляють відношення людини до оточуючого середовища, в якому вона функціонує розкривалось у специфічній філософії позитивного екзистенціалізму італійського філософа другої половини ХХ століття Н. Аббан’яно. Він вводить у філософський обіг поняття екзистенції як свободи. Саме через цю екзистенцію, себто реальне існування людини у системі буття він і трактує свободу як властивість людини. “Розуміння свободи, – писав він у праці “Вступ в екзистенцію”, – це розуміння людиною самої себе та свого призначення у світі” [1, с. 202]. Проте не можна розуміти дану точку зору лише у рамках егоїстичної натури людини, оскільки Аббан’яно вводить у сформоване ним розуміння свободи і ту характерну рису, котра пов’язує його з правовим розумінням свободи. У його екзистенційній концепції свободи вводить поняття обов’язку людини, адже “лише тоді, коли вона бере на себе зобов’язання і бореться, людина насправді вільна” [1, с. 202].

У праці “Мудрість філософії”, опублікованій у 1984 р., Н. Аббан’яно як яскравий представник новітнього екзистенціалізму багато уваги приділяє розгляду питань людини, її ролі, єства та долі. Аналізуючи різноманітні філософські концепції ХХ століття, він трактує свободу людини як властивість людини вибирати свій шлях та проектувати своє життя у складних обставинах реального світу. “Розумність і свобода, – твердить він, – означають проектування і вибір на основі можливостей, якими володіє людина і які визначаються умовами її життя” [2, с. 34].

Питання свободи турбують одного з провідних сучасних філософів Емануеля Левінаса [15; 16; 17; 18, с. 18-19;]. В центрі його філософської концепції знаходиться Людина, Я, своєрідний

суб'єкт, котрий пізнається, проявляється, існує в умовах діалогу з іншою людиною, Іншим, а цей діалог виявляє сутність людського, формує всі характерні суттєві риси людини, включаючи і суспільну. Він доволі багато говорить про проблеми філософсько-правового осмислення людської сутності, і в цьому часто актуалізує проблеми свободи людини як особистості. Левінасівське розуміння цих філософсько-правових категорій проходить через трактування сенсу прав людини. У своїй роботі “Права людини і добра воля” філософ робить спробу позначити ті філософські аспекти конкретної індивідуальної сутності, котрі проявляються в її оволодіння правовими нормами. “Людина в якості людини, – пише він, – повинна мати право на виключне місце в бутті, і, завдяки цьому, зовнішню позицію щодо визначення явищ; мусить існувати право на незалежність або свободу кожного, визнану кожним” [15, с. 229]. Природне право, отже, абсолютизується як домінуюче.

Свобода наскрізно виявляє особливості філософської парадигми Е. Левінаса, оскільки його дискурс у системі “Я – Інший” постійно ставить питання про взаємодію цих структурних елементів даної системи, в якій одна сторона займає позицію панування, інша – підпорядкування. Інший мислиться як проекція власного Я, як його модифікація, як результат інтерсуб'єктивності, проникнення у свідомості у потаємні пласти людського Я.

Філософія Е. Левінаса завжди базувалась на засадах діалогу між двома сутностями, але розуміння поняття свободи у його парадигмі змінювались в міру того, як розвивалась специфічна левінасівська концепція людини. В одній з перших своїх філософських праць, яка була написана у 40-х роках ХХ ст., “Від існування до існуючого” він розглядає умови розуміння свободи. Стверджуючи, що “з досвіду рабства не можна виводити докази його протилежності”, Левінас однак вважає, що “думки про свободу було би достатньо для її розуміння” [15, с. 55]. Філософ цим хоче підкреслити роль людської свідомості у процесі пізнання сутності реального світу.

Еволюція філософських поглядів Е. Левінаса, особливо у рамках осмислення концепту “Я-Інший”, розвитку ідей інтерсуб'єктивності впливала на розуміння свободи та її філософсько-правового розуміння. Спочатку він традиційно вважає, що “свобода повинна себе обгрунтовувати”, і вона “не виправдовує себе за допомогою свободи”, але вже далі заявляє про те,

що встановлення контакту Я з Іншим реально впливає на свободу цього Я, значно обмежуючи її. “Стикатись з Іншим – значить поставити під питання мою свободу, мою спонтанність живої сутності, моє панування речами, нестерпну свободу “натиску”, якій усе дозволено, навіть убивство”, – читаємо на сторінках левінасівської праці “Тотальне та нескінченне” [15, с. 284].

Зазначимо, що для характеристики елементів системи “Я-Інший” в онтологічному трактуванні суцього Левінаса вводить поняття тотальності, під яким розуміє властиво буття з його численними проявами, світ, в якому ця багаточисельність підпорядкована, єдності. На його думку, саме у розумінні місця Іншого у тотальності і виявляються засади взаємної підпорядкованості та підкореності елементів системи “Я – Інший”. Тому саме в цьому ракурсі і трактується філософом поняття свободи. “Нам – суцим, які мислять, які знають тотальність, які розташовують залежно від неї окреме буття й шукають сенс у мимовільності насильства, ця свобода здається такою, яка виявляє особистості, котрі путають свою особливість із тотальністю”, – зазначав він у праці “Я” і тотальність” [17, с. 17].

Ці ж проблеми свободи через призму справедливості порушує інший відомий філософ другої половини ХХ століття Поль Рікер [13, с. 64-91; 14, с. 15-38; 21; 22, с. 3-14; 23; 24; 25;]. Він зумів сформулювати оригінальну філософсько-правову систему, котра була помітним вкладом у розвиток як правової, так й філософської науки. П. Рікер зумів своєрідно увійти в правову науку як оригінальний філософ, і з своїм концептом, котрий відтворює всі характерні для модерної західноєвропейської філософії концепції. Очевидно, що для філософа генерації кінця ХХ століття повинні бути притаманними думки, котрі реально відтворюють специфіку сучасного стилю мислення, для якого характерна полеміка, творчий дискурс, поліфонія та багатоманіття підходів до аналізу як суспільно-політичних так і духовних явищ. Водночас належить відзначити, що на сторінках своїх праць, серед яких такі фундаментальні, як “Сам як інший”, “Право й справедливість” та інших Поль Рікер веде серйозний діалог як із представниками класичної (Аристотель, Платон, Кант), так і посткласичної філософської думки (Аренд, Левінас, Дворкін та інші) та яскраво виявляє себе як філософ права, здатний правильно оцінити правові норми з позицій сучасної філософії та осмислити й інтерпретувати їх.

Основи свого філософського концепту П. Рікер сформулював у праці “Сам як інший”, в якій дав характеристику бачення сутності людини як такої, що наділена здатністю мислити та специфічно відтворювати оточуючий її світ у своїх внутрішніх почуттях, на психічному рівні. Подібно як і Левінас, він порушує питання про суть елементів системи “Я-Інший”. Особливо варто звернути увагу на морально-етичні постулати рікерівського філософського концепту, оскільки саме тут формуються його філософсько-правові висновки, аналіз яких дає можливість виявити місце вченого у сучасному філософсько-правовому осмисленні суцього. І потрібно зауважити, що це місце – серед перших величин філософів права кінця ХХ століття.

Можна погодитись з думкою, що висловлена у згадуваній монографії А. Карася: “Розумовий елемент етичності... передбачає враховувати відносність моральної вимоги щодо конкретної спільноти і прагне повернути повноту вільної волі людини” [12, с. 409]. Саме П. Рікеру і належить введення у філософську парадигму західноєвропейської філософії кінця століття ідеї примата етики над мораллю. “Я відношу термін етичного до наміру завершеного життя, – пише філософ у праці “Сам як інший”, – а термін морального до виявлення цього наміру, що характеризується водночас претензією на універсальність й ефектом примусовості” [25, с. 204]. Це дає можливість йому зробити висновок, що реалізація свободи як вияву внутрішньої вільності людини від зовнішніх факторів можлива саме на рівні етичного.

Але П. Рікер – це перш за все філософ права, тому для нього характерне втілення свого філософського концепту у загальну канву правового, котре тісно пов’язано з морально-етичними проблемами. Він серйозно досліджує особливості правової норми, змісту права, намагається сформулювати специфічне філософське осмислення правового. Тут потрібно зазначити, що філософ П. Рікер належить до представників континентальної європейської культури, і саме тому він специфічно трактує правове, виходячи з характерної для цієї культури правової парадигми. У бесіді з українським філософом К. Сіговим він зазначив, що відмінності у континентальному та англосаксонському розумінні філософсько-правових аспектів полягають у тому, що у Європі та Франції, зокрема, правосуддя розпочинається з розгляду підсудного, а потім переходить до аналізу здійсненого ним акту, тоді як, коли у Англії та США користуються зворотною

логікою – передусім аналізують здійснений акт, судять акт, засуджуючи людину [25, с. 428].

Саме так, з огляду приналежності до континентальної філософсько-правової традиції потрібно судити філософське осмислення права та нормо-творчості, і, зокрема, правового розуміння свободи як категорії та явища, яке характерне для П. Рікера. Мораліст П. Рікер завжди виходив із тих філософсько-правових позицій, відповідно до яких існує право на прощення особистості, котра здійснила злочин, але пізніше переконалась у аморальності та протизаконності свого проступка та внутрішньо усвідомила свою помилку. Саме з таких позицій він і трактує поняття свободи, піднімаючи значення її внутрішнього прояву, котрий тісно пов’язаний з людською совістю, що виступає внутрішнім регулятором поведінки людини, її відношення та координації дій стосовно зовнішнього у філософсько-правовій системі “Я-Інший”. Проте в реальному правосудному процесі совість, на думку П. Рікера, не зводиться до вільного вибору. “Тоді як суддя зобов’язаний виголошувати право в одиничній ситуації* – зазначає він, – мораліст перед лицем трагічного в дії говорить про краще й менш погане в тому вигляді, в якому це постає наприкінці обговорення, де норми важать не менше, ніж особи” [24, с. 216-217].

Філософський дискурс із приводу питання про сутність, значення та роль свободи у житті людини ведеться на сторінках видань відомих представників сучасної філософської думки вже тривалий час.

У цьому дискурсі, як бачимо задіяні як філософи-теоретики, котрі визначають особливості сучасного філософського концепту на засадах виявлення сутності людського як основного в існуванні сьогоденного світу, і в цьому багато уваги звертають на процеси суто суб’єктивного змісту, так і представники соціальної філософії, котрі розуміють прикладний характер своїх філософських парадигм і використовують свої філософські розумування для виправдання певних соціально-політичних структур і процесів, котрі торкаються розвитку людського суспільства на політико-правовому рівні. Для них не характерно абстрагування, вони актив-

* Тут, очевидно, П. Рікер мав на увазі процес винесення вироку, що здійснюється суддею на засадах позитивного права, яке виключає будь-який відхід від правової норми.

ніше пов'язані з реальною практикою соціальних змін, а тому і дискурс ведуть специфічно, не вдаючись у тривалі роздуми з приводу стосунків у рамках системи “суб’єкт-об’єкт”.

Останні представлені, зокрема, такими відомими постатями, як І. Берлін та Х. Аренд. Англійський учений І. Берлін, нобелівський лауреат, відомий своїми філософськими трактатами, котрі осмислюють сутність сучасної соціально-політичної епохи. Йому належить специфічне трактування свободи як явища та політико-правової категорії. Саме І. Берлін виділяє “негативну” та “позитивну” свободу, навіть називає це двома концепціями свободи. На його думку, “негативна свобода проявляється у тому, що наявним є примус, під яким “розуміється зумисне втручання з боку інших людей” [6, с. 181]. “Під свободою в цьому значенні, – зазначає І. Берлін, – я розумію невтручання з боку інших. Що ширший простір, де нема втручання, то ширша моя свобода” [6, с. 182]. Тому в даному випадку необхідно реалізувати свободу людини через відвернення втручання у її діяльність ззовні.

Філософське трактування І. Берліном свободи в рамках двох її концепцій призводить до висновку, що “перша сутність (“негативна” свобода) – самозречення з метою здобуття незалежності; друга (“позитивна” свобода) – реалізація своїх здібностей чи абсолютне само отожднення з конкретним принципом чи ідеалом для досягнення тієї самої мети” [6, с. 193].

З часом І. Берлін, подібно як Ф. Гаєк, став класиком у визначенні ролі та значення свободи у політико-правових процесах ХХ століття. Його праці з питань свободи активно використовують, цитують філософи, соціологи, політологи, правознавці, коли потрібно підкреслити значення свободи у сучасному світі.

Однак це не свідчить про абсолютну підтримку філософсько-правового розуміння свободи у такій берлінській інтерпретації. Як приклад, тут варто навести активну полеміку з такими думками одного із видатних представників американської філософсько-правової думки кінця ХХ століття Рональда Дворкіна. У класичній праці, опублікованій наприкінці 70-х рр. ХХ ст., “Серйозний погляд на права” він критично ставить до так званого нейтрального значення свободи, сформованого І. Берліном. У першу чергу тут він вбачає можливість тоталітарним режимам використовувати таке розуміння свободи для виправдання антидемократичних дій на основі думки про те, що так

вони реалізують свободу людини, обмежуючи доступ до неї зла за допомогою насильницьких, антидемократичних методів [10, с. 376].

Водночас Р. Дворкін на основі серйозного філософсько-правового аналізу витворює свою теорію свободи, особливу увагу звертаючи на поняття права на свободу. Він заявляє, що “загальне право на свободу як таку, зрештою, існує – за умови, що це право стосується тільки серйозних випадків позбавлення свободи” [10, с. 379].

З філософсько-правовою концепцією свободи І. Берліна кореспондується теорія свободи у викладі відомого австралійського філософа Ф. Петі, котрий у 1996 р. на сторінках філософського журналу “Етика” (Чикаго, США), опублікував фундаментальну статтю “Свобода як антивлада” [27].

У цій статті Ф. Петі посилається на праці І. Берліна, особливо ті висновки, котрі даються стосовно двох концепцій свободи, намагається на основі берлінського вчення проаналізувати свою теорію свободи як анти влади. “Згідно концепції свободи як антивлади, – пише він, – я вільний до такого рівня, що жодна людська істота не може втручатись у мої справи, що ніхто не може панувати надімною, навіть якщо я потребуватиму волі або мудрості для досягнення самопанування” [27, р. 578]. У такому випадку вчений трактує свободу як антивладу та різновид “негативної” свободи.

Розкриваючи специфіку такого розуміння свободи, Ф. Петі зазначає, що “свобода як антивлада... вимагає таких виявів права та політики, за умов яких різновиди влади заперечують можливість випадкового втручання” [15, р. 602]. Водночас для нього характерний є погляд, що свободу належить розглядати як психологічний та соціальний феномен, узалежнений від того, наскільки людина користується певними етичними принципами, зокрема здатністю до прощення та прихильності до іншого [15, р. 602]. Тут бачимо властиву для сучасної зарубіжної філософської парадигми точку зору про домінування етичних ознак у сучасному трактуванні свободи як явища.

У філософсько-правовому дискурсі з проблем сутності свободи важливе місце завжди займала Ханна Аренд [3; 5], відома німецько-американська вчена, творчість якої по праву належить як Німеччині, звідки вона була родом, так і США, де вповні розкрився її талант. Мабуть, саме тому вона символічно представляє сполучення двох домінуючих у другій половині ХХ століття філософських парадигм – західно-

європейської (Левінас, Рікер) та американської (Гаєк, Аренд, Роллз, Дворкін). Водночас потрібно відзначити, що Аренд належала до учнів таких відомих представників філософії ХХ ст., як Ясперс, Гайдеггер та Гуссерль, що призвело до формування у неї специфічного світобачення, котре поєднувало ознаки різноманітних філософських парадигм міжвоєнного періоду.

Поняття свободи у творчості Х. Аренд викладено на сторінках її хрестоматійної роботи “Між минулим і майбутнім”. У першу чергу, вона підкреслює, що виявити сутність свободи як такої дуже важко, практично неможливо, і мотивує це тим, що для людини характерна наявність суперечності між свідомістю та совістю. Твердячи, що “свобода людини є самоочевидною істиною і що у згоді з цією аксіомою в людському суспільстві укладаються закони, ухвалюються рішення, виносяться судження”, Аренд водночас не схильна абсолютизувати цю тезу [4, с. 151].

Вона твердила, що відношення людини до навколишнього середовища не можна назвати вільними, а свобода, отже, не розкривається цілком, оскільки людське мислення детермінується тим, що відбувається поза суб’єктом. “Щоразу, коли я рефлектую з приводу того чи того здійсненого акту, виходячи з припущення, що я є вільним агентом, – пише вона, – він (цей акт) здається таким, що відбувся під дією двох видів причинності: причинності внутрішньої мотивації, з одного боку, і каузального принципу, який керує зовнішнім світом, – із другого” [4, с. 152].

Будучи яскравим представником соціальної, а властиво політичної філософської думки середини ХХ століття, Х. Аренд не могла у своїй інтерпретації поняття свободи не підкреслити політичних аспектів розуміння цього явища. Саме тому вона вважає, що поняття свободи прийшло саме з політики, і лише потім було переведено у площину духовну, площину філософського осмислення її як реалізації внутрішньої волі людини.

Свободу, відповідно до тлумачення Х. Аренд, належить розуміти лише як прояв політико-правового функціонування людського суспільства, вона розглядає її як важливу умову самого існування людської соціальності, котра трактується за посередництвом політичних категорій. “Свобода... насправді є причиною того, що люди взагалі живуть спільно в політичній організації”, – зазначає вона [4, с. 154].

Для філософсько-правового осмислення проблем свободи Х. Аренд властива концепція так званої “внутрішньої свободи”. Тут бачимо спільність у філософських трактуваннях свободи з Ф. Гаєком, котрий також розробляв теорію такого розуміння свободи. Але арендівська парадигма розкриває предмет через призму феноменології, звертання до класичної філософії в особі І. Канта. Саме цього вченого вона вважає таким, що врятував свободу від подвійного насильства.

Внутрішню свободу Х. Аренд протиставляє саме тій свободі, що розкривається у сфері політичного, зовнішній, котра детермінована особливостями функціонування людського суспільства. Для неї внутрішня свобода – це внутрішнє почуття, що немає зовнішнього вияву і тому є “політично іррелевантним”. Проте внутрішня свобода тут ставиться в залежність від зовнішніх чинників, котрі реально впливають на людину, даючи їй змогу відчувати себе вільною. “Ми спершу пізнаємо свободу або її протилежність через наші взаємини з іншими, а не через взаємини із самим собою”, – читаємо у роботі Х. Аренд [4, с. 156].

Думки відомої вченої стосовно свободи не замикаються суто на політичному її трактуванні, навпаки, вона прагне довести процес відокремлення свободи від політики як характерного різновиду діяльності людського суспільства. У цьому вона солідарна з панівною у ХХ столітті філософською парадигмою: “Наша філософська традиція майже одноставна в твердженні, що свобода починається тоді, коли людина відходить від політичного життя, населеного багатьма, і що її переживають не в спілкуванні з іншими, а у взаємодії із самим собою – чи то у форму внутрішнього діалогу, який від часі Сократа, ми називаємо мисленням, чи то у конфлікті із самим собою, внутрішньої суперечності між тим, що я міг би робити, і тим, що я справді роблю” [4, с. 166].

Філософсько-правове трактування свободи провідними представниками зарубіжної філософської думки не може не враховувати особливостей сьогоденної епохи з притаманними їй властивостями. Сучасна індустріальна цивілізація, сформована у ведучих країнах Заходу, заставила по-новому подивитись на проблеми свободи людини та суспільства, а перед ученими постала необхідність пошуку нових підходів та інтерпретацій функціонування даного явища. Відомий представник філософії сучасного постмодернізму Ж. Бодріяр доволі багато

уваги приділяє питанням свободи у нинішньому високотехнологізованому, зорієнтованому на максимальне задоволення споживацьких потреб людини. Звичайно, мова в його творах іде в першу чергу про свободу індивіда, змушеного робити ті чи інші кроки у складному житті. Але в ракурсі індивідуального філософ виявляє ті риси, котрі набирають загально-соціального значення, проектує їх на суспільний рівень. Він чітко заявляє, що “небезпечною є та свобода бути собою, котра протиставляє індивіда суспільству” [7, с. 202]. Соціально-політичний підхід до проблем свободи у філософії Ж. Бодріяра чітко простежується у даному витягу з його праці “Система речей”: “Свобода бути собою” фактично означає свободу проектувати свої бажання на промислові вироби. “Свобода насолоджуватись життям” означає свободу вести себе ірраціонально та регресивно, тим самим пристосовуватись до певного соціального ладу виробництва” [7, с. 201]. Очевидно, що цей висновок про детермінацію свободи суспільним устроєм реалізує лінію сучасної філософсько-правової думки на врахування особливостей сучасної епохи та її виявів.

Проблеми морального вибору у сьогоdnішньому неоднозначному світі порушує у своїх філософських працях відомий сучасний німецький філософ Г. Йонас. Уже у назву однієї зі своїх робіт він вкладає певний сенс, котрий виражає особливості сучасної цивілізації – “Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації”. Етика та мораль для Йонаса стають основним змістом філософських роздумів. Він формулює філософію моралі технологічної цивілізації, в якій проблеми свободи займають одне з провідних місць. Свобода у цього філософа трактується як явище, котре визначає розвиток сучасних західних демократичних суспільних інституцій. Він переконливо доводить, що лише на шляху до вільної реалізації можливостей людини та суспільства в сучасному світі можливий суспільний поступ. Але чимало уваги звертається на особистісний фактор, на людину як центр сучасної цивілізації, від стану якої залежить подальший розвиток суспільства, врешті-решт навіть саме існування людства. Г. Йонас переконує своїх читачів у тому, що шлях до досягнення свободи у повному її вияві є складним та потребує концентрації чималих зусиль у боротьбі з несвободою, насильством, залежністю тощо. “Будь-яке поширення свободи, – зазначає він, – є ризикованою ставкою на те, що її добре застосування

переважатиме зло, і тільки той вважатиме цей результат вірогідним, хто переконаний у вродженій позитивності людини” [11, с. 260]. Свободу він трактує як “етичну цінність”, ціна якої доволі висока.

Морально-етичні концепції свободи, сформовані сучасними зарубіжними філософами створювали серйозний методологічний фундамент для осмислення поняття свободи у розумінні її як важливої правової категорії, що використовується у сучасній юридичній науці та практиці.

Філософсько-правове осмислення проблем свободи в контексті філософського дискурсу американської та західноєвропейської філософських шкіл модерної філософії сприяло порушенню проблем трактування свободи як елемента мислення та явища на новий рівень та спричинило сучасні дискусії, що лише стають джерелом розвитку нових філософських концепцій, у тому числі і стосовно свободи.

Список літератури

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – В кн.: Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы / Пер. с ит. – СПб.: Алетейя, 1998.
2. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни / Пер с ит. А. Л. Зорина. – С.-Пб.: Алетейя, 1998.
3. Арэнд Г. Становлення людини. – Львів: Літопис. – 1999.
4. Арэндт Х. Між минулим і майбутнім / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2002.
5. Арэндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни Пер. с нем. и англ. В. В. Биших. – СПб.: Алетейя, 2000.
6. Берлін І. Чотири есе про свободу / Пер. з англ. – К.: Основи, 1994.
7. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. – М.: Рудомино, 1999.
8. Гаск Ф. Конституція свободи / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 2002.
9. Гайек Ф. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії. – Львів: Аквілон-Прес, 2000.
10. Дворкін Р. Серйозний погляд на права. – К.: Основи, 2000.
11. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001.

12. *Карась А.* Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія – К.: Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003.
13. *Кошарний С.* Поль Рікер і герменевтична метаморфоза феноменології // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 3-4.
14. *Кошарний С.* Поль Рікер і герменевтична метаморфоза феноменології // Філософська і соціологічна думка. – 1995. № 5-6.
15. *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
16. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное: Эссе о внешности. – Вопросы философии. – 1999, № 2.
17. *Левинас Е.* Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і літера: Задруга, 1999.
18. *Левинас Е.* Обличья незнайомця // Кур'єр ЮНЕСКО. – 1992. – № 9-10.
19. *Олексюк М.* Проблеми свободи у гегелівській філософії права та західноєвропейська філософська думка ХХ століття // Філософія Гегеля і сучасність: збірник наукових праць присвячених філософській творчості Гегеля. – Львів, 2002.
20. *Олексюк М.* Філософсько-правовий аналіз свободи як явища: західноєвропейська філософська парадигма ХХ століття. – Вісник Львівського інституту внутрішніх справ: Збірник. – Вип. 3. – 2002.
21. *Рікер П.* Конфликт интерпретаций. – М., 1994.
22. *Рікер П.* Терпимость, нетерпимость, неприемлемое // Collegium. – К. – 1994. – № 2-3.
23. *Рікер П.* Історія та істина. К., 2001.
24. *Рікер П.* Право і справедливість / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2002.
25. *Рікер П.* Сам як інший / Пер. з фр. – Вид. 2-е. – К.: Дух і Літера, 2002.
26. *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і літера, 2002.
27. *Pettit P.* Freedom as Antipower // Ethics. – An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. – Vol. 106. – No 3. – April 1996. – Univer. of Chicago.

М. М. Олексюк

СВОБОДА – ФИЛОСОФИЯ – ПРАВО: ДИСКУРС НА ФОНЕ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В статье анализируются особенности философско-правового осмысления свободы в современных западноевропейских и американских философских системах. Раскрывается содержание философских и правовых произведений ученых, которые определяли главные тенденции развития философской мысли второй половины ХХ – начала ХХ столетия.

М. М. Oleksiuk

FREEDOM – PHILOSOPHY – LAW: DISCOURSE ON THE BACKGROUND OF DEVELOPMENT OF MODERN FOREIGN PHILOSOPHIC CONCEPTION

This article concerns particularities of the juridico-philosophical understanding of freedom in the modern West European and American philosophica systems. It explores the content of the philosophical and legal scientific works that defined the main tendency in the development of the philosophical thought of the second half of the XX and the beginning of XX centuries.