**Свобода, необхідність, відповідальність: від стоїків до В. Франкла**

**РЕФЕРАТ**

Магістерська робота: 96 с., 55 джерел.

Поняття "свобода", «необхідность» та «відповідальность» виступають у якості напрямів філософських вчень у роботах, починаючи з античних часів і до моменту сьогодні тема досить актуальна на всі часи історії. Найбільший резонанс у розвитку філософської думки викликало співвідношення категорії «свободи», «необхідності» та «відповідальності». Нас цікавить те, як ці поняття взаємопов’язані між собою та чи існує свобода, як самостійна частина буття. Тому розглядати це питання доцільно почавши з філософії стоїцизму, який проголосовив взаємозалежність цих понять в античній філософії.

СвОБОДА, НЕОБХІДНІСТЬ, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ, СУТНІСТЬ СВОБОДИ, ВНУТРІШНЯ СВОБОДА ІНДИВІДА, СВОБОДА ВОЛІ,ДОЛЯ, ТІЛО,ДУША, ДЕТЕРМІНІЗМ, ФАТАЛІЗМ, БАЖАННЯ, ЛЮДИНА, ПРИРОДА, ВОЛЯ, ДІЯ, ОСОБИСТІСТЬ, пРОВИДІННЯ, бОГ, пРИРОДНА НЕОБХІДНІСТЬ

|  |
| --- |
|  |

 **Вступ**

Проблема свободи, необхідності і відповідальності, без сумніву, може бути названа однією з найважливіших філософських проблем, вона містить найбільш відомі аспекти людського існування і його відмінності від існування інших істот. Тому ця проблема має давню філософську історію і досліджувалася багатьма відомими філософами.

Проте не йде мова, що дана проблема вже отримала якесь остаточне рішення. Це пов'язано, зокрема, з тим, що стрімкі зміни, що відбуваються в сучасному світі, викликають до життя все нові і нові аспекти цієї проблеми. Зміна умов соціального життя, нові різновиди відносин влади, розкриваються у роботах сучасних соціологів і філософів, різко зросла могутність людини і його влада над природою, нарешті, спроба побудови демократії в нашій країні змушують нас знову звернутися до даної проблеми, не беручи до уваги багатьох наївних метафізичних уявлень колишніх епох. Поглянувши на все це з точки зору сучасної людини, яка спроможна поглянути на цю проблему скрізь призму сучасних гуманітарних наук і філософії, для яких проблема свободи і відповідальності є перш за все проблемою конкретного життя в конкретних соціально-історичних умовах.

Проблема соціальної свободи і відповідальності має давню історію. Вперше це питання було поставлено античними мислителями.

**РОЗДІЛ 1. ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПОГЛЯДІВ АНТИЧНОСТІ І СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ НА ПРОБЛЕМУ СВОБОДИ, НЕОБХІДНОСТІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ**

**1.1.Співвідношення поняття свободи і внутрішньої свободи індивіда в стоїчній філософії.**

Вчення стоїків- зразок фаталістичного сприйняття світового буття, місця людини у ньому. Доля-логос жорстко детермінує людську діяльність. Однак, незважаючи на однозначну детермінацію усього сущого, свобода як поняття не девольвується. Свобода - це, перш всього, свобода від страстей. Звідси покірність, витривалість і стійке перенесення життєвих невзгод.

Період стоїцизму умовно підрозділяється на три підперіоди: Древня Стоя (Зенон, Клеанф, Хризипп, Криссіл, III-II ст. н.е.), Середня Стоя (Панетій, Посидоній, кінець II-І ст. до н.е.) , Піздня, ​​римська Стоя (Сенека, Епіктет, Марк Аврелій, II-II вв. н.е.).

Ранні стоїки сутність свободи сприймали як підконтрольність законам природи. Власну підставу, на їх думку, свобода має в природній закономірності, космічному світопорядку, який сам за своїм змістом розумний. Оскільки світове ціле розумне, остільки і людина, як частина цього цілого, має розумну природу. Проте жити згідно із законами природи і, відповідно, досягти свободи здатні не усі. Тільки мудреці, що відрізняються моральною досконалістю, здатні діяти відповідно до космічного порядку, тільки їм доступна свобода. Ці мудреці виступають в ролі відносно самостійних суб'єктів свободи, їм властива стійкість, незалежність від дії зовнішніх обставин.Поки світове ціле розумно, стільки і людина, як частина цього цілого, володіє розумною природою. Однак жити згідно законам природи і, відповідно, досягти свободи здатні не всі. Тільки мудреці, що відрізняються моральною досконалістю, здатні діяти відповідно космічному порядку, тільки їм доступна свобода. Ці мудреці виступають у ролі самостійних суб'єктів свободи, їм притаманна стійкість, незалежність від впливу зовнішніх обставин.

Після розпаду грецького поліса поняття свободи починає все частіше співвідноситися з внутрішньою свободою індивіда. Свобода являє собою філософську категорію, характеризуючу глибинну сутність існування людей та можливість індивіда незалежно мислити та діяти, ураховуючи власні уявлення, бажання, інтереси, ідентичність, що виключає внутрішній або зовнішній примус. Виходячи з цього, в стоїцизмі у першу чергу ставиться питання про буття і засобі існування окремого індивіда.

В етиці Хрисиппа свобода індивіда полягає в тому, що він може своїм розумом і волею протистояти долі, що йому під силу. Стоїки в певному сенсі розвивали ідеї Платона. Вони вважали, що якщо зло на землі не може бути властивістю космічної причинності, то воно виникає тільки від людини. Стоїки вважали, що рішення розуму є джерелом спонтанної причинності і в цьому сенсі не можуть бути вільними. Однак, рішення розуму повинні бути вільними, щоб його наміри стали реалізованими.

У вченні деяких ранніх стоїків спостерігається тяжіння до фаталізму. Це поняття з часом, в період пізньої Стої, стане домінуючим. Так опоненти Хризипа, коментуючи його твердження про значимість фаталізму, відмічали, що фаталізм веде до заперечення продуктивності знання, у тому числі, медицина. Вони говорили філософові, що якщо результат хвороби зумовлений, то хворій людині немає сенсу звертатися до лікаря, тобто він все одно або помре, або видужає. Хризип відповідав, що, наслідуючи їх логіку, виходить, якщо наперед вирішено наперед, що у мене буде син, то немає сенсу одружуватися, так як у мене все одно буде син. Ця унікальна відповідь показує, що фаталізм не виключає свідому людську діяльність, а, навпаки, як відмічає Фелдеши "Здійснення долі припускає свідому людську діяльність" [1, 25].

На думку стоїків середнього періоду суб'єктами свободи є не лише окремі філософи, що характеризуються атараксією (внутрішньою стійкістю відносно зовнішньої детермінації), але і все ті, хто виконує свій обов'язок по відношенню до суспільства і до себе самого. На противагу етиці епікурейців, ключовим поняттям якої була насолода, тут на перше місце виходить борг. Людина вільна, якщо він в змозі підпорядковувати пристрасті розуму, міняти свою внутрішню установку, своє відношення до дійсності. У трактаті Панеція Родоса "Про обов'язки", пропонованому Цицероном, досліджуються критерії виконання обов'язку. Порушення боргу розцінюється як порушення законів природи.

В період пізньої Стої визначальною стає ідея логосу - невблаганної долі, яка виводиться з ідеї боргу. Філософи виходять з того, що існує один-єдиний світ, за межами якого знаходиться безмежна порожнеча. І у цьому єдиному живому світі за долею стоїть безликий бог-логос. Все у світі підкоряється йому, ніщо не може змінити заздалегідь зумовленого. Представник пізньої Стої Люций Анней Сенека писав: "Яка користь в передбаченні неминучого? Знай не знай - все одно станеться" [2, 73].

Невблаганна доля-логос жорстко детермінує людську діяльність, проте для окремих людей (а це в першу чергу, знову ж таки, філософи), що усвідомили невблаганність дій долі, можлива свобода, що тлумачиться як свобода духу. Сенека говорив, що доля веде того, хто згоден з нею, і тягне того, хто чинить опір їй. Але усвідомити неможливість зміни долі мало, потрібно підпорядкувати і викоренити свої пристрасті, мужньо і стійко виконуючи свій обов'язок перед природою і суспільством. Важливим є викорінювання на шляху доброчесності пристрасті до надмірного матеріального достатку - це шлях до свободи. "Ніхто не може мати всього, чого захоче, - зате всякий може не хотіти того, чого не має, і з радістю обійтися тим, що під рукою. Лагідний і звиклий терпіти погане поводження шлунок - чимала запорука свободи" - пише Сенека. [2].

Насправді, на думку Сенеки, шлях до свободи забезпечує філософія, її мудрість. "Повернись, до неї, якщо бажаєш не знати шкоди, жити без турбот, щасливо і вільно. Іншого шляху для цього немає". На думку Сенеки бути вільним - означає незалежити від тіла. Філософія розділяє душу і тіло: "Тіло для душі - тягар і кара, вона тисне його і тіснить, тримає в кайданах, поки не з'явиться філософія і не накаже йому вільно зітхнути, споглядаючи природу, і не відпустить від земного до небесного". Сенека вважає, що свобода є« superiores esse »- своєрідною «противагою» нижчим спонукань нашої душі, різним афектам життєвих обставин. У своєму вищому прояві свобода проявляється в волі бога - свобода є нашою «царственої» привілеєм - необхідно бачити себе вільним в покорі богу. «Є речі, які нам належить терпіти, бо ті є порядок, встановлений у всесвіті; їх потрібно приймати, не втрачаючи присутності вуха: адже ми взяли присягу - нести свою смертну долю і не засмучувати наших рядів через те, чого уникнути не в нашій владі. Ми народжені під царською владою: коритися Богу - наша свобода ».

В той же час слід помітити характерне для пізньої Стої зміщення різних точок зору на проблему свободи, розгляд її в різних аспектах. Це свідчить про те, що вчення трансформувалося від пантеїзму до теїзму, зближуючись з християнством. Зближення це виражалося в розумінні людини, в ідеї космополітизму і рівності людей, незалежно від індивідуальних особливостей і положення в соціумі. Сенека писав, що він народжений для вищих спрямувань, і вище за те, щоб бути рабом свого тіла, більше того, у своєму тілі він бачить ланцюги, що сковують його духовну свободу. З цим обтяжливим тілом душі доводиться вести постійну боротьбу. Епіктет принципово розділяє дух і тіло, обгрунтовувавши свободу першого і несвободу другого.

Поняття Епіктета «внутрішньої свободи» є «твором» і вищим благом в людині. Оскільки те, що ми знаємо, знаходиться всередині нас, то свобода в негативному сенсі цього слова полягає в тому, щоб «відпустити» те, що знаходиться «поза нами». Позитивно Епіктет розумів свободу як бажання власних прагнень. «Вільним є той, у кого все відбувається за власним вільним рішенням». І тим не менше, потрібно «йти за богом», а точніше – дотримуватись волі бога. Саме в цьому й проявляється особливо гостре діалектичне розуміння свободи у стоїків: завдяки своїй слухняності Богу людина стає вільною по відношенню до бога, тобто, можна сказати, людина сама стає подібна богу.

Пізні стоїки визнають свободу волі, більше того, розділяють її на гріховну і доброчесну. Перша обумовлена загальною детермінацією, ланцюгом попередніх причин; друга є божественною часткою у людині, тому саме вона достовірно вільна. Дуже важлива думка стоїків про моральну свободу людини і її право обирати свій шлях, про відповідальність, витікаючу з цієї свободи. Від людини цілком залежить вибір шляху добра або зла. У Епіктета знаходимо: "Немає насильства, яке могло б нас позбавити свободи вибору" [3, 108].

Таким чином, філософи-стоїки, вказуючи на фатальний характер протікання світових процесів, все ж визнавали свободу людського духу, можливість свідомої діяльності людини.

Абсолютний детермінізм повністю виключає будь-яку свободу людини. "З дня народження і до самої смерті, - продовжує П. Гольбах, - людина жодної миті не буває вільна. "Але я все ж почуваю себе вільним", -скажете ви. Це ілюзія - така ж, як і упевненість тієї мухи з байки, яка сидячи на дишлі, загордилася, що управляє возом. Отже, людина вважає себе вільною як муха, що уявила себе правителем всесвіту, тоді як вона насправді сама, невідомо для себе, цілком підкоряється його законам".[4]

Найбільший прихильник Епіктета - римський стоїк  Марк Аврелій, який завершує період античного стоїцизму. Марк Аврелій зайнявся великою філософською проблемою необхідності та свободи, але вирішити в стоїчному детермінізмі не зміг.В його розумінні етика лишається інтеллектуалістичною. Гріх є в основі брехні та незнання. На думку Марка Аврелія, у людини не за власним бажанням, душа залишається без істини. Сюди відноситься також справедливість, благополуччя, лагідність. В інтеллектуалістичній етиці, проблема зла не має трагічного безвиходу, необхідності в спокуті, які б перевищували людські сили.

Поняття долі створило для філософії стоїків проблему. На думку Марка якщо всесвіт знаходиться під контролем розуму  і виходячи з цього трапиться таким чином, а не іншим, то чи залишиться у цій системі свобода людини? Марк роздивляє це питання, проводячи тонку різницю. Якщо свобода є вибором  між одними альтернативами, то подібної свободи, звісно, немає. Треба зазначити інше тлумачення волі: сприймати те, що відбувається як елемент світопорядку і реагувати на події за допомогою розуму, а не емоцій. Індивід, який живе подібним чином є дійсно вільною людиною. Така особистість вільна, а в додаток ще й праведна. Розумний світопорядок є поштовхом людської доброти, тому усе, що має місце у всесвіті має збільшити цю благість. Таким чином, розумний індивід, сприймаючи події, реагує на зовнішнє благо та має власний внесок у цілісніть всесвіту. [4]

Стоїки розуміють свободу, як вищу мету людського життя. Необхідність, доля, рок є при цьому непорушними. Дії людей відрізняються не по тому, вільно чи не вільно вони відбуваються (всі вони відбуваються і можуть відбуватися тільки за потребою), а лише по тому, яким чином - добровільно чи з примусу - збувається і виповнюється невідворотна у всіх випадках і безумовно призначена нам необхідність.

У  всесвіті існує підвласна  необхідності доля, та благе «провидіння».  Як ціла рослина є у насінні з листям та ін.,  так і щось кожне створюється у світі. Окрема жива істота міркувалась у світі як термін, ставлено предметом бажання, в якості мети  у сукупності, було зумовлене  якоюсь силою, яка спрямована на його здійсненість.

Божественна субстанція є носієм  цільових представлень для усіх істот. Такі уявлення у стоїків мають назву «насіннєві логоси». У цьому понятті зібрані в єдине ціле чотири типи причин, запропонованих в онтології Аристотеля: причина має матеріальність, динамічність, логічність і спрямованість. Подібним чином зведені в стоїцизмі до цілого рок і провидіння, виходячи з подібності людини.

Воля людини  ставить за мету будь яке  мислиме в понятті та потім  здійснює її у фізичній наявності керуючись рухом, який діє завдяки  лише   механічним законам. Процеси, які відбуваються у людині, стоїки винесли на увесь світ. З першовогню поступово виникають повітря, вода, земля. Взаємозв'язок нижчих елементів існує за допомогою божественної «пневми», що має різноманітні рівні чистоти та сили.

У неорганічному світі пневма стає сліпою необхідністю і причинністю; у рослин - сліпою, але діючою від центру до периферії;у світі тварин – душею, сліпою до розуму, діє через подання; наприкінціі, у людині на відміну від усих логічно діє як душа, в якої пізнання і бажання розумні. Положення божественної «пневми» як істоти єдної у різних проявах надало Хрісиппу можливість стверджувати про те, що відбувається згідно з фатумом діє водночас з провидінням. Але це представлення стане неправильним, якщо брати до уваги, що «пневма» в галузях діє багатьма засобами. Стоїки між роком та провидінням ставлять поняття природи. У нього є загальне з роком- слаборозвинена свідома розумність та спільне із провидінням - доцільність.

**1.2.Фатум та**  **і свобода волі індивіда**

Для вирішення подібного протиріччя з роком та свободою волі представники стоїцизму беруть за основу відмінності видів руху. Вищі істоти мають відміни від нижчих завдяки видам. Неорганічне тіло здатне  отримувати імпульс до руху виключно від окремого рухомого тіла. Подібним чином, рослина рухається і розкривається з середини назовні та редагує на основі  свої природи їжу, що йде ззовні. У тварини причина є внутрішньою, має психічний характер та виникає представлення, що можна буде отримати щось, яке відповідає його природі. Подібне уявлення пробуджує у тварині потяг. Виникший потяг має наслідок будь-якої дії тіла, спрямованої на отримання предмета, який відповідає природі тварини. Дія підкорюється владі тварини, і з цього боку відбувається вільно, однак у той час і необхідно.

Подання надано тварині без усякого власного сприйняття ззовні, однак спосіб, при якому тварина відповідає чи відгукується на цю виставу, обумовлена природою тварини. Одже, умовою виникнення дій виявляється є зіткнення  двох причин: зовнішня та внутрішня. Вирішальним пунктом  стає внутрішня, яка збуджує потяг, зовнішня має лише привід. У внутрішній причині дії, які були можливими, перетворюється в дійсні. На певне представлення тварина реагує конкретним  потягом через власні природні організації, які причинно зумовлені ​​як одні з ступеней світового процесу.

Можливість свободи для тварин існує, однак можливою вона стає не тому, що її дії вилучено зі причинного процессу світу. Свобода можлива для них лиш тому, що вони погоджуються на дію, керуючись власною волею та виходячи із свої схильності та власного спонукання. У людині, всупереч тварині, до подання, потягу приєднується частка, яка зумовлює дію, логічне мислення розуму. В якості істоти розумної, людина не завжди погоджується з поданням, яке йому належить звершити дію, запропоновану обставинами. Вона зробить її лише тоді, коли бачить його уявлення каталептично. Фундамент  людської свободи на практиці складає  теорія свободи, відкриваюча спроможність відхиляти оману і не дозволяюча погоджуватись з нею. Коли в заснові потягу є розум і він визнає достойним прагнення, потяг перетворюється у розумну волю. У данному випадку внутрішній рішаючий факт душі користується необхідністю розуму. У людині приховується здатність перетворитись з тваринної істоти, якою він народжується у цьому світі на істоту розумну.

Свобода, в уявленні стоїків є надбання та привілеєм еліти, яка обирається суспільством. Свобода, в якості досягнень та надбань, має виключатись. Положення стоїків про свободу та необхідність обмежене у тому, що суб'єкт вільних дій стає тільки мудрець. Мудреця захоплює вся сукупність розумних істин як єдність та єдине ціле, у якому кожний окремий статут є знання, а саме доказові та незаперечні. Мудрець вільний так само як божество, його свобода є найвищим ступенем, який прийнятний для людського розуміння свободи. Лише мудрець має можливість володіти свободою, для нього лише необхідна. Причинно зумовлена дія буде водночас вільною.

Вчення єдності свободи та необхідності у поведінці мудреця стало історичним вкладом стоїцизму. У XVII ст. це положення повторено знову у навчаннях Гоббса та Спінози. Його обмеженість в тому, що суб'єктом, носієм вільної дії стоїцизм проголосив лише мудреця. Свобода - в сенсі стоїків - надбання і привілей еліти, обранців суспільства. Вчення стоїків про свободу дуже індивідуалістично. Свобода як досягнення і надбання мас виключається.

Лише мудрець здатен володіти свободою, для нього необхідна, причино зумовлена дія стає водночас вільною. Внесення положення про єдність, необхідность та свободу в історію, розвиток і прогрес суспільства, використання даного вчення до режиму буржуазного суспільства, яке поділене на класи, поява суб'єкта свободи, - це стало можливим у XIX ст. за прямою участю марксистів.

Вчення людської свободи у стоїцизмі відкидало будь-яке представлення про безпричинно виникаючі події та дії у людському світі. Воно розумно призвело до припущення, в якому йде мова про те, що дії індивіду невблаганно обумовлені та є фатальними. Положення навіть надавало згод на віру в передбачення, яке грунтується на невблаганності, фатальності та зумовленості подій і процесів в природі.

**1.3. Свобода, як самостійна духовна природа буття. Аспект свободи у відношенні Бога.**

У епоху Середньовіччя триває тенденція відособлення особи, посилюється її незалежність, розширюється її свобода. Основою цих процесів служить подальша спеціалізація різних видів діяльності, що проявляється в зростанні міст, розвитку ремесел, торгівлі. Людина того часу знаходилася в досить жорсткій залежності від релігії в усіх областях: в мистецтві - іконопис, політиці - хрестові війни, філософії - схоластика і т. д., але разом з цим об'єктивно розширюється рівень його свободи в порівнянні з попереднім періодом власної історії. Це відбивається на зміні проблематики - центр уваги переміщується до проблеми свободи. На цьому етапі розвитку філософії вона набуває форми співвідношення божественної зумовленості і свободи волі.

У епоху Середньовіччя церква пропагандувала вчення про рівність, з одного боку, усіх перед Богом, з іншої - про нерівність на землі, яка пояснюється гріховністю одних та обраністю інших, що екстраполювалося на їх земне положення. Людина може досягти свободи (що є супутником щастя) тільки на небесах, після Суду Божого. Отже, щоб заслужити таку свободу, людям необхідно стійко переносити земні труднощі, не відходячи у своїй життєдіяльності від канонів Святого Писання, бо знегоди ці - суть випробування людини, здатних виявити його істинну природу. Багато середньовічних філософів прагнули запропонувати у своїх працях своєрідне пояснення проблеми свободи людини. Дослідження питання, що цікавить нас, ми здійснили на прикладі навчань найбільш впливових мислителів того часу.

Уявлення про моральну автономію і зв'язок свободи і доцільності дії особливо яскраво було розкрите у Плотіна. Плотін ставить питання про таке буття, чиїм способом існування є свобода, буття, яке саме впливає на своє існування. У людини суть не співпадає з самовладанням, тому ми і не є " панами" свого буття. Сама людина не може бути вільною, вільною може бути тільки вічне в людині - його душа. Тіло ж зв'язують як закони природи, так і закони суспільства. При цьому Плотін розрізняє між свободою повного панування над собою (власне свободою) і нижчим ступенем свободи - свободи вибору. Людська свобода, як вважає Плотін, знаходить свій досконалий вид у прагненні людини до Єдиного.

Онтологічне обгрунтування свободи в Неоплатонізмі найбільшою мірою буде продовжено у Ямвлиха і буде перенесене при цьому вже в площину теології. У Ямвлиха йдеться мова не про вільні дії або вчинки, а про звільнення в сенсі порятунку від світу необхідності (природи) і рух у бік наймогутнішого буття - до божественного. Людина в цьому акті теургії грає роль "супутньої причини", вирішальним тут являється лише передача себе під сили дії "божественної сили", коли душа індивіда зможе розкритися вкрай. Вищим актом людської свободи є пізнання бога - таким чином і абсолютна свобода божественної дії на дух людини приходить до своєї досконалості.

У Прокла роздуми про свободу набувають наступного вигляду: на його думку, вільна лише "в собі і на себе саму духовна природа", що спирається. Свобода спрямована на саму себе як на своє "власне благо" і не потребує більше ні чого. Свобода - це те, що є співвимірною підтримкою буття духу, вона є "вільною готовністю служити" богові в сенсі Платона.

Макіавелі, коли роздумував над питанням, чому у стародавній період народ більш любив та цінував свободу, прийшов до цікавого  висновку. Сталося це від того самого приводу, із-за якого люди зараз стали менш сильними. Все йде від відмінностей сучасного  виховання від древнього , а конкретніше у відмінністі сучасної релігії від античної. Наша релігія, яка відкриває істину та вказує нам правильний шлях, примушує нас недостатньо любити мирську славу.

Навпроти, іі язичники ставили дуже високо, вбачаючи тільки в ній найвище благо. Саме тому у власних діях вони значно жорстокіші. Такий висновок можна зробити з багатьох встановлень і звичаїв, розпочинаючи від пишності язичницьких жертвопринесень і закінчуючи скромністю сучасних обрядів у релігії, в яких теж є пишнота, але скоріше зайва, чим величава, проте не містить нічого жорстокого чи мужнього. У обрядах стародавності не було недоліків ні в пишноті, ні у величавості, однак вони при всьому супроводжувалися кривавими і жорстокими жертвоприношеннями, в яких убивалось безліч істот і тварин. Страшні видовища, які робили людей такими ж страшними. На відміну від античної релігії, яка зараховувала до лиця блаженних лише людей, які сповнені мирської слави – це полководці та правителі республік, наша релігія ставить людей швидше покірливих і споглядальних, а не діяльних. Сучасна релігія бере за вище благо упокорювання,самопониження і презирство до справ людини; тоді як древня релігія шанувала вище благо в контексті величі духу, у силі тіла і всьому, що здатне робити людей надзвичайно та дуже сильними. Наша релігія теж вимагає від людей сили, але для нашої змоги терпіти, та не для здійснювання мужніх діянь.

Подібний  спосіб життя призвів, на думку Макіавеллі, світ до слабкості та віддав його на керування негідникам, які можуть небоязливо розпоряджатися у ньому, як заблагорозсудиться, споглядаючи, що усі люди, які бажають потрапити до раю, більше подумують про стерпіння побоїв, ніж за їх розплату. Тепер здається, якщо світ обабився і небо роззброїлося, то причина цього, поза сумнівом, підле боягузтво тлумачивших нашу релігію, беручи за увагу неробство, а немужність. Якщо б вони прийняли до уваги, що сучасна релігія допускає славу та захист вітчизни, то побачили би, що вона потребує від нас, любові і шанування Батьківщини та підготовки нас для того, щоб ми стали на захист. Саме із-за подібного виховання та неправдивого розуміння нашої релігії у світі не залишилося багатьох республік, які були в давнину, слідством чого являється те, що у народі не стало помітно такої ж любові свободи, присутнішої у ті часи.

Макіавеллі  вважає, що причиною можливо стало те, що імперія римлян, яка спирається на власні війська та могутність, придушила усі республіки та всяке вільне громадське життя. Ця імперія розпалася, і міста, які знаходяться на території, за рідким виключенням, так й не змогли разом піднятись з колін і знову налагодити в державі цивільний суспільний устрій".[5]

**1.3. Погляд Середньовіччя на проблему свободи і необхідності**

Власне філософські рефлексії про поняття свободи в Середньовіччі уперше можна знайти у Філона Александрійського. Спочатку він розвиває стоїчні мотиви про поняття свободи у своїх текстах; пізніше Філон Александрійський використовує вже ідеї Платона. На думку Філона, вільним являється тільки бог, єдиний бог, "ні на що не спирається" і як "саме себе наповнююче і самодостатнє" вище буття. Бог є настільки вільним навіть і по відношенню до самого собі, що він може бути творцем всесвіту без прилучення якого-небудь деміурга. Адже бог сполучає в собі як благо, з якого все виникло, так і силу, завдяки якій він управляє всім світом. Вільною людиною є та, кому бог дарує свободу. Бог може обдарувати людину свободою, оскільки він створив людину як незруйновну духовну суть.

Коли дослідники намагаються детально аналізувати середньовічні філософські тексти, їм дуже складно відокремити теологічні поняття від власне філософських висловлювань. Дуже часто у середньовічних філософів традиційні філософські поняття, що мають старогрецьке походження, " наповнюються" чужим їм релігійним змістом.Приміром, у викладі старогрецької філософії Апологетами часто відбувається підміна початкових понять богословськими поняттями. Так, Юстинус [Justinus] у своїй "Першій апології" розвиває перипатетичне вчення про свободу і формулює тезу про те, що "одна людина, виходячи зі своєї долі стає добрим, а інший - злим". Ще одно висловлювання Юстинуса говорить про те, що людина, "виходячи зі свого вільного рішення здатний як творити справедливе, так і уникати його". Таким чином, у нього чітко видима постановка питання про свободу як про свободу вибору.

Поступово Юстинус відходить від античних уявлень про свободу і починає ставити питання, яке було центральним для усієї середньовічної філософії : питанням про сумісність божественного визначення і людської свободи.

Антиномічний характер відношення між божественною милістю і людською свободою особливо яскраво виражений в текстах Климента Александрійського. Климент розрізняє природну схильність людей до добра від власне " свободи" в сенсі apatheia. І якщо в першому випадку обгрунтовується сенс людських діянь, то у другому випадку чітко видно, що істинною свободою є тільки та свобода, до якої здатний лише бог. Божественна воля проявляється в тому, що ми у своїх бажаннях вибираємо благо і таким чином, звільняємо самих себе. Arete, таким чином, означає порятунок, оскільки божественний порядок речей є таким, що людина як вільна суть від природи тобто природним чином прагне до блага".Вільна дія" полягає у віддачі себе божественній волі.

Ориген розвиває вчення Климента Александрійського і говорить про те, що володіння свободою і відрізняє людей від усіх не-духовних сутностей. Наша здатність бути хорошими або поганими людьми не в нашій природі або грі випадку (фатум). Ця здатність є лише результатом нашого вільного вибору. На думку Оригена, люди мають природну здатність розрізняти добро і зло, ми можемо також і оперувати цими двома поняттями. Проте, здатність вибирати добро і відкидати зло є вже абсолютно особливим актом. Подібний вибір не лише свідчить про наші погані і хороші діяння, - він характеризує усю нашу суть. Оскільки благо (чи бог) є ідентичним з самим буттям, а зло - з небуттям, то та людина, яка уникає участі в робленні блага (буття), повертається в небуття.

Пізніше акценти дещо зміщуються, і вже у Грегора з Ниссы [Gregor von Nissa], так само як і у Псевдодіонісія центральним стає питання про сенс людського життя, таким, що полягає в пізнанні бога, божественного знання. На думку Грегора, володіння свободою у людей є необхідною передумовою для досягнення людиною усеосяжного пізнання божественного знання. Тут можна побачити один цікавий нюанс: якщо у ченця Грегора говориться про необмежену свободу волі людини, то у спекулятивно-містичній теології наступного століття - у Псевдодіонісія - йдеться про свободу як про поворот людини до надбожественного як єдності усього сущого.

Поступово в середньовічній філософії починає ставитися питання не лише про божественну сутність, але і про природу людини. Так, Максимус [Maximos der Bekenner] розрізняє у волі людини, створеної "за зразком і подобою божою" два наступні моменти : "природна воля" людини як вільний прояв його суті і "свідомо спрямована воля" особи на пізнання своєї власної суті. Порівняння, проведене у теології за причиною подвійної волі Ісуса, божественною і людською надає Максимусу можливість сформулювати   людський " вимір" свободи - божественна мудрість людського існування, існування як особи. Свобода, що виникає з природи людини, означає здійснення божественної мудрості в діяльності окремої особи.

Немезіос [Nemesios], що спирався на Арістотелівське вчення про невід'ємність здатності ухвалення вільних рішень від духовної природи людини, ставить питання про теодицею і пояснення існування зла у світі. Немезіос вважає, що бог як творець людини лише в останню чергу може бути відповідальний за появу і існування зла у світі. Саме із здатності людини приймати рішення, іншими словами, вибирати, зі свободи людини і виникає зло.

Проблема поставлена ще в епоху раннього середньовіччя бл. Августином і розпочинається з обговорення питання про природу зла. Бог як всемогутня істота творить світ і людину в ньому. Уся діяльність людей  зумовлена - "на все воля божа". Творіння боже  - світ не буває недобрим. Навпроти, існування зла безперечне. Необхідно з'ясувати природу зла - чи входило воно в план творіння, або це результат вільної діяльності людини? Захищаючи досконалість творіння, Августин вважав, що зло не є часткою природи, а скоріше є вихідним вільної творчості. Бог замислив  природу доброю, але змінила її зла воля. Зло не створене бути, є недоліком добра. Проблема певною мірою знімається, коли Августин висуває наступне положення: зло не втручається в гармонію  світу, воно потрібне для нього. Покарання грішних також не порушує цю гармонію, як й нагорода святих.

У Августина особливо чітко можна простежити думку про те, що співвідношення божественної волі (милості) і людської волі (чи, в термінології Августина, свободи) і є як вихідна точка, так і мета усіх роздумів про свободу. Августин розрізняє voluntas як основну діючу здатність духовної природи людини від libertumarbitrium (свобода вибору - лат.) як вищій мірі прояву цієї здатності в акті ухвалення рішення. Це виділяє людину як духовну суть зі світу природи.

На думку Августина, людина вільна у виборі не грішити, не піддаватися спокусам і жаданням. Людина може бути врятованою завдяки лише благодаті божій. Від власного вибору людини залежить, прийняти гріх або ж утриматися від гріха.

Августин вважає, що воля є "причиною самою себе" і може бути визначена через цю самопричинність. Це означає, що безумовна свобода людини, властива людині як духовній істоті і що прославляє його над природною рештою світу, веде індивіда до становлення його як особи, особи, створеної творцем. При цьому воля людини може спрямована як на низинні спонукання (cupiditas), так і на свій вищий прояв - любов до бога (caritas = motus ad fruendum Duo).

Ідея пріоритету особистої свободи перед свободою суспільства існувала і в античності, її виражали киники, особи, що відстоювали самодостатність, і що зневажали громадське життя. Більшого резонансу між політикою та свободою особистості  викликало християнство. У християнстві свобода, на думку св. Августина, є свободою волі. Подібне тлумачення свободи було дуже потрібним - так як зв'язувало  свободу з окремою особою, конкретніше  з її духом. Однак це є обмеженою свободою. У подальшому представлення про свободу духу доповнюється, для християн вона прижились з несвободою тіла. Душа має можливість  бути вільною при умові, що фізичне тіло знаходиться у ланцюгах. Свобода душі і рівність перед Богом співпрацюють разом, з необхідністю політичного тиску над людськими грішниками.

Погляди на проблему свободи ми знаходимо у Аврелія Августина в автобіографічному творі "Сповідь", а також в творах "Про вільне волевиявлення", "Про град Божий". Бог, по Августину, повністю підпорядковує собі людську долю, детермінуючи кожну дію людини. Філософ схилений до релігійного фаталізму - уявлення про первинну зумовленість Богом природного в цілому і людського зокрема буття : "Воля, властива Богові до початку творіння : ніщо би не існувало, якщо воля Господа не існувала б раніше створеного. Воля Бога відноситься до Його ж субстанції " [6, 157].

Спроба подолання фаталізму Августина намічається у Антонія Манлія Торквата Боеція. Як же в епоху середньовіччя Боецію вдалося поєднати Божественну Зумовленість з людською свободою? Спершу філософ розмежовує поняття Провидіння (Рrovidentia) і долі (fatum). "Перебуваючи у Божественній Вічності, Провидіння, - пише дослідник Г.Г. Майорів, - хоча воно і охоплює усе нескінченне різноманіття світових подій, залишається простим і незмінним.". [7, 361]

Провидіння є розумна і вільна Воля Бога, воно подібно до непохитного центру концентричних кіл, що рухаються. Доля ж, будучи знаряддям Провидіння, відповідно до його загального закону, утворює для кожної речі персональний закон, що обумовлює буття цієї речі. Долі можна ототожнити з вищезгаданими колами, що обертаються. Що ж виходить? Якщо людина, а він, як стверджує філософ, має можливість вибору, оскільки наділений вільною волею, житиме відповідно до законів Божественної моралі, він буде вільний і стійкий (адже тоді він ближче до центру, до Божественної Воле). Якщо ні, - колесо Фортуни захопить його в сферу гріха і несвободи.

Отже, свобода людини полягає в орієнтуванні на закони Божественного Провидіння, в діях, погоджених з волею Бога. Вільна людина за власним бажанням приймає встановлюваний у світі порядок, свідомо бере участь у світовому процесі, що направляється Творцем. Вільна людина те, що все твориться у світі приймає як краще, більше того, як належне, адже воно, так або інакше, веде до блага.

Незалежно від переважання у християнських філософів Середньовіччя тієї або іншої тенденції людська творчість оцінюється ними абсолютно інакше, ніж воно оцінювалося античною філософією. Воно виступає в християнстві передусім як "творчість історії".

Не випадково філософія історії уперше виступає на християнському грунті ("Про град Божому" Августина): історія, згідно з середньовічним представленням, є сферою, кінцеві істоти людини приймають участь у здійсненні наміру божого у світі. Не стільки розум, а скільки воля та вольовий акт віри, передусім, зв'язують людину із богом і набуває впливу особисте діяння, індивідуальне рішення стає формою співучасті у творінні світу Господом. Це виявляється передумовою розуміння творчості в якості створення якогось небувалого, унікального та неповторного.

Середньовічне розуміння свободи багато в чому грунтується на основних ідеях Августина про "De libero arbitrio". При цьому відбувається модифікація деяких сторін августинівського вчення. Так, Ансельм Кентерберійський трактує liberum arbitrium не як нейтральну здатність людини до свавілля, а як свободу людини, спрямовану на досягнення їм добра. У схоластів в центр розгляду ставляться ідеї Арістотеля про самодвижність душі і самовизначення розуму - в цей час роздуми Августина виявляються незатребуваними. Цікаво, що у Ансельма Кентербері і у Фоми Аквинського поняття свободи досягає ще більш високої міри абстракції і свобода починає розглядатися як чисто інтелектуальна здатність, близька до здатності судження. Воля являється вільною від будь-яких проявів зовнішньої необхідності і її рішення є необхідністю самі для себе.

.Ансельм Кентерберійський розуміє свободу як мету, демонстровану розумом, а воля обирає цю мету. Фома Аквинський, що випробував сильний вплив ідей Арістотеля про психологію вибору, розуміє свободу як здатність волі знаходити засоби для досягнення вибраної мети, при цьому сама мета не являлася liberum arbitrium. Але для Фоми поняття свободи не вичерпувалося, як може здатися, "ціннісно-нейтральним" трактуванням свободи як свободи вибору. Він говорить опро модальності свободи вибору і про суть свободи як самостійну суть, безпосередньо пов'язану з богом в його створенні блага.

Богослов епохи середньовіччя Фома Аквинский розумів свободу як свободу творчу, що веде до зрілості особи /5/. Це здатність людини до досконалих вчинків, у випадку якщо він до них прагне. Ця свобода належить і сфері розуму і сфері волі, вона корениться в природній схильності до добра і істини. Проводячи відмінності між свободою зовнішньої (індиферентною) і свободою внутрішньою (якісною), Аквинский писав, що якісна свобода об'єднує окремі дії силою вибраної мети, що забезпечує безперервність в послідовності дій, моральний закон - ця необхідна умова її розвитку, оскільки існує зв'язок між свободою і схильністю до блага і істини, внутрішньо властивій волі. Індиферентна ж свобода поміщена в кожну окрему дію, яка сприймається в ізоляції від інших, безвідносно до фіналу, а моральний закон - це ворог, з яким вона знаходиться в стані конфлікту. В результаті, як вважав Аквинский, якісна свобода веде до моральності, грунтованої на природній схильності до добра і істини, на прагненні до розсудливості і творчому характері доброчесностей, відкритому рятівному духу Євангелія, яке являє собою органічну частину Священного Писання. Індиферентна свобода веде до моральності, грунтованої на законі, приписі і свободі, яка пов'язана тільки з окремими фрагментами Писання /5/. В цілому можна констатувати, що під кінець епохи Античності були дві головні традиції розгляду поняття свободи у містичній теології християнського Сходу свобода трактувалася як умова і виконання " Theosis" через підвищення до переживання бога - це лінія йде від Іоанна Скотта Еріугени до Миколи Кузанського. Інша лінія розглядала свободу як ще невизріле діалектичне поняття про співвідношення природи і божесвенної милості - цими питаннями займався як Оккам, так і пізніше Мартін Лютер. Оккама не цікавить питання про те, чи являється людська воля в принципі вільною. Він розглядає свободу вже, кажучи в термінах сьогоднішньої філософії, з "теоретико-пізнавальної" точки зору. Оккам вважає, що свободу не можна обгрунтувати за допомогою аргументів розуму - свободу можна вивчати лише як феномен внутрішніх переживань індивіда. Питання про свободу бога трактуючи не як питання філософствуючого розуму, а як область релігійної віри. Новим аспектом у Оккама є питання про те, що людина сама в змозі зробити - до втручання бога.

Відповідь на це питання у усіх подальших схоластів звучить цілком у дусі середньовічної релігійної філософії - свобода може привести людину до акту досконалої любові до бога і досягнення у результаті божественної милості. Важливо відмітити, що саме ця ідея середньовічної схоластики і дозволила зробити наступний крок в розвитку поняття ідеї свободи у філософії. Подібна теологічна оцінка liberum arbitrium мала бути доповнена психологічним уявленням про свободу як абсолютно недетерміновану волю. Саме звідси і виникає гуманістичне розуміння свободи як свободи по відношенню до бога. Схоласти, розглядали співвідношення "творець-створене" і при цьому не ставили під сумнів примат бога в самопричинності волі. У середньовіччі свобода розумілася як створена богом. Далі акценти істотно міняються і філософія Ренесансу вже трактує свободу як самопричинність людей по відношенню до бога. Панування християнської ідеології в середньовічній Європі не виключало, проте, розвитку різноманітніших, неоднозначних, породжених самим життям концепцій свободи. Згадаємо свободи, які гарантували своїм підданим англійські монархи в коронаційній присязі. Це були привілеї і пільги для церкви, великих феодалів, пізніше - для міських громад. Вони включали звільнення від ряду податків, а також переважні права в судочинстві. Сучасний читач із здивуванням пізнає, що " свобода" або " привілеї" ("franchise") знатної особи визначали не лише його право судити інших, але і територію, на яку поширюється його влада. Хоча свобода була передусім і майже виключно "приналежністю його світлості", слід сказати, що до кінця XIII ст. вже існувало "протистояння між свободами усього суспільства і свавіллям вельмож".

Таким чином, в епоху Середньовіччя проблема творчої свободи детермінована парадигмою теоцентризма. У зв'язку з цим питання про творчість і свободу людини вирішувалося крізь призму його відношення до Бога. Тому середньовічні мислителі або свідомо ввіряли долю людей у руки Бога (Аврелій Августин), або ж залишали за ними право вибору між добром і злом (Боецій, Фома Аквинський)Філософія Ренесансу та Нового часу.

**Розділ 2. «СВОБОДА, ЯК ПІЗНАНА НЕОБІДНІСТЬ» У РОЗУМІННІ ПРЕДСТАВНИКІВ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ**

**2.1. Т. Гобсс і Дж. Локк. Відношення держави до поняття «свободи»**

Філософія Ренесансу і Нового часу асимілювала і переформулювала багато ідей античності і середньовіччя так, що при цьому можна виділити три основні моменти: поняття свободи починає співвідноситися із зовнішніми стосунками індивіда з його оточенням, при цьому говориться про " негативну" або " позитивну" свободу робити те, чого хоче індивід. Інша риса філософії Нового Часу - це розуміння свободи як певного природженого або придбаного відношення людей до самих себе і до своїх дій, при цьому поняття " дія" відокремлюється від поняття "Мимовільна поведінка" - свобода трактується тут як здатність "бажати-можу (бути в змозі) ". Нарешті, свобода трактується і як деяка антропологічна "засаднича здатність", на підставі якої людина є хазяїном своїх бажань і прагнень, - свобода як свобода волі (liberum arbitrium) або ж трансцендентальна свобода. Єзуїти Лойола, Моліна або Суарес вважали, що благодать є надбанням кожної людини, а порятунок - це результат її активного прийняття. Як підкреслює Лойола, "чекатимемо успіху тільки від благодаті, але працюватимемо так, немов він залежить тільки від нас". Можна сказати, що увесь розвиток суперечок про проблему свободи в XVI і XVII пронизаний теологічними ремінісценціями розуміння свободи як свободи волі людини. Щоб захистити вчення про свободу епохи Реформації, Моліна [Molina] розробляє своє недетерміністське поняття свободи - "libertas indifferentiae", наслідуючи яке вільним може бути лише той, хто "має усі передумови для того, щоб діяти, хто може діяти або не діяти, або ж може робити щось одне або протилежне до цього одного". Банец [Banez]]розвиває тезу Фоми Аквинського про "praemotio physica", відповідно до якого свобода людини проявляється не у відсутності детермінації перед вибором, а лише в примусі до вибору.

Епоха Нового часу приймає людину в якості природної істоти і частини природи, яка, зрозумілим чином, жорстко підпорядкована чинному закону природи. Людина залежить від природи безповоротньо, вважають філософи Нового часу, та природа керує людиною афектами (потребами). І тут виникає проблема свободи, як свобода волі. Якщо індивід повністю знаходиться у владі природи і підпорядкований їй, законам, що говорить про природну необхідность, то де місце для вільної волі?Мислителі Т.Гоббс та Дж. Локк стверджували, що людина робить все згідно із законами природи, а отже, ніякої свободи волі немає. Дж. Локк заперечував взагалі існування такого поняття як "вільна воля". "Свобода має досить слабке відношення до волі, як швидкість руху до сну»

 Локк дотримувався теорії громадського договору. Як він вважав, від природи в природному стані люди рівні і вільні, але їх свобода була нічим не забезпечена, тому люди домовилися створити державу і підкорятися законам, отримавши гарантію свої основних прав - на життя, свободу, власність.

Джон Локк зв'язує своє поняття свободи і поняття державності і на цьому він будує свою теорію громадського договору. Він пише, що природна людська свобода вільна від тієї, що знаходиться вище за його владу на землі та не буде підкорюватись волі або законодавчій владі окремої людини, натоомість буде слухатись законів природи. Свобода людини у суспільстві є в тому, що "вона не керується ніякою іншою законодавчею владою, окрім встановленої за згодою у державі, і не підпорядковується якійсь волі і не обмежена будь-яким законом. Вийняток складають ті, хто буде закріплений за законодавчим органом на основі довіри. Виходячи з цієї фрази можна зробити висновок про те, що є для Локка свобода. Для нього людина - вільний і раціональний індивідуум, який сам будує світ навколо себе. Він не є рабом з народження, рабство для нього - це немислима форма існування. Людина сама будує світ навколо себе, він сам дає санкцію політичним інститутам, а не вони визначають його долю, і відмовляється від природних прав, тим самим створюючи державу.

Необхідність і свобода, як вважав Дж. Локк, не можуть бути погоджені, бо не "можна бути в один і той же час вільним і пов'язаним". Але тоді фаталізм. А фаталізму необхідно уникнути, бо потрібно дати людині можливість дії і дії вільної.[8]
Поняття свободи, права громадян і їх характеристика І ось Т.Гоббс говорить не про свободу волі людини, а про свободу людини, яка означає відсутність перешкод ззовні  для дій людей.

Йому солідарний і Дж. Локк, що говорить про свободу людини, як про здатність діяти згідно нашого вибору або бажанню. Свободу Гоббс тлумачив як "відсутність перешкод ззовні, позбавляючих особистість у владі робити все за власним бажанням. Навпаки,вони не здатні використовувати залишену людині владу згідно тому, що диктується йому, опираючись на його судження та розум". Виходячи з свого поняття свободи та природного права, Томас проводить чітку паралель між правом та законом. Так, право полягає у свободі робити або не робити що-небудь, а закон, навпаки, визначає і зобов'язує що-небудь робити або не робити.

Таким чином, закон і право він розрізняв як зобов'язання і свободу, які несумісні в одному і тому ж відношенні. Наслідуючи вимоги розуму, люди приходять до усвідомлення необхідності обмежити свавілля один одного і змиритися перед лицем єдиної волі, що може забезпечити для них скільки-небудь стійкий світ. Носителем цієї волі Гоббс оголошує державу.[9]

У Бенедикта Спінози ми виявляємо принципово інше вирішення цієї проблеми. Згідно Спинозі, люди мають уявлення, що вони є вільними, коли постійно борються між собою за власні інтереси. Однак це ілюзія. Оособистість є рабом власних афектів, яка повністю залежна від чинних законів природи. Для того, щоб люди набули активної свободи, необхідно знання людської природи та осягнення зовнішньої детермінації, для переведення її у внутрішню необхідність. Одже, людина здатна бути вільною, тільки пізнав свою природу, як власну, так й зовнішню.

Потреба(афект) пізнання, стверджує Б.Спиноза, є найпотужнішим афектом з усих інших, які властиві людині, і повинен бути на чолі інших афектів. Це свобода з точки зору панування над власним я (приборкування низинних афектів), однак тим же й над навколишнім середовищем. Така свобода, на думку Бенедикта Спинози, доступна не усім підряд, а лиш небагатьом "людям розуму". Інша більшість, " натовпу", керуватиметься своїми пристрастями. Відмітимо, що свобода у розумінні пізнаної необхідністі, сформульованої Б.Спинозою, не має працюючого змісту, оскільки свобода тут є лиш розумінням, осмисленням зовнішньої детермінації та підпорядкуванням, визнавши власною. Одже, ми здатні вважати, що Б.Спиноза розв’язує питання свободи скрізь призму античного стоїцизму.

Епоха Просвітництва (XVIII ст.) підтримує тенденцію   розглядати особистість як елемент природи, який повністю детермінований природою. . Філософи  того часу стверджують, що людина в цілому підпорядкована законам природи, та не зможе відвернутись від них та навіть у думках не здатна вийти з природного середовища. Подібна ситуація призвела до фаталізму, однак П.Гольбах з К.Гельвецієм виходили з того, що тільки фаталистичне вчення входить діючою ланкою у ланцюгу причинності та не зведе до пасивності чи апатії або покірності. Наслідуючи необхідність, фаталіст ніколи не стане рабом, пояснювали вони. Слід урахувати і наступний факт, що філософ П.Гольбах не зупинився на тлумаченні  свободи як пізнаній необхідності, а припускав ,що свобода виступає необхідністю, яка активно реалізовується. Д.Дідро, який приділяв увагу цій проблемі і намагався відійти від фаталізму, загострює факт, в якому не усі каузальні зв'язки однаково потрібні для людини та вони є різними по своїй ролі. Проте такі думки не мали подальшого розвитку.

Абсолютно інше відношення  до питання свободи та необхідності висловив Ж.Руссо. Він міркував наступним: "У всякій тварині я бачу тільки хитромудру машину, якій природа подарувала почуття для того, щоб вона була здатна себе заводити і не давати образити себе від всього, що здатне її звести у розлад. Те ж саме у точності бачу я й в машині людській з певною різницею. Природа самостійно управляє всіма діями тварини, а у той час сама приймає участь в якості вільної дійової особи. Одна тварина, вибирає чи відкидає по інстинкту, інша – за актом волі. Це стає приводом для того, що тварина не змогла відхилитися від наказаного порядку, якщо таке йому вигідно, а людина завжди робить собі у шкоду».[10]

Таким чином, специфічна відмінність, яка виділяє людину від усих інших тварин, має не розум, а його здатність мати вільні дії.

Природа веліла всякій живій істоті, яка повинна покорятися. Людина випробовує ту ж дію, але на думці в неї вільно покорятися або опиратися і саме у свідомості свободи виявляється духовна природа її душі". Одже, Ж.Руссо надає машині людина вільну волю, чим і відрізняється від іншої машини тварина, й тим же відказується від природної детермінації людини.[11]

 Мислителі епохи Відродження, у свою чергу, здійснюють корінний поворот від теології і абсолюту як центру, сенсу і кінцевої мети философкого розгляду, до людини. Філософія Нового часу формулює ті основні категорії, базуючись на яких, сучасні інтелектуали створюють концепції людської свободи, лібералізму і філософії права, що отримали на сьогодні свій найбільший розвиток в західних країнах. Джон Стюарт Милль (1806-1873) Нижче приведений уривок з його знаменитого есе "Про свободу" (1859), в якому відстоюються свобода і терпимість як людські цінності, необхідні для повноцінного розвитку моральної особистості. Головною загрозою свободі Милль вважав пригнічуючий, нетерпимий диктат більшості.

"Боротьба свободи з владою є відмінною рисою тієї віддаленої від нас епохи історії людства, з якою нам доводиться передусім знайомитися, особливо ж історії Греції, Риму і Англії. Але в древні часи боротьба велася переважно між підданими або, вірніше, деякими класами підданих і урядом. Свобода розумілася тоді як захист проти тиранії державних володарів. На володарів дивилися (за винятком деяких відомих правителів Греції) як на людей, що займають через обставини, що неминуче склалися, положення ворогів керованого ними народу. Влада знаходилася в руках одного правителя або в руках цілого покоління або касти правителів, втілених владою або в силу прав спадщини або ж в силу своїх завойовних прав; в усякому разі, ці володарі займали своє положення не по волі керованого ними народу, і хоча піддані не сперечалися за їх право на верховенство частково з почуття страху, частково з небажання зміни, але вважали необхідним вживати заходи для захисту себе від зловживань цієї влади. Влада правителів визнавалася необхідною, але в той же час здатною збуджувати крайні побоювання; вона визнавалася зброєю, яка володарі могли по своєму бажанню вживати проти своїх підлеглих з не меншим правом як і проти зовнішніх ворогів. З метою ж захистити слабких членів суспільства від всяких хижацьких підступів визнавалося необхідним, щоб на чолі суспільства знаходився один хижак, настільки сильний і повновладний, щоб міг тримати в страху і покорі усіх інших хижаків. Але оскільки і сам цар цих хижаків міг би виявитися не менш схильним напасти на своє ж власне стадо, то визнавалося необхідним триматися постійно в оборонному положенні проти його страшного дзьоба і його кігтів. Тому істинні патриоті постійно прагнули обмежити владу володарів над своїми підданими і це прагнення до обмеження влади вони називали свободою. Вони намагалися добитися цієї свободи двома шляхами. По-перше, визнанням деяких недоторканних встановлень, відомих під назвою політичних прав або пільг, порушення яких з боку володаря вважалося порушенням його обов'язків правителя, так що у разі такого порушення відома протидія йому або загальне повстання проти його влади визнавалися цілком законними. Другий засіб до обмеження влади правителів, введене вже в пізніші часи, полягало у встановленні конституційних постанов, якими вимагалося, щоб виконання найбільш важливих державних справ правлячою владою могло здійснюватися не інакше як з відома общини або якої-небудь установи, що була представником інтересів цієї общини...

Настав час, коли люди, рухаючись за шляхом прогресу, прийшли до свідомості, що нема ніякої необхідності у незалежній владі, яку мають володарі, і яка б була протилежна інтересам їх підданих. Люди вважають доцільнішим, щоб представники різного роду державних установ вважались уповноваженими або обранцями народу, які, на його ж розум, могли бути ним же і усуваються. Люди вважали, що єдино тільки завдяки цьому способу управління державою вони могли бути цілком упевнені в тому, що представники влади не зловживатимуть своєю владою на шкоду інтересам народу. Поступове це знову виникле домагання обрати і тимчасових правителів зробилося найголовнішою метою, якої прагнули партії народу. Подібна мета значним чином затьмарила собою колишні намагання народу обмежити верхівне правительство влади...Тоді пробудилася свідомість, що такі вирази, як " самоврядування" і "народний самоуряд" не виражають істинного положення справи. "Народ", на якому лежать обов'язки відправлення влади, не завжди складає одно ціле з тим народом, на якого тягнеться влада, і що так зване " самоврядування" не означає права кожної особи управляти своєю власною особою, а право кожної особи управляти усіма іншими членами суспільства тільки волею численнішої або діяльнішої частини народу, волю більшості або волю таких людей, яким вдається змусити визнати себе за більшість. Народна влада спроможна пригнобити відомі частини своїх членів. Виходячи з цього запобіжні заходи так само точно необхідні проти народної влади, як потрібні і проти зловживання всякої іншої влади. Обмеження урядової влади по відношенню до одиничних осіб, отже, ніскільки не втрачає свого значення, коли можновладці, тобто найбільш могутня партія, несуть перед суспільством певну відповідальність за свої дії... ...Існують межі, за які законне втручання громадської думки в особисту незалежність не повинне переступати, і встановити ці межі і захищати їх від всякого посягання так же необхідно для підтримки громадського благополуччя, як потрібна охорона суспільства від політичного деспотизму.

Людина відповідальна за власні вчинки перед суспільством, яке єдине у тому випадку , коли його дії торкаються інших людей. Поки образ дії індивіда торкається тільки,а свобода дій повинна законодавством вважатись необмеженою. Особистість є необмеженим володарем над собою, тілом і душею... Отже, індивідуальна свобода обмежується людиною. Ця галузь  займає, по-перше, усю сферу внутрішньої свідомості особистості, вимагає вільну совість , а такожпочуттів, безумовної свободи будь яких думок  та почуттів, свободи симпатій відносно усіх практичних та умоглядних проблем або таких, що мають відношення до напрямку релігії.

Свобода виражати свої думки і оприлюднити їх підпадає, як з першого погляду може здатися, під інший принцип, оскільки належить до тієї області вчинків людини, яка торкається інших людей; але оскільки вона представляє для індивіда майже таке ж важливе значення, як і свобода думки, і у багатьох своїх основах абсолютно тотожна з нею, то і насправді нерозривно з нею пов'язана. По-друге, цей принцип особистої свободи припускає свободу особистих схильностей і зайняття, припускає свободу способу життя, характеру тієї або іншої особи, що узгоджується з особистими вимогами, свободу поступати так, як ми самі бажаємо, від чого б не пішли наслідки для нас; свободу діяти, не зустрічаючи ніяких до того перешкод з боку наших близьких, поки ми не завдаємо їм шкоди, незважаючи на те, чи рахують вони наші вчинки безрозсудними, помилковими або неправильними.

Ніяке  суспільство, у якому вищеназвані загальні права кожного індивіда не приймаються до уваги, не вважається повністю вільним, незалежно від діячої форми правління. Крім того, жодне суспільство не зможе бути цілком вільним, якщо в ньому права особистості не признаються без обмеж та умов». [15]

**2.2. Проблема необхідності і свободи у Б. Спінози. Відмінності і подібності вчення про свободу і необхідність Б. Спінози і стоїків.** Трактування Спінози проблеми співвідношення необхідності і свободи становить його значимість в історії. Він дав широко відоме «класичне» визначення свободи, що згодом знайшло розвиток у Г. Гегеля і Ф. Енгельса. «Свобода є пізнана необхідність». Слід зазначити, що формула «свобода, як пізнана необхідність» народилася в філософії раціоналізму, переконаного в тому, що порядок ідей в розумі відповідає порядку речей в природі. [16]

 Індивід є частиною природи, який підпорядкований необхідності і зобов'язаний брати на себе відповідальність. Це необхідність, а там де вона є, необхідність свободи бути не може. Але природним станом особи залишиться прагнення отримати свободу. Щоб не позбавляти людину свободи, Спіноза вважав, що вільною людиною стає тоді, коли пізнає. Однак при цьому вона не здатна змінити законів природи та час, а організувати власну діяльність, відштовхуючись від них, і стане вище законів, і запанує над дійсністю. [17]

 Б. Спіноза називає вільною таку річ, яка б існувала в разі потреби своєї природи та скликається до дії сама. Необхідною або, краще сказати, вимушеної, має назву така, яка чим-небудь іншим визначається до існування і дії за відомим і певним зразком.[18]

Спіноза протиставляє свободу не потрібно, а примусу. Невимушеній і діючої тільки в силу своєї власної необхідності, а, отже, і вільної виявляється у Спінози субстанція, тобто природа або бог. На обов'язковість розрізнення необхідно і і примусу, або насильства, Спіноза прямо вказує в одному з листів Г. Бокселю, вважаючи, що саме змішання цих понять і служить підставою для помилкового розгляду свободи і необхідності як взаємовиключних протилежностей [20, стр. 584, ел.]. Існує необхідність 2 типів: «вільна та вимушена», - пише Спіноза у листі Шуллер [20, стр. 593]. Перша стане свободою, друга є примусом і значить не істина необхідність. Вказуючи в тому ж листі вільну річ знову таки за допомогою необхідності, філософ протиставлятиме їй безпосередньо не необхідну (як в опр. 7 ч. I), а вимушену річ: «Я називаю вільною річ,існуючу та діючу тільки за необхідністю власної природи; вимушене те, яке чимось детермінується заради існування та дії»[20, стр. 591]. Так, «Бог існує хоча необхідно, але вільно, тому що він існує з однієї тільки необхідності своєї природи» [20, 591]. «Бог діє з тою ж необхідністю, з якою існує» [20, 293], т. Е. «Діє абсолютно вільно» [20, стр. 293] і «без чийогось примусу» [т. 17, ч. I]. Отже, дії Бога, і вільні, і необхідні, так як вони слідства його природи. Необхідність і свобода не розрізняються в Бога, .як не розрізняються в ньому причина і дія. Субстанція вільна, оскільки вона причина самої себе, але вона необхідна, оскільки вона дію цієї причини, отже, сама необхідність її вільна, як і свобода її необхідна. І в цьому немає ніякого протиріччя. Свобода і необхідність в їх істинному значенні не протилежні, а тотожні поняття. Справжня свобода протилежна не потрібно, яку вона передбачає і включає в себе а примусу, насильства. Справжня необхід-ність протилежна не свободі, а всякого роду сваволі і безпричинним явищам. Але оскільки справжня необхідність і є свобода, вона так само протилежна всякому примусу і насильства, а свобода в свою чергу виключає будь-яке свавілля.

Таким чином, справжня необхідність є свобода, а свобода є необхідність, але не примушена, а вільна. «Прагнення людини жити, любити і т. П. Аж ніяк не змушене у нього силою, і, проте, воно необхідне; тим більше потрібно сказати це про буття, пізнання і діяльності Бога »[20, стр. 585]. Бог, каже Спіноза, діє абсолютно вільно по необхідності своєї природи. Але думати на підставі цього, ніби Бог може зробити так, щоб все випливає з його природи не відбувалося, ніби Бог може не робити того, що робить - настільки ж безглуздо, як і стверджувати, ніби «Бог може зробити так, щоб з природи трикутника не витікало рівність трьох кутів його двом прямим ». Подібна точка зору зовсім не є «образу і приниження Бога» [19, 98], як вважають деякі. Їх помилкова думка ґрунтується тільки на тому, «що вони не розуміють як слід, в чому полягає справжня свобода», яка «зовсім не означає, що вони думають, можливості робити або допускати що-небудь добре чи погане»; справжня свобода «складається тільки в тому, що перша причина не збуджується і не можна примусити нічим іншим і тільки через свою досконалість є причина всякого досконалості» [19, 98]

Отже, вже сама можливість для Бога не робити того, що він робить, була б свідченням його недосконалості. Безглуздо також «думка тих, які вважають, ніби Бог все робить під ідеєю блага» Подібне телеологічне тлумачення діяльності Бога рівносильно підпорядкування Бога фатуму, але це неприйнятно для Спінози (сх. 2, т. 33, ч.I). Прихильники критикованих Спінози поглядів, і абсолютна могутність Бога, під його могутністю «звичайно розуміють вільну волю і право Бога над усім існуючим», в силу чого стверджують, «що Бог має владу все зруйнувати і перетворити на ніщо» [сх.т. 3, ч. II], т. Е. Оголошують випадковим самий світ, заперечуючи його необхідність і закономірність. Але «Бог не діє зі свободи волі» [кор. 1, т. 32, ч. I]. Розум і воля належать до natura naturata і не становлять природи Бога, а «ставляться до природи Бога точно так же, як рух і спокій і взагалі все природне», необхідно випливає з цієї природи [кор. 1, т. 32, ч. I]. Твердження, що Бог діє по свободі волі, настільки ж безглуздо, як і твердження, що Бог діє по свободі руху і спокою, бо «воля має місце в природі Бога не більше, як і всі інші природні речі; вона відноситься до неї таким же чином, як рух, спокій і все інше », що випливає з необхідності божественної природи (кор. 2, т. 32, ч. I). Розум і воля, таким чином, лише одне з численних проявів діяльності Бога, але ні в якому разі не основа цієї діяльності. Так філософ в теологічної формі стверджує закономірність всього існуючого.

Будучи послідовним детерміністом, Спіноза вважав, що всі речі в своєму існуванні і дії визначені необхідністю природи і тому поняття абсолютної свободи є не більше ніж суб'єктивної ілюзією. Усвідомлена необхідність є усвідомлення людиною причин і наслідків своїх вчинків, і, отже, саме тут відкривається для нього можливість управляти своїми цілями, вчинками, почуттями й афектами: "Оскільки душа пізнає речі як необхідні, вона має тим більшу владу над афектами, іншими словами, тим менше страждає від них ". [19]

При цьому Спіноза розглядає поняття свавілля, також послужило предметом подальшого пильної уваги в теорії і філософії права. Невігластво, незнання того, що необхідно, відзначав Спіноза, робить людину невільним і віддає його у владу свавілля: у владу пристрастей і афектів, які володіють людиною, спонукають його до здійснення вчинків із згубними наслідками, т. Е. Таких, які суперечать закономірний необхідності речей і процесів.

Подібна поведінка є не свободою, а скоріше свавіллям. Як вважав Спіноза, людина, що знаходиться у владі поганих пристрастей і неадекватних ідей, є найбільш вразливим і залежним, невільним. Подібний стан характеризується Спінози як вища ступінь залежності, якої він протиставляє інтелектуальну любов до Бога, що має на увазі владу вищої пристрасті і адекватної ідеї. Згідно філософської концепції Спінози, людина, що знаходиться в стані інтелектуальної любові до Бога, є справді вільним, хоча і діє відповідно до необхідності

.Безсумнівно, філософська концепція свободи і необхідності, а також їх взаємозв'язку дуже близька стоїцизму. Проте, між ними є деякі суттєві відмінності. По-перше, відрізняється саме поняття про свободу людини. Спіноза вважав, що тільки знання здатне зробити людину істинно вільним, відповідно, справжня свобода є долею інтелектуальної еліти, мислителів, активно пізнають світ і розмірковують. Також Спіноза відзначав, що для здобуття свободи недостатньо споглядання необхідності, а необхідна активність пізнає людини. Тобто, пізнання і інтелектуальна любов до Бога, вічного і нескінченного порядку природи, дозволяє філософу необхідність пізнати як свободу. Поза всяким сумнівом, філософська концепція Спінози унікальна і самобутня, а також багато в чому є недооціненою, яких недостатньо. Відповідно, вона потребує подальшого дослідження, яке дозволить розкрити в ній нові грані й аспекти, закладені найбільшим мислителем - Б. Спінози.

 **2.2. Гегель**

В філософії Г.В.Ф. Гегеля поняття свобода займає одне з центральних положень. За його поданням свобода характерна для духу і є його основним принципом. Філософія свободи у Гегеля має свої особливості: дух, в його уявленні, проходить ряд послідовних змін від абстрактного змісту для себе до практичного духу, який вже є воля, але в той же час ще не дозрілим, і далі до єдності духу в собі буття і для себе. Тепер набуваючи свободу, дух може наповнити реальність своїм змістом, повністю розуміючи всю відповідальність за вчинені ним дії. Але чим більше свободи отримує дух, тим невизначений вона стає. Це явище і лежить в основі свавілля, який, як правило, повсякденним свідомістю і представляється справжньою свободою. Гегель же вважав, що справжня свобода це усвідомлення розумної волі необхідності дотримуватися загального, об'єктивного, а не сліпо підкорятися власним суб'єктивним. [23]

Значну роль в вирішенні досліджуваної нами проблеми зіграв Гегель, визначивший творчість, яка спрямовується Абсолютною ідеєю, діяльність, яка є суб'єктом творчості. Вона самодостатня, оскільки пізнає і творить саму себе. Творіння - діяльність Абсолютної ідеї, стверрджує Гегель. Уся творчість людини направлена і залежить від неї. Свобода, на думку мислителя, є опорні етапи розвитку духу: що б початок і кінцеву мету. «... Дух існує як абсолютна свобода; ... світ для нього є просто його воля, і ця його воля є загальна воля ..., воля всіх окремих осіб як таких», - пише філософ [24, 315].

Цей загальний дух, свідомість має чітко задану мету своєї діяльності - світовий розум. Тому Гегель ототожнює дух і розумну волю в глобальному спектрі: «Дух, який знає себе як вільний і бажає себе як цей свій предмет, т. Е. Має свою сутність своєю ухвалою і метою, - цей дух є, перш за все, розумна воля взагалі ... »[24, 324]. Гегель підрозділі поняття духу на дві складові: суб'єктивний і об'єктивний. Свобода суб'єктивного духу проявляється по відношенню тільки до самого себе, з позицій іншого її не існує. Якщо дух вільний не тільки для себе, але і по відношенню до іншого, він отримує форму об'єктивного, набуваючи ознак реального буття своєї волі. Вільна воля, за Гегелем, є формою прояву ідеї, «діяльність, яка полягає в тому, щоб цю ідею розвинути» [24, 324]. Свобода є внутрішнім визначенням і метою вільної волі, вона дійсна як суб'єкт. Дослідник філософії Гегеля В.С. Нерсесянц зауважує, що право і свобода «... опосредуются в гегелівської філософії об'єктивного духу через вільну волю, яка, являє свободу у всіх перипетіях діалектики ідеї права» [25, 25] Людська вільна воля розглядається німецьким філософом крізь призму сумісності її з державними інтересами.

 На думку Гегеля про співвідношення особистості і держави сильно вплинули ідеї Платона, зокрема, настійні рекомендації грецького філософа підпорядкувати всю діяльність особистості інтересам держави. П.А. Кропоткін пише про це: «У філософії Гегеля особистість людини цілком поглинається державою, з яким людина повинна підкоряться; особистість - лише знаряддя в руках держави і тому є тільки засобом і ні в якому разі не може бути метою для держави »[26, 181-182].

Постійно відчуваючи на собі вплив держави, людина перестає сприймати директиви держави як примус, приймаючи їх співзвучними голосу власної волі. Держава, вважає Гегель, є втілення ідеї розуму, свободи і права, хоча, насправді, ці слова застосовуються лише по відношенню до нього самого, державі, а права і свободи індивідів в рамках такої держави, практично, знецінюються. Т. е. Мислитель значно перебільшував інтереси держави в порівнянні з особистісними. Людська воля, вважає філософ, в стані проявитися не тільки в думках, але і у вчинках. Людина може не тільки хотіти чогось, він повинен цього домагатися. Більш того, тільки людина зусиллями волі може звільнити себе від усього, відмовитися від усього, зважившись на самогубство. Гегель бачить в цьому яскравий прояв свободи волі. Однак Гегеля з цього приводу різко критикує Фейєрбах: «... самогубець вирішується на смерть не вільно, тобто, власне, не через пустощі і не заради гри, а внаслідок сумної необхідності; вирішується на підставах, які є для нього останніми, непереборними, тотожними із самою сутністю його, невід'ємними будь-якими протилежними підставами, а тому і не вільно обираються. Воля є остання, тобто найближча, але не першопричини добровільної смерті »[27, 446].

Привертає увагу позиція німецького генія щодо рабства. З одного боку, філософ, в принципі, відноситься до рабству негативно, з іншого - холоднокровно обґрунтовує його наявність в суспільстві. «Рівність є, - пише Гегель, - не що інше, як абстракція, формальна думка про життя, про першу потенції, думка, яка чисто ідеальна, позбавлена ​​реальності. Навпаки, в реальності покладається нерівність життя і тим самим ставлення [панування] і рабства ... »[28, 305].

Відносини пан-раб виникають в процесі праці, одночасно будучи і його передумовами, і його результатом. Передумови полягають в тому, що раб на відміну від пана, позбавлений матеріально необхідного, тому змушений працювати. У разі ж жалюгідних результатів своєї праці вільний індивід нерідко стає рабом. Гегель навіть призводить відмінності свідомостей пана і раба: «... свідомість самостійна, для якої буття стає сутністю, інша - несамостійність, для якої життя чи буття для деякого іншого є сутність; перша - пан, друга - раб »[29, 103].

Ставлення суб'єкта до самостійного буття визначає його положення в системі «пан-раб»: якщо ти здатний підпорядкувати буття собі - ти вільний, якщо воно підпорядковує тебе - раб. У «Феноменології духу» знаходимо: «Пан відноситься до рабу за посередництвом самостійного буття. Тим часом пан панує над таким буттям, тому що він пояснив у боротьбі, що воно значить для нього тільки в якості негативу; тому як пан над буттям, а буття панує над іншими (рабами). Внаслідок він підпорядковує собі конкретного іншого »[29, 103]. Можна посперечатися з німецьким мислителем щодо того, що пан знаходить своє становище «в боротьбі», адже багато воістину слабохарактерні, абсолютно «Не бійцівські» натури отримували привілейоване місце в суспільстві у спадок, коли найчастіше ніхто толком не пам'ятав, завдяки чому далекий предок став паном .

Досить ясно обґрунтовуючи рабство, Гегель все ж, повторимо, противиться рабству, зокрема, в сучасному йому світі (при закабаленні нерозвинених територій): «Звільнення колонії є найбільшим благодіянням для метрополії, також, як звільнення рабів є найбільшим благодіянням для їхніх власників» - пише філософ [30]

Значний внесок внесений Гегелем в розвиток категорій необхідності і свободи саме в їх співвідношенні. На його думку, грунтуючись на результатах дій суб'єкта, його свобода стає історичною необхідністю, яка, в свою чергу, виникає на підставі складання вільних дій суб'єкта. Історична необхідність не здатна виникнути без вільної діяльності людства. Більш того, як пише німецький філософ, «свобода, набуваючи форму дійсності деякого світу, отримує форму необхідності, субстанциональная влада якої є система визначень свободи ...» [24, 326].

Закликаючи розглядати необхідність і свободу в діалектичній єдності, Гегель бачив сутність свободи не тільки в усвідомленні необхідності, але і в діяльності, що відповідає людському боргу. Він пише: «... особа реалізує свій обов'язок як щось йому належить і суще і в цій необхідності володіє самим собою і своєю дійсною свободою» [29]. Для того щоб людська свідомість вчинила перехід від необхідності до свободи, необхідність треба пізнавати від одиничності до загальності. Гегель закликав відрізняти необхідність як зовнішню детермінацію від необхідності внутрішньої, властивої самому суб'єкту, яка і є свобода. Не залишає Гегель осторонь і питання свободи творчості. Він вважає, що тільки будучи вільним, творчість здатна доставляти справжню насолоду людям, куштували мистецтво. «Створюючи твори мистецтва або споглядаючи їх, - пише філософ, - ми як би далекі від усяких пут, що накладаються правилами. Втомившись від суворої сили законів і похмурої зосередженості думки, ми шукаємо спокою і свіжості життя в художніх образах ... »[31, 11].

Для Гегеля діяльність людської фантазії вільніше самої природи, вона є джерелом художніх творінь. Природа є сховищем природних форм. Мистецтво ж крім цих форм використовує невичерпну людську фантазію, що в сумі дає набагато більшу можливість свободи. Якщо мистецтво всього лише є предметом забави, прикрасою обстановки, в якій живе людина, - це не вільне, а службове мистецтво. Коли ж мистецтво звільняється від цієї службової ролі, а «думка, вільна і самостійна, сходить до істини, в сфері якої вона стає незалежною і наповнюється тільки власними цілями» [31, 13], то в такому варіанті воно може вважатися справжнім творчістю.

 Важко переоцінити внесок Гегеля в світову філософську думку. Напевно, однією з кращих оцінок його діяльності служать слова його молодшого співвітчизника - Фрідріха Енгельса: «Гегелем взагалі завершується філософія, з одного боку, тому, що його система являє собою величний підсумок всього попереднього розвитку філософії, а з іншого - тому, що він сам , хоча і несвідомо, вказує нам шлях, що веде з цього лабіринту систем до дійсного позитивного пізнання світу »[32, 278-279].

Для Гегеля свобода - не свобода окремого індивіда, а свобода роду, людства, суспільства, а необхідність - історична закономірність людської історії. Таким чином, суб'єкт свободи - історично розвивається держава.

У гегелівській філософії історична необхідність виникає як підсумок суб'єктивної напруженості людських дій і як об'єктивний, незалежно від волі і свідомості складається результат. У свою чергу, сама історична необхідність може виникати, якщо вона складається з вільних дій суб'єктів. У цьому принципі ясно і послідовно розкривається єдність історичної необхідності і вільної діяльності людей. Далі цей принцип конкретизується наступним чином: сутність свободи не тільки в усвідомленні необхідності, але і в діяльності.

Справжнім виразником волі і її дійсністю є дух, «дух народу», що відрізняється діяльністю і прагненням до загальної мети - світового розуму, який можна досягти за допомогою освіти. Однак абсолютно осягнути цей розум неможливо, так само як неможливо точно передбачити результат діяльності людей, спрямованої на реалізацію всесвітньої мети. Тому Гегель висуває ідею про міру необхідності, під якою має на увазі міру непередбаченого, неадекватного як в пізнанні, так і в діях людей, а під мірою свободи - познанную, передбачуваних міру необхідності. Свобода, це, перш за все бажання здійснення своєї мрії, бажання зробити що - небудь, що необхідно для власного «я» для душі людини. Але найголовніша мета, це отримати її. Мати право на свободу, право на те що б здійснювати ті чи інші вчинки. Саме тому, людина з самого початку створений для неї.

Г. Гегель, свого часу, з приводу ідеї свободи, відзначав її "невизначеність і багатозначність". За Гегелем, свобода не є чимось безпосередньо даним в дусі, а таким, що ще тільки має бути породжене його діяльністю. Схоже, що серед усіх мислителів, які мали або мають відношення до вирішення проблеми свободи, Гегель був найбільш точним - свобода не є щось определившееся і певне, а щось таке, що будучи вищою цінністю, може існувати тільки як процесс[16]

**Фіхте**

Фіхте ставить філософію Канта дуже високо. Перш за все, вчення про свободу. Фіхте вважав, що Кант цілком довів реальність свободи. Людина в своїй діяльності абсолютно вільний і не пов'язаний жодними емпіричними умовами. Людина повинна діяти відповідно до принципу боргу без оглядки на емпіричні умови (перегукується з протестантською етикою перших десятиліть протестантизму, нестримна активність). Фіхте так оцінює цю сторону результатів Канта: Філософія Канта відкрила йому істину, не показавши йому її підстав. Фіхте вважав, що відкрив підстави, міцний фундамент, що не опрацьований у Канта.

 Канта з самого початку притягували справа ідеалісти і зліва матеріалісти. Намисто мали хороший об'єкт для критики. Готліб Ернст Шульце піддав філософію Канта критиці справа за недостатню послідовність в ідеологічній позиції. Кант неправильно використовував поняття причинності, коли говорив, що речі в собі аффіціруют наші почуття (виступають причиною). Причина, по Канту, - категорія розумового мислення. Тому її не можна застосовувати до речей в собі.

Нелогічність позиції Канта. Фіхте, з огляду на цю проблему і обгрунтувавши принцип свободи, приходить до висновку, що треба відмовитися від речей в собі, несумісних з людською свободою. Як тільки прибрав речі в собі, усунув дуалізм, перейшов на монистическую позицію, послідовно суб'єктивно-ідеалістичну. Фіхте і Канта намагався переконати, що поняття речі в собі не потрібно для Канта. Фіхте обзиває його недоумком, «три чверті голови» в листі до третьої особи. Сам Фіхте мислить послідовно. Є тільки Я - позиція суб'єктивістська. «Моя система - перша система свободи. Моя система звільняє від речей самих по собі ». [33]

Кантівського постулату безумовної самоцінності особистості Фіхте протиставляє постулат безумовного першості безумовної цінності «роду». Разом з цим постулатом теорія свободи входить в область філософії історії. Свобода, що розуміється як свідома віддача особистістю самої себе «ідеї» роду, не їсти здатність, спочатку і автоматично дана людині.

 «Виникла спершу під тиском потреби, наука повинна потім розважливо і спокійно проникати в незмінні закони природи, оглядаючи всю її силу і навчаючись обчислювати її можливі шляхи розвитку; вона повинна утворити собі в понятті нову природу, тісно примикаючи до живої і діяльної природі і безпосередньо слідуючи за нею ... Так повинна ставати все більш осягається і проникною для нас до самої таємницею своїй суті природа, і людська сила, освічена і озброєна своїми винаходами , повинна без праці над нею панувати, мирно зберігаючи раз зроблене завоювання. Нужда в людській праці повинна поступово зменшитися до тих меж, в яких він необхідний людському тілу для його розвитку, зростання і здоров'я, і ​​ця праця має перестати бути тягарем »... [34,89]

Але їх з'єднання - НЕ еклектичне. Шеллінг - потужний розум, оригінально сплавляли елементи думки, на які спирається і які він черпає у своїх попередників. Як і у Фіхте, філософія Шеллінга є - в своєму задумі - філософія свободи. У центрі її стоїть думка Канта про «умопостигаемой» (= сверхчувственной) сутності характеру. Вільне дію безпосередньо випливає з сверхчувственного начала в людині. Це початок - поза всякою причинногообумовленості, поза всяким часу, над кожним часом. Як істота сверхчувственное, людина визначає себе не ззовні і не який-небудь випадкової, або емпіричної необхідністю.

Постуліруемое Шеллингом тотожність необхідності і свободи потрібно самій їх протилежністю. Цю протилежність Шеллінг характеризує не менш різко, ніж Фіхте. Поки рефлексія має предметом лише несвідоме або об'єктивне у всякому дії, ми повинні визнати абсолютно встановленими все вільні вчинки і в той же час всю історію в цілому. Будучи неусвідомленою і сліпий, ця попередньо встановлених призводить до системи фаталізму.

Але коли рефлексія звертається виключно на суб'єктивне, перед нами виступає система абсолютного беззаконня, яка стверджує, ніби ніяка необхідність не властива жодному дії, ніякому поведінки.

Якби абсолют міг перетворити історію в своє повне і дійсне одкровення, то тим самим ми мали б тут повне .виявленіе свободи. У цьому випадку вільний действование цілком збігалося б з приреченням. Тоді ми побачили б, що все, що виникло в ході історії через свободу, було б у всій своїй сукупності закономірно і що всі дії, незважаючи на видимість своєї волі, були необхідні саме для того, щоб привести до такого цілого.

 Однак в реальному історичному процесі відбувається не так. У ньому протилежність між свідомою і несвідомою діяльністю ніколи не може бути знята: вона триває і йде в нескінченність. Більш того. З усуненням цієї протилежності усунулася б і сама свобода: вона спирається єдино і виключно на цю протилежність. В емпіричному плані ми не можемо помислити такого часу, коли отримав би повне вираження абсолютний синтез.

Воно виступає вже в Логіки - енциклопедичної, і особливо в «Науці логіки». Це цілком зрозуміло. «Логіка» Гегеля була задумана і виконана як діалектична онтологія і як логічне попереджання філософськи усвідомленої історії духу.

 Розділ «Поняття» в «Логіки» Гегеля є «імпліцитне» зображення і передбачення системи «Філософії духу», а в «Філософії духу» - так само як в ще раніше написаної «Феноменології духу» - ми знаходимо попереджання категорій «Філософії історії». Згідно основної думки Гегеля, принципом філософії є ​​«нескінченне вільний поняття і все її зміст спочиває виключно тільки на ньому» ... [39], [40] Вона є справжня сутність духу, «його дійсність» [41]

Вважаючи початок вільної причинності, цей світ не обмежує необхідності в її власній сфері: підлеглий формі часу, порядок подій в емпіричному світі залишається, як раніше, суворо детермінованим.

Таке - кінцеве - буття знаходиться «в відношенні необхідності з іншим змістом, з усім світом» [39. 72]. Але все кінцеве характеризує, за Гегелем, лише «заціпеніла необхідність» [39. 287], і метод чужої поняттю кінцівки «не призводить ні до чого більшого, крім як до протистоїть свободі необхідності» (VI. З . 288).

Розвиваючи і простежуючи діалектику самої необхідності [39]Гегель доводить, що, навіть переходячи з рівня формальної необхідності (V, 1. С. 653-658) і піднімаючись на щабель необхідності реальної (V, 1. С. 662 їв .), необхідність «разом з тим відносна», «має свій вихідний пункт у випадковому» Моменти формальної необхідності самі формальні, «не мають способу самостійності» [39]. Але і реальна необхідність володіє, за Гегелем, обмеженим вмістом/

На ще більш високою діалектичної ступені вона стає абсолютною необхідністю, яка є вже «форма абсолютного», єдності буття і сутності/ Однак навіть абсолютна необхідність залишається, відповідно до характеристики Гегеля, «сліпий». Вона «сліпа» в тому сенсі, що абсолютна необхідність є абсолютне перетворення всіх відмінностей в їх можливість і їх можливості в дійсність.

Істинний генезис пізнання передбачає піднесення над необхідністю і перехід зі сфери необхідності в сферу свободи, т. Е., За Гегелем, в сферу поняття [39] На додіалектіческой ступені пізнання сама необхідність виступає не як визначеність, а як зовнішній, чи не поняттям певний матеріал, в якому поняття "не пізнає самого себе» [39]

Свобода, за Гегелем, входить в область духу через пізнання морального. У розвитку категорій моральної свідомості долається обмеженість кінцевої і одиничної суб'єктивності. Уже «глибоким потягом» давньогрецької моральності була, як стверджує Гегель, «вільна нескінченна особистість» [42] Свобода і її зміст належить мисленню і свою справжню визначеність знаходить «тільки у формі загальності»[43] Засвоєне суб'єктивною волею як її звички, способу мислення і характеру, це зміст «існує як моральне» [43,294] При цьому істинний суб'єкт свободи - не окрема особа, а народ. Тільки в абстракції субстанція в якості духу відокремлюється на безліч осіб, на окремих людей, «які існують у самостійній волі» [44,309] Але, як буття, «вільна субстанція» володіє дійсністю як духу народу [44, 306].

У великому «килимі» всесвітньої історії «ідея» становить його основу, «людські пристрасті» - качок, а конкретним центральним пунктом і з'єднанням обох є «моральна свобода в державі» (VIII, 23). Але особисті і приватні цілі великих діячів історії «містять в собі той субстанціальний елемент, який складає волю світового

духу »(VIII, 29). Свої цілі і своє покликання великі люди черпають із джерела, зміст якого для всіх інших їхніх сучасників «приховано і недорозвинений до наявного буття» (VIII, 29). Вони черпають ці цілі і покликання з «внутрішнього духу, який ще знаходиться під землею і стукає у зовнішній світ, як в шкаралупу, розбиваючи її» (VIII, 29). Тому всесвітньо-історичних людей «слід визнати проникливими людьми; їх дії, їх мови - краще в даний час »(VIII, 30). Вони краще за всіх інших розуміли суть справи. Саме від них згодом всі інші засвоювали собі це їх розуміння і схвалювали його. Вони виявилися великими людьми, «тому що вони хотіли і здійснили велике, і до того ж не уявне і уявне, а справедливе і необхідне» (VIII, 30).

При цьому «не загальна ідея протиставляється чого-небудь і бореться з чим-небудь; не она наражається на небезпеку; вона залишається недосяжним і неушкодженою на задньому плані »(VIII, 32).

 У більшості випадків приватне занадто дрібно в порівнянні із загальним: «індивідууми приносяться в жертву і прирікають на загибель» (VIII, 32).

Вся періодизація всесвітньої історії підпорядковується у Гегеля цієї ідеї. Різниця між всесвітньо-історичними епохами - тільки в ступені широти знання про свободу.

Спроба Гегеля зрозуміти всесвітню історію як прогрес в розвитку свободи, а самий цей прогрес як прогрес в пізнанні необхідності - як вона не була геніальна і грандіозна - виявилася невдалою. Гегель не зміг показати і пояснити, яким чином необхідність совершающегося в історії стає для його діячів свободою - в тій мірі, в якій на цю необхідність падає світлий промінь пізнання.

**2.3. Енгельс і Маркс**

Основні принципи розуміння діалектики свободи і необхідності, закладені в німецькій класичній філософії, розвивалися в подальшому в філософії марксизму. Маркс продовжує традицію Спінози і Гегеля в розумінні свободи як пізнаної необхідності. Уточнення Ф. Енгельса, зроблені в роботі «Анти-Дюрінг», дозволили подолати недоліки спінозівська-гегелівського розуміння свободи. подає таке визначення. Люди не вільні у виборі об'єктивних умов своєї діяльності, які виступають як необхідність, проте вони володіють конкретною і відносною свободою, коли зберігають можливість у виборі цілей або засобів їх досягнення »[45, 1174-1175].

Марксисти підкреслювали велику дієвість їх розуміння свободи в порівнянні з гегелівської трактуванням. Недостатньо тільки пізнати необхідність. Свобода є цілеспрямована діяльність, яка спирається на пізнання природних і соціальних законів (необхідності) і використовує отримані знання на практиці. Ф. Енгельс пише в «Анти-ДюрІнгу»/:

Енгельс рас¬сматрівал свободу як продукт історичного розвитку і як умова виділення людини з тваринного світу: «Неможливо розмірковувати про мораль і право, - роз'яснює Енгельс - не торкаючись питання про так званої свободи волі, про осудність людини, у цій справі між необхідністю і свободою ... «Не в уявній незалежності від законів природи полягає свобода, а в пізнанні цих законів і в заснованій на цьому знанні можливості планомірно змушувати закони природи діяти для певних цілей ... Свобода волі означає, ледовательно, не що інше, як здатність приймати рішення зі знанням справи ... Свобода, отже, полягає в заснованому на пізнанні необхідностей природи ... пануванні над нами самими і над зовнішньою природою ... »[47]

Як і в наданих раніше словах Леніна, в висловлюваннях Енгельса ми знаходимо, по-перше, категоричне заперечення индетерминистские уявлень про якусь автономної від об'єктивної причинності і закономірності свободу волі людини, по-друге, твердження відносної свободи в межах правильно пізнаної необхідності. Розглянемо ці положення докладніше, щоб застосувати їх потім до аналізу моральної необхідності і моральної свободи.

 Свобода людської поведінки в найширшому значенні цього поняття є складним комплексом проявів людської активності, нерозривно пов'язаних один з одним. Згідно з наведеними визначеннями Ф. Енгельса ця активність полягає:

а) в пізнанні законів природи, суспільного розвитку та власної природи людини;

б) в прийнятті рішень відповідно до правильно пізнаних законами;

в) в действованіі відповідно до прийнятих рішень; а в підсумку

г) в пануванні людей над сліпими силами природи, над соціальними процесами і над власною природою.

 Це панування ніколи не стає абсолютним, але воно, безсумнівно, прогресує за своїми масштабами і за своєю якістю разом з розвитком техніки, науки, в ході загального соціального прогресу людства, істотну сторону якого, як це неодноразово підкреслювали класики марксизму-ленінізму, становить прогрес свободи , перш за все соціальної. Відповідно до трьох згаданими об'єктами панування можна в загальному вигляді розрізнити три аспекти людської свободи. Перший з них є панування людей над природою, що складається в розумному використанні її ресурсів для задоволення матеріальних і духовних потреб людей. Це панування передбачає не тільки споживання, але і відтворення, де тільки це можливо, природних ресурсів, планомірне відтворення природи у вигляді перетвореної людським генієм, його працею «другої природи», що включає в себе продукти діяльності людського розуму і рук ( «ноосфера»).

Основні засоби панування над природою поставляються прогресом науки і техніки. Однак необхідною умовою при цьому є науково плановане і кероване народне господарство, яке можливе лише в умовах суспільної власності на засоби виробництва. Маркс вбачав реалізацію свободи в реальному перетворенні природи і суспільства в ході суспільно-історичної діяльності людей. Мова йде про створення умов для розвитку якісних форм людського буття. Однак, як відомо, умови життя самі по собі не створюються, вони є результатом спільної праці, колективної діяльності. Отже, свобода виступає вже не тільки характеристикою індивідуальних можливостей окремої людини, а й фактором суспільного буття. Це спонукає розглядати проблеми людини, його волі з позиції соціально-економічної. Суттєвим моментом виявляється той факт, що свобода не тільки не досяжна без пізнання історичної необхідності, але і без людської діяльності, причому не тільки духовної (як в німецькій класичній філософії), а й практичної, перш за все виробничої.

Причинний необхідність не тільки не суперечить сво¬боде, не тільки не знищує її, але, навпаки, є необхо¬дімим умовою її реалізації. Людина тільки тоді здатний здійснювати свої цілі за допомогою обраних ним коштів, коли закони причинності, тобто необхідності, залишаються неіз¬меннимі. Свобода - це свідомо-доцільна дія, що виключає невизначеність і свавілля. Можна сказати, що сфера свободи соціального суб'єкта - це простір його соціально-доцільного дії, це і поставлена ​​їм мета, і вибір засобів для її досягнення. Отже, свобода передбачає вільне дію.

**Розділ 3.2. В. Франкл**

Франкл постійно підкреслював, що людина вільна в своєму виборі відношення до даностей життя: «І камінь, який хтось кинув тебе під ноги на дорозі, може бути покладено в фундамент кафедрального собору». Все залежить від того, наскільки людина здатна відповідати за власне життя, за свій вибір. Жага сенсу. Практики логотерапія по Віктору Франкл Автори: Берта Ландау Свобода волі Згідно логотерапія, люди обумовлені не повністю, у них зберігається базова свобода для прийняття рішень і здатність зайняти позицію по відношенню до внутрішніх (психологічних) і зовнішнім (біологічним і соціальним) умовам. Свобода визначається тут як простір для формування свого життя в рамках заданих можливостей. Свобода виникає з духовної сфери людини, що розуміється як людська складова, що лежить понад тілесного і психічного. Як духовні істоти люди не просто реагують на стимули, але володіють певною незалежністю і здатні проактивно формувати своє власне життя. Людська свобода грає важливу роль в психотерапії, надаючи простір для автономного дії навіть тим клієнтам, що страждають тілесними і духовними захворюваннями. І саме цей ресурс дозволяє клієнтам впоратися з симптомами і повернути контроль над своїм життям і здатність до самовизначення. [53] Слово «проактивний» було вперше введено автором логотерапія Віктором Франклом в його книзі «Людина в пошуках смислу» (написаної за матеріалами перебування в нацистському концтаборі) для позначення особистості, що приймає відповідальність за себе і своє життя, а не шукає причин для відбуваються з ним подій в навколишніх людях і обставинах. У будь-якому випадку, рішення людини буде наповнене сенсом, якщо воно прийнято вільно і відповідально. Зовнішні обставини можуть "змушувати" людини чинити так чи інакше. Однак свобода і опора на цінності дозволяє людині зробити осмислений вибір - і піддатися обставинам або вчинити їм всупереч. Навіть те, що людина не може змінити, не робить його менш вільним. Адже, згідно з Віктору Франкл, ніякі обставини не можуть заборонити людині зайняти певну позицію в відношення своєї ситуації. У цій вільно обраної людиною позиції і полягає сенс для нього подібної ситуації. Саме поведінка, що спирається на цінності і смисли, робить людину по-справжньому вільним. Однак (як це не парадоксально) людську поведінку може бути детерміновано також і цінностями або моральними нормами. З одного боку, людина як би пов'язаний внутрішніми зобов'язаннями в відношення цих норм і цінностей. Але саме сенс вільного вибору робить людину господарем своєї долі. Адже одна справа, коли якісь норми (як якась формальна сила, яка не залежить від людини) диктують людині, як і що йому робити. Але зовсім інша - коли людина активно і вільно приймає ці норми і цінності і на їх основі вирішує, який вчинок зробити йому в даній ситуації.

Згідно Шоттер, зріла лісность має здатність діяти вільно і осмислено, і не залежачи від інших, які, до речі, також визнають свідомість вчинків цієї людини. Людина відповідальна, як заявляє Шоттер, за осмисленість своєї поведінки. Іншою стороною осмисленого життя Віктор Франкл називає взяття людиною відповідальності за свою долю в свої руки. Для цього людина, приймаючи осмислені рішення, повинен прислухатися до своєї совісті, яку Франкл назвав "органом сенсу". Сенс для людини, відповідального за свою долю, лежить в його волі змінюватися, СТАВАТИ іншим.